

JURNAL ILMIAH ISLAM FUTURA

Volume 15, No. 2, Februari 2016



اللغة العربية والمسلمون عوامل انتشارها ورسوخها و آثارها
محمد ماجد الدخيل

DAMPAK PERATURAN GUBERNUR ACEH NOMOR 451.2/474/2003 TERHADAP
PENINGKATAN KUALITAS PENDIDIKAN DAYAH
Arfiansyah dan Muhammad Riza

PEMUSNAHAN BARANG ILEGAL DI ACEH DALAM PERSPEKTIF
UNDANG-UNDANG NO. 17 TAHUN 2006 DAN HUKUM ISLAM
Cut Elfida

PRAKTEK GALA UMONG (GADAI SAWAH) DALAM PERSPEKTIF SYARI'AH (STUDI
KASUS DI DESA GAMPONG DAYAH SYARIF KECAMATAN MUTIARA KABUPATEN
PIDIE PROVINSI ACEH)
Safrizal

ISLAM DAN AKULTURASI BUDAYA LOKAL DI ACEH (STUDI TERHADAP RITUAL
RAH ULEI DI KUBURAN DALAM MASYARAKAT PIDIE ACEH)
Muhammad Arifin dan Khadijah Binti Mohd Khambali @ Hambali

KONTRIBUSI IBN 'ĀSYŪR DALAM KAJIAN MAQĀSID AL-SYARĪ'AH
Safriadi

PENDISTRIBUSIAN ZAKAT PRODUKTIF DALAM PERSPEKTIF ISLAM
Siti Zalikha

GAGASAN FORMASI NALAR ARAB ĀBID AL-JĀBIRĪ DAN SIGNIFIKANSINYA
UNTUK REKONSTRUKSI NALAR ACEH
Zulfata



Diterbitkan Oleh:
Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M)
berkerjasama dengan Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh

Pedoman Transliterasi Bahasa Arab

1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	-	Tidak dilambangkan
ب	Ba'	b	Be
ت	Tā'	t	Te
ث	Tha'	th	Te dan Ha
ج	Jim	j	Je
ح	Ḥa'	ḥ	Ha (dengan titik di bawahnya)
خ	Kha'	kh	Ka dan Ha
د	Dal	d	De
ذ	Zāl	dh	Zet dan Ha
ر	Ra'	r	Er
ز	Zay	z	Zet
س	Sin	s	Es
ش	Syīn	sy	Es dan Ha
ص	Ṣad	ṣ	Es (dengan titik di bawahnya)

ض	Ḍad	ḍ	D (dengan titik di bawahnya)
ط	Ṭā'	ṭ	Te (dengan titik di bawahnya)
ظ	Za	ẓ	Zet (dengan titik di bawahnya)
ع	'Ayn	'	Koma terbalik di atasnya
غ	Ghayn	gh	Ge dan Ha
ف	Fā'	f	Ef
ق	Qāf	q	Qi
ك	Kāf	k	Ka
ل	Lām	l	El
م	Mīm	m	Em
ن	Nūn	n	En
و	Wāw	w	We
ه/ة	Hā'	h	Ha
ء	Hamzah	'	Apostrof
ي	Yā'	y	Ye

2. Konsonan yang dilambangkan dengan w dan y:

waḍ'	وضع
'iwaḍ	عوض
dalw	دلو
yad	يد
ḥiyāl	حيل
ṭaḥī	طهي

3. Mad dilambangkan dengan ā, ī, dan ū:

Ulā	أولى
ṣūrah	صورة
dhū	ذو
īmān	إيمان
jīl	جيل
fi	في
kitāb	كتاب
siḥāb	سحاب
jūman	جهان

4. Diftong dilambangkan dengan aw dan ay:

awj	اوج
nawm	نوم
law	لو
aysar	أيسر
syaykh	شيخ

'aynay	عيني
--------	------

5. *Alif* (ا) dan *wāw* (و) ketika digunakan sebagai tanda baca tanpa fonetik yang bermakna tidak dilambangkan:

Fa'alū	فعلوا
Ula'ika	أولئك
Uqiyah	أوقية

6. Penulisan *alif maqṣūrah* (ى) yang diawali dengan baris *fathāh* (ـَ) ditulis dengan lambang ā:

ḥattā	حتى
maḍā	مضى
kubrā	كبرى
Muṣṭafā	مصطفى

7. Penulisan *alif maqṣūrah* (ى) yang diawali dengan baris kasrah (ـِ) ditulis dengan ī, bukan iy:

Raḍī al-Dīn	رضي الدين
al-Miṣrī	المصري

8. Penulisan *ta' marbūṭah* (ة). Bentuk penulisan *ta' marbūṭah* terdapat dalam tiga bentuk:

a. Apabila *ta' marbūṭah* terdapat dalam satu kata, dilambangkan dengan *hā'* (ة):

ṣalāh	صلاة
-------	------

b. Apabila *ta' marbūṭah* (ة) terdapat dalam dua kata, yaitu sifat dan yang disifati (*sifat mawṣūf*), dilambangkan dengan *hā'* (ة):

al-risalah al-bahīyah	الرسالة البهية
-----------------------	----------------

c. Apabila *ta' marbūṭah* (ة) ditulis sebagai *muḍaf* dan *muḍaf ilayh*, maka *muḍaf* dilambangkan dengan "t":

Wizārat al-Tarbiyah	وزارة التربية
---------------------	---------------

9. Penulisan *hamzah* (ء) terdapat dalam bentuk:

a. Apabila terdapat di awal kalimat ditulis dilambangkan dengan "a":

asad	أسد
------	-----

b. Apabila terdapat di tengah kata dilambangkan dengan "":

mas'alah	مسألة
----------	-------

10. Penulisan *hamzah* (ء) *wasal* dilambangkan dengan "a":

Riḥlat Ibn Jubayr	رحلة ابن جبير
al-istidrak	الإستدراك
kutub iqtanathā	كتب أقتنتها

11. Penulisan *syaddah* atau *tasydīd*. Penulisan *syaddah* bagi konsonan *wāw* (و) dilambangkan dengan "ww" (dua huruf w). Adapun bagi konsonan *yā'* (ي) dilambangkan dengan "yy" (dua huruf y):

quwwah	قوة
'aduww	عدو
syawwāl	شوال
jaww	جو
al-Miṣriyyah	المصرية
ayyam	أيام

Quṣayy	قصي
al-kasyāf	الكشاف

12. Penulisan *alif lam* (ال). Penulisan al (ال) dilambangkan dengan "al-" baik pada al (ال) *syamsiyah* maupun al (ال) *qamariyyah*:

al-kitāb al-thānī	الكتاب الثاني
al-ittiḥād	الإتحاد
al-aṣl	الأصل
al-āthar	الآثار
Abū al-Wafā'	ابو الوفاء
Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah	مكتبة النهضة المصرية
bi al-tamām wa al-kamāl	بالتمام والكمال
Abū al-Layth al-Samarqandī	ابو الليث السمرقندي

Kecuali: Ketika huruf *lam* (ل) berjumpa dengan huruf *lam* (ل) di depannya, tanpa huruf *alif* (ا), maka ditulis "lil":

lil-Syarbaynī	للشربيني
---------------	----------

13. Penggunaan " " untuk membedakan antara *dāl* (د) dan *ta'* (ت) yang beriringan dengan huruf *hā'* (ه) dengan huruf *dh* (ذ) dan *th* (ث):

Ad'ham	أدهم
Akramat'ha	أكرماتها

ISSN-1412-1190
E-ISSN-2407-7542

JURNAL ILMIAH ISLAM FUTURA

Volume 15, No. 2, Februari 2016

Jurnal Ilmiah Islam Futura diterbitkan oleh Program Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh sejak tahun 2001 (Vol. I, No. 1, Edisi Agustus 2001). Jurnal ini terbit dua kali setiap tahun (dua nomor per volume), yaitu edisi Agustus (nomor 1) dan edisi Februari (nomor 2). *Jurnal Ilmiah Islam Futura* terfokus pada pengembangan ilmu-ilmu keislaman (*Islamic Studies / Dirasah Islamiyah*) melalui penelitian kepustakaan (*library research*) atau penelitian lapangan (*field research*). Penerbitan jurnal ini, selain didedikasikan untuk mendukung penguatan kelembagaan Program Pascasarjana UIN Ar-Raniry, juga untuk memperkaya khazanah Ilmu-ilmu Keislaman yang berkembang pada masa sekarang.

SUSUNAN TIM PENGELOLA JURNAL ILMIAH ISLAM FUTURA

Pengarah

Rusjdi Ali Muhammad

Penanggung Jawab

Salman Abdul Muthalib

Ketua Penyunting Pelaksana

Anton Widyanto

Sekretaris

Marzuki

Penyunting Pelaksana

Mohd. Fajrul Falah

Khairiah Syabuddin

Syamsul Bahri

Maskur

Zainul Arifin

Mumtazul Fikri

Editor

Al Yasa' Abubakar

Jamaluddin Idris

Warul Walidin AK

M. Hasbi Amiruddin

Syahrizal Abbas

Amirul Hadi

Eka Sri Mulyani

Sri Suyanta

Abd. Rani

Layout

Syamsul Rizal

Administrasi

Mustafa Kamal

Sirkulasi

Lukman Emha

Alamat Redaksi

Program PPs UIN Ar-Raniry

Jln. Ar-Raniry No. 1 B. Aceh 23111

Telp: (0651) 53724, 53725, 51885

Fax: (0651) 51885

Web: <http://jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/islamfutura>

E-mail Redaksi: islamfutura@yahoo.com

Catatan:

1. Dewan Redaksi dapat mengubah dan mengoreksi bahasa dan istilah tanpa merubah isinya atau tanpa diberitahukan kepada penulis. Untuk kondisi tertentu naskah yang masuk akan dikembalikan untuk diadakan perbaikan seperlunya.
2. Artikel dapat diantar langsung ke Sekretariat Jurnal Ilmiah Islam Futura, alamat Lt. I Gedung Program Pascasarjana UIN Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh 23111, atau dapat dikirim ke e-mail: islamfutura@yahoo.com

DAFTAR ISI

Halaman

- 162 - 176 اللغة العربية والمسلمون عوامل انتشارها ورسوخها و آثارها
محمد ماجد الدخيل
- 177 - 212 DAMPAK PERATURAN GUBERNUR ACEH NOMOR
451.2/474/2003 TERHADAP PENINGKATAN KUALITAS
PENDIDIKAN DAYAH
Arfiansyah
- 213 - 230 PEMUSNAHAN BARANG ILEGAL DI ACEH DALAM
PERSPEKTIF UNDANG-UNDANG NO. 17 TAHUN 2006
DAN HUKUM ISLAM
Cut Elfida
- 231 - 250 PRAKTEK *GALA UMONG* (GADAI SAWAH) DALAM
PERSPEKTIF SYARI'AH (STUDI KASUS DI DESA GAMPONG
DAYAH SYARIF KECAMATAN MUTIARA KABUPATEN
PIDIE PROVINSI ACEH)
Safrizal
- 251 - 284 ISLAM DANAKULTURASI BUDAYA LOKAL DI ACEH
(STUDI TERHADAP RITUAL *RAH ULEI* DI KUBURAN DALAM
MASYARAKAT PIDIE ACEH)
Muhammad Arifin
- 285 - 303 KONTRIBUSI IBN 'ĀSYŪR DALAM KAJIAN *MAQĀṢID*
AL-SYARĪ'AH
Safriadi
- 304 - 319 PENDISTRIBUSIAN ZAKAT PRODUKTIF DALAM
PERSPEKTIF ISLAM
Siti Zalikha
- 330 - 331 GAGASAN FORMASI NALAR ARAB ĀBID AL-JĀBIRĪ DAN
SIGNIFIKANSINYA UNTUK REKONSTRUKSI NALAR ACEH
Zulfata

اللغة العربية والمسلمون عوامل انتشارها ورسوخها و آثارها

محمد ماجد الدخيل

جامعة البلقاء التطبيقية _ كلية اربد الجامعية _ قسم اللغة العربية

المريد الالكتروني : mhamad_dakeel@yahoo.com

حسين محمد بطاينة

جامعة البلقاء التطبيقية _ كلية اربد الجامعية _ قسم اللغة العربية

Abstrak

Bahasa Arab merupakan salah satu bahasa di dunia yang banyak dipakai sebagai bahasa komunikasi, tidak hanya karena faktor-faktor kedudukannya yang penting di antara bahasa-bahasa lain, akan tetapi juga disebabkan oleh kemuliaan kedudukannya sebagai bahasa Kitab Suci al-Qur'an. Sebagaimana firman Allah Ta'ala, *"Sesungguhnya Kami menjadikan al-Qur'an dalam bahasa Arab agar kamu mengerti"* (al-Zukhruf: 3). Kemuliaan ini mengangkat derajat status bahasa Arab di kalangan bangsa Arab dan para pembicara aslinya di antara kaum muslim non Arab. Mereka menemukan fleksibilitas bahasa Arab dan ragam bentuk ekspresinya serta kekurangan bahasa mereka sendiri dipandang dari sisi dipakainya bahasa Arab sebagai bahasa Qur'an dan Sunnah Nabi Saw. yang dikirim sebagai utusan kepada seluruh umat manusia. Berdasarkan keistimewaan bahasa Arab dan nilai keagungannya bagi kalangan umat Islam non Arab tersebut, peneliti menekankan pembahasan pada kajian ini tidak hanya pada aspek yang mendorong pemakaian bahasa Arab oleh kalangan masyarakat non Arab yang memeluk Islam serta perannya di dalam membentuk peradaban masyarakat, akan tetapi juga implikasinya terhadap bahasa yang mereka gunakan, budaya yang mereka bentuk. Hasil penelitian memperkuat penelitian yang dilakukan oleh beberapa penelitian bahwa bahasa Arab juga memberikan pengaruh besar bagi peradaban bangsa Arab sendiri.

Kata Kunci: Bahasa Arab; Al-Qur'an; Peradaban Islam

Abstract

Arabic has been one of the most widely used languages in human communication not only because of its aspects surpassing those of other languages, but due to the Divine honor as the language of Holy Koran as Allah said ,*"We made it an Arabic Koran that perhaps you will understand (alzukhruf , 3)* This honor has enhanced and elevated the Arabic language status among the Arabs , its native speakers after all and among non-Arab Muslims, who found Arabic flexibility and potency of expression that their languages lack in addition to the holiness of Arabic as the language of the Koran and the Sunnah of the Prophet who is sent as Messengers for human beings. Due to the distinguished status of Arabic and its values for non-Arab Muslims, I addressed in this study not only the factors enhancing the usage of Arabic language by non-Arab peoples who embraced Islam and establishing. this language in the civilizations of these peoples, but also the impact of the Arabic language on their languages besides their cultural production ,

supporting my findings with the testimonies of objective researchers who had incontrovertible impact on the Arab civilization itself.

Keywords: Arabic language; Al-Qur'an; Islamic civilization

مستخلص

كانت اللغة العربية وما زالت أكثر لغات التواصل البشري تداولاً لما لها من خصائص فاقت بها غيرها من اللغات البشرية، ناهيك عن التشريف الإلهي لها بتنزيل القرآن الكريم بها، فقال الله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزحرف:3]، وهذا التشريف زاد اللغة العربية مكانة ورفعة بين العرب الناطقين بها أصلاً وبين المسلمين من غير العرب الذي وجدوا في اللغة العربية ما لم يجدوه في لغاتهم من مرونة وقدرة على التعبير إضافة إلى قداسة اللغة العربية كونها لغة القرآن الكريم ولغة سنة نبيّه مَنْ بُعث للناس كافة، ونظراً لهذه المكانة المرموقة للغة العربية وفضلها على المسلمين من غير العرب خضت باحثاً في هذا المضمار فتناولت في هذا البحث العوامل التي مكّنت للغة العربية عند الشعوب غير العربية التي اعتنقت الإسلام ورسّخت هذه اللغة في حضارات هذه الشعوب، وأثر اللغة العربية على لغات هذا الشعوب ونتاجهم الحضاري مدعماً ما توصلت إليه بشهادات الباحثين الذين اتصفوا بموضوعيتهم فكان لهم أثر لا ينكر في الحضارة العربية نفسها.

الكلمة الرئيسية: اللغة العربية، القرآن، الحضارة الإسلامية

مقدمة البحث

الحمد لله الذي أنزل كتابه بلسان عربيّ مبين، وجعله قبلةً للعرب والعجم من المسلمين، يتدبرون آياته وينهلون من منهل المعين، وحفظه بحفظه إلى يوم الدين، فقال جلّ في علاه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر:9]، فكان حفظه لكتابه حفظاً لحدوده وحروفه، فتبارك الله أحسن الخالقين، وبعد:

فقد كانت علوم اللغة العربية من أبرز ميادين البحث عند الشعوب المسلمة من غير العرب كأداة لتعلم علوم الشريعة الإسلامية التي اعتنقوها بعد الفتوحات الإسلامية لبلادهم ونتيجة ما عايشه تجار الشرق الأقصى من أخلاق التجار المسلمين من العرب، فكانت أحد عوامل انتشار الإسلام ولغته

العربية في بلادهم، قال بروكلمان¹: "بفضل القرآن بلغت اللغة العربية من الاتساع مدى لا تكاد تعرفه أي لغة من لغات الدنيا، المسلمون جميعاً يؤمنون بأنّ العربية هي وحدها اللسان الذي أُحِلَّ لهم أن يستعملوه في صلواتهم، وبهذا اكتسبت العربية منذ زمانٍ طويلٍ مكانةً رفيعةً فاقت جميع لغات الدنيا الأخرى".

ولذلك كان هناك الكثير من العوامل التي رسخت اللغة العربية في حضارات هذه الشعوب كما أن هناك الكثير من الآثار التي تركتها اللغة العربية في لغات وحضارات المسلمين من غير العرب.

المبحث الأول: عوامل انتشار ورسوخ اللغة العربيّة عند المسلمين من غير العرب.

أثرت عدة عوامل في انتشار وترسيخ اللغة العربية بين المسلمين من غير العرب، ومعظم هذه العوامل يعود إلى دوافع دينية نتيجة اعتناق هذه الشعوب لعقيدة كانت لغتها اللغة العربية، يقول ابن خلدون معللاً انتشار اللغة العربية²: "كما هجر الدين اللغات الأعجميّة، وكان له لسانُ القائمين بالدولة الإسلاميّة عربياً هُجِرَتْ كُلُّها في جميع ممالكها، فصار استعمالُ العربي من شعائر الإسلام وطاعة العرب وهجر الأمم لغاتهم وألسنتهم في جميع الأمصار والممالك، وصار اللسانُ العربي لسانهم حتّى رسخ ذلك لغةً في جميع أمصارهم، وصارت الألسنة الأعجميّة دخيلةً فيها وغريبةً".

إلا أنّ اللغة العربية من منظورٍ دينيٍّ تختلف عن اللغة اللاتينية كما يرى أنور الجندي³: "واللغة العربية بذلك ليست دينية بالمعنى الذي تعتبر به اللاتينية لغة دينية، ولكن بمعنى يختلف عن ذلك كثيراً، ذلك أنّ العربية هي الرباط الذي يربط العرب كافةً والمسلمين كأصحاب فكر واحد، ولقد تأكّد أنّ العلم بالعربية عند المسلمين كالعلم بالسُّنن عند أهل الفقه".

وذهب أبو منصور الثعالبي إلى أنّ المعرفة باللغة العربية من الدين فقال⁴: "إنّ مَنْ أَحَبَّ الله أَحَبَّ رسوله محمداً صَلَّى الله عليه وسلّم، وَمَنْ أَحَبَّ الرسولَ العربيَّ أَحَبَّ العربَ، وَمَنْ أَحَبَّ العربَ

1- الجندي، أنور، *الفصحى لغة القرآن*، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982، ص 303.

2- السابق ص 47.

3- السابق ص 67.

4- الثعالبي، أبو منصور، *فقه اللغة وسر العربية*، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، إحياء التراث العربي، ط1، 2002،

ص 15.

أحبَّ العربية التي بها نزل أفضل الكتب على أفضل العجم والعرب، ومنَّ أحبَّ العربية عُني بها، وثابر عليها، وصرفَ همتهُ إليها، ومنَّ هداه الله للإسلام، وشرح صدره للإيمان، وآتاهُ حُسْنَ سريرةٍ فيه اعتقد أنَّ محمداً صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم خيرُ الرُّسل، والإسلام خيرُ الملل، والعرب خيرُ الأمم، والعربية خيرُ اللغات والألسنة، والإقبالُ على تفهُمها من الدِّيانة؛ إذ هي أداةُ العلم ومفتاحُ التَّفَقُّه في الدين وسببُ إصلاح المعاش والمعاد، ثمَّ هي لإحراز الفضائل والاحتواء على المروءة وسائر أنواع المناقب كالينبوع للماء والزند للنار".

ويرى الجندي أنَّ العامل الديني كان أقوى العوامل في نشر وترسيخ اللغة العربية عند غير العرب من المسلمين يقول⁵: "ومع وجود هذه اللغات - يقصد لغات غير العرب من المسلمين - فقد كانت اللغة العربية هي لغة المعاملات الدينية ولغة العلم والشرعية، وقد اشتراك أبناء هذه الأمم جميعاً في الكتابة بها حتى فاق بعضهم كُتَّاب العرب وعلماءهم، ويرجع ذلك إلى:

1- حقيقة التَّلازم بين انتشار الإسلام وانتشار اللغة العربية.

2- نزول القرآن باللغة العربية.

3- الحقيقة القائمة في نفس كلِّ مسلمٍ وعقله عربياً كان أو غيرَ عربيٍّ أنَّ القرآن كلام الله وأنَّ على المسلم أن يتعلم لغة القرآن ليفهمه".

وقد ذكر عبد الرحمن أحمد البوريني⁶ عدة أسباب لاحتكاك الشعوب الذي يؤدِّي إلى تأثير لغة على أخرى، يقول: "يؤثِّر احتكاكُ الشعوب وتعايشها معاً على اللغات التي تتكلَّمها، فتتسرَّب الكلمات من لغة إلى أخرى، ويتناسب حجم ما يتسرَّب من لغةٍ إلى لغةٍ غيرها من اللغات تناسباً طردياً مع تأثير الشعب الذي يتكلَّم تلك اللغة على غيره من الشعوب التي تتعايش معه، الحروب والغزوات التي تنتهي دائماً بانتصار طرفٍ على طرفٍ وخضوع المهزوم للمنتصر هي من أكبر الأسباب لاحتكاك اللغات وامتزاجها ونشوء لغات جديدة تكون خليطاً من لغات الأقوام التي تعيش معاً إثر اكتساح الجيوش لحدود دولٍ أخرى، وتعدد أسباب احتكاك الشعوب التي تؤدِّي بدورها إلى احتكاك اللغات

⁵- الجندي ص 66-67.

⁶- البوريني ، عبد الرحمن أحمد ، *اللغة العربية أصل اللغات كلها* ، دار الحسن للنشر والتوزيع ، ط1 ، 1998 ، ص62-

وتسريب الكلمات فيما بينها، فبالإضافة إلى الاكتساح والاحتلال بالحرب هناك الهجرة والتجارة والترجمة وانتشار الدين".

فالأسباب السابقة أدت إلى الاحتكاك الذي يولد تأثير اللغة العربية على لغات المسلمين من غير العرب إلى أن تأثير اللغة العربية في لغاتهم كان أكبر من تأثير لغاتهم في اللغة العربية نتيجة القداسة التي اكتسبتها لغة الدين الإسلامي وصارت لغة الإسلام.

ويبقى العامل الديني أبرز هذه العوامل، يقول البوريني⁷: "ولانتشار الدين تأثيرٌ في احتكاك اللغات لا يستهان به، فلغات الشعوب المسلمة في جنوب شرق آسيا تحتوي على كلمات عربية تسربت إليها لحاجة أولئك المسلمين الدينية لها، ولم يكن انتشار الإسلام في تلك المنطقة بسبب الحروب".

ومن المعلوم أنَّ اللغة بشكلٍ عامٍ تقومُ بمجموعة من الوظائف الإنسانية، وهذه الوظائف تؤثر تأثيراً كبيراً في انتشار لغة ما بين من يستخدمها، وكلما ازداد مستخدمو هذه اللغة كلما ازدادت اللغة انتشاراً ورسوخاً، فمن هذه الوظائف التي ساهمت في انتشار ورسوخ اللغة العربية عند غير المسلمين الوظيفة من خلال الطقوس الدينية والأوردة والأدعية، يقول نايف خرما⁸: "ففي هذه الحالة تكون وظيفة اللغة الأساسية هي إقامة أو متابعة الاتصال بالخالق، كما تكون لها وظيفة فرعية هي تمتين أوامر الصلة بين أبناء ذلك المجتمع الذي يدين بدين معيّن".

ولعلَّ موسم الحج السنوي المتواتر خير شاهد على أثر الطقوس الدينية في ترسيخ اللغة العربية عند غير العرب من المسلمين، ففيه يجتمع ملايين المسلمين سنوياً لأداء فريضة الحج من جميع شعوب العالم ناطقين بلغة القرآن الكريم مؤدِّين بها جميع مناسكه وأدعيته وأوراده.

ومن العوامل التي ساهمت في ترسيخ اللغة العربية أيضاً المناسبات الرسمية والمعاملات اليومية كالحاكمات والبيع والشراء والزواج والطلاق وغيرها من المعاملات اليومية ولا سيَّما التي تستخدم اللغة العربية، فعامل التجارة بين العرب وشرقي آسيا كان من أبرز العوامل في دخول شعوب هذه المناطق

7- البوريني ص 63.

8- خرما ، نايف ، *أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة* ، مجلة عالم المعرفة ، العدد التاسع ، 1978 ، ص 172.

الإسلام وترسيخ اللغة العربية عندهم، يقول البوريني⁹: "ودور التبادل التجاري فيما بين الأمم دورٌ مشهودٌ في انتقال الكلمات بين اللغات، فقد شهدت منطقة الجزيرة والهلل الخصب قديماً اختلاطاً في كثيرٍ من الكلام بسبب كون المنطقة حلقة وصلٍ للتجارة بين الشرق والغرب، فقد دخل العربية كلماتٌ من الفارسية واليونانية والسريانية، لكنها تظل كلمات تعني مصنوعات أو أدوات مستحدثة أو أنواعاً من المأكولات والمشروبات".

إلا أنَّ أثر اللغة العربية في هذه اللغات كان أكبر بكثير مما دخل العربية من لغات هذه الشعوب.

ومن العوامل أيضاً القرارات والأوامر الصادرة عن الوالي أو الحاكم أو القائد لإدارة البلاد وتلبية شؤون الرعية والسيطرة على أمورهم وقيادة جيوش الفتوحات، فجميعها صادرة باللغة العربية وخاصة بعد تعريب الدواوين في عهد الأمويين، يقول نايف خرما¹⁰: "وللغة وظيفة أخرى نحاول عن طريقها السيطرة على محيطنا بشكل دائم ومنظم هي إصدار الأوامر والتحكُّم في تصرفات الآخرين أو السيطرة على أشياء أخرى في البيئة المحيطة بنا".

فقد استطاعت اللغة العربية بوصفها لغة القرآن والثقافة والعلم والفكر البيان أن تستقطب عدداً كبيراً من أعلام المسلمين من غير العرب، فعملوا في محيطها وكتبوا آثارها بها، فكانوا من أبرز أعلامها كسيبويه والفارابي والفيروز آبادي والزمخشري الذي قال¹¹: "الله أحمد على أن جعلني من علماء العربية، وجبلي على الغضب للعرب والعصبية لهم، وأبى لي أن أنفرد عن صميم أنصارهم وأمتار، وأنضوي إلى لفيف الشعوية وأنحاز، وعصمني من مذهبهم الذي لم يجد عليهم إلا الرشق بالسنّة اللاعنين والمشق بأسنّة الطاعنين".

ولعلَّ حيوية اللغة العربية واتساعها وقدرتها على الاشتقاق والتعبير الدقيق جعلها رائدة في حفظ تاريخ الأمم والشعوب سواء المسلمة وغيرها، إلا أنَّ المسلمين من غير العرب اتجهوا إلى تدوين

⁹- البوريني ص63.

¹⁰- السابق ص174.

¹¹- الزمخشري، جار الله، *المفصل في صنعة الإعراب*، تحقيق: علي بوملح، بيروت: مكتبة الهلال، ط1، 1993،

حضاراتهم وتاريخهم وتراثهم وإبداعاتهم مستخدمين اللغة العربية كحال العرب أنفسهم، يقول عمر فرّوخ¹²: " لا نعرف لغةً كانت قبل العربية أو معها ثم استمرت مثلها مقروءةً مكتوبةً كما كانت قبل ألف وخمسمائة عام أو أكثر".

فحفظ الحضارة والتاريخ والتراث والإبداع كان من أهم عوامل رسوخ اللغة العربية عند المسلمين من غير العرب كونها محفوظةً بحفظ القرآن قادرةً على حفظ ما يُكتبُ بها، يقول نايف خرما¹³: " ولغة المكتوبة وظيفة في غاية الأهمية، فعلى الرغم من أنَّ من الممكن أن يقوم مجتمعٌ معيَّن بحفظ دينه وتراثه وأساطيره وأدبه وعاداته بالطريقة الشفوية أي عن طريق نقل ذلك التراث شفويًا من جيل إلى جيل لاحقٍ فإنَّ ذلك التراث معرَّضٌ للضياع أو التحريف والتغيير لأسباب تتعلق بالحفظ والذاكرة كما تتعلق بالنفوس البشرية، ولكن نفس هذا المجتمع إذا تطوَّر فأصبح مجتمعاً معقداً، وزاد تراثه زيادةً هائلةً بحيث لم يعد بالإمكان الاعتماد على الأفراد وذاكرتهم فإنَّ الوسيلة الوحيدة لحفظ ذلك كلّهُ هو تسجيله كتابةً، والواقع أنَّ الأمة التي لم تستعمل الكتابة قط فقدت معظم تاريخها وتراثها".

لذلك كانت اللغة العربية أداة طيِّعةً لتدوين التاريخ والتراث والإبداع وحفظها، فبعد انتشار الإسلام وتشكُّل الدولة الإسلامية المترامية الأطراف كان لابدَّ من الانتقال من طور الرواية إلى طور التدوين، فكان المسلمون من غير العرب جزءاً من عملية التدوين، فقد كان بعضهم يتولى مهام الدواوين والرسائل ناهيك عن عمليات التأريخ والتوثيق لحضاراتهم وتاريخهم وآدابهم وإبداعاتهم.

المبحث الثاني : أثر اللغة العربية في لغات وحضارات المسلمين من غير العرب.

أثرت اللغة العربية في الحضارات المجاورة لها قبل مجيء الإسلام، وازداد هذا التأثير بشكل كبير بعد مجيء الإسلام وانتشاره في بلاد وبين شعوب هذه الحضارات، فلا ينكر تأثير اللغة العربية على الحضارات الفارسية والهندية والتركية والأوروبية وغيرها من حضارات بلغتها الفتوحات الإسلامية، يقول

¹²- الجندي ص49.

¹³- خرما ص 175.

الجندي¹⁴ : " ولقد أمدّت العربية المستنيرين في أواسط آسيا بثقافةٍ تعتبر جديدة من جميع الوجوه، وبثّت في قلوب هؤلاء أفكاراً طريفةً، وفتحت أمام عيونهم عوالم جديدة، كما أمدّت العربية الفرس والأترك والهنود بلغةٍ جديدة، كذلك أمدّت العربية بلاد فارس بخزائن من العلم إلى جانب لغةٍ مكتوبةٍ منظّمة، أو قلّ أمدّت الفرس ببعثٍ جديدٍ مع ثقافةٍ جديدة، فعَلّت هذا بينما الإغريق وقد حكموا الفرس قرنين لم يتركوا أيّ أثرٍ أدبيّ، كما أنّهم لم يتركوا شيئاً في الهند، ولم يترك الفارسيّ في مصر أيّ أثر".

فهو يرى أن أثر اللغة العربية في الحضارات التي عاصرت الإسلام والفتوحات الإسلامية قد تجاوز مرحلة التأثير إلى مرحلة أوسع وأغزر هي مرحلة الإمداد، فالعربية قد أمدّت تلك الحضارات بمدد لغوي أدبي ثقافي حضاريّ غزير تجلّى في جوانب عدة، ويرى أحمد مختار عمر¹⁵ أن تأثير العرب قد امتدّ إلى شعوبٍ كانت أسبقَ منهم في الدرس اللغوي مثل الهنود والسُريان والمصريين.

فمن جوانب تأثير اللغة العربية في الحضارات الأخرى:

- الحرف العربي:

فقد ظهر أثر اللغة العربية جلياً في لغات الشعوب الإسلامية، فقد أمدّت اللغة العربية هذه الشعوب بأبجديةٍ كتابية برزت معاصراتها من الأبجديات، يقول الجندي¹⁶ : " ظهر أثر اللغة العربية واضحاً في اللغات الشرقية من ناحية الحرف العربي باعتباره أداةً لكتابة لغات الشعوب الإسلامية، فأصبحت اللغة الفارسية والتركية والأوردية والجاوية (لغة أندونيسيا والملايو) وغيرها تكتب بالحروف العربية، كذلك أصهرت إلى اللغات الأفريقية السواحلية والهنوسا، ومع وجود هذه اللغات فقد كانت اللغة العربية هي لغة المعاملات الدنيّة ولغة العلم والشريعة، وقد اشترك أبناء هذه الأمم جميعاً في الكتابة بها حتّى فاق بعضهم كُتّاب العرب وعلماءهم".

وقد انتشرت الحروف العربية بانتشار الحضارة الإسلامية، وكُتبت بها اللغات التُركيّة والفارسيّة والأوردية والأفغانيّة والكردية والتّبريّة والمغوليّة والبربريّة والزنجيّة والساحليّة، كما كُتبت بها لغة أهل الملايو،

¹⁴- الجندي ص 50.

¹⁵- عمر ، أحمد مختار ، البحث اللغوي عند العرب ، القاهرة: عالم الكتب ، ط6 ، 1988 ، ص 358.

¹⁶- الجندي ص 66.

فقد حدث هذا منذ ألف سنة، ودُوِّنَتْ بها آدابها وعلومها وفنونها، فقد استعمل الفرس الحروف العربية لكتابة لغتهم الفهلوية، كذلك استعملها الأفغان لكتابة لغتهم البامرية، وكذلك المسلمون الهنود في كتابة اللغة الأوردية، وسكان أرخبيل الملايو والصينيون في كتابة لغاتهم الخاصة، والأمم التترية والتركية في كتابة لغاتهم الخاصة في المناطق الكائنة بين سيحون وجيحون الممتدة طوال بحر قزوين شمالي البحر الأسود وجنوبي الأورال وجنوبي روسيا¹⁷

ولا تزال اللغة الفارسية تُكتب بالحرف العربي إلى الآن، أمّا الأتراك فقد استبدلوا بها الحروف اللاتينية على يد مصطفى كمال أتاتورك¹⁸.

وفي أفريقيا لا يزال الحرف العربي مستخدماً في الكتابة حتى وقتنا الحاضر، يقول الجندي¹⁹: "وماتزال اللغة العربية شائعة في السودان الفرنسي وفي شاطئ العاج وفي النيجر يعتمدون على الحروف العربية، وفي نيجيريا تكتب اللغات الوطنية بحروف عربية، وكذلك اللغات الأربع التي يتكلم بها أهل موريتانيا، وأكثرها استيعاباً للكلمات العربية اللغة الحسانية".

- المصطلحات والاصطلاحات:

أدت علوم الحضارة الإسلامية العربية إلى استنباط مصطلحات جديدة صارت ضرورة في المعاملات الفقهية والدينية اللغوية وغيرها، يقول محمد كرد علي²⁰: "هذا اللسان على سعته وسلاسته لم يقف ولم يجمد، فنقل ألفاظاً من الفارسية والعبرانية والحبشية والقبطية والهندية، وترك ألفاظاً عربية كانت مألوفة في الجاهلية، واصطلح على كلمات عربية كانت تؤدّي معاني أخرى قبل الإسلام".

فهذه المصطلحات الجديدة التي أوجدتها علوم العربية والشرعة أغنت اللغة العربية أولاً ولغات وحضارات الشعوب الإسلامية ثانياً، يقول الجندي²¹: "قدّمت اللغة العربية في ظل الإسلام مئات المصطلحات والاصطلاحات في مختلف الميادين:

¹⁷- الجندي ص 67.

¹⁸- عمر ص 364.

¹⁹- الجندي ص 68.

²⁰- الجندي ص 48.

²¹- الجندي ص 48.

- 1- الاصطلاحات الدينية والشرعية.
- 2- الاصطلاحات الفقهية (كالإيلاء والظهار والعدة والحضلة) إلخ.
- 3- الاصطلاحات اللغوية التي اقتضتها علوم النحو والعروض والشعر والأدب والإدغام وغيرها من أسماء البحور.
- 4- المصطلحات النحوية.
- 5- مصطلحات الحضارة العلم والفلسفة والطب والكيمياء والطبيعة والرياضة والفلك والجبر والمقابلة.
- 6- ولا توجد لغة من اللغات الشرقية تعتمد على موادها وحدها دون الالتجاء إلى العربية، ولا تجدد سطوراً من سطور اللغة التركيبية إلا وهو مزدحم بالكلمات العربية وكذلك بالنسبة للغتين الفارسية والأوردية، حتى قيل: إنَّ نصف ألفاظ اللغة الفارسية عربي، وثلاثة أرباع الكلمات في اللغة الأوردية عربي أيضاً²².

ويقول²³: "لم يقف عطاء اللغة العربية عند حد الحروف المجائية ومئات الألف من الألفاظ والمعاني، بل وألوف الجمل التامة، فقد أعطت مصطلحات اللغة والبيان والبدیع والعروض وأكثر مصطلحات الفلسفة والعلوم، كما أعطت اللغات الأوربية الأرقام العربية وكثيراً من أسماء المعاني العلمية".

ولم يقف هذا التأثير على شعب مسلم دون آخر، بل شمل جميع الشعوب المسلمة، يقول عبد الباقي خليفة نقلاً عن الأكاديمي البوسني الدكتور أنس كاريتش²⁴: "تقبلت معظم شعوب البلقان الإسلام ديناً لها ومنهج حياة، ومع انتشار الإسلام انتشرت المبادئ والمفاهيم الإسلامية وانتشرت الكلمات والتأثيرات الثقافية العربية ورافق التحول في الحياة الروحية تحولات عميقة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية، فالسلع التجارية والمعدات الحربية والكتب والأثاث والأدوات المنزلية والملابس والمأكولات المتنوعة والأدوية وغيرها وصلت إلى منطقة البلقان من الشرق العربي والتركي الإسلامي وعلى الأصح

²²- الجندي ص 68.

²³- الجندي ص 69.

²⁴- خليفة، عبد الباقي، مقالة بعنوان: آلاف الكلمات العربية في لغات شرق أوروبا، جريدة الشرق الأوسط، العدد

9483، 14- نوفمبر 2004.

من الشرق الإسلامي، ومعظم تلك الأشياء كان يحمل أسماء عربية، ولهذا نجد في اللغات البوسنية والصربية والكرواتية وغيرها من لغات البلقان آلاف الكلمات والمصطلحات العربية في مجالات العلم والدين والأدب والسكن والملبس ومستحضرات التجميل والطب والطهي وغيرها من جوانب الحياة".

- المعاجم:

كان العرب من السَّابِقين إلى علم المعاجم وصناعتها، وقد تأثرت الشعوب التي اعتنقت الإسلام وغيرها بالعمل المعجمي العربي، وقد تمثل التأثير العربي في حضارات غير العرب من المسلمين بجانبين هما الترجمة والمحاكاة، فقد ترجم لغويو الترك عدّة معاجم إلى اللغة التركية كالصّحاح الذي ترجمه قرّة بيّري وسمّا الترجمان²⁵، ومثلهم لغويو الفرس، فقد ترجموا عدة معاجم إلى الفارسية كالصّراح من الصّحاح، وهو ترجمة لصّحاح الجوهري ترجمه أبو الفضل محمد بن خالد القرشي مع إبقاء الآيات والأحاديث والشعر والأمثال باللغة العربية²⁶، أمّا المحاكاة فقد تمثلت بتأليف معاجم تحاكي المعاجم العربية من حيث الترتيب والأسلوب كديوان لغات الترك لمحمود بن الحسين بن محمد الكاشغري، من أهل كاشغر على حدود الصين، وهو معجم يشرح الألفاظ التركية بعبارات عربية، وهو محاكاة لديوان الأدب للفارابي²⁷، ومنها قاموس الأروام في نظام الكلام لشيخ الإسلام مُلّا صالح أفندي²⁸، وقد سار فيه على نظام الصّحاح للجوهري، وجمع فيه الألفاظ التركية، وفسّرها بالعربيّة.

وكانت المحاكاة حاضرة عند الفرس أيضاً، فقد ألّف هندوشاه بن سنجر الكيزاني صّحاح العجم على ترتيب صّحاح الجوهري، وقال: "سمّيته بهذا الاسم لكونه على أسلوب صّحاح العربيّة"²⁹.

ولم يقتصر أثر العمل المعجمي العربي على حضارات بعينها، فقد تأثر مسلمو البلقان بالعمل المعجمي العربي، ويعد قاموس عبد الله شكايليتس من أهم قواميسهم التي تتحدث عن الكلمات العربية

²⁵- عمر ص 359.

²⁶- عمر ص 363.

²⁷- عمر ص 360.

²⁸- عمر ص 360.

²⁹- عمر ص 363-364.

في اللغة البوسنية³⁰، يقول عبد الله شكايليتش³¹: "يمكن القول بارتياح تامّ أنّ اللغات البوسنيّة والكرواتيّة والصربيّة تحتوي على آلاف الكلمات العربيّة، وهذا بحّد ذاته دلالة كافية على أثر التأثير الكبير للغة العربيّة في البلقان".

- العروض وموسيقا الشّعر:

لقد أثرت اللغة العربية في لغات الشعوب المسلمة في آدابها عامّة وشعرها خاصة، فقد استمدت الفرس من اللغة العربية موسيقاها الشعرية وموضوعاتها، يقول أحمد مختار عمر³²: "يقول الدكتور علي الشابي: نشأ الشعر الفارسي متأثراً بالشعر العربي شكلاً وموضوعاً، ويقول عن "منو جهري" الشاعر الفارسي الغنائي: كان للقصيدة العربية بمفهومها الفني أثر واضح في نشأة القصيدة الفارسية...، ويقول بعد أن عرض نماذج من لشعره: إنّها تعتبر أنموذجاً حياً للقصيدة الفارسيّة من حيث تأثرها بالقصيدة العربيّة شكلاً وموضوعاً".

ويقول الجندي³³: "فقد استعمل شعراء الفرس الأوزان العربيّة والقوافي، ولكن تصرّفوا فيها بعض التّصرّف، كما أخذ الأدب الفارسي موضوعات الأدب العربي كذلك، فهو يستمد من الإسلام وتاريخه ومن تاريخ العرب، ويزيد موضوعات مستمدة من تاريخ الفرس".

ولم يقتصر تأثير موسيقا وموضوعات الشعر على الفرس وحدهم، فقد تأثر بهم كل من احتكّ بهم كالسريان والأسبان وغيرهم، يقول عمر: "أمّا تأثير السريان فقد تمثّل في شكل كل محاكاةهم للعرب في القوافي، وأوّل من أدخلها في شعرهم يوحنا بن خلدون في القرن الحادي عشر الميلادي".

وفي الأندلس أصبح ضرورياً على أكثر شعراء الإفرنج عند ملوك الأندلس أن يُلمّوا ولو إلماماً خفيفة بلغة العرب³⁴.

³⁰ - خليفة ، عبد الباقي ، *مقالة بعنوان: آلاف الكلمات العربية في لغات شرق أوروبا* ، جريدة الشرق الأوسط ، العدد 9483 ، 14- نوفمبر 2004.

³¹ - المصدر السابق.

³² - عمر ص 364 - 265.

³³ - الجندي ص 76.

³⁴ - الجندي ص 70.

وكذلك الأمر عند مسلمي روسيا، يقول الجندي³⁵: "لا يزال سگان داغستان في روسيا يتكلمون باللغة العربية، ويستخدمونها في التّخاطب والكتابة ونظم الشعر وفق الأوزان العربيّة الأصلية".

- النحو:

لقد أثّرت اللغة العربية في لغات وحضارات الشعوب الأخرى، وأثّرت تراثها، وهذا التأثير لا يقتصر على علم أو فنّ دون آخر، وتأثير اللغة العربية في عدّة علوم وفنون يؤكّد تأثير النحو العربي في لغات هذه الشعوب ونتاجها العلمي، إلّا أنّ بعض المستشرقين يرون أن الدراسات النحوية العربية ليست أصيلة، وأنها ناجمة عن التأثير باليونان والهنود، فمن الطبيعي أن يكون التأثير متبادلاً بين اللغات، وهذا لا يعيب اللغة العربية، فتأثير اللغات الأخرى في اللغة العربية لا يمكن إنكاره، ولكنّه أقل بكثير من أثر اللغة العربية في اللغات الأخرى إذا ما قُورن بها، ولذا يقول البوريني³⁶: "إنّ الدرس النحوي يتكوّن من أسلوب الدراسة إضافة إلى المادة المدروسة، أمّا مادة الدرس وهي العلاقات القائمة بين الكلمات في الجملة العربية وبين الجمل نفسها والتي تضبط حركات أواخر الكلمات فهي صفة لازمة في اللغة العربية لا نعدم وجود شيء منها في أيّ لهجة خرجت من العربية، ونقصد بهذه اللهجات اللغات العالمية المعروفة لأنها خرجت من العربية، وأما أسلوب الدراسة وهو طريقة البحث في العلاقات النحوية في الجمل ووضع القواعد الثابتة بشأنها، فقد يتماثل في بعض جوانبه لدى دارسين لموضوع واحد في مكانين مختلفين مع اتفاق الزمان أو اختلافه من دون أن يلتقي أحدهما بالآخر، ولو فرضنا أنّ العرب قد تأثّروا باليونان والهنود في أسلوب الدراسة النحوية فليس في هذا ما يعيب أو يقلل من شأن النحويين العرب، فالمعرفة لا يقتصر خيرها على أمة دون غيرها، فهي مكسب للإنسانية كلّها، وليس في اقتباس النحويين العرب لأسلوب الدرس النحوي عند اليونان والهنود ما يشين اللغة العربية، وقد احتوت اللغة اليونانية كما احتوت اللغة الهندية بعض صفاتها".

ويبدو واضحاً أثر النحو العربي في الدراسات النحوية في النحو السرياني والقبطي والعبري، يقول أحمد مختار عمر³⁷: "بعد أن اتّصل السريان بالعرب عندما دخل العرب بلادهم فاتحين، وعدّت

³⁵ - الجندي ص 71.

³⁶ - البوريني ص 61-62.

³⁷ - عمر ص 357.

اللغة العربية على لغتهم أثّر ذلك على السريان، فوضعوا نحوهم على نمط النحو العربي لأنّه أقرب إلى لغتهم من النحو اليوناني، وكان النحاة السريان في القرن الثاني عشر وما بعده يعكسون مناهج المدارس العربية الشهيرة في البصرة والكوفة، وقد ابن العربي كتاباً كبيراً في النحو سمّاه كتاب الأشعة على غرار كتاب المفصل للزمخشري، ويلاحظ أنّ ابن العربي في كتابه كان يتبع تقسيمات النحاة العرب".

وكذلك حصل لمعظم اللغات التي احتكت باللغة العربية، ومن الملاحظ أن أشهر نحاة العرب من أصول غير عربية، فسيبويه والزمخشري فارسي الأصل، وابن جني رومي الأصل، وغيرهم الكثير من العلماء الذين تأثروا باللغة العربية وعلومها وفنونها، فصاروا من أشهر علمائها.

- الأهمية الجمالية للخط العربي:

صار الخط العربي ميدانا للمتنافسين من الخطاطين والكتّاب في دواوين الخلفاء والأمراء والولاة والوزراء، واستمر الحال على ما هو عليه إلى وقتنا الراهن، فأقيمت المعارض والمسابقات بين أشهر كتّاب العالم من مختلف الشعوب يتنافسون في ميدان الكتابة بالخط العربي، حتى غدت مخطوطاتهم لوحات تزين جدران السادة والأثرياء، ولم يكن ذلك حدثاً، بل كانت كتاباتهم تحفة فنية مزخرفة بديعة منذ زمن بعيد في فن الكتابة³⁸.

فهذه العوامل التي ساهمت في انتشار ورسوخ اللغة العربية عند المسلمين وهذه الآثار التي أمدت بها اللغة العربية لغات هذه الشعوب ساهمت بشكل كبير في تشكيل أسرة اللغات الإسلامية³⁹ في آسيا وأفريقيا حين غلبت العربية على الجماعات الناطقة بالفارسية واللاتينية واليونانية والقبطية والآرامية.

خلاصة البحث

لقد كان للقرآن الكريم عظيم الفضل على العرب ولغتهم، فاكسبت لغتهم من القداسة والتشريف ما جعلها ميداناً لكل باحث، ومراماً لكل لاهث، فقد ساعدت مجموعة من العوامل كان أبرزها العامل الديني على رسوخ اللغة العربية وانتشارها بين الشعوب الإسلامية وعند من احتك بها من

³⁸- الفلّسندى، صبح الأعشى، القاهرة: دار الكتب المصرية، ط 1922، 104/3.

³⁹- الجندي ص 68.

غير المسلمين، وقد تجلّى تأثير اللغة العربية على لغات المسلمين من غير الناطقين بها في معظم علومها وفنونها من النحو والمعاجم والأدب في شكله ومضمونه والاصطلاح والحرف والخط وغيرها الكثير ممّا كان يروي ظمأ ويلبي حاجة هذه الشعوب في هذا الميدان.

المراجع

- البوريني، عبد الرحمن أحمد، *اللغة العربيّة أصل اللغات كلّها*، دار الحسن للنشر والتوزيع، ط1، 1998.
- الثعالبي، أبو منصور، *فقه اللغة وسر العربية*، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، إحياء التراث العربي، ط1، 2002.
- الجندي، أنور، *الفصحى لغة القرآن*، بيروت: دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1982.
- خرما، نايف، *أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة*، مجلة عالم المعرفة، العدد التاسع، 1978.
- خليفة، عبد الباقي، *مقالة بعنوان: آلاف الكلمات العربية في لغات شرق أوروبا*، جريدة الشرق الأوسط، العدد 9483، 14- نوفمبر 2004.
- الزحشري، جار الله، *المفصل في صناعة الإعراب*، تحقيق: علي بو ملح، بيروت: مكتبة الهلال، ط1، 1993.
- عمر، أحمد مختار، *البحث اللغوي عند العرب*، القاهرة: عالم الكتب، ط6، 1988.
- القلقشندي، صبح الأعشى، القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1992.

**DAMPAK PERATURAN GUBERNUR ACEH NOMOR 451.2/474/2003
TERHADAP PENINGKATAN KUALITAS PENDIDIKAN DAYAH**

Arfiansyah

Leiden University, Netherlands
E-mail: arfiansyah.arfnor@gmail.com

Muhammad Riza

School of Humanities and Social Sciences University New South Wales, Australia
E-mail: mriza.nuridin@acehresearch.org

Abstrak

Dayah adalah suatu lembaga pendidikan Islam yang terdapat di Daerah Istimewa Aceh. Lembaga pendidikan ini sama halnya dengan pesantren yang ada di pulau Jawa baik dari aspek fungsi maupun tujuannya kendatipun di sana terdapat juga beberapa perbedaan yang penting. Pada tahun 2003, Pemerintah Aceh melalui Keputusan Gubernur Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, mengeluarkan Peraturan Gubernur (PERGUB) Nomor 451.2/474/2003 Tentang Penetapan Kriteria dan Bantuan Dayah dalam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam (NAD). Salah satu isinya adalah membuat kebijakan bahwa dayah di Aceh dibagi dalam beberapa klasifikasi. Klasifikasi yang dilakukan Pemerintah Aceh adalah dalam bentuk Dayah Tipe A, Dayah Tipe B, Dayah Tipe C dan Dayah Non Tipe. Klasifikasi ini bertujuan untuk membedakan jenis bantuan yang akan diberikan kepada dayah. Penelitian kualitatif ini melihat efektifitas bantuan pemerintah tersebut untuk menunjang kualitas pendidikan di dayah. Pengumpulan data didapat melalui interview ke 4 buah dayah (2 buah dayah tradisional dan 2 buah modern) untuk melihat manajemen pendidikan dan dampak bantuan pemerintah. Hasil penelitian ini berkesimpulan bahwa manajemen pendidikan dayah masih bergantung pada figur pimpinan dayah (teungku), sehingga dampak bantuan pemerintah juga bervariasi positif terhadap pembangunan fisik dan peningkatan sarana dan prasarana, namun merubah paradigma positif menjadi negatif terhadap teungku.

Kata Kunci: *Dayah; Pendidikan Islam; Teungku*

Abstract

Dayah is an Islamic educational institutions located in Aceh. This educational institution is similar to the so-called *pesantren* – an Islamic boarding school in the island of Java, both from the aspect of function and purpose (although there are also some important differences). In 2003, the Government of Aceh through the Governor of Nanggroe Aceh Darussalam Decree, issued a regulation, numbered 451.2 / 474/2003 on the Criteria Stipulation and *Dayah* Assistance in the province of Nanggroe Aceh Darussalam (NAD). One of the subject matter is to make a policy that *dayah* is divided into several classifications: Type A, Type B, Type C and Non Type. This classification aims to distinguish the type of assistance to be given to *dayah*. This qualitative study is conducted to see how effective is the government assistance to support the quality of education in *dayah*. By conducting interviews to four (4) different *dayah* (2 interviews at traditional *dayah* and 2 at modern *dayah*), this research is expected to analyze the management of education and the impact of government assistance. The results of this study concluded that the education

management of *dayah* remain dependent on their leadership figure (*teungku*), so that the impact of government assistance also varies positively to *dayah* physical development and improvement of facilities and infrastructure, but this assistance has also interestingly changed *teungku*'s positive paradigm into a much more negative one.

Keywords: *Dayah; Islamic Education; Teungku*

مستخلص

داية هي المؤسسات التعليمية الإسلامية التي تقع في أتشيه. هذه المؤسسات التعليمية والمدارس تقع أيضا في جزيرة جاوا على مستوى سواحل المعهد سواحل من جانب وظيفة والغرض وإن كانت هناك أيضا بعض الاختلافات الهامة. في عام 2003، أصدرت حكومة منطقة أتشيه من خلال قرار محافظ نانغرو أتشيه دار السلام الرقم 0: 2003/474/451.2 م بتعيين تحديد معايير ومساعدات للدايات (المعاهد) في نانغرو أتشيه دار السلام. ومن إحدى القرارات منها تنقسم الدايات (المعاهد) في أتشيه إلى عدلي تصنيفات. تصنيف حكومي أتشيه في شكل الدايات إلى نوع A، نوع B، والنوع C والدايات بدون نوع. ويهدف هذا التصنيف للتمييز نوع من أنواع المساعدة التي تقدم إلى الدايات. هذا الدراسة النوعية لتري كيف فعالية المساعدات الحكومية لدعم جودة التعليم في الدايات. من خلال إجراء مقابلات مع أربع الدايات (الداياتان بمنهج التقليدي و والداياتان بمنهج الحديثة) لرؤية إدارة التعليم وتأثير المساعدات الحكومية. ونتائج هذا البحث أن إدارة التعليم الداية تعتمد على شخصية بارزة (*Teungku*) وبالتالي، فإن تأثير المساعدات الحكومية أيضا بشكل إيجابي في التنمية العمرانية وتحسين المرافق والبنية التحتية، ولكن تغيير رؤية الإيجابية إلى السلبية لشخصية بارزة (*Teungku*).

الكلمات الرئيسية: الداية، التربية الإسلامية، لشخصية بارزة (*Teungku*)

A. Pendahuluan

Sebelum Islam masuk, kebudayaan masyarakat Aceh dipengaruhi oleh agama Hindu dan Buddha terutama di pesisir pantai. Sedangkan di daerah pedalaman masih dipengaruhi oleh budaya animisme dan dinamisme. Islam masuk ke kepulauan Nusantara lewat semenanjung Malaka pada abad ke-7 Masehi melalui jalur perdagangan, dakwah dan tasawuf yang dibawa oleh pedagang, para dai dan sufi muslim pada waktu itu. Dari Semenanjung Malaka inilah Islam menyebar ke Sumatera, Jawa, Sulawesi Selatan, Maluku, dan Maluku Utara.¹

Dalam proses pengembangan pendidikan dan penyebaran Islam, maka dikenal suatu lembaga pendidikan yang disebut dengan *dayah* pada abad ke-10 M. Kata *dayah* berasal dari kata *Zawiyah*. Istilah *dayah* pernah diucapkan oleh masyarakat Aceh Besar dengan sebutan *deyah* yang diperoleh dari Bahasa Arab. *Zawiyah* berarti sudut yang diyakini oleh masyarakat Aceh pertama sekali digunakan

¹ Zakaria Ahmad, *Sekitar Kerajaan Aceh Dalam Tahun 1520-1675* (Medan: Monora, t.t), 22.

untuk sudut masjid Madinah di mana Nabi Muhammad pernah mengajarkan ilmu-ilmu agama kepada para sahabat.² Secara terminologi, dayah dapat didefinisikan sebagai lembaga pendidikan formal yang santrinya bertempat tinggal di pondok yang memfokuskan pada pengkajian ajaran-ajaran Islam dan ilmu pengetahuan lainnya.³

Dayah adalah suatu lembaga pendidikan Islam yang terdapat di Daerah Istimewa Aceh. Lembaga pendidikan ini sama halnya dengan pesantren yang ada di pulau Jawa baik dari aspek fungsi maupun tujuannya kendatipun di sana terdapat juga beberapa perbedaan yang penting. Di antara perbedaan itu, seperti dilihat di Jawa Timur ialah bahwa pesantren itu merupakan satu tempat yang dipersiapkan untuk memberikan pendidikan agama, sejak dari tingkat rendah sampai ke tingkat belajar lebih lanjut.⁴

Dalam istilahnya, pesantren merupakan sekolah pendidikan umum yang persentase ajarannya lebih banyak ilmu-ilmu pendidikan agama Islam daripada ilmu umum. Bahkan ada pula pesantren yang hanya mengajarkan ilmu agama Islam saja. Model seperti ini disebut dengan pesantren *Salaf*. Pesantren atau pondok pesantren biasanya juga sering disebut pondok, adalah sekolah Islam berasrama (*Islamic boarding school*) dimana para santri belajar pada sekolah ini sekaligus tinggal pada asrama yang disediakan pesantren yang dipimpin oleh seorang kyai. Untuk mengatur kehidupan pondok pesantren, kyai menunjuk seorang santri senior untuk mengatur adik kelasnya, mereka biasanya disebut lurah pondok.

Pesantren menurut pengertian dasarnya adalah tempat belajar para santri, sedangkan pondok berarti rumah atau tempat tinggal sederhana yang terbuat dari bambu. Di samping itu pondok mungkin juga berasal dari bahasa Arab *funduq* yang berarti hotel atau asrama.

Ada beberapa istilah yang ditemukan dan sering digunakan untuk menunjuk jenis pendidikan Islam tradisional khas Indonesia. Di Jawa termasuk Sunda dan

² M. Hasbi Amiruddin. "The Response of the Ulama Dayah to the Modernization of Islamic Law in Aceh", *Thesis* (Kanada: Institute of Islamic McGill University Montreal, 1994), 41. Pengertian Dayah ini dapat juga dilihat dalam buku M. Isa Sulaiman, *Sejarah Aceh, sebuah Gugatan Terhadap Tradisi* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1997), 31. Dayah yang berasal dari kata-kata *Zawiyah*, adalah nama sebuah lembaga pendidikan yang mula-mula dipakai di Afrika Utara, Lihat dalam buku A. Hasjmy, *Kebudayaan Aceh dalam Sejarah* (Jakarta: Beuna, 1983), 192.

³ Instruksi Gubernur Nanggroe Aceh Darussalam No. 03/INSTR/2008 Tentang *Petunjuk Teknis Pelaksanaan Pembangunan dan Pengembangan Sarana dan Prasarana Dayah/Pesantren Badan Pembinaan Pendidikan Dayah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam*. Definisi ini juga terdapat dalam Qanun Aceh No 5 Tahun 2008 Tentang Penyelenggaraan Pendidikan.

⁴ Abd. Rahman Saleh dkk, *Penyelenggaraan Pendidikan Formal di Pondok Pesantren*, Departemen Agama RI :Proyek Pembinaan Bantuan kepada Pondok Pesantren 1984/1985 Ditjen Bimbaga Islam, 11

Madura umumnya digunakan istilah pesantren atau pondok, di Aceh dikenal dengan istilah dayah atau *rangkang* atau *meunasah*, sedangkan di Minangkabau disebut *surau*. Di Aceh, dayah adalah tempat belajar agama bagi orang-orang yang telah dewasa saja. Pendidikan agama untuk anak-anak diberikan di *meunasah* atau di rumah-rumah guru.⁵

Ditinjau dari segi tempat memberikan pendidikan, maka pendidikan agama tingkat rendah yang diberikan kepada anak-anak ini dapat dibagi kepada dua bagian. Pertama pendidikan agama untuk anak laki-laki mengambil tempat di *meunasah* dan kedua pendidikan agama untuk anak perempuan yang diberikan di rumah-rumah guru atau tempat lain yang khusus serta terpisah dengan anak laki-laki. Meskipun tempat belajar ini berbeda, namun materi dan tujuannya adalah sama.⁶

Pada umumnya anak-anak yang belajar di tingkat rendah adalah mereka yang belum mencapai usia baligh. Mereka diantarkan oleh orang tua mereka kepada *teungku* wanita untuk mendapat pendidikan dasar agama. Lama belajar tidak ada batas waktu tertentu. Pada umumnya pendidikan tingkat rendah dianggap selesai apabila seorang anak telah tamat mengaji al-Qur'an dan telah mengetahui cara-cara praktek ibadah wajib seperti sembahyang, puasa, dan hal-hal yang bertalian dengan itu.⁷

Berbeda dengan pendidikan agama tingkat rendah yang diberikan pada *meunasah* yang terdapat di tiap-tiap kampung, maka pendidikan dayah tidak demikian keadaannya. Ia hanya terdapat di beberapa tempat saja yang menyebabkan sebahagian besar para santrinya meninggalkan kampung halaman untuk memondok di tempat yang telah disediakan di dayah, yang terkenal dengan istilah merantau atau *meudagang*.⁸

Pada awalnya dayah merupakan usaha pribadi seseorang ulama, bukan usaha suatu yayasan. Dayah didirikan atas dasar dorongan tanggung jawab pribadi masing-masing ulama untuk mengembangkan pendidikan agama Islam. Oleh karena itu dayah hanya terdapat di tempat-tempat yang ada ulama-ulama yang mempunyai ide

⁵ A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam di Indonesia* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), 192.

⁶ Safwan Idris, "Tokoh-tokoh Nasional: Overseas Educational and the Evolution of the Indonesia Educated Elita", *Disertasi* (University of Wisconsin: Madison, 1982), 67-72.

⁷ Rusdin Pohan dkk, "laporan Penelitian Fluktuasi Pendidikan Agama di Aceh" (Banda Aceh: Lembaga Research dan Survey IAIN Ar-Raniry, 1980), 14.

⁸ Safwan Idris, "Refleksi Pewarisan Nilai-nilai Budaya Aceh, Peta Pendidikan Dulu dan Sekarang", *Jurnal Ar-Raniry*, No. 73, (1998), 58.

dan kesadaran semacam ini. Sehubungan dengan itu pula kadang-kadang di sesuatu kabupaten terdapat satu saja atau tidak ada sama sekali.

Tidak semua orang yang mampu menamatkan pelajarannya di *meunasah* dapat belajar di dayah. Hal ini disebabkan karena letaknya jauh dengan kampung seseorang dan membutuhkan biaya yang besar. Penghasilan orang Aceh pada masa penjajahan Belanda tergantung kepada pertanian semata-mata. Hanya bagi orang-orang yang dekat dengan dayah itu atau orang yang mampu saja yang dapat memperoleh pendidikan ini. Karena situasi dan lokasi dayah yang semacam itu, dilihat dari segi santrinya di sana terdapat persamaan dan perbedaan dengan pesantren yang ada di Jawa.

Meskipun dayah-dayah yang didirikan sesudah Belanda menguasai daerah Aceh, harus tunduk di bawah Ordonansi Guru tahun 1905 yang tercantum dalam *staatsblad* 1905 no. 550 yo s. 1925 no. 219.⁹ Mata pelajaran yang dapat diajarkan dibatasi serta diwajibkan melapor tiga bulan sekali kepada Belanda, namun ia tetap tumbuh dan berkembang dengan pesat di beberapa Kabupaten, di antaranya Aceh Besar, Pidie, Aceh Utara, Aceh Timur.¹⁰ Sedangkan mata pelajaran yang dibolehkan oleh H.N. Swart, Gubernur militer/sipil Belanda di Aceh terbatas pada tiga mata pelajaran saja, yaitu : Bahasa Arab, Tauhid, dan Fiqh. Hal ini berbeda jauh dengan mata pelajaran yang ada pada dayah tinggi Baiturrahman yang berdiri pada masa kerajaan Islam, di samping mata pelajaran khusus berupa pelajaran Agama juga ada mata pelajaran Umum seperti kedokteran, falsafah, kimia dan lain-lain.¹¹

Untuk membuktikan fakta sejarah mengenai mata pelajaran yang diajarkan di dayah Baiturrahman di atas dapat kita buktikan dasar sejarah yang mengatakan bahwa Aceh masa jayanya telah mempunyai hubungan dengan dunia luar, baik dengan Eropa dan negara-negara Islam.

Aceh pada waktu itu di samping sebagai pusat politik di Asia Tenggara, juga merupakan pusat studi dan dakwah Islamiyah. Pada masa Sultan Ali Ri'ayat Syah (1568-1575) telah berdatangan ulama-ulama dari Makkah dan juga pada masa Sultan

⁹ Ismuha, "Ulama Aceh dalam Perspektif Sejarah", Monographi Lembaga Ekonomi dalam Kemasyarakatan, LIPI bersama Departemen Agama RI, 1976, 46-47; Lihat pula Laporan Penelitian, "Pengaruh PUSA Terhadap Reformasi di Aceh", *Jurnal IAIN Ar-Raniry*, No. 70, (1978), 7.

¹⁰ T.A. Talsya, "Pendidikan di Aceh Sebelum Indonesia Merdeka", *Jurnal Santunan*, No. 82, (1982), 14.

¹¹ *Ibid*, 15.

Alaudin (1577-1586) dari negara yang sama telah datang pula ulama-ulama untuk mengajar ilmu metafisika dan syari'at.¹²

Tidaklah mustahil sekitar tahun-tahun tersebut telah datang pula para ulama-ulama yang lain seperti dari Bagdad. Di Bagdad sejak pemerintahan Harun ar-Rasyid, orang-orang Islam tidak saja membatasi diri mereka dengan mempelajari ilmu syari'ah saja, akan tetapi telah melengkapi Ilmu Falsafah, Tasawwuf, Kedokteran, ilmu Kimia dan sebagainya. Ulama yang datang dari Bagdad dan juga orang-orang yang telah belajar di sana, sangat mungkin memperkenalkan sistem pendidikan itu di Aceh ketika itu.

Pendidikan dayah di Aceh dapat dibagi dalam dua bahagian, yaitu tingkat menengah dan tingkat tinggi. Santri-santri yang belajar pada tingkat menengah pada umumnya mereka mondok di dayah. Dalam masa belajar ini mereka mengurus semua keperluannya maupun memasak, menyuci pakaian. Pendidikan dayah Tingkat Menengah disebut dengan istilah *Rangkang* dan guru yang mengajar di sini disebut *teungku rangkang* biasanya terdiri dari santri yang belajar di dayah tingkat tinggi yang disebut *bale*.¹³

Kemajuan suatu dayah sangat bergantung kepada ulama yang memimpin, bukan kepada nama dayah. Oleh karena itu kita mengetahui mengapa seseorang santri itu pergi belajar ke dayah yang jauh sedangkan di dekatnya ada dayah. Hal ini menunjukkan adanya kebebasan untuk memilih guru dan ilmu yang ingin dipelajari seseorang. Adapun mata pelajaran yang dipelajari di dayah tingkat rangkang ini antara lain: hukum-hukum agama (dalam bahasa Jawi), Ilmu Tauhid, Akhlak, Bahasa Arab.

Tidak semua santri yang belajar pada tingkat menengah sukses dalam studinya. Banyak yang gugur di tengah jalan, disebabkan oleh bermacam faktor, di antaranya karena tidak terikat dengan suatu sistem yang memaksa mereka harus

¹² Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsep Syekh Nuruddin Ar-Raniry* (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), 31.

¹³ *Rangkang* adalah rumah panggung kecil yang memuat dua orang tiap rumah atau merupakan rumah panjang yang dibagi dalam beberapa bilik, yang tiap bilik ditempati oleh dua orang. Rangkang disediakan oleh dayah dengan bangunan yang sederhana. Pembangunan rangkang disebabkan, 1. Kemasyhuran seorang teungku dan kedalaman ilmunya tentang Islam, menarik murid-murid dari jauh, sehingga harus menetap di dekat kediaman teungku agar dapat menggali ilmunya secara teratur. 2. Di sekitar lingkungan dayah tidak menyediakan akomodasi yang cukup untuk murid, sehingga perlu adanya rangkang khusus. 3. Adanya sikap timbal balik antara teungku dengan murid. Murid menganggap teungku sebagai orang tua sendiri dan teungku menganggap murid sebagai "titipan" Tuhan yang harus dilindungi. Sudirman, "Lembaga Pendidikan Dayah pada Masyarakat Aceh" *Buletin Haba*, Nomor 12 (1999), 37.

menyelesaikan studi dalam batas waktu tertentu. Di samping itu adalah faktor bahasa Arab yang amat sukar dipelajari, terutama bagi santri yang setengah hati untuk belajar.¹⁴

Adapun alumni-alumni dayah tingkat menengah yang tidak dapat meneruskan pendidikannya ke tingkat yang lebih tinggi, dengan seizin dari gurunya pulang ke tempat masing-masing untuk menjadi juru dakwah Islamiyah di tengah-tengah masyarakatnya, mengembangkan ide dan semangat dayah di seluruh daerah di mana mereka berada. Mereka ini menjadi pemuka masyarakat dan ulama tingkat menengah yang mengabdikan dalam mengembangkan ajaran-ajaran agama Islam. Pada umumnya mereka ini mendapat penghormatan dan status sosial yang lebih tinggi dari warga yang lain dalam masyarakat.

Tamat dari tingkat pendidikan menengah (*rangrang*) dapat meneruskan pendidikannya ke tingkat *Bale*, yaitu tingkat lebih tinggi dari pendidikan *rangrang*. Pada tingkat tinggi ini pendidikan mereka telah beralih kepada jurusan spesialisasi tertentu.

Di sini mereka memperdalam suatu bidang ilmu agama seperti Fiqh, Tafsir, Hadits dan lain-lain yang mereka sukai atau senangi. Mereka diperbolehkan, dengan izin ulama dayah pindah ke dayah lain di mana terdapat jurusan yang disukainya. Biasanya santri-santri pada tingkat Bale ini menjadi guru pada tingkat *Rangrang*, dengan status asisten *teungku di Bale*. Pada tingkat ini sistem belajarnya sama dengan cara biasa yang terdapat pada tingkat menengah seperti diadakan sidang diskusi yang merupakan ciri dan cara belajar di *Bale* dan membahas masalah yang telah ditentukan oleh guru besar dayah, kemudian dapat memecahkan masalah-masalah yang sedang timbul dalam dayah itu sendiri dan dalam masyarakat yang menghendaki pemecahannya. Hal semacam ini sering terjadi pula pada ma'had-ma'had Tinggi di Timur Tengah, di mana Khalifah meminta kepada para ulama membahas sesuatu masalah tertentu.

Dalam sidang-sidang diskusi inilah akan kelihatan calon-calon ulama, yang bukan hanya mampu membaca kitab, akan tetapi mampu menggunakan isi kitab dalam memecahkan masalah-masalah sosial. Di samping sidang diskusi seperti ini juga akan merupakan batu ujian bagi santri-santri Bale apakah mereka telah mampu

¹⁴ Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia...*, 114.

berdiri sendiri dalam menghadapi berbagai tantangan sosial yang berkaitan dengan agama atau memimpin suatu dayah baru.

Perkembangan pendidikan dayah di Aceh pada masa kolonial Belanda dan masa pendudukan Jepang tiga setengah tahun, mendapat pengawasan ketat sehingga dayah sulit berkembang. Namun demikian dayah telah berusaha menunjukkan keberhasilan-keberhasilannya di dalam mengembangkan pendidikan Islam kepada anak-anak Aceh, minimal sampai di awal kemerdekaan. Ini terlihat dari banyaknya posisi-posisi penting pemerintah yang mengharapkan tangan-tangan alumni dayah, misalnya jabatan Gubernur Militer Wilayah Aceh, Langkat dan Tanah Karo yang dijabat oleh Tgk. Muhammad Daud Beureuh yang merupakan alumni dayah.¹⁵ Di bidang agama dan intelektual terlihat Tgk. Muda Waly yang pernah menjadi penasehat Presiden Soekarno, dan Tgk. Ujung Rimba, yang pada masa pemerintahan Orde Baru pernah menjadi salah seorang anggota DPA.¹⁶

Hal yang sangat menarik untuk dicermati di antara para ulama tamatan dayah di atas adalah Tgk. Muda Waly. Dia adalah tokoh agama yang mempunyai pengaruh di kalangan ulama-ulama lainnya, karena pengetahuan keagamaan dan keteguhannya dalam memegang sesuatu pendapat. Pengaruh ini terbangun pada generasi berikutnya yang mengembangkan sistem pendidikan dayah. Seperti yang telah dikembangkan oleh anak-anaknya, di mana anak-anaknya di samping memperoleh status sosial sebagai ulama dan juga memperoleh kedudukan-kedudukan politis dalam lembaga legislatif.

Dalam sejarahnya, dayah Cot Kala merupakan dayah tertua yang terletak di sekitar Bayeun Aceh Timur. Dayah tersebut berdiri pada masa kerajaan Islam Peureulak dan dibangun oleh seorang ulama pangeran Teungku Chik Muhammad Amin pada akhir abad III H atau awal abad X M.

Pemimpin dayah bersama keluarganya berdiam di lokasi dayah, sehingga setiap saat dapat melakukan transformasi ilmu kepada para pencari ilmu (*thullâb*). Pada masa Kerajaan Aceh Darussalam, para ulama menulis karya mereka dalam berbagai disiplin ilmu keislaman di dayah. Hasil kajian dan diskusi di dayah, mereka

¹⁵ M. Nur el-Ibrahimi, *Teungku Muhammad Daud Beureueh*, (Jakarta: Gunung Agung, 1982), 222. Lihat pula Ibrahim Husein, "Dayah sebagai Pusat Pengembangan Koperasi", *Sinar Darussalam*, Nomor 168/169, (1988), 166.

¹⁶ M. Hasbi Amiruddin, "Apresiasi Terhadap Dayah sebagai Suatu Lembaga Pendidikan dan Penyiaran Agama Islam", *Jurnal Ar-Raniry*, Nomor 68 (1990), 69.

tuangkan dalam berbagai karya monumental seperti karya yang dihasilkan Abdurrauf as-Singkili.¹⁷

Selain Dayah Cot Kala, dayah lain yang dikenal luas karena para alumninya dan dicatat sebagai pelopor dayah di Aceh adalah Dayah Makhadul Ulum Diniyyah Islamiyah di Samalanga, Bireun yang lebih dikenal sebagai Dayah Mudi Mesra Masjid Raya Samalanga yang didirikan pada abad XII Masehi dan Dayah Darussalam, dengan pendiri Teungku H. Muda Waly Al-Khalidy di Labuhan Haji, Aceh Selatan (berdiri tahun 1917 M).

Hanya dikenal satu jenis dayah di masa lalu. Namun kini, umumnya orang mengenal dua jenis dayah yakni dayah *Salafiyah* (tradisional). dan dayah *Khalafiyah* (modern/terpadu). Dayah *Salafiyah* yaitu lembaga pendidikan dayah yang memfokuskan diri pada kajian ajaran agama Islam dengan mengutamakan kitab kuning dan ilmu pengetahuan lainnya. Sedangkan dayah terpadu/modern adalah lembaga pendidikan dayah yang kurikulumnya dipadukan antara departemen agama dan departemen pendidikan nasional.¹⁸

Secara organisasi dayah-dayah dikelola oleh masyarakat yang sudah dilegalkan dalam bentuk yayasan. Maka Pemerintah Aceh melakukan intervensi baik material seperti sarana prasarana maupun *support* meningkatkan kualitas dayah yang dilakukan oleh sub-dinas dayah dalam struktur Dinas Pendidikan provinsi.

Pada tahun 2003 di bawah kekuasaan Ir. Abdullah Puteh. Pemda NAD melalui Keputusan Gubernur Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, mengeluarkan Peraturan Gubernur (PERGUB) Nomor 451.2/474/2003 Tentang Penetapan Kriteria dan Bantuan Dayah dalam Provinsi NAD, salah satu isinya adalah membuat kebijakan bahwa dayah di Aceh dibagi dalam beberapa klasifikasi. Klasifikasi yang dilakukan pemda NAD adalah dalam bentuk Dayah Tipe A, Dayah Tipe B, Dayah Tipe C dan Dayah Non Tipe.¹⁹

Kebijakan tersebut ditetapkan agar bantuan yang akan diberikan pemerintah kepada dayah-dayah tersebut sesuai dengan klasifikasi dayah tersebut. Dayah tipe A

¹⁷M. Daud Zamzami, *Pemikiran Ulama Dayah Aceh* (Jakarta: Predana Media Group, 2007), 6.

¹⁸ Instruksi Gubernur Nanggroe Aceh Darussalam No 03/INSTR/2008 *Tentang Petunjuk Teknis Pelaksanaan Pembangunan Dan Pengembangan Sarana Dan Prasarana Dayah/Pesantren Badan Pembinaan Pendidikan Dayah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam.*

¹⁹ Keputusan Gubernur Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam No 451.2/474/2003 tentang Penetapan Kriteria dan Bantuan Dayah dalam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam.

memperoleh anggaran Rp. 27.000.000,- tipe B memperoleh Rp. 22.000.000,- sedangkan tipe C memperoleh Rp. 16.000.000,-

Saat ini, akreditasi dayah semakin diperluas yang dulunya hanya pada tipe A, B, C dan dayah non tipe sekarang menjadi dayah tipe A, tipe B, tipe C, tipe D, tipe E dan dayah non tipe/balai pengajian. Pembagian akreditasi semacam ini berdasarkan atas substansi penilaian di antaranya jumlah santri menetap, jumlah santri tidak menetap, jumlah tenaga pengajar, kurikulum, luas tanah, dan luas bangunan. Dari hasil penilaian dengan menggunakan rumus kelas interval yang dilakukan Pusat Pengembangan GIS dan *Remote Sensing*, Universitas Syiah Kuala tahun 2008, maka didapatkan bahwa dayah yang memiliki grade penilaian 360-400 termasuk dayah tipe A, nilai 280-<360 termasuk dayah tipe B, nilai 200-<280 termasuk dayah tipe C, nilai 50-<200 termasuk dayah tipe D dan nilai 0-<50 termasuk dayah non tipe/balai pengajian.²⁰

Usaha peningkatan mutu dayah terus dijalankan pemda NAD. Sesuai dengan Qanun No 5 tahun 2007 tentang susunan organisasi dan tata kerja dinas, lembaga teknis daerah dan lembaga daerah, maka telah dibentuk suatu badan tersendiri tentang dayah yaitu Badan Pembinaan Pendidikan Dayah. Diharapkan dengan lahirnya badan tersebut, maka mutu dayah di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam dapat ditingkatkan.

Walaupun Badan Pembinaan Pendidikan Dayah telah lahir, namun masih terdapat berbagai kelemahan dan kekurangan mengingat badan tersebut baru terbentuk. Menurut mantan Ketua Rabithah Taliban Aceh (RTA) NAD Teungku Anwar Kuta Krueng, dayah merupakan lembaga sosial keagamaan yang memiliki pengaruh besar terutama di provinsi Aceh. Ia merupakan sebetuk ruangan laboratorium sebagai tempat mengkaji setiap pemikiran dan hadir untuk mengembangkan dakwah islamiyah serta mengembangkan masyarakat sesuai dengan nilai keagamaan. Namun menurut beliau lembaga pendidikan dayah masih jauh tertinggal dibandingkan dengan lembaga pendidikan umum.

Dengan lahirnya Peraturan Pemerintah Nomor 55 Tahun 2007 tentang Pendidikan Agama, maka pemerintah lebih memperhatikan pengembangan

²⁰ Pusat Pengembangan GIS dan Remote Sensing, *Survey Dayah tahun 2008* (Banda Aceh: Universitas Syiah Kuala, 2008).

pendidikan dayah sehingga dapat menghasilkan transformasi pendidikan yang lebih cerah.²¹

Pemerintah Aceh dalam programnya akan menyalurkan bantuan anggaran untuk peningkatan mutu dayah sebesar Rp. 200 miliar untuk perbaikan 600 dayah dan pesantren di Aceh. Bantuan tersebut bertujuan meningkatkan mutu pendidikan dayah agar setara dengan sekolah formal lainnya. Total Rp.140 miliar untuk biaya rehabilitasi, sedangkan Rp. 60 miliar lainnya untuk peningkatan mutu, kurikulum, fasilitas serta kesejahteraan para guru dan pimpinan dayah. Menurut Muhammad Nazar mantan Wakil Gubernur Aceh (2006-2011), anggaran daerah disalurkan berdasarkan tipe dayah dari hasil verifikasi tim. Dayah atau pesantren yang tidak diverifikasi, tetapi terdaftar pada Badan Dayah juga bakal diberikan bantuan. Jumlah bantuannya mungkin lebih sedikit dari dayah yang menurut verifikasi mendapatkan Tipe A hingga E. Pemerintah pusat juga memberikan wewenang kepada Pemerintah Aceh untuk meningkatkan status dayah setara dengan lembaga formal. Namun kurikulumnya ditingkatkan dengan memasukkan mata pelajaran umum serta pendidikan skill. Sehingga diharapkan alumni dayah menjadi ulama yang tidak gagap teknologi.²²

Dengan lahirnya Qanun Aceh No. 5 Tahun 2008 tentang penyelenggaraan pendidikan, maka konsentrasi pemerintah terhadap eksistensi dayah dapat terus ditingkatkan. Pada bagian kedelapan tentang pendidikan dayah pada pasal 32 disebutkan:

1. Pendidikan dayah terdiri atas dayah salafiah dan dayah terpadu/modern.
2. Dayah salafiah dan dayah terpadu dapat menyelenggarakan pendidikan formal maupun pendidikan nonformal.
3. Dayah dapat melaksanakan pendidikan tinggi yang disebut sebagai *dayah manyang*.
4. Pendidikan dayah dibina oleh badan pembinaan pendidikan dayah.
5. Dayah dapat memberikan ijazah kepada lulusannya.
6. Dalam pembinaan pendidikan dayah, badan pembinaan pendidikan Dayah dapat berkoordinasi dengan Dinas Pendidikan Aceh, Kantor Wilayah Departemen Agama Aceh dan instansi terkait lainnya.
7. Lembaga pendidikan dayah harus terakreditasi yang dilakukan oleh badan akreditasi yang dibentuk oleh Pemerintah Aceh.

²¹ Sak, "Pendidikan Dayah Masih Tertinggal", *artikel*, Banda Aceh, *Tabloid Kuta Raja*, 25 Agustus 2008. Pernyataan ini disampaikan saat beliau memberikan sambutan pada pelantikan pengurus baru RTA Aceh Besar Periode 2008-2011 di kantor Himpunan Ulama Dayah Aceh (HUDA).

²² Mrd, "Pemerintah Aceh Akan Salurkan Rp 200 Miliar Untuk Dayah", *Artikel koran Harian Aceh*, Banda Aceh, 6 Agustus 2008. Disampaikan dalam Sambutan pada Acara Wisudawan Santri Dayah Terpadu Insafuddin Banda Aceh.

8. Ketentuan lebih lanjut tentang pendidikan dayah sebagaimana dimaksud dalam pasal-pasal ini diatur dalam peraturan gubernur.²³

Berbicara tentang peningkatan mutu dayah maka tidak terlepas dari beberapa aspek kajian yaitu sarana prasarana, SDM, kurikulum dan metode. Peningkatan mutu dayah yang dilakukan dalam penelitian ini difokuskan pada beberapa dayah. Namun demikian, penelitian tentang kualitas pendidikan dayah di Aceh masih jarang sekali dilakukan. Temuan awal di lapangan menunjukkan bahwa data yang dimiliki oleh *stakeholder* utama baik Badan Pembinaan Pendidikan Dayah (BPPD) Aceh ataupun Pendidikan Keagamaan dan Pondok Pesantren (Pekapontren) Kementerian Agama di Aceh masih belum sinkron. Dalam LPPA 2010, data tentang pendidikan dayah juga masih sedikit. Beberapa indikator tentang kualitas dayah adalah tingkat kelulusan dan penyetaraan ijazah. Oleh karena itu, perlu dilakukan penelitian yang lebih mendalam untuk mengetahui lebih lanjut kualitas pendidikan dayah di Aceh.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan tiga teknik pengumpulan data yaitu:

- a) Wawancara mendalam dengan individu kunci, dalam hal ini Badan Dayah, Kabid Pekapontren Kementerian Agama Kantor Wilayah Aceh, sejumlah pimpinan dayah, perwakilan santri, peneliti-peneliti dayah, perwakilan Rabithah Thaliban Aceh (RTA, Perhimpunan Santri Dayah), Himpunan Ulama Dayah Aceh (HUDA) dan sejumlah pimpinan dayah. Wawancara dilakukan dengan tatap muka ataupun via telepon;
- b) Studi kepustakaan dengan melihat data-data sekunder, termasuk penelitian atau data sebelumnya terkait dayah;
- c) Studi kasus sejumlah dayah di Aceh. Pengambilan data dilakukan di lapangan dengan mengunjungi serta mewawancarai stakeholder (tenaga pengajar atau pihak manajemen) dari tiga dayah tradisional dan tiga dayah modern yang tersebar di Banda Aceh, Aceh Besar, Pidie Jaya dan Bireuen;
- d) Observasi selama kunjungan ke sejumlah dayah di atas.

B. Pembahasan

1. Manajemen Pendidikan Dayah

Ada beberapa aspek kompetensi pendidikan dayah yaitu aspek kompetensi dasar, kompetensi menengah atau lanjutan, dan kompetensi kepakaran. Kompetensi dasar adalah standar keilmuan dan keterampilan keagamaan yang wajib dimiliki oleh santri yang belajar di dayah dan memenuhi kebutuhannya untuk melaksanakan praktik agama dalam kehidupan sehari-hari.

²³ Qanun no 5 tahun 2008 Tentang Penyelenggaraan Pendidikan, 23.

Kompetensi menengah adalah standar pengetahuan dan keterampilan tingkat lanjut yang mencakup wawasan yang lebih luas dan pemahaman yang lebih mendalam mengenai ilmu-ilmu agama yang lebih beragam dan fungsinya dalam kehidupan di dunia dan akhirat. Santri yang menyelesaikan pendidikan menengahnya diharapkan tidak hanya mampu mempraktikkan agama dalam kehidupan pribadi dan keluarganya tetapi juga dalam kehidupan bermasyarakat.

Kompetensi kepakaran adalah suatu standar dimana santri menguasai secara utuh dan mendalam suatu bidang ilmu agama, seperti Fiqh, Ushul Fiqh, Ilmu Falak, Hadis, Ulumul Quran, Tafsir, Lughah, Tarikh, Tasawuf dan sebagainya. Dengan kompetensi kepakaran ini, diharapkan dapat tercapainya kedalaman pengetahuan dan kebenaran informasi yang disampaikan kepada masyarakat umum dan santri secara khusus di masing-masing bidang tertentu yaitu ketika setiap hal dijelaskan oleh setiap pakar di bidangnya. Kompetensi ini juga diharapkan sebagai landasan bagi pencetakan kader-kader ulama yang pada akhirnya bisa memimpin masyarakat dan memutuskan persoalan antara mereka dengan fatwa dan ijtihad yang shahih.²⁴

Peningkatan mutu pendidikan dayah mencakup:

1. Biaya pendidikan.

Dalam Qanun Pendidikan pasal 17 ayat (2) poin a disebutkan kewenangan pemerintah kabupaten/kota dalam bidang pembiayaan pendidikan meliputi penyediaan bantuan biaya penyelenggaraan pendidikan formal, nonformal dan pendidikan dayah sesuai kewenangannya, pada poin b disebutkan pembiayaan penjaminan mutu satuan pendidikan sesuai kewenangannya. Pada pasal 46 ayat 3 disebutkan pengelolaan dana pendidikan pada satuan pendidikan dayah yang berasal dari semua sumber penerimaan ditetapkan dalam rencana anggaran pendapatan dan belanja dayah (RAPB Dayah) atas hasil musyawarah pimpinan dan teungku dayah dengan disetujui oleh instansi pembina di kabupaten/kota.

2. Kurikulum pendidikan

Dalam Qanun Pendidikan bab VIII tentang kurikulum pasal 35 ayat (6) dan (7) disebutkan bahwa kurikulum dayah salafiyah ditetapkan oleh pimpinan dayah yang bersangkutan berdasarkan hasil musyawarah pimpinan dayah (7), dayah

²⁴ MPD Provinsi NAD, *MPD Lima Belas tahun (1990-2005)*, Majelis Pendidikan Daerah Prov NAD (Banda Aceh, 2005), 89.

terpadu/modern yang menyelenggarakan program sekolah/madrasah mengikuti kurikulum sekolah madrasah (8).²⁵

Adapun kurikulum sekolah/madrasah adalah Aqidah, Fiqh, al-Quran dan Hadis, Akhlak dan Budi Pekerti, Pendidikan Kewarganegaraan, Matematika, Berhitung, Ilmu Pengetahuan Alam, Ilmu Pengetahuan Sosial, Pendidikan Keterampilan, Teknologi Informasi Dan Komunikasi, Bahasa dan Sastra Indonesia, Seni dan Budaya Bahasa Inggris, Bahasa Arab, Pendidikan Jasmani dan Olahraga serta dapat menambah muatan lokal sesuai kebutuhan daerah.²⁶

3. Pengendalian mutu pendidikan

Dayah memerlukan perhatian yang intens dalam bidang manajemen, pendanaan dan kurikulum. Selain itu dalam peningkatan mutu dayah maka aspek-aspek peningkatan mutu harus diperhatikan yaitu: Sumber Daya Manusia mencakup pimpinan dayah, tenaga pengajar. Pimpinan dayah di Aceh disebut *abu*, *abah*, *abi* dan *walid*. Semua kata-kata tersebut berasal dari bahasa Arab yang berarti ayah. Orang tua sebagai penanggung jawab paling utama dalam sebuah keluarga, bertanggung jawab terhadap guru/istri dan anak/murid. Peran *abu* (pimpinan) dalam dayah memiliki kesamaan dengan peran ayah dalam keluarga.

Abu sangat berperan dalam pendirian, pertumbuhan perkembangan dan pengurusan sebuah dayah sehingga ia menjadi unsur yang paling esensial. Sebagai pemimpin dayah, keberhasilan dayah banyak tergantung pada keahlian dan kedalaman ilmu, karismatik dan wibawa serta keterampilan *abu*. Ia menjadi tokoh sentral dalam dayah.

Umumnya pimpinan dayah bukan orang yang berpenghasilan tetap. Mereka selain menjadi pimpinan dayah juga bekerja sebagai petani dan pedagang. Faktor ini berpengaruh terhadap pendanaan dan corak pendidikan yang dikembangkan di dayah sehingga mayoritas dayah di Aceh Utara tidak memiliki sumber dana yang tetap dan memadai bagi pendanaan dayah, gaji guru dan biaya operasional lainnya.

Latar belakang mereka umumnya berasal dari pendidikan dayah. Hal ini selain memperkuat jaringan dayah, juga berpengaruh terhadap manajemen dayah, wawasan pemikiran, jangkauan kurikulum serta metode pengajaran masih terpaku pada tradisi dayah masa lalu padahal waktu dan tempat membutuhkan perubahan.

²⁵ Qanun Aceh No 5 Tahun 2008 *Tentang Penyelenggaraan Pendidikan*, 25.

²⁶ Qanun Aceh *Tentang Penyelenggaraan Pendidikan* hal 24 pasal 35 ayat (3) dan (4).

Kemampuan pimpinan dayah dalam menguasai ilmu-ilmu agama juga masih terbatas sehingga untuk peningkatan mutu diperlukan peningkatan kemampuan pimpinan dayah di masa depan supaya sesuai dengan tempatnya.

Murid/santri merupakan unsur yang sangat penting dalam perkembangan sebuah dayah karena langkah pertama dalam tahapan pembangunan dayah adalah harus ada murid yang belajar dan menetap di rumah seorang alim baru memungkinkan untuk membangun fasilitas yang lain. Murid biasanya terdiri dari dua kelompok yaitu murid lepas dan murid mukim/*meudagang*. Santri lepas merupakan bagian santri yang tidak menetap dalam dayah tetapi pulang ke rumah masing-masing sesudah selesai mengikuti suatu pelajaran di dayah. Murid lepas biasanya berasal dari daerah-daerah sekitar dayah. Sedangkan murid *meudagang* yaitu murid yang menetap dalam dayah dan biasanya mereka adalah berasal dari daerah yang jauh.²⁷

Sementara untuk meningkatkan mutu guru, dayah/teungku selama ini masih kurang usaha untuk meningkatkan mutu mengajar mereka di dayah. Hanya sedikit dari dayah yang melakukan peningkatan mutu guru dengan usaha mengirim guru untuk mengikuti penataran yang melibatkan guru dayah se Aceh. Usaha lain yang dilakukan adalah penyediaan kitab/buku bagi guru.

Untuk meningkatkan mutu pengajaran dan kualitas guru dayah perlu diadakan pembinaan teungku di antaranya:

- *Upgrading* (penataran) melalui kursus atau pelatihan.
- Pengkaderan (untuk guru madrasah atau pengganti abu)
- Pencangkakan dengan mengambil orang luar dayah yang memiliki kompetensi keilmuan yang cukup sebagai pengganti abu.
- Perangkat pendidikan seperti asrama, masjid dan fasilitas lainnya sebagai penunjang pendidikan, kurikulum

2. Sumber Pembiayaan Pendidikan Dayah

Demi kelancaran proses pendidikan, pihak penyelenggara pendidikan menerima biaya dari berbagai sumber. Adapun sumber pembiayaan pendidikan berasal dari pemerintah, masyarakat dan keluarga, sebagai mana yang termuat dalam Undang-Undang Sistem Pendidikan Nasional Nomor 20 Tahun 2003 yang

²⁷ Dinas Syariat Islam et.al, *Pedoman Umum Manajemen Dayah Aceh Utara*, 2006, 18-19.

menyatakan bahwa. “Karena keterbatasan kemampuan pemerintah dalam pemenuhan kebutuhan biaya pendidikan tanggungjawab atas pemenuhan kebutuhan biaya pendidikan merupakan tanggungjawab bersama antara pemerintah, masyarakat dan orang tua”.

Begitu juga dengan sumber pembiayaan pendidikan dayah. Dalam menjalankan Proses Belajar Mengajar (PBM) di dayah, sangat dibutuhkan ketersediaan biaya yang cukup demi kesuksesan proses belajar mengajar sebagaimana yang diungkapkan oleh M. Sulthon Masyhud dan Moh Khusnurdilo²⁸ yaitu: ”Sumber pendapatan pesantren (dayah): 1) kontribusi santri, 2) sumbangan dari individu atau organisasi, 3) sumbangan dari pemerintah bila ada, 4) dari hasil usaha, misalnya koperasi (*syirkah*) pesantren, kerjasama dengan pihak luar, hasil penanaman modal, dan sumber-sumberlain yang sah dan halal”.

Pendapat yang hampir senada juga diungkapkan oleh Syafruddin yang berpendapat bahwa secara umum sumber pembiayaan lembaga pendidikan Islam (termasuk dayah) dapat berasal dari: *pertama*, orang tua murid dan masyarakat, perorangan dan dunia usaha, *kedua*, pemerintah.²⁹

Dengan demikian, pembiayaan pendidikan dayah berasal dari berbagai sumber sebagai berikut:

1. Kontribusi Keluarga Santri

Kontribusi santri merupakan biaya yang diberikan oleh orang tua santri (keluarga) yang belajar di dayah, biasanya biaya ini diberikan per bulan, sesuai dengan jumlah tertentu yang telah ditetapkan menurut dayah masing-masing. Jadi kontribusi santri ini sama halnya dengan iuran SPP yang harus dibayar oleh siswa di sekolah.

Tanggungjawab pendidikan bukan hanya tertumpu pada pemerintah, hal ini sesuai dengan tri pusat pendidikan yaitu: sekolah, keluarga dan pendidikan. Oleh karena itu biaya pendidikan yang bersumber dari keluarga ikut menentukan terlaksananya penyelenggaraan pendidikan.

Berdasarkan studi yang telah diungkapkan di atas, maka dapat dipahami bahwa santri dan keluarga sebagai salah satu sumber biaya pendidikan yang sangat

²⁸ M Sulthon Masyhud dan Moh Khusnurdilo, *Manajemen Pondok Pesantren* (Jakarta: Diva Pustaka, 2005), 188.

²⁹ Syafruddin, *Lembaga Pendidikan Islam* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2005), 268.

menentukan keberhasilan. Untuk itu kontribusi santri melalui keluarganya tidak dapat dikesampingkan dalam menunjang keberhasilan pendidikan di Dayah.

2. Sumbangan Masyarakat

Masyarakat merupakan donatur tetap bagi pembiayaan dayah, mengenai sumbangan masyarakat, baik secara individu maupun kelompok masyarakat. Banyaknya masyarakat yang ingin membantu dayah didasari oleh keinginan mereka untuk berperan dan bersedekah demi kemajuan lembaga pendidikan dayah serta mengharap pahala dari Allah Swt.

Kelompok masyarakat merupakan salah satu komponen yang peting dalam sumber biaya pendidikan. Peran masyarakat sangat ditentukan keberhasilan proses pendidikan, baik dalam memberi masukan-masukan berupa pemikiran yang membangun maupun membantu pembiayaan demi kelancaran proses belajar mengajar. Hal ini sesuai dengan prinsip Manajemen Berbasis Sekolah (MBS) seperti yang diungkapkan oleh Mulyasa³⁰ yaitu: “Sejalan dengan semangat manajemen berbasis sekolah dapat menggali dan mencari sumber-sumber biaya dari pihak masyarakat baik secara perorangan maupun secara melembaga baik di dalam maupun luar negeri”.

Menurut D. Supriadi tentang biaya yang bersumber dari masyarakat, ia mengatakan: “Biaya sosial (*social cost*) adalah biaya yang dikeluarkan oleh masyarakat dan pendidikan, baik melalui sekolah maupun melalui pajak yang dihimpun oleh pemerintah kemudian digunakan untuk membiayai pendidikan”.³¹

Dari pendapat di atas, sangat jelas bahwa pihak penyelenggara pendidikan sangat mengharap masyarakat menjadi sumber biaya pendidikan. Baik dalam bentuk perseorangan maupun dalam bentuk kelompok masyarakat untuk kesuksesan dan kelancaran proses kegiatan belajar. Adapun cara yang dapat dilakukan oleh penyelenggara pendidikan dalam mengumpulkan biaya dari masyarakat, sebagaimana dikatakan oleh Made Pidarta yaitu:

“Usaha-usaha yang dapat digali oleh sekolah dalam menghimpun biaya pendidikan misalnya: (a) menjual hasil karya nyata anak-anak; (b) mengadakan seni pentas keliling atau dipentaskan di masyarakat; (c) membuat bazaar; (d) mendirikan

³⁰Mulyasa, *Manajemen Berbasis Sekolah* (Bandung : 2004, Rosda Karya), 177.

³¹D. Supriadi, *Satuan Biaya Pendidikan untuk Sekolah Dasar dan Menengah* (Bandung : Remaja Rosda Karya, 2003), 3.

kafetaria; (e) mendirikan toko keperluan personalia pendidikan; (f) mencari donatur; (g) mengumpulkan sumbangan; (h) mengaktifkan komite sekolah khusus dalam meningkatkan biaya pendidikan”.³²

Selain itu, biaya sumbangan pendidikan yang didapatkan dari para donatur atau masyarakat harus dipergunakan sebaik-baiknya serta transparan untuk penyelenggaraan pendidikan serta dapat dipertanggungjawabkan sebaik-baiknya demi menjaga kepercayaan masyarakat kepada pengelola biaya pendidikan di dayah. Hal ini ditegaskan oleh Lazaruth³³ yang mengatakan bahwa: “Orang tua dan masyarakat adalah sumber biaya yang sangat penting. Oleh karena itu hendaknya sekolah terbuka bagi kontrol masyarakat, agar masyarakat menaruh kepercayaan bahwa uang mereka benar-benar digunakan secara baik sesuai dengan program yang telah ditetapkan”.

Oleh karena itu, pihak dayah diharapkan dapat menjalin kemitraan yang baik dengan masyarakat dalam usaha menggali sumber biaya demi tercapainya proses belajar mengajar yang baik dalam rangka mencapai tujuan pendidikan yang diharapkan.

3. Hasil Usaha Dayah

Sumber pembiayaan yang ketiga adalah dari hasil usaha dayah sendiri. Pihak pengelola dayah tidak mungkin hanya mengandalkan biaya yang bersumber dari kontribusi keluarga santri, masyarakat dan pemerintah semata. Karena ketiga sumber tersebut tidak selalu lancar dan cukup untuk operasional proses belajar mengajar dan biaya yang dibutuhkan untuk bidang lainnya. Banyak sekali dayah yang telah membuka usaha untuk mendapatkan sumber biaya seperti membuka koperasi pesantren, membuka perkebunan dayah, usaha perdagangan, bagian perikanan, jahit menjahit dan usaha-usaha lainnya yang sanggup dilakukan serta menghasilkan pemasukan biaya bagi dayah. Namun upaya pengumpulan dana (*fundraising*) seperti ini masih belum massif di dayah-dayah yang ada.

4. Pemerintah

Pemerintah juga mempunyai peranan penting sebagai sumber pembiayaan pendidikan dayah. Biaya yang bersumber dari pemerintah dapat berupa biaya rutin

³²Made Pidarta, *Landasan Pendidikan, Stimulus Ilmu Pendidikan Bercorak Indonesia* (Jakarta : 1997, Rineka Cipta), 248.

³³S. Lazaruth, *Administrasi Pendidikan* (Yogyakarta: Kanisius, 1992) 27.

dan biaya pembangunan. Biaya rutin adalah biaya yang harus dikeluarkan dari tahun ke tahun, seperti gaji pegawai (guru dan non guru) serta biaya operasional, biaya pemeliharaan gedung, fasilitas dan alat-alat pengajaran (barang-barang habis pakai). Sementara biaya pembangunan, misalnya, biaya pembelian atau pengembangan tanah, pembangunan gedung, perbaikan atau rehab gedung, penambahan furnitur, serta biaya atau pengeluaran lain untuk barang-barang yang tidak habis pakai.³⁴

Selain yang bersumber dari Anggaran Pendapatan Belanja Negara (APBN), biaya yang diberikan oleh pemerintah juga didapatkan dari biaya subsidi, seperti biaya subsidi yang berasal dari dana kompensasi Bahan Bakar Minyak (BBM) yang diberikan dalam bentuk bantuan khusus, seperti Dana Bantuan Operasional sekolah (BOS) dan Bantuan Khusus Murid (BKM).

Pendidikan dayah yang merupakan salah satu bentuk dari pendidikan non formal sudah barang tentu akan mendapatkan pembiayaan dari pemerintah. Menurut Qanun Nomor 5 Tahun 2008 tentang penyelenggaraan pendidikan, menyebutkan bahwa pemerintah mempunyai kewajiban untuk membiayai pendidikan dayah dalam bentuk Rencana Anggaran Pendapatan dan Belanja Bayah (RAPB Dayah)

3. Komponen Pendidikan Dayah

Secara normatif ada beberapa unsur komponen pendidikan di Dayah di Aceh, yaitu sebagai berikut:

a. Teungku

Peran penting Teungku dalam pendirian, pertumbuhan, perkembangan dan pengurusan sebuah dayah (pesantren) berarti dia merupakan unsur yang paling esensial. Dalam skala kecil teungku yang mendirikan Dayah disebut sebagai ulama dayah, sedangkan teungku ditujukan kepada para guru-guru yang mengajar di dayah. Teungku (dalam kapasitas sebagai ulama dayah) sebagai pemimpin dayah, watak dan keberhasilan dayah banyak bergantung pada keahlian dan kedalaman ilmu teungku dayah itu sendiri, karismatik dan wibawa, serta keterampilannya. Dalam konteks ini, pribadi pimpinan dayah (pesantren) sangat menentukan sebab dia adalah tokoh sentral dalam dayah.

Lain hal di Jawa, ulama Dayah atau Teungku Dayah, disebut Kyai. Istilah Kyai bukan berasal dari bahasa Arab, melainkan dari bahasa Jawa. Dalam bahasa

³⁴ Mulyasa, *Manajemen Berbasis ...*, 48.

Jawa, perkataan kyai dipakai untuk tiga jenis gelar yang berbeda, yaitu: (1) Sebagai gelar kehormatan bagi barang-barang yang dianggap keramat; contohnya, “Kyai Garuda Kencana” dipakai untuk sebutkan kereta emas yang ada di Kraton Yogyakarta; (2) Gelar kehormatan bagi orang-orang tua pada umumnya; (3) Gelar yang diberikan oleh masyarakat kepada orang ahli agama Islam yang memiliki atau menjadi pimpinan pesantren dan mengajar kitab-kitab Islam klasik kepada para santrinya.³⁵

b. Masjid

Hubungan pendidikan dengan Masjid sangatlah dekat dan erat dalam tradisi Islam di seluruh dunia. Dahulu kaum muslimin selalu memanfaatkan Masjid untuk tempat beribadah dan juga sebagai tempat lembaga pendidikan Islam. Sebagai pusat kehidupan rohani, sosial dan politik, dan pendidikan Islam, masjid merupakan aspek kehidupan sehari-hari yang sangat penting bagi masyarakat. Dalam perspektif pesantren, masjid dianggap sebagai tempat yang paling tepat untuk mendidik para santri, terutama dalam praktek sembahyang lima waktu, khutbah, dan shalat Jumat, dan pengajaran kitab-kitab Islam klasik. Biasanya yang pertama-tama didirikan oleh seorang kyai yang ingin mengembangkan sebuah pesantren adalah masjid. Masjid itu terletak dekat atau di belakang rumah kyai.

Dalam konteks Aceh, masjid yang berada di tengah-tengah kompleks dayah adalah milik masyarakat yang dibangun secara bergotong royong. Dalam hal ini, masyarakat selalu menjalin komunikasi dengan secara aktif dengan ulama dayah di masjid setiap seminggu sekali pada hari Jumat.

c. Murid/Santri

Murid atau santri merupakan unsur yang penting sekali dalam perkembangan sebuah pesantren karena langkah pertama dalam tahap-tahap membangun pesantren adalah bahwa harus ada murid yang datang untuk belajar dari seorang alim. Kalau murid itu sudah menetap di rumah seorang alim, baru seorang alim itu bisa disebut kyai dan mulai membangun fasilitas yang lebih lengkap untuk pondoknya.

Santri biasanya terdiri dari dua kelompok, yaitu santri kalong dan santri mukim. Santri kalong merupakan bagian santri yang tidak menetap dalam pondok tetapi pulang ke rumah masing-masing sesudah selesai mengikuti suatu pelajaran di pesantren. Santri kalong biasanya berasal dari daerah-daerah sekitar pesantren jadi

³⁵ Zamaksyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* (Jakarta: LP3I, 1986), 55.

tidak keberatan kalau sering pergi pulang. Makna santri mukim ialah putera atau puteri yang menetap dalam pondok pesantren dan biasanya berasal dari daerah jauh. Pada masa lalu, kesempatan untuk pergi dan menetap di sebuah pesantren yang jauh merupakan suatu keistimewaan untuk santri karena dia harus penuh cita-cita, memiliki keberanian yang cukup dan siap menghadapi sendiri tantangan yang akan dialaminya di pesantren.³⁶

d. Metode Pengajaran

Ada beberapa metode pengajaran yang telah dipraktekkan di dayah, namun pihak dayah tidak menyadari bahwa telah menggunakan metode-metode tersebut, karena penggunaan metode pengajaran di dayah tidak dicantumkan dalam program tahunan yang berbentuk seperti satuan pelajaran yang digunakan di sekolah. Sekarang ada dayah yang telah dapat mengorganisasikan metode pengajarannya dengan baik. Adapun metode-metode pengajaran dayah tradisional di Aceh meliputi: *metode sorogan, metode wetonan/bandongan, metode musyawarah/bahsul masail, muhazarah, metode pasaran, metode hafalan (Tahfizh), diskusi kelompok terfokus, dan debat.*

4. Kendala Pendidikan Dayah

Pada dasarnya apa yang disebut kendala dalam konteks dayah tidaklah semuanya menjadi persoalan yang perlu diselesaikan. Ada sebagian permasalahan yang dianggap kendala oleh para pemerhati pendidikan maupun pemerintah, tetapi bagi para pengelola dayah sendiri maupun para santri-santrinya bukanlah dianggap kendala. Hal ini mengingat berbedanya paradigma dan orientasi pendidikan yang ada di dayah dengan lembaga-lembaga pendidikan lainnya. Di antara hal yang paling nyata adalah bahwa dayah mempunyai orientasi pendidikan untuk semata-mata mencari ilmu dan dapat mengembangkan ilmu tersebut ke berbagai pelosok, baik dengan cara berdakwah, pengajian bahkan dengan mendirikan dayah-dayah lainnya di tempat mereka hidup. Sementara itu orientasi pendidikan pada lembaga lain secara tegas dan jelas ditetapkan sebagai tempat pelatihan dan persiapan bagi peserta didik untuk masa depan yang lebih

³⁶*Ibid.*, 52.

baik. Berikut ini beberapa kendala yang dianggap cukup berpengaruh dalam perkembangan dayah:

a. Penyusunan Kurikulum

Penyusunan kurikulum pada umumnya dilakukan oleh badan, lembaga, tim, atau departemen yang mempunyai tugas dan tanggung jawab dalam bidang pendidikan. Hal demikian tidak terdapat lembaga dayah, sebab pimpinan dayah merupakan kunci utama dalam menentukan semua kebijakan dayah tersebut, termasuk dalam bidang kurikulum. Artinya semua kebijakan yang ada di dalam dayah harus mendapat restu dari pimpinan sentralnya. Hal ini tidak mengherankan sebab pada dasarnya memang dayah itu sendiri adalah pancaran kepribadian dari sang pimpinan (Abu) dan biasanya merupakan pendirinya.³⁷ Dengan demikian jika kita ingin melihat tentang landasan atau dasar dalam penyusunan kurikulum pondok pesantren, kita harus melihat pribadi Abu itu sendiri terlebih dahulu. Artinya kita harus mengetahui pandangan hidup Abu tentang faktor-faktor yang melandasi penyusunan kurikulum dayah itu.

Karena itu, kurikulum antara dayah yang satu dengan dayah lainnya tidak persis sama, walaupun pimpinannya berasal dari satu lembaga yang sama. Di samping itu karena semua hal tergantung dan berkaitan erat dengan pimpinan sentralnya, maka sulit kiranya bagi sebuah dayah untuk mengikuti perkembangan kurikulum sesuai dengan kebutuhan zaman. Di samping itu para pimpinan dayah juga sangat jarang memperoleh pendidikan dalam bidang kurikulum, sehingga ia kurang mampu menyusun kurikulum dalam periode-periode tertentu serta tidak dapat mengejar target-target pengajaran tertentu.

b. Tata kelola/Manajemen

Umumnya para pimpinan dayah kurang memiliki pengetahuan dalam segi manajemen keorganisasian. Kepemimpinan yang mereka laksanakan lebih cenderung berdasarkan pengalaman serta hasil renungan mereka sendiri, bukan dari berbagai teori manajemen ataupun pelatihan-pelatihan. Dalam hal ini, persoalan manajemen dapat dianggap sebuah kendala yang cukup berpengaruh bagi keberadaan dan keberlangsungan suatu dayah. Realitas yang dapat ditelusuri dari berbagai kasus pada dayah-dayah di Aceh, yang disebabkan kurangnya kemampuan pimpinannya dalam mengelola dayah, terjadi berbagai ketimpangan seperti tidak teraturnya jam belajar,

³⁷ Nurkholish Madjid, *Bilik-bilik Pesantren, Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta: Paramadina, 1997), 6.

kurangnya tenaga pengajar serta banyaknya pelanggaran-pelanggaran yang dilakukan oleh para santri yang tidak terkendali oleh pimpinannya.

c. Ekonomi/Pendanaan

Pada umumnya dayah merupakan usaha pribadi seorang ulama, bukan usaha sesuatu yayasan. Dayah-dayah ini didirikan atas dasar dorongan tanggung jawab pribadi masing-masing ulama untuk mengembangkan pendidikan agama Islam selain dari tujuan yang telah disebutkan di atas. Umumnya para pendiri dayah itu sendiri merupakan alumni dari suatu dayah pula. Ia dianggap oleh masyarakat sekitarnya mempunyai kemampuan untuk mengajarkan anak-anak mereka, sehingga masyarakat mendukungnya. Kebanyakan pimpinan dayah mempunyai mata pencaharian layaknya masyarakat perkampungan seperti bertani, berkebun serta hasil uluran tangan masyarakat yang menyerahkan anak-anak mereka kepadanya. Karena itu dapat dikatakan bahwa kebanyakan dayah tidak mendapat suntikan dana yang rutin dari lembaga lain baik pemerintah maupun swadaya masyarakat. Tetapi hanya mengandalkan penghasilan pribadi pimpinan dayah serta pemberian (sumbangan) sukarela. Untuk itu sulit kiranya untuk mengembangkan dayah-dayah tersebut selama masih menganut sistem ekonomi seperti itu.

d. Regenerasi

Kebanyakan dayah bertahan sampai wafatnya pimpinan dayah tersebut. Hal ini dikarenakan para pimpinan tidak mempersiapkan generasi yang akan memimpin lembaga dimaksud. Di samping itu, karena dayah merupakan lembaga pribadi, bukan yayasan ataupun lembaga yang melibatkan orang banyak, maka sulit kiranya mempertahankan eksistensi dayah apabila pimpinannya telah meninggal dunia. Walaupun demikian terdapat juga dayah-dayah yang sanggup mengatasi hal ini dengan cara mempersiapkan generasi dari kalangan sendiri seperti anak kandung pimpinan atau menantu pimpinan untuk melanjutkan lembaga dayah tersebut.

e. Teknologi dan Informasi (Iptek)

Dayah tradisional dengan berbagai tradisi yang dipertahankan sejak turun temurun, menghadapi problematika dalam menjaga perkembangan dan eksistensinya. Salah satu problema yang sulit dapat dirubah adalah kebanyakan dayah tradisional memandang teknologi dan informasi modern sebagai sesuatu yang tabu dan bahkan dianggap sebagai “barang haram” untuk dibawa masuk ke dalam lingkungan dayah. Karena paradigma seperti itu, maka dalam hal penyesuaian diri dayah tradisional dengan kemajuan teknologi dan informasi mengalami ketertinggalan. Keadaan

seperti ini sangat sulit untuk diselesaikan selama para pimpinan dayah tradisional belum beralih kepada manajemen dan informatika modern.

Secara umum, apabila berbicara tentang manajemen dayah, maka seharusnya yang menjadi titik perhatian terbesar adalah dayah tradisional, dengan berbagai alasan di atas. Adapun untuk dayah terpadu atau modern, pada umumnya sudah memiliki manajemen yang memadai. Sebagai contoh adalah Dayah Jeumala Amal Lueng Putu, manajemen kelembagaan dayah tersebut sudah mendapatkan akreditasi internasional. Dayah Jeumala Amal pada tanggal 1 November 2011 memperoleh penghargaan ISO 9001 dan 2008 di bidang Manajemen Mutu Pendidikan dari pihak *Worldwide Quality Assurance (WQA)*.³⁸

Selanjutnya pada tanggal 28 Mei 2012 menerima penghargaan Museum Rekor Dunia Indonesia (MURI) untuk kategori Pesantren Pertama di Tanah Air yang menerima penghargaan internasional tersebut. Menurut Juri MURI, Nurdin, yang mewakili Ketua MURI, Jaya Suprana, “Pemberian ini dikarenakan atas dasar pengelolaan manajemen dayah serta kualitas alumni yang bermutu tinggi serta memperoleh penghargaan dari ISO 9001 dan 2008 sehingga menggerakkan kami untuk memberikan rekor MURI kategori Pondok Pesantren pertama yang memperoleh sertifikat ISO 9001 dan 2008”.³⁹ Perlunya fokus yang lebih besar untuk dayah tradisional juga dikemukakan oleh staf BPPD Aceh:⁴⁰

“Kalau (dayah) modern selesai urusan, bahkan dalam beberapa rapat intern ada saya katakan, Badan Dayah harus berpikir dayah salafiah. Mohon maaf saya katakan, kalo dayah modern dari sisi apa pun, manajemen mereka bagus, karena yang pimpin biasa doktor-doktor. Yang pimpin alumni-alumni Timur Tengah, pendanaan tidak ada masalah, karena yang menyekolahkan anak di situ adalah anak-anak berduit, malah iurannya sampai tujuh ratus ribu per bulan dan segala macam. Fasilitas tidak ada masalah, kurikulum tidak ada masalah. Dimana-mana PORSENI itu menjadi tolak ukur, juara segala macam pasti Darul Ulum (Banda Aceh), (Dayah Jeumala Amal) Lueng Putu misal seperti itu kira-kira, *kan* ini ceritanya. Kalo ini sudah oke, bicara pendidikan kita larang pun orang akan bawa anaknya ke situ (dayah modern). Maka daya tampung lima ratus (anak) yang mendaftar bisa dua ribu (orang). Inikan indikasi bahwa sukanya produk (dayah modern).Tapi di dayah salafiah jika kita batasi, jika kita tidak terjun untuk berfikir, justru akan terjadi kejadian kenapa pemerintah membuat aturan tentang bibit unggul dinas pertanian, *kan* ada. Jangan dijual sembarangan bibit unggul durian setelah kita beli kita tanam dikatakan 10 tahun akan berbuah, begitu 10 tahun sudah tidak ada hasil. Begitu

³⁸ Wawancara dengan Tgk. Hamdani, Penasehat dan mantan Wakil Direktur Dayah Jeumala Amal, Lueng Putu, 13 Februari 2013.

³⁹ *Serambi Indonesia*, 29/05/2012.

⁴⁰ Wawancara dengan Salman, Kasi Sarana dan Prasarana BPPD Aceh, Banda Aceh, 5 Maret 2013

banyak biaya dan waktu yang telah kita korbankan. Begitu juga jika orang membuat dayah pengajian di *gampung*. Kalau memang pemerintah tidak ada campur tangan, selesai tiga tahun belajar di dayah (tradisional), tetapi tidak bisa apa-apa”.

5. Kurikulum Pendidikan Dayah

a. Kurikulum Dayah Tradisional

Kurikulum pendidikan dayah dalam proses implementasi pendidikan menjadi wewenang mutlak pimpinan dayah. Peraturan Daerah (Perda) Nomor 6 tahun 2000 Pasal 15 ayat 2 disebutkan bahwa kurikulum dan kegiatan belajar mengajar di dayah diatur oleh pimpinan dayah yang bersangkutan. Hal yang sama juga dikuatkan oleh Qanun No. 23 Tahun 2002. Pasal 23 yang menyebutkan bahwa kurikulum dan kegiatan pembelajaran pada dayah diatur oleh pimpinan dayah dan atau oleh musyawarah pimpinan dayah.

Nurkholish Madjid menyebutkan bahwa isi kurikulum pendidikan pondok pesantren adalah:⁴¹

1. Cabang ilmu fiqh, terdiri dari: Safinah al-Najah, Fath al-Qarib, Taqrib, Fath al-Mu'in, Minjah al-Qawim, al-Iqna', dan Fath al-Wahhab.
2. Cabang ilmu tauhid, terdiri dari: 'Aqidah al-'Awam, Badi al-'Amal, dan al-Sanusiah.
3. Cabang ilmu tasawuf terdiri dari: al-Nasa'ih al-Diniyah, Irsyad al-Ibad, Tanbih al-Ghafilin, Minjah al-'Abidin, al-Da'wah al-Tammah, al-Hikmah, dan Bidayah al-Bidayah.
4. Cabang ilmu nahwu sharaf terdiri dari: al-Jurumiyah, al-Maqsud, al-'Awamil, al-Imrithy, Kailany, Mirhat al-I'rab, Alfiah Ibn Malik, dan Ibn 'Aqil.

Secara umum orientasi pendidikan Islam meliputi: orientasi pada pelestarian nilai, orientasi pada kebutuhan sosial, orientasi pada tenaga kerja, orientasi pada peserta didik, orientasi pada masa depan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Secara umum, materi kurikulum pendidikan dayah diajarkan secara turun temurun dari teungku kepada para muridnya. Selanjutnya ketika sang murid telah selesai menempuh pendidikan, ia akan pulang ke kampungnya dan membuka dayah dengan metode yang persis sama seperti yang dipelajari dari teunggunya. Hal ini

⁴¹Nurkholish Madjid, *Bilik-bilik Pesantren...*, 17.

berlangsung terus menerus dan disebut *genealogy of learning* yang umumnya berasal dari Dayah Darussalam Labuhan Haji Aceh Selatan atau MUDI Mesra Samalanga.⁴²

b) Kurikulum Pendidikan Dayah Modern

Kurikulum Dayah Modern di Aceh dibagi dalam kategori 4 (empat) aspek:

A. Ilmu Umum

1. Sejarah Indonesia
 2. Fisika
 3. Kimia
 4. Biologi
 5. Bahasa Indonesia
 6. Ekonomi
 7. Akuntansi
 8. Sejarah
 9. Tata Negara
 10. Antropologi
 11. Geografi
 12. Jurnalistik
 13. Administrasi
 14. Komputer
 15. Teknologi Informasi
- B. Ilmu Bahasa Inggris
1. Conversation
 2. Reading
 3. Writing
 4. Listening
- C. Ilmu Bahasa Arab
1. Muhadatsah

2. Insya'

3. Muthala'ah
 4. Mahfudhat
 5. Nahwu
 6. Sharaf
 7. Balaghah
 8. Tamrin Lughah
 9. Tarikh Adab
 10. Mantiqh
- D. Pelajaran Agama
1. Al Qur'an
 2. Hadits dengan kitab
 3. Tajwid
 4. Hadits tanpa kitab
 5. Tafsir
 6. Musthalah Hadits
 7. Tauhid
 8. Fiqih
 9. Usul Fiqih
 10. Faraid
 11. Perbandingan Agama
 12. Tarikh islam
 13. Terjemahan Al Quran

Dengan membandingkan kedua kurikulum di atas, secara umum kedua jenis dayah memiliki kekhususan yang seharusnya menjadi keistimewaan dayah itu sendiri. Oleh karena itu, kurikulum dayah pada dasarnya tidak dapat diseragamkan sepenuhnya, namun harus melihat potensi dari setiap dayah yang ada. Dalam praktek di lapangan, penyeragaman kurikulum justru bisa saja tidak efektif karena kekurangan tenaga kerja. Menurut salah seorang narasumber:

“Jadi kan, sekarang dayah didengungkan penyeragaman kurikulum. Sementara apabila kita lihat perguruan tinggi sendiri. Tidaklah begitu seragam kurikulumnya. Ada kurikulum terdahulu dan mungkin itu yg perlu diseragamkan. Tapi yang lain kan ada muatan lokal. Menurut wilayah masing-masing. Saya kira dayah begitu juga. Secara umum hampir sama.

⁴² Secara garis besar, hal ini juga diutarakan oleh narasumber di Dayah MUDI Mesra, Samalanga, 12 Februari 2013

Tapi untuk disamakan secara persis, janganlah, hilang kewenangan dayah untuk mengembangkan potensi pribadi dayah. Contoh ilmu falaq, meskipun dipaksakan semua dayah harus ada ilmu falaq. Sementara guru ngajar tidak ada. Jadi dari dayah-dayah yang memang teungkunya, pimpinannya atau gurunya ada yang mahfum ilmu falaq, jadi ditambahkan ilmu falaq” (Tgk. M, 13 Maret 2013).

Selain itu, indikator keberhasilan dayah tidak dapat diukur hanya dengan melihat tingkat kelulusan. Justru yang paling terlihat adalah kontribusi alumni dayah dalam masyarakat. Peran mereka dalam bidang keagamaan seperti memberikan pengajian, ceramah, dan kegiatan-kegiatan keagamaan lainnya. Hal ini memang sulit diukur namun bukanlah sesuatu yang mustahil. Menurut salah seorang narasumber:

“Kalau dikatakan kalah bersing, dalam bidang apa? Mungkin dalam bidang mencari pekerjaan...maksud saya yang arahnya ke pegawai, intinya yang beradministrasi, iya. Tapi kalau berjualan tidak hanya bisa dilakukan oleh tamatan SMA, anak dayah pun mungkin bisa lebih dalam hal berjualan. Ada yang sukses berdagang, ada pula yang sukses buka bengkel” (HA, 6 Maret 2013).

6. Tipologi Pendidikan Dayah

Tipologi dalam pendidikan pesantren secara umum di Indonesia tidak ditemukan. Provinsi Aceh satu-satunya provinsi yang mengurus penyelenggaraan pendidikan dayah. Di Provinsi Aceh, pendidikan dayah dikendalikan oleh dua lembaga, yaitu Badan Pembinaan dan Pendidikan Dayah (BPPD) dan Departemen Keagamaan (Kemenag) Provinsi dan Kabupaten/Kota.

Tipologi pendidikan dayah di Aceh yang peneliti temukan bersumber pada dua model yaitu: model Badan Pembinaan dan Pendidikan Dayah (BPPD) dan model Kementerian Agama Provinsi dan Kabupaten/Kota. Berdasarkan tipologi itu pulalah dayah dipetakan dan dapat dihitung jumlahnya. Perbedaan ini seharusnya dapat diminimalisir apabila kedua institusi melakukan koordinasi secara berkala. Menurut Kepala Bidang Pekapontren Kemenag Aceh, saat ini, koordinasi tersebut sudah dilakukan namun frekuensinya sangat kecil yaitu dua kali dalam setahun.

7. Bantuan Pendidikan Dayah

Untuk mendapatkan bantuan, pemerintah telah menerapkan tipologi atau persyaratan khusus. Untuk BPPD Aceh, bantuan diberikan berdasarkan tipologi A, B, C, D, Non Tipe dan Balai Pengajian. Sedangkan Kementerian Agama

memberikan bantuan berdasarkan kriteria lainnya seperti legalitas, lama berdiri, asset, luas tanah dll yang diatur secara nasional. Meskipun berbeda, kedua lembaga mengakui bahwa bisa saja terjadi tumpang tindih pemberian bantuan karena dayah tipe A bisa jadi memenuhi syarat-syarat yang diminta oleh Kemenag. Namun dalam beberapa hal, BPPD dan Kemenag sudah saling berkoordinasi untuk menghindari terjadinya tumpang tindih tersebut.⁴³

a. Bentuk Bantuan Badan Pembinaan Pendidikan Dayah

Dalam Rencana Pembangunan Jangka Menengah Badan Pembinaan Pendidikan Dayah 2008-2012 disebutkan sejumlah program yang dilakukan oleh Badan Pembinaan Pendidikan Dayah (BPPD) Provinsi Aceh. Visi Badan Pembinaan Pendidikan Dayah (BPPD) adalah terwujudnya Dayah Sebagai Lembaga Pendidikan dan Pembinaan Masyarakat yang Berkualitas.⁴⁴ Sedang misinya adalah Meningkatkan Pendidikan Dayah Yang Berkualitas Melalui Tenaga Pendidik, Kurikulum, Sarana & Prasarana, Manajemen & Pendanaan; Meningkatkan Peran Dayah Dalam Mewariskan & Membangun Masyarakat Madani; Mengupayakan Pendidikan Ketrampilan Hidup; Pemberdayaan Kemampuan Ekonomi Dayah Untuk Meningkatkan Pendanaan Sendiri; Mengupayakan Agar dayah di Provinsi NAD Tidak Menjurus Dalam Gerakan Ekstrim Tapi Menciptakan Dayah Moderat dan Toleran.

Program BPPD dibagi atas dua jenis, yang pertama program tidak langsung, dan program yang berdampak langsung. Berikut adalah program yang tidak langsung seperti dalam kategori-kategori berikut:⁴⁵

Program Pelayanan Administrasi Perkantoran

1. Penyediaan Jasa Surat Menyurat
2. Penyediaan Jasa Komunikasi, Sumber Daya Air & Listrik
3. Penyediaan Jasa Peralatan & Perlengkapan Kantor
4. Penyediaan Jasa Administrasi Keuangan
5. Penyediaan Jasa Kebersihan Kantor
6. Penyediaan Alat Tulis Kantor
7. Penyediaan Barang Cetak & Penggandaan
8. Penyediaan Komponen Instalasi Listrik/Penerangan Bangunan Kantor
9. Penyediaan Bahan Bacaan & Peraturan Perundang-Undangan
10. Penyediaan Makan & Minum
11. Rapat-Rapat Koordinasi & Konsultasi Luar Daerah

⁴³ Hasil wawancara dengan Rusmiady, Kepala BPPD Aceh, 5 Maret 2013, wawancara dengan Abrar Zym, Kabid Pekapontren Kemenag Aceh, Banda Aceh, 4 Maret 2013

⁴⁴ Dokumen BPPD Provinsi Aceh, 2008-2012.

⁴⁵ Dokumen BPPD Provinsi Aceh, 2008-2012.

Kategori Program Peningkatan Sarana & Prasarana Aparatur

1. Pengadaan Perlengkapan Gedung Kantor
2. Pengadaan Peralatan Gedung Kantor
3. Pemeliharaan Rutin/Berkala Gedung Kantor
4. Pemeliharaan Rutin/Berkala Kendaraan Dinas/operasional
5. Pemeliharaan Rutin/Berkala Peralatan Gedung Kantor

Kategori Program Peningkatan Disiplin Aparatur

1. Pengadaan Pakaian Dinas Beserta Perlengkapannya

Sedangkan Program yang berdampak langsung dengan pendidikan dayah adalah sebagai berikut :

Kategori Program Peningkatan Sarana & Prasarana Aparatur yang meliputi :

1. Pengadaan Perlengkapan Gedung Kantor
2. Pengadaan Peralatan Gedung Kantor
3. Pemeliharaan Rutin/Berkala Gedung Kantor
4. Pemeliharaan Rutin/Berkala Kendaraan Dinas/operasional
5. Pemeliharaan Rutin/Berkala Peralatan Gedung Kantor

Kategori Program Pendidikan dayah

1. Pelatihan Pembinaan Kaligrafi
2. Pembinaan Santri
3. Pembinaan Manajemen Dayah
4. Pelatihan Survey Dayah
5. Pelatihan Komputer Untuk Santri Dayah
6. Pengembangan Kurikulum Dayah
7. Pembinaan Kelembagaan Dayah & Pengembangan Dayah
8. Pengadaan Alat Praktek & Peraga Santri
9. Penyediaan Kitab/Buku Pendidikan Dayah
10. Penyediaan Dana Operasional Dayah
11. Peningkatan Sarana & Prasarana Dayah
12. Peningkatan Sarana & Prasarana Dayah di Kabupaten/Kota (Otsus)

Kategori Program Peningkatan Sarana & Prasarana Dayah

1. Pembangunan & Pengembangan Sarana dan Prasana Dayah
2. Pembangunan & Pengembangan Sarana dan Prasarana Dayah Kabupaten/Kota (Otsus)
3. Pembangunan Pesantren Bertaraf Internasional di Malikul Saleh
4. Pembangunan Pesantren Perbatasan (4 Kabupaten/Kota)
5. Bantuan Dayah/Balai Pengajian

Kategori Program Peningkatan Mutu Tenaga Kependidikan Dayah

1. Pelatihan Kompetensi Teungku Dayah
2. Pendidikan Lanjutan Bagi Teungku Dayah ke Luar Negeri
3. Penyediaan insentif Pimpinan dan Teungku Dayah
4. Bantuan Untuk Tenaga Pengajar Kursus Matematika & IPA Untuk Santri
5. Bantuan Untuk Tenaga Pengajar Bahasa Inggris & Bahasa Arab
6. Bantuan Ulama Dayah

Kategori Program Pemberdayaan Santri Dayah

1. Pelatihan Komputer Santri Dayah
2. Pelatihan Life Skill Santriwati (Menjahit Konveksi)
3. Pelatihan Life Skill Santriwan (Reparasi Elektronik)
4. Bantuan Untuk Kegiatan Ekstra Kurikuler Santri
5. Musabaqah Qirawatil Kutup & Sayembara Baca Kitab Kuning
6. Pelatihan Jurnalistik Santri
7. Pembinaan dan Pembinaan Kurikulum Dayah

Kategori Program Pembinaan Manajemen Dayah

1. Pelatihan Manajemen Dayah
2. Legalisasi dan Sertifikasi Kepemilikan Tanah Dayah
3. Pelatihan Aset Manajemen Dayah
4. Evaluasi & Pelaporan Pembinaan Pendidikan Dayah
5. Pelatihan Usaha Kesehatan Dayah (UKD)
6. Bantuan Modal Usaha Ekonomi Produktif Dayah

Kategori Program Pengembangan Tehnologi Informasi dan Pengembangan Perpustakaan Dayah

1. Pengadaan Kitab/Buku Dayah/ biaya Pengiriman
2. Penerbitan Berkala Majalah/Jurnal Infotainment Dayah
3. Penyediaan Alat Bantu Proses Belajar Mengajar di Dayah
4. Penyediaan Alat bantu Pendidikan Olah Raga santri

Kategori Program Penelitian dan Pengembangan Dayah

1. Penelitian dan Pengembangan Dayah
2. Forum Silaturahmi Pimpinan Dayah
3. Rakor Badan Pembinaan Pendidikan Dayah
4. Penyusunan Buku Profil Dayah

Sebagai catatan, untuk jenis bantuan dari Kemenag pada dasarnya hampir sama, namun peneliti tidak mendapatkan dokumen yang menjelaskan jenis bantuan tersebut secara rinci.

b. Dampak Bantuan

Semua responden dalam penelitian ini mengaku bahwa bantuan yang diterima oleh pihak dayah sangat membantu keberlangsungan pendidikan dayah itu sendiri. Secara umum, ada tiga dampak positif bantuan yaitu:

1. Bertambahnya sarana & prasarana dayah
2. Peningkatan kapasitas insan dayah (pengelola, teungku, santri)
3. Mendorong bertambahnya lembaga pendidikan dayah (penguatan institusi dayah)

Oleh karena itu, eksistensi dayah harus tetap didukung dengan berbagai bentuk. Hal ini seperti diutarakan oleh salah seorang narasumber:

Sekarang kita lihat penyelamat dayah adalah penyelamat aqidah bangsa. Kalau tidak ada lagi dayah semua hancur. Kemudian apabila orang membangun dayah, jangan ada yg larang. Itu saya katakan barusan, meskipun kewajiban, jangan krn dimana bisa ambil dana. biarlah alakadar asalkan dayah dibangun. (Tgk. FA, 13 Februari 2013)

Meskipun demikian, para responden beranggapan bahwa di sisi lainnya bantuan pemerintah memberikan dampak yang negatif antara lain:

- a. Mengubah paradigma teungku dayah dari yang dulunya berbicara soal kajian kitab atau ilmu ke pembicaraan seputar proposal bantuan (*proposal oriented*). Ini akhirnya melahirkan stigma negatif terhadap pemimpin (teungku) dayah dan memudahkan kharisma mereka.

“..Yang lebih rusak lagi, orientasi pembicaraan teungku-teungku.. Dulu..itu bagaimana hukum itu dikeluarkan, kan tidak ada di dalam kita kita... Sekarang..waktu bertemu.. tidak mau kita pergi (ke Badan Dayah)..tidak keluar uang (cair dana)”(HA,6 Maret 2013)

- b. Terjadinya tumpang tindih pemberian bantuan oleh BPPD Aceh dan Kemenag, seperti yang diutarakan di atas.
- c. Kurang efektifnya bantuan yang diberikan. Misalnya ada kitab yang tidak dipelajari namun tetap dibagikan. Contoh lain adalah pelatihan yang tidak tepat sasaran dan terkesan tidak transparan. Menurut pengalaman salah seorang narasumber:

“Kemarin saya ditelepon oleh Kemenag Bireun. (Katanya) begini teungku, ada pelatihan yang dibuat oleh Pekapontren. Pelatihan ini penting, jangan diwakili orang lain. Jadi anda memang harus diwajibkan hadir. Jadi karena memang amanahnya begitu makanya saya datang. Dalam bayangan saya, ada pemateri-pemateri bagus yg kualitas nasional. Sesampai di sana, tempo tiga hari dipersingkat. Kemudian pemateri karyawan yang bekerja di Pekapontren. Tidak ada yang dari luar. Kan cukup kecewa saya, buang-buang waktu, padahal saya ada urusan yang lebih penting. Mungkin dari sisi penguasaan manajemen, lebih kita kuasai daripada yang memberikan materi. Nah, berapa banyak sudah dihabiskan waktu duduk dan mendengar pelatihan tersebut. Lainlah apabila diselenggarakan secara betul-betul. Contoh tentang manajemen ya harus ahli manajemen lah. Inilah maksud saya, kenapa tidak diundang pemateri luar? Berarti honorinya kan bisa dikorup. Honor panitia, honor pemateri lagi.” (Tgk. M, 13 Maret 2013)

Menstimulasi terjadinya data fiktif karena keinginan untuk mendapatkan insentif dari BPPD Aceh. Hal ini mengakibatkan lahirnya dayah-dayah “siluman”

d. Anggaran bantuan dayah khususnya melalui BPPD Aceh sangat tergantung kepada dana aspirasi anggota Dewan Perwakilan Rakyat Aceh (DPRA). Karena sudah memasuki ranah politik, maka berpotensi melahirkan sentiment politik pula. Tak sedikit dayah yang bertipe C kemudian tiba-tiba naik ke Tipe B karena kedekatan sang pimpinan dengan anggota dewan pemilik dana aspirasi. Sedangkan teungku yang masih menjaga jarak dari politik bisa saja tidak mendapatkan bantuan yang seharusnya. Berikut salah satu kutipan dari salah seorang narasumber:

“Karena ada intervensi daripada orang-orang pihak tertentu, pada satu hari saya pernah pergi ke Badan Dayah ketika Bapak Bustami menjadi Kepala (red-Badan Dayah). Saya mendengar “Dayah itu harus tipe A harus tipe B”, padahal itu hanya balai pengajian.itu (red-ada kelompok tertentu) yang intervensi. Ditelpon ke tempat kami, tidak boleh diberikan (tipe dayah)” kata mereka. Yang seperti itu, jadi ya tidak murni lagi.” (Tgk B, 27Februari 2013)

e. Mengurangi minat swadaya masyarakat dalam membantu dayah. Ini berdampak jangka panjang karena pada akhirnya akan menghilangkan sikap sosial dari masyarakat untuk membantu eksistensi proses belajar mengajar sebuah dayah. Masyarakat tidak peduli dengan dayah karena sudah menjadi wilayah birokrasi pemerintah. Selain itu, pudarnya rasa memiliki bahwa dayah itu milik masyarakat, karena pemerintah sudah mengeluarkan regulasi bahwa semua dayah itu harus memiliki landasan hukum (akte notaris). Dengan adanya intervensi Pemerintah terhadap dayah, terkesan adanya sebuah pembatas antara dayah dengan masyarakat, karena harus bersikap birokratis dan formal, hal ini mencederai sikap masyarakat yang cenderung apa adanya.

Berikut kutipan-kutipan lainnya dari berbagai narasumber terkait pemberian bantuan Pemerintah untuk dayah:

“...yang anti dayah pih peugot dayah [yang (red-dulunya) anti dayah juga (red-sekarang) membuat dayah]”(Tgk B, 27 Februari 2013)

“...puruno peugot bolu pih (nan jih) dayah cit [(red-tempat) belajar membuat kue bolu (namanya) dayah juga]”(Tgk B, 27 Februari 2013)

“...yang jeut keu teungku parte hana jak beut [yang menjadi teungku kelompok yang tidak mengaji]” (Tgk B, 27 Februari 2013)

“...jino hana le...Masyarakat keudroe, dayah keudroe [sekarang sudah tidak ada lagi, masyarakat sendiri, dayah sendiri]” (HA,19 Maret 2013)

BPPD Aceh sendiri sebagai lembaga utama yang diamanatkan untuk memberikan perhatian terhadap dayah di Aceh memiliki keterbatasan sendiri. Salah satu yang paling krusial adalah keterbatasan dana. Hal ini berimplikasi pada

minimnya target sasaran yang ingin dicapai, seperti diutarakan oleh Muslim Mahmud Kabid Manajemen BPPD Aceh:⁴⁶

“Untuk hari ini kita ada dengan anggaran kita yang terbatas, ya kan, kita hanya untuk 40 orang misalnya pimpinan dayah yang kita berikan (pelatihan) tata kelola manajemennya per tahun. Jadi kalo (alokasi anggarannya hanya untuk) 40 orang per tahun (butuh) berapa tahun (lagi) baru akan tuntas (semuanya)?”

Selain itu, pendapat-pendapat negatif tersebut secara sepihak juga dibantah oleh narasumber yang mewakili Rabithah Thaliban Aceh. Menurutnya, sedikit sekali teungku yang berorientasi proposal dan memiliki ketergantungan pada pemerintah.⁴⁷

C. Penutup

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa secara umum dayah tradisional membutuhkan perhatian lebih besar dibandingkan dayah terpadu atau modern, khususnya pada sisi manajemen kelembagaan. Hal ini dikarenakan manajemen dayah tradisional lebih berorientasi pada teungku (*teungku-centered*) dibandingkan dayah modern yang lebih profesional. Sedangkan dari aspek kurikulum kedua jenis dayah memiliki kekhususan masing-masing berdasarkan metode dan materi pembelajarannya. Meskipun secara umum kurikulum sesama dayah tradisional ada kesamaan karena genealogi pembelajaran yang berasal dari Labuhan Haji atau Samalanga. Adapun dayah modern/terpadu secara umum juga memiliki persamaan pada konsep memadukan ilmu umum dengan agama.

Dampak bantuan pemerintah, secara umum memiliki manfaat yang positif meskipun ada juga yang memandangnya berdampak negatif. Meskipun demikian, hal ini tidak dapat digeneralisir dan harus dicari jalan keluarnya.

DAFTAR PUSTAKA

Ahmad, Zakaria. *Sekitar Kerajaan Aceh Dalam Tahun 1520-1675*, Medan: Monora, t.th

Al-Baghdadi, Abdurrahman. *Sistem Pendidikan di Masa Khalifah Islam*, Surabaya: Al-Izzah, 1996.

⁴⁶ Wawancara dengan Muslim Mahmud Kabid Manajemen BPDD Aceh, Banda Aceh, 5 Maret 2013.

⁴⁷ Wawancara dengan perwakilan RTA, Banda Aceh, 3 Maret 2013.

- Amiruddin, M. Hasbi. "The Response of the Ulama Dayah to the Modernization of Islamic Law in Aceh". *Thesis*. Kanada: Institute of Islamic McGill University Montreal, 1994.
- Bilgrami, Hamid Hasan dan Sayid Ali Asyraf. *Konsep Universitas Islam*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.
- Daud Zamzami M., dkk. *Pemikiran Ulama Dayah Aceh*. Jakarta: Predana Media Group, 2007.
- Daudy, Ahmad. *Allah dan Manusia dalam Konsep Syekh Nuruddin Ar-Raniry*. Jakarta: Bulan Bintang, 1983.
- Dhofier, Zamakshary. *Tradisi Pesantren*, Jakarta: LP3I, 1986.
- Dinas Syariat Islam kab. Aceh Utara dan MPU Aceh Utara serta STAIN Mallikussalleh, *Pedoman Umum Manajemen Dayah Aceh Utara*, (Lhokseumawe, 2006)
- Dokumen SKPA, BPPD Provinsi Aceh, 2008-2012
- el-Ibrahimi, M. Nur. *Teungku Muhammad Daud Beureueh*. Jakarta: Gunung Agung, 1982.
- Hasjmy, A. *Kebudayaan Aceh dalam Sejarah*. Jakarta: Beuna, 1983.
- _____. *Sejarah Kebudayaan Islam di Indonesia*. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- Husein, Ibrahim. "Dayah sebagai Pusat Pengembangan Koperasi". *Sinar Darussalam*, Nomor 168/169, 1988.
- Idris, Safwan. "Tokoh-tokoh Nasional: Overseas Educational and the Evolution of the Indonesia Educated Elita". *Disertasi*. University of Wisconsin: Madison, 1982.
- _____. "Refleksi Pewarisan Nilai-nilai Budaya Aceh, Peta Pendidikan Dulu dan Sekarang", *Jurnal Ar-Raniry*, No. 73, Banda Aceh, 1998.
- Instruksi Gubernur Nanggroe Aceh Darussalam No 03/INSTR/2008 Tentang *Petunjuk Teknis Pelaksanaan Pembangunan Dan Pengembangan Sarana Dan Prasarana Dayah/Pesantren Badan Pembinaan Pendidikan Dayah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam*
- Ismuha. "*Ulama Aceh dalam Perspektif Sejarah*", Monograph Lembaga Ekonomi dalam Kemasyarakatan. Jakarta: LIPI & Departemen Agama RI, 1976.
- Keputusan Gubernur Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam No 451.2/474/2003 tentang Penetapan Kriteria Dan Bantuan Dayah dalam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam

DAMPAK PERATURAN GUBERNUR ACEH NOMOR 451.2/474/2003

- Laporan Penelitian. “*Pengaruh PUSA Terhadap Reformasi di Aceh*”, *Jurnal IAIN Ar-Raniry*, No. 70, 1978.
- Lazaruth S. *Administrasi Pendidikan*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- M. Hasbi Amiruddin. “Apresiasi Terhadap Dayah sebagai Suatu Lembaga Pendidikan dan Penyiaran Agama Islam”. *Jurnal Ar-Raniry*, Nomor 68, 1990.
- Madjid, Nurkholish. *Bilik-bilik Pesantren, Sebuah Potret Perjalanan*, Jakarta: Paramadina, 1997.
- MPD Provinsi NAD (2005) *MPD Lima Belas tahun (1990-2005)*, *Majelis Pendidikan Daerah Prov NAD*
- Mrd. “Pemerintah Aceh Akan Salurkan Rp 200 Miliar Untuk Dayah”, *Artikel koran Harian Aceh*, Banda Aceh, 6 Agustus 2008.
- Mulyasa. *Manajemen Berbasis Sekolah*. Bandung: Rosda Karya, 2004.
- Pidarta, Made. *Landasan Pendidikan, Stimulus Ilmu Pendidikan Bercorak Indonesia*. Jakarta: Rineka Cipta, 1997.
- Pohan, Rusdin, dkk. “Laporan Penelitian Fluktuasi Pendidikan Agama di Aceh”. Banda Aceh: Lembaga Research dan Survey IAIN Ar-Raniry, 1980.
- Pusat Pengembangan GIS dan Remote Sensing, *Survey Dayah tahun 2008*, Universitas Syiah Kuala, Darussalam Banda Aceh
- Qanun Aceh No 5 Tahun 2008 Tentang Penyelenggaraan Pendidikan
- Sak. “Pendidikan Dayah Masih Tertinggal”, *Tabloid Kuta Raja*, 25 Agustus 2008.
- Saleh, Abd. Rahman, dkk. *Penyelenggaraan Pendidikan Formal di Pondok Pesantren*, Departemen Agama RI: Proyek Pembinaan Bantuan kepada Pondok Pesantren 1984/1985 Ditjen Bimbaga Islam, 1985.
- Sudirman. “*Lembaga Pendidikan Dayah pada Masyarakat Aceh*”. *Buletin Haba*, Nomor 12, 1999.
- Sulaiman, M. Isa. *Sejarah Aceh, sebuah Gugatan Terhadap Tradisi*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1997.
- Sulthon Masyhud M., dan Moh Khusnurdilo. *Manajemen Pondok Pesantren*. Jakarta: Diva Pustaka, 2005.
- Supriadi, D. *Satuan Biaya Pendidikan untuk Sekolah Dasar dan Menengah*. Bandung: Remaja Rosda Karya, 2003.
- Syafruddin. *Lembaga Pendidikan Islam*. Bandung: Remaja Rosda Karya, 2005.

Talsya, T.A. “Pendidikan di Aceh Sebelum Indonesia Merdeka”, *Jurnal Santunan*, No. 82, 1982.

Walidin, Warul Ak. “KBK: Sebagai Suatu Alternatif Dalam Pelaksanaan Pendidikan”, *Makalah Hasil Semiloka*, Banda Aceh: Fakultas Tarbiyah UNMUHA, 2004.

**PEMUSNAHAN BARANG ILEGAL DI ACEH DALAM PERSPEKTIF
UNDANG-UNDANG NO. 17 TAHUN 2006 DAN HUKUM ISLAM**

Cut Elfida

Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry
E-mail: cut_elfida@yahoo.com

Abstrak

Dewasa ini masuk dan keluarnya barang ilegal di suatu negara sering terjadi, tidak terkecuali Indonesia. Hal ini bertentangan dengan Undang-Undang Bea Cukai No. 17 Tahun 2006 sebagaimana perubahan atas Undang-Undang No. 10 Tahun 1995. Jika barang impor tidak memenuhi persyaratan maka barang tersebut termasuk barang ilegal. Kejadian di lapangan perlakuan terhadap barang ilegal dimusnahkan dengan cara membakar, atau dengan cara memasukan di dalam gudang dengan waktu yang lama yang menyebabkan rusaknya barang, kemudian dimusnahkan. Penelitian ini dilakukan untuk mengetahui efek pasar yang terjadi ketika barang ilegal masuk, dan untuk mengetahui konsep kemaslahatan yang diajarkan Islam terhadap perlakuan barang ilegal yang zatnya halal. Hasil penelitian menunjukkan bahwa tidak terjadi kerugian efek pasar terhadap masuknya barang ilegal, disebabkan karena tidak terlalu banyak yang masuk atau tidak habis terdata oleh pihak yang berwenang. Oleh karena itu, barang ilegal lebih maslahah jika diserahkan ke Baitul Mal. Dengan demikian Baitul Mal menjadi wali atas barang ilegal dan hasilnya diberikan pada ashnaf-ashnaf yang membutuhkan sebagaimana tercantum pada Qanun No. 10 Tahun 2007 tentang Baitul Mal dan fatwa Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh, dengan menjual dengan harga lebih murah dari harga pasar apabila kalangan pembelinya orang kurang mampu atau digratiskan saja kepada mereka, atau sesuai harga pasar apabila pembelinya masyarakat umum.

Kata Kunci: *Efek pasar; pemusnahan; barang illegal*

Abstract

Today the entrance and exit of illegal goods in a country is often the case, including Indonesia. This is contrary to the customs law No. 17 of 2006, as amendments to the law No. 10 of 1995. If the imported goods do not meet the requisite as stipulated in the customs law, the goods are said as illegal goods. Genesis in the field to the treatment of illegal goods destroyed by burning, or by entering in the warehouse with a long time which causes damage to the goods, and then destroyed. Problems and purposes of this study is to know how the market effect that occurs when the entry of illegal goods in a market's mechanism, and to know the benefit of the concept being taught in Islam to the treatment of illegal goods are allowed substance. In this study the authors used a case study method with a qualitative research approach. The result showed that there was no market effects occur very losers against the entry of illegal goods, because not so much to get in or not completed recorded by authorities. Therefore, by looking at the fact that the authorities to the treatment of illegal goods such as illegal onions and sugar to put in a warehouse with a long time and then destroyed, or directly burn it, so that's way is the redundant, because there are still other ways that are benefit of it, such as submitting to Baitul

Mal if the owner did not take care. So, Baitul Mal became a guardian on illegal goods and the results are given to requiring people's as contained in the Qanun No. 10 of 2007 on the Baitul Mal and fatwa's MPU (Ulama's Consultative Assembly), to sell at a cheaper price than the market price if the buyers are less able or it's free to them, or with the market price if the buyers are general public.

Keywords: *Market Effect; Destruction; Illegal Goods*

مستخلص

اليوم ودخول والبضائع وخروجها غير والمشروعة ويحدث وفي وكل وأنحاء العالم، ولا سيما و باندونيسيا. وهذا مخالف لقانونو الجمارك ورقم. 17 عامو 2006 م وكذلك التعديلات والتي أدخلت وعلى القانون ورقم 10 عامو 1995. وإذا كانتو البضاعة والمستوردة الشروط غير المتوافرة وهذه البضاعة ومن ضمن والبضائع وغير المشروعة. وفي الواقع، في علاج ومجالو البضاعة وغير والمشروعة والتي دمرها بالحرق، وأو عن طريق ودخول والمخازن بوقت وطويل والذي يسبب تلف والبضائع، وثم تدميرها. وبحث هذه الدراسة ولتعريف تأثير والسوق وبعد ودخول والبضائع غير والمشروعة، وللمعرفة مفهوم والمصالحفي الإسلام وفي معاملتو مع البضائع غير والمشروعة. وأظهرتو النتائج أنه لا توجد خسائر في الآثار والسوقية للدخول والبضائع غير والمشروعة، وذلك بسبب ليسو بكثيرو البضائع سجلتو في الموظف. ولذلك، في نظريتو المصلحتو البضائع غير ومشروعتو تعطي إلى بيتو المال. وبيتو المالو مسؤولو عن تلكو البضائع تنقسم إلى الأصنافو الموجودتو كمال في القانونو 10 عامو 2007 م وعن بيتو المال ووالفتوى ومجلس والشورى والعلماء أتشبه، ولبيعو بسعر أرخص ومن وسعر والسوق وإذا المشتريو لا يقلعرو نأوو مجانلو لهم أو ويناسبو بسعرو السوقو إذاو كانوا المشتريو عامتو الناس.

الكلمات الرئيسية: *تأثير السوق; تدمير; والبضائع غير المشروعة*

A. Pendahuluan

Setiap negara perlu melakukan perdagangan antar negara, kegiatan tersebut dinamakan aktivitas ekspor dan impor. Hal ini karena ada negara yang kekurangan atas sesuatu barang, sedangkan di negara lain barang tersebut terjadi kelebihan, oleh karenanya melakukan perdagangan berdampak saling menguntungkan antar negara yang melakukannya. Maka dari itu, tidak satu negara pun di dunia ini yang tidak melakukan perdagangan internasional.¹

Dalam melakukan ekspor dan impor, setiap negara memiliki peraturan yang harus ditunaikan, yaitu harus membayar bea cukai. Pengenaan bea cukai atas barang di daerah perbatasan telah lama dipraktekkan sejak adanya perdagangan antarwilayah dan internasional pada zaman pra Islam.²

¹Sadono Sukirno, *Makroekonomi Teori Pengantar* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2008), 360.

² Muhammad Saddam, *Perspektif Ekonomi Islam* (Jakarta: Pustaka Ibadah, 2003), 66.

PEMUSNAHAN BARANG ILEGAL DI ACEH

Perdagangan internasional yang terjadi pada zaman pra Islam di Arab dan negara tetangganya Byzantium dan wilayah Sasanid, kendaraan-kendaraan pedagang digunakan untuk menjual komoditas dari satu tempat ke tempat lain. Sudah menjadi kebiasaan bagi kepala pasar untuk menarik bea cukai sebesar 10 % dari barang-barang yang dibawa untuk dijual oleh para pedagang asing di wilayah tersebut.³

Penarikan bea cukai juga dipraktekkan di Indonesia, di mana dalam melakukan proses impor dan ekspor adanya pajak bea cukai. Adapun peraturan yang mengatur tentang itu, dimuat dalam Undang-Undang Bea Cukai yaitu Undang-undang No. 17 Tahun 2006 sebagai perubahan atas Undang-Undang No. 10 Tahun 1995. Dalam Undang-undang No. 17 Tahun 2006 Pasal 3 disebutkan bahwa barang impor harus melalui beberapa proses persyaratan, yakni pemeriksaan kepabeanan. Pemeriksaan ini meliputi penelitian dokumen dan pemeriksaan fisik barang.⁴ Kemudian pada Pasal 5 dijelaskan bahwa terhadap barang impor harus memenuhi kewajiban pabean yang dibayar pada kantor pabean atau tempat lain yang disamakan dengan kantor pabean dan apabila tidak memenuhi syarat-syarat ini maka suatu barang itu dianggap barang ilegal.⁵

Walaupun di Indonesia memiliki Undang-undang No. 17 Tahun 2006 yang mengatur tentang proses masuknya barang impor dan ekspor, namun ada juga pihak-pihak yang melakukan kecurangan terkait hal ini. Masih ada pihak-pihak yang memasukkan barang secara ilegal, yang mengakibatkan tidak terpungutnya pemasukan negara, yakni pajak. Oleh karena itu, terhadap tindakan ini pihak yang berwenang mengambil tindakan memusnahkan barang ilegal yang tertangkap. Hukuman ini didasarkan pada Undang-undang No. 17 Tahun 2006. Pada Bab X, Pasal 53 dinyatakan bahwa terhadap barang yang dilarang atau dibatasi yang tidak memenuhi syarat untuk diimpor, maka barang ini dapat, diekspor kembali, dan dimusnahkan di bawah pengawasan pejabat bea dan cukai.⁶

Secara spesifik terkait kasus di Aceh, terdapat kasus pemusnahan terhadap bawang merah ilegal yang terjadi di Banda Aceh, di mana Kantor Pengawasan dan Pelayanan Bea dan Cukai Tipe Madya Pabean C (KPPBC TMP C) Banda Aceh,

³ *Ibid.*

⁴ www.bpkp.go.id, Pasal 3 Undang-Undang Republik Indonesia No. 17 Tahun 2006. (diakses tanggal 12 November 2013).

⁵ www.bpkp.go.id, Pasal 5 Undang-Undang Republik Indonesia No. 17 Tahun 2006. (diakses tanggal 12 November 2013).

⁶ www.bpkp.go.id, Pasal 53 Undang-Undang Republik Indonesia No. 17 Tahun 2006. (diakses tanggal 12 November 2013).

memusnahkan dua ton bawang selundupan atau sebanyak 215 karung barang impor dari Malaysia yang ditangkap pada 16 April 2013, di Pelabuhan Ulee Lheue, Banda Aceh. Dugaan pelanggaran pidananya, adalah mengeluarkan barang impor berupa bawang (*onion*) dari kawasan bebas Sabang tanpa persetujuan pejabat bea cukai yang mengakibatkan tidak terpenuhinya pungutan negara seperti tercantum dalam UU No. 10 Tahun 1995 tentang Kepabeanan sebagaimana telah diubah dengan UU No. 17 Tahun 2006.⁷

Pada kasus pemusnahan barang ilegal lainnya Petugas Kantor Pengawasan dan Pelayanan bea cukai TMP C Banda Aceh memusnahkan 26 ton gula pasir impor ilegal di Tempat Pembuangan Akhir (TPA) Kampung Jawa, Banda Aceh, Kamis (19/12/2013). Pemusnahan barang bukti gula pasir hasil sitaan periode 2011 dan 2012 itu, turut disaksikan pejabat kepolisian dan militer setempat.⁸

Alasan pemusnahan kedua contoh barang ilegal tersebut karena meruginya negara, disebabkan tidak terpungutnya pajak bea cukai, kacaunya harga di pasar. Sebagaimana diketahui bahwa barang ilegal tersebut rata-rata dijual dengan harga murah yang tidak sesuai dengan harga pasar, yang otomatis konsumen akan lebih memilih untuk membeli barang ilegal, yang bisa jadi kualitasnya sama dengan produk dalam negeri. Jika hal ini terjadi, maka sangat berefek negatif pada petani di negeri sendiri. Mereka akan merugi karena barang-barangnya tidak laku di pasar. Selain itu hal ini juga tidak hanya akan merugikan para pedagang domestik, akan tetapi merugikan pula pedagang impor legal yang membayar bea cukai. Mereka terpaksa menjual dengan harga yang sama sebagaimana pedagang ilegal agar barangnya laku dipasar.

Sebagaimana diketahui dalam hukum permintaan, semakin tinggi harga suatu barang, maka akan semakin sedikit jumlah yang terjual, dan semakin rendah harga suatu barang, akan semakin banyaknya jumlah barang terjual.⁹ Formulasi ini menunjukkan bahwa pengaruh harga terhadap permintaan suatu komoditi adalah negatif.¹⁰ Dengan masuknya barang ilegal maka harga di pasar akan rusak, karena barang ilegal biasanya dijual dengan harga yang lebih murah daripada harga pasar.

⁷“Bea Cukai Aceh Musnahkan Bawang Ilegal” dalam <http://diliputnews.com/read/22382/bea-cukai-aceh-musnahkan-bawang-ilegal.html>, diakses tanggal 23 Juli 2013.

⁸BC Banda Aceh Musnahkan 26 Ton Gula Ilegal <http://www.analisadaily.com/news/71718/bc-banda-aceh-musnahkan-26-ton-gula-ilegal>, (diakses tanggal 20 Des 2013).

⁹Suherman Rosyidi, *Pengantar Teori Ekonomi: Pendekatan Kepada Teori Mikro & Makro* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), 239.

¹⁰Adiwarman A. Karim, *Ekonomi Mikro Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2008), 19.

PEMUSNAHAN BARANG ILEGAL DI ACEH

Masuknya barang ilegal di banyak negara berkembang, tidak kecuali Indonesia, di mana kebutuhan nasional yang sah harus dilakukan dengan cara menerapkan tarif impor yang tinggi dan kontrol nilai tukar yang ketat sehingga mengakibatkan penyeludupan, manipulasi data pengiriman barang, dan korupsi.¹¹

Barang ilegal memang harus diberantas, agar tidak merugikan negara. Dalam hal ini negara memegang tanggung jawab untuk memberantas segala bentuk monopoli oleh orang-orang tertentu, mencegah penipuan, menggulung pasar gelap dan semua praktek kejahatan dalam bisnis.¹²

Namun umat Islam harus membedakan Islam dengan materialism. Islam tidak pernah memisahkan ekonomi dengan etika, sebagaimana tidak pernah memisahkan ilmu dengan akhlak, politik dengan etika, serta perang dengan etika. Islam adalah risalah yang diturunkan Allah SWT melalui Rasulullah SAW untuk membenahi akhlak manusia. Nabi SAW bersabda, *“Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak manusia”*.¹³

Nabi Muhammad diutus untuk menyempurnakan akhlak manusia dan Nabi SAW sendiri sangat membenci perbuatan mubazir sebagaimana firman Allah SWT: *“Sesungguhnya mubazir itu adalah perbuatan syaitan, dan syaitan itu sangat ingkar kepada Tuhannya.”*¹⁴ Ayat ini mengajarkan umat Islam agar tidak mengikuti jejak syaitan, sebagaimana yang kita ketahui bahwa pemusnahan terhadap barang ilegal adalah sesuatu hal yang mubazir jika dilakukan.

Kondisi di atas memunculkan permasalahan tersendiri bila dipandang dari perspektif kemaslahatan dalam hukum Islam. Pemusnahan barang ilegal yang zatnya halal menurut agama dan bisa dimanfaatkan serta tidak memudharatkan tubuh apabila dikonsumsi, ketika dimusnahkan dengan cara dibakar atau cara-cara lainnya pada dasarnya berefek pada kemubaziran. Hal ini tentu bertentangan dengan prinsip kemaslahatan dalam Islam. Barang seperti bawang merah dan gula pasir adalah barang yang zatnya halal, namun ilegal menurut hukum negara, disebabkan proses masuk yang tidak sesuai dengan aturan yang telah diatur negara. Barang-barang tersebut tidak diperiksa oleh oknum yang berkepentingan dan tidak membayar bea

¹¹M.Umer Chapra, *Islam dan Pembangunan Ekonomi*, Terj. Ikhwani Abidin Basri (Jakarta: Gema Insani Press), 2000, 67.

¹²Mustaq Ahmad, *Etika Bisnis Dalam Islam*, Terj. Samson Rahman (Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 2001, 159.

¹³Yusuf Qardhawi, *Norma Dan Etika Ekonomi Islam*, Terj. Zainal Arifin (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), 51.

¹⁴Q.S. al-Isra': ayat 27.

cukai sebagai *income* negara. Hal-hal inilah yang akan dibahas dalam tulisan berikut ini.

B. Pembahasan

1. Pengertian Barang Ilegal

Pengertian barang ilegal menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), barang adalah benda umum (sesuatu yang berwujud atau berjasad).¹⁵ Ilegal adalah gelap (tidak menurut hukum, tidak sah).¹⁶

Dalam Kamus Besar Ekonomi dinyatakan bahwa barang ilegal adalah barang yang didatangkan ke suatu negara atau daerah dengan cara tidak sah, seperti barang curian, selundupan dan sebagainya. Biasanya, barang-barang seperti ini dijual dengan harga lebih murah dari pasaran.¹⁷ Dalam kamus tersebut juga ada ditulis dengan istilah *black market* (pasar gelap): transaksi jual beli suatu barang yang dilakukan tanpa pengendalian harga dan sering kali bertentangan dengan peraturan perundang-undangan.¹⁸

Dari pengertian beberapa barang ilegal yang ditulis di atas, barang menurut penulis maksud adalah gula pasir dan bawang merah, sedangkan ilegal adalah sesuatu yang masuk dalam negeri tanpa membayar bea dan cukai. Jadi barang ilegal yang penulis maksudkan adalah: barang yang masuk ke wilayah Banda Aceh, khususnya bawang merah dan gula pasir yang tidak membayar bea dan cukai yang menyebabkan meruginya negara, yang ditangkap oleh pihak yang berwenang, kemudian barang tersebut dimusnahkan karena tidak memenuhi kriteria barang legal yang dipersyaratkan oleh Undang-undang No.17 Tahun 2006.

2. Syarat Barang dikatakan Ilegal menurut Undang-undang

Dalam Undang-Undang Republik Indonesia No. 17 Tahun 2006 diatur barang-barang yang masuk dan keluar dari daerah kepabeanan. Pada pasal 1 butir 2 mengatakan daerah kepabeanan adalah wilayah Republik Indonesia yang meliputi wilayah darat, perairan dan ruang udara di atasnya, serta tempat-tempat tertentu di zona ekonomi eksklusif dan landas kontinen yang di dalamnya berlaku undang-undang ini. Kawasan kepabeanan adalah kawasan dengan batas-batas tertentu di

¹⁵W.J.S.Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Ed.3 (Jakarta: Balai Pustaka, 2007), 903.

¹⁶*Ibid*, 437.

¹⁷Sigit Winarno & Sujana Ismaya, *Kamus Besar Ekonomi* (Bandung: Pustaka Grafika, 2003), 52.

¹⁸*Ibid.*, 63.

PEMUSNAHAN BARANG ILEGAL DI ACEH

pelabuhan laut, bandar udara, atau tempat lain yang ditetapkan untuk lalu lintas barang yang sepenuhnya berada di bawah pengawasan Direktorat Jenderal Bea dan Cukai.

Lebih jauh dalam pasal 3 undang-undang ini pada butir 1, mengatakan bahwa terhadap barang impor harus melakukan pemeriksaan kepabeanan. Pemeriksaan kepabeanan yang dimaksudkan di sini adalah pemeriksaan fisik barang dan pemeriksaan dokumen-dokumennya. Selanjutnya di pasal 5 dijelaskan bahwa terhadap barang impor harus memenuhi kewajiban pabean yang dibayar pada kantor pabean atau tempat lain yang disamakan dengan kantor pabean dan apabila tidak memenuhi syarat-syarat ini maka suatu barang itu dianggap barang ilegal.¹⁹

3. Sikap Konsumen Muslim

Beberapa hal yang menjadi catatan terkait sikap konsumen muslim adalah sebagai berikut:

1. Tidak meremehkan barang-barang konsumtif yang dapat dimanfaatkan
2. *Ihtikar* (penimbunan, monopoli)

Ihtikar dalam perekonomian modern didefinisikan sebagai proses monopoli atau *supply* dan *demand* komoditas dengan tujuan untuk mendapatkan keuntungan tertentu. Islam sangat memerangi praktik ini, sampai diidentikkan dengan perbuatan kufur, Rasulullah pernah bersabda: “*Barang siapa menimbun makanan selama 40 hari, maka ia akan bebas dari Allah dan Allah akan bebas darinya*”.

3. Pelarangan *Israf*, *Tabdzir*, dan *Safih*

Israf adalah melampaui batas hemat dan keseimbangan dalam berkonsumsi, *israf* adalah perilaku di bawah *tarf*. *Tabdzir* adalah melakukan konsumsi secara berlebihan dan tidak proporsional. Syariat Islam melarang perbuatan tersebut, karena dapat menyebabkan distorsi dalam distribusi harta kekayaan yang seharusnya tetap terjaga demi kemaslahatan hidup masyarakat.

4. Dampak Masuknya Barang Ilegal Bagi Perekonomian Indonesia

Pada awalnya pergerakan barang ilegal bersifat tertutup, hanya segelintir masyarakat yang mengetahui keberadaan pasar tersebut, namun perlahan nampaknya dapat menarik perhatian masyarakat. Rasional memang kalau itu terjadi mengingat kebutuhan manusia memang tak terbatas. Terkadang mereka tidak peduli asal mula

¹⁹ www.bpkp.go.id, Pasal 3 Undang-undang Republik Indonesia No. 17 Tahun 2006. (diakses tanggal 12 November 2013).

barang, keaslian barang, bahkan kualitas barang tersebut, hanya mereka melihat barang itu menarik dan harganya cenderung murah hal ini dikarenakan barang ilegal tersebut masuk ke suatu wilayah tanpa terkena pajak (*tax*).

Oleh karena tidak adanya pajak, maka masukkan barang ilegal di Indonesia sangat berdampak negatif bagi perekonomian, di antara dampak yang ditimbulkan adalah:

1. Mengurangi pendapatan negara

Barang ilegal ternyata merugikan negara Indonesia sebab barang ilegal tidak terkena bea cukai, kita telah mengetahui pendapatan tertinggi negara Indonesia berasal dari salah satunya bea cukai, dengan adanya barang ilegal jelas pendapatan negara akan menurun. Transaksi jual beli dalam transaksi ilegal juga akan mengganggu keseimbangan pasar. Dalam hal ini, barang-barang ilegal yang telah beredar di pasar akan mempengaruhi harga barang sejenis yang dijual secara legal. Biasanya, barang yang berstatus ilegal akan dijual lebih murah, dibanding dengan barang yang statusnya diperoleh secara legal.

Masyarakat menjadi lupa akan norma-norma dan tata tertib yang telah di buat pemerintah bahkan telah melanggarnya, kemudian kerugian yang paling penting adalah tanpa disadari masyarakat yang membeli produk (pembeli) melalui pasar gelap menjadi korban para oknum-oknum yang tidak bertanggung jawab karena telah ikut terlibat dalam tindak jual beli yang ilegal atau secara tidak langsung pembeli ikut membantu melancarkan bisnis ilegal, menghambat pembangunan nasional dan merugikan negara, serta potensi pajak negara hilang.²⁰

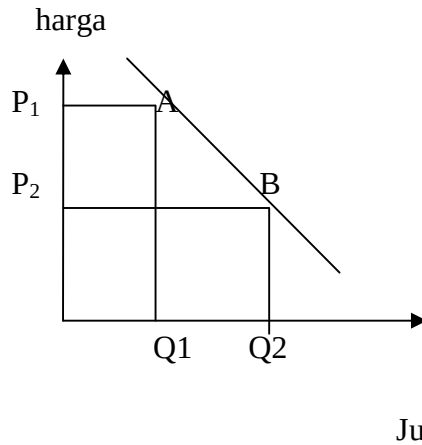
2. Merusak harga pasar

Di dunia perdagangan Arab, yaitu pada masa zaman kenabian, sudah ada pemikiran yang terjadi kesepakatan bersama bahwa tinggi rendahnya permintaan terhadap barang komoditas ditentukan oleh harga barang yang bersangkutan. Pemahaman saat itu mengatakan bahwa bila tersedia sedikit barang, maka harga akan mahal dan bila tersedia banyak barang maka harga akan murah yang dikenal sebagai hukum permintaan dan penawaran.

Abu Yusuf tercatat sebagai ulama terawal yang mulai menyinggung mekanisme pasar. Ia misalnya memerhatikan peningkatan dan penurunan produksi dalam kaitannya dengan perubahan harga.

²⁰Zuhdan Kamal, Dampak Black Market bagi Perekonomian, 2011(<http://blog-indonesia.com/blog-archive-15360-29.html>). (diakses tanggal 11 Januari 2013).

PEMUSNAHAN BARANG ILEGAL DI ACEH



Dengan kata lain, pemahaman pada zaman Abu Yusuf tentang hubungan antara harga dan kualitas hanya memperhatikan kurva *demand*. Dalam literatur kontemporer, fenomena yang berlaku pada masa Abu Yusuf dapat dijelaskan dalam teori permintaan. Teori ini menjelaskan hubungan antara harga dengan banyaknya kualitas yang diminta. Di mana hubungan harga dan kualitas dapat diformulasikan sebagai berikut:

$$D = Q = f(P)$$

Formulasi ini menunjukkan bahwa pengaruh harga terhadap jumlah permintaan suatu komoditi adalah negatif, apabila $P \uparrow$ maka $Q \downarrow$, begitu sebaliknya apabila $P \downarrow$ maka $Q \uparrow$. Dari formulasi ini kita dapat simpulkan bahwa hukum permintaan mengatakan bila harga komoditi naik maka akan direspons oleh penurunan jumlah komoditi yang dibeli. Begitu juga apabila harga komoditi turun maka akan direspons oleh konsumen dengan meningkatkan jumlah komoditi yang dibeli.²¹ Jadi dengan adanya barang ilegal menjadikan harga di pasar rusak, dikarenakan barang bertambah banyak dipasaran dengan harga jual yang lebih rendah.

3. Menyebabkan ruginya pedagang lokal

Masuknya barang ilegal akan berdampak meruginya pedagang lokal, di mana produk mereka harus bersaing dengan produk luar. Seperti terjadinya penyeludupan gula dan bawang merah, menjadikan petani tebu dan petani bawang merah mengalami kerugian di mana produk mereka tidak kuat menghadapi produk

²¹Adiwarman A. Karim, *Ekonomi Mikro Islami...*, 18-19.

internasional yang masuk melalui penyeludupan yang harganya di bawah harga pasar.

4. Menyebabkan Pengangguran

Akibat lebih jauh tidak sanggup bersaingnya petani lokal, pedagang lokal atau pedagang legal terhadap barang ilegal dari produk luar yang harganya biasanya lebih murah karena tidak membayar bea cukai menyebabkan tingkat pengangguran yang akan bertambah di negeri ini.

5. Menyebabkan tingginya tindakan kriminal

Karena pengangguran bertambah akibat pasar gelap, menyebabkan tingginya tindakan kriminal dalam negeri sendiri disebabkan transaksi ilegal itu sendiri.

5. Studi Kasus dan Analisa Kasus

a. Studi Kasus

1. Bea Cukai Musnahkan Dua Ton Bawang Selundupan pada hari Rabu tanggal 24 Juli 2013 14:41 WIB

Di harian surat kabar Serambi Indonesia diberitakan bahwa telah terjadi penangkapan barang ilegal di Banda Aceh, di mana Kantor Pengawasan dan Pelayanan Bea dan Cukai Tipe Madya Pabean C (KPPBC TMP C) Banda Aceh, pada hari Selasa, 23 Juli 2013, pada pagi hari memusnahkan dua ton bawang selundupan atau sebanyak 215 karung barang impor dari Malaysia yang ditangkap 16 April 2013 di Pelabuhan Ulee Lheue, Banda Aceh.

Kepala KPPBC TMP C Banda Aceh, Beni Novri menyebutkan barang bukti (BB) sebanyak 215 karung bawang yang dimusnahkan itu, merupakan barang impor Malaysia yang dibawa oleh pelaku berinisial As yang kini mendekam di LP Lambaro, menggunakan L-300 pik up BK 8488 BU, dari Sabang menuju Banda Aceh.

Dugaan pelanggaran pidananya, adalah mengeluarkan barang impor berupa bawang (*onion*) dari kawasan bebas Sabang tanpa persetujuan pejabat Bea dan Cukai yang mengakibatkan tidak terpenuhinya pungutan negara sebagaimana tercantum dalam UU No. 10 Tahun 1995 tentang kepabeanan sebagaimana telah diubah dengan UU No. 17 Tahun 2006.

Ia menjelaskan bahwa barang sitaan bawaan yang dimusnahkan itu telah melalui proses Penetapan Penyitaan oleh Pengadilan Negeri Banda Aceh sesuai Nomor: 344/Pen.Pid/2013/PN-BNA tanggal 10 Juli 2013. Mengingat sifat barang bukti yang mudah busuk, sehingga PPNS pun menetapkan pemusnahannya

PEMUSNAHAN BARANG ILEGAL DI ACEH

dilakukan dengan cara dibakar. Beberapa pihak yang hadir antara lain pihak Pengadilan Negeri dan Kajari Banda Aceh, UPTD Pelabuhan, serta pihak kepolisian dari Polresta dan Polsek Darul Imarah serta Ulee Lheue dan sejumlah pihak lainnya.²²

2. Pemusnahan Bawang Ilegal di Lhokseumawe

Polres Lhokseumawe dan Bea Cukai setempat memusnahkan 2,5 ton bawang ilegal di TPA Gampong Alue Liem, Kecamatan Blang Mangat, Lhokseumawe, Senin 24/11/2014. Sebanyak 2,5 ton bawang merah ilegal, dimusnahkan oleh polisi dan tim dari Bea Cukai Kota Lhokseumawe. Pemusnahan berlangsung di Tempat Pembuangan Akhir (TPA) Gampong (desa) Alue Liem, Kecamatan Blang Mangat, Lhokseumawe.

Kapolres Lhokseumawe, AKBP Cahyo Hutomo, melalui Kasat Reskrim, AKP Dicky Hendra Wijaya, mengungkapkan, bawang yang dimusnahkan itu sebanyak 340 karung yang merupakan hasil penangkapan yang dilakukan di Gampong Kuta Glumpang, Kecamatan Samudera, Aceh Utara, pada 27 Oktober 2014.

Dalam kasus tersebut, polisi menetapkan SM yang juga penduduk setempat sebagai tersangka karena diduga barang bukti tersebut adalah miliknya. Perkaranya sejauh ini sudah dilimpahkan ke Kejaksaan Negeri (Kejari) Lhoksukon. Kondisi bawang yang sudah disita selama 28 hari sudah mulai membusuk dan mengeluarkan bau tak sedap. Bawang yang berada di dalam karung merah diangkut ke TPA dengan menggunakan truk reo polisi. Di lokasi ini, bawang yang berada dalam truk diturunkan dan ditumpuk di tanah lapang. Kemudian, polisi dan petugas dari Kantor Pengawasan dan Pelayanan Bea dan Cukai Lhokseumawe memusnahkan bawang tersebut dengan cara membakarnya.

Pada pemusnahan itu turut hadir Kasat Polairud Iptu Samanuddin. Personel polisi bersama petugas Bea dan Cukai Lhokseumawe membakar tumpukan bawang tersebut.²³

3. Polres Aceh Utara Musnahkan 3 Ton Bawang Ilegal

KBRN, Lhokseumawe: Aparat Kepolisian Polres Aceh Utara memusnahkan tiga ton bawang ilegal, yang ditangkap di Kawasan Kecamatan Seunuddon

²²www.serambinews.com (diakses 24 Juli 2013).

²³<http://analisdaily.com/news/read/25-ton-bawang-ilegal-dimusnahkan/84421/2014/11/25>, (diakses 3 Desember 2014).

Kabupaten setempat pada 14 Agustus 2014. Pemusnahan dilaksanakan di Halaman Mapolres, Selasa (26/08/2014). Pemusnahan barang bukti (BB) turut disaksikan Kajari Lhoksukon, Aceh Utara Teuku Rahmatsyah MH, Ketua Pengadilan Negeri Lhoksukon Abdul Aziz SH, dan Kepala Stasiun Karantina Kelas I Banda Aceh, drh Syaifuddin Zuhri, serta Danramil Lhoksukon, Kapten Saifullah.

Kapolres Aceh Utara, AKBP Gatot Sujono menyebutkan bawang ilegal yang dimusnahkan hasil tangkapan Aparat Polres setempat dan petugas Jajaran Kodim 0103 Aceh Utara. Bawang itu dimusnahkan, karena tidak layak dikonsumsi dan diduga mengandung penyakit, sehingga tidak bisa diedarkan atau diberikan kepada Masyarakat.

Menurut Kapolres, bawang yang masuk ke Aceh dari Malaysia secara ilegal, tidak boleh diedarkan, karena barang itu tidak dibawa masuk karantina untuk diperiksa. Hal itu sesuai Peraturan Menteri Pertanian (Permentan) Nomor 23 Tahun 2013 tentang karantina. Atas keberhasilan menangkap penyeludupan bawang ilegal, Kapolres Aceh Utara mendapat penghargaan atas prestasinya dalam menangani perkara bawang ilegal dari Badan Karantina Pertanian Pusat.²⁴

4. Pemusnahan Bawang Ilegal di Aceh Timur

Bawang ilegal seberat kurang lebih 2 ton hasil temuan jajaran Polres Aceh Timur di kawasan Madat pada pertengahan Juli 2014 dimusnahkan pada hari Rabu 13/08/2014 di halaman belakang Mapolres Aceh Timur. Pemusnahan bawang ilegal dengan cara dibakar itu turut dihadiri oleh Wakapolres Aceh Timur Kopol Tirta Nur Alam, Kasi Pidum Kejari Idi Wahyudi Koso dan perwakilan dari Badan Karantina Pertanian.

Wakapolres Kopol Tirta Nur Alam kepada AtjehLINK mengatakan, pihaknya tidak memberikan kesempatan kepada para pedagang ilegal di wilayah hukum Aceh Timur karena merugikan negara dalam hal pajak. Lebih lanjut Tirta Nur Alam menegaskan, barang-barang ilegal seperti bawang tersebut belum tentu layak dikonsumsi karena tidak ada label kelayakan konsumsi.

Terkait penanganan kasus penemuan bawang tersebut, pihak kepolisian masih melakukan penyidikan lebih lanjut terhadap sopir pengangkut

²⁴http://www.rri.co.id/post/berita/99456/daerah/polres_aceh_utara_musnahkan_3_ton_bawang_ilegal.html, (diakses tanggal 3 Desember 2014).

PEMUSNAHAN BARANG ILEGAL DI ACEH

bawang yang bernama M Rizal Bin Asna (34) warga Kecamatan Madat, Aceh Timur.²⁵

5. BC Banda Aceh Musnahkan 26 Ton Gula Ilegal

Di Banda Aceh Petugas Kantor Pengawasan dan Pelayanan Bea dan Cukai (BC) TMP C Banda Aceh memusnahkan 26 ton gula pasir impor ilegal di Tempat Pembuangan Akhir (TPA) Kampung Jawa, Banda Aceh, pada hari Kamis tanggal 19 Desember 2013. Pemusnahan barang bukti gula pasir hasil sitaan periode 2011 dan 2012 itu, turut disaksikan pejabat kepolisian dan militer setempat.

Kepala KPPBC TMP C Banda Aceh, Beni Novri, usai pemusnahan gula pasir ilegal tersebut mengatakan bahwa gula ilegal itu diimpor melalui Pelabuhan Bebas Sabang. Ini sudah melanggar ketentuan Undang-Undang (UU) No. 37 Tahun 2000 tentang Kawasan Perdagangan Bebas dan Pelabuhan Bebas Sabang. Pemusnahan ini juga sudah mendapat persetujuan dari Kementerian Keuangan. Barang buktinya juga sudah dalam kondisi rusak, ujarnya. Selain gula pasir impor ilegal, masih ada barang bukti lainnya yang belum dimusnahkan, tapi masih dalam proses hukum, di antaranya sisa gula pasir, bawang merah dan beras ketan.

Pihaknya mensinyalir, barang ilegal yang berasal dari Malaysia dan Thailand ini dibawa selain lewat pelabuhan bebas Sabang, juga menggunakan jalur lain yaitu beberapa pelabuhan tak resmi. Menurutnya, perairan Aceh banyak dimanfaatkan untuk barang impor ilegal, terutama melalui pelabuhan bebas Sabang.²⁶

b. Analisis

Terkait dengan kasus barang ilegal sebagaimana dijelaskan di atas, Majelis Permusyawaratan Ulama sudah meresponnya dengan mengeluarkan beberapa fatwa dalam sidang Panitia Musyawarah ke-3 pada 21 Januari 2014 di antaranya:

1. Pemerintah berhak menyita barang ilegal dan dijadikan sebagai aset negara apabila pemiliknya tidak mengurus segala persyaratan yang dibutuhkan.
2. Pemusnahan barang ilegal yang dapat dimanfaatkan dalam Islam hukumnya haram.

²⁵<http://atjehlink.com/polres-aceh-timur-musnahkan-bawang-ilegal>, (diakses tanggal 3 Desember 2014).

²⁶<http://www.analisadaily.com/news/71718/bc-Banda-Aceh-musnahkan-26-ton-gula-ilegal> (diakses 20 Desember 2013).

3. Pemusnahan barang ilegal yang tidak dapat dimanfaatkan dalam Islam hukumnya wajib.
4. Pemerintah wajib menjaga dan mengantisipasi barang ilegal yang cepat rusak.
5. Pemerintah wajib memanfaatkan barang ilegal yang dibolehkan dalam Islam untuk kemaslahatan umat.²⁷

Setelah MPU (Majelis Permusyawaratan Ulama) Aceh mengeluarkan fatwa tentang dilarang memusnahkan barang ilegal, namun masih didapati kasus pemusnahan barang ilegal yang dilakukan dengan cara membakarnya.

Kasus pertama Pemusnahan Bawang Ilegal di Lhokseumawe: Polres Lhokseumawe dan Bea Cukai setempat memusnahkan 2,5 ton bawang ilegal di TPA Gampong Alue Liem, Kecamatan Blang Mangat, Lhokseumawe, Senin (24/11/2014).

Kasus kedua: Polres Aceh Utara Musnahkan 3 Ton Bawang Ilegal. KBRN, Lhokseumawe: Aparat Kepolisian Polres Aceh Utara memusnahkan tiga ton bawang ilegal yang ditangkap di Kawasan Kecamatan Seunuddon Kabupaten setempat pada 14 Agustus 2014. Pemusnahan dilaksanakan di Halaman Mapolres, Selasa (26/08/2014).

Kasus ketiga: Pemusnahan Bawang Ilegal di Aceh Timur: Bawang ilegal seberat kurang lebih 2 ton hasil temuan jajaran Polres Aceh Timur di kawasan Madat pada pertengahan Juli lalu dimusnahkan, Rabu (13/08/2014) di halaman belakang Mapolres Aceh Timur.

Dalam pandangan penulis, barang ilegal dimusnahkan karena berpotensi mengurangi pendapatan negara, merusak harga pasar, menyebabkan ruginya pedagang lokal, menyebabkan Pengangguran, serta menyebabkan tingginya tindakan kriminal. Efek di atas akan terjadi apabila barang ilegal masuk terlalu banyak. Namun yang terjadi di Aceh, pada dasarnya kasus masuknya bawang ilegal dan gula pasir ilegal tidak seberapa dengan kebutuhan akan kedua barang tersebut. Jadi efek pasar dalam harga tidak berpengaruh ketika masuknya barang ilegal yang bisa dimanfaatkan dan halal zatnya.

Kemudian naik dan turunnya harga tidak ada pengaruh yang signifikan lantaran masuknya barang ilegal dengan murah harga barang di pasar. Mahal dan

²⁷ Serambi Kutaraja, *Keputusan Sidang/Fatwa MPU Aceh Tentang Pemusnahan Barang Ilegal*, hlm. 7. (dimuat 1 Februari 2014).

PEMUSNAHAN BARANG ILEGAL DI ACEH

murahnya bukan karena banyak dan sedikitnya jumlah barang di pasar, karena mahalnnya harga barang di pasar disebabkan karena stok barang sendiri yang menipis, harga material barang yang melonjak tinggi, Bahan Bakar Minyak (BBM) naik yang menyebabkan transportasi pengangkutan barang naik, hari-hari besar keagamaan yang menyebabkan permintaan tetap naik walaupun harga barang naik, karena barang sangat diperlukan saat itu, dan yang terakhir apabila masuknya barang ilegal yang sangat banyak.

Dalam pandangan hukum Islam, pemusnahan barang ilegal ini pada dasarnya dapat dilihat dari konsep masalah. Secara konseptual *maqasid syar'iyah* dalam Islam meliputi lima perlindungan yang harus dijalankan yaitu: akal, jiwa, harta, agama, dan keturunan. Apabila kelima hal itu dilanggar oleh orang lain maka seseorang yang teraniaya boleh melawannya. Pemusnahan terhadap barang ilegal seperti dengan cara mengkarantinakan terlalu lama barang ilegal yang cepat rusak atau busuk yang menyebabkan tidak bisa dikonsumsi, merupakan sesuatu hal yang tidak boleh dilakukan karena bisa menghilangkan manfaat barang. Tindakan memusnahkan dan atau membakarnya jelas akan menimbulkan eksese kemubaziran terhadap harta. Padahal Islam mengajarkan umatnya untuk tidak menghambur-hamburkan harta, serta tidak kikir. Islam juga mengajarkan bahwa kemubaziran merupakan perbuatan syaitan dan syaitan sangat ingkar kepada Tuhannya. Secara ringkas dapat disimpulkan bahwa berlaku mubazir adalah dilarang dalam pandangan Islam.

Menurut penulis apabila barang dari peredaran ilegal tersebut tidak diurus oleh pemiliknya, maka barang tersebut bisa diambil alihkan oleh Baitul Mal, jadi Baitul Mal di sini berfungsi sebagai wali atas barang sitaan ilegal yang zatnya halal dan diberikan kepada ashnaf-ashnaf yang membutuhkan sebagaimana yang tercantum pada Qanun No.10 Tahun 2007. Aturan ini pun didukung oleh fatwa Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh dalam sidang panmus ke-3 pada 21 Januari 2014.

Adapun konsep masalah yang penulis tawarkan di sini adalah apabila barang sitaan adalah barang halal dan tidak mengandung penyakit, maka barang ilegal tersebut bisa diperlakukan dengan dua cara:

Cut Elfida

- a. Dijual dengan harga normal. Apabila dijual di pasar dengan sasaran pembelinya khalayak ramai, maka pembelinya bisa berasal dari bermacam-macam tingkatan ekonomi, ada yang miskin, sederhana dan ada yang kaya.
- b. Dijual di bawah harga normal. Artinya barang ilegal tersebut di jual agak lebih murah sedikit dari harga normal seperti melakukan pasar murah, di mana posisi tempat dilaksanakan pasar murah pada tempat yang banyak penduduknya kurang mampu agar bisa membantu mereka membeli barang-barang dibutuhkan, atau bisa juga dengan memberikannya secara cuma-cuma.
- c. Uang yang didapatkan dari penjualan hasil barang ilegal tersebut bisa diberikan kepada ashnaf-ashnaf yang membutuhkan. Ini lebih bermaslahah dari pada di buang secara percuma. Namun apabila barang ilegal tersebut berupa barang haram, atau berupa barang halal namun mengandung penyakit maka lebih baik dimusnahkan saja.

C. Penutup

Berdasarkan penjelasan di atas, maka pemusnahan barang ilegal yang zatnya halal dan bisa dimanfaatkan, pada dasarnya tidak perlu dilakukan. Meski pada prinsipnya tidak menyalahi UU No. 17 Tahun 2006, akan tetapi dalam perspektif hukum Islam (khususnya bila didekati dengan konsep *masalah mursalah*) hal sedemikian rupa ini merupakan bentuk kemubaziran.

Memperhatikan kondisi kebutuhan perekonomian masyarakat Aceh maka sebagai solusinya Baitul Mal dapat diberdayakan dan diberikan penguatan agar bisa memanfaatkan barang ilegal yang masih bisa dimanfaatkan tersebut untuk kepentingan kemaslahatan masyarakat. Untuk memperkuat hal ini maka diperlukan regulasi khusus yang perlu ditindaklanjuti oleh Pemerintah Aceh dan Dewan Perwakilan Rakyat Aceh.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, Mustaq. *Etika Bisnis Dalam Islam*, terj. Samson Rahman. Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 2001.
- Chapra, M.Umer. *Islam dan Pembangunan Ekonomi*, (Terj. Ikhwan Abidin Basri). Jakarta: Gema Insani Press, 2000.
- Karim, Adiwarman A.. *Ekonomi Mikro Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2008.

PEMUSNAHAN BARANG ILEGAL DI ACEH

Poerwadarminta, W.J.S.. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Ed.3. Jakarta: Balai Pustaka, 2007.

Qardhawi, Yusuf. *Norma Dan Etika Ekonomi Islam*, (Terj. Zainal Arifin). Jakarta: Gema Insani Press, 2001.

Rosyidi, Suherman. *Pengantar Teori Ekonomi: Pendekatan Kepada Teori Mikro & Makro*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.

Saddam, Muhammad. *Perspektif Ekonomi Islam*. Jakarta: Pustaka Ibadah, 2003.

Sukirno, Sadono. *Makroekonomi Teori Pengantar*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2008.

Winarno, Sigit & Sujana Ismaya. *Kamus Besar Ekonomi*. Bandung: Pustaka Grafika, 2003.

Referensi Online

Bea Cukai Aceh Musnahkan Bawang Ilegal, <http://diliputnews.com/read/22382/bea-cukai-aceh-musnahkan-bawang-ilegal.html>, (diakses tanggal 23 Juli 2013).

BC Banda Aceh Musnahkan 26 Ton Gula Ilegal <http://www.analisadaily.com/news/71718/bc-banda-aceh-musnahkan-26-ton-gula-ilegal>, (diakses tanggal 20 Des 2013).

http://www.rri.co.id/post/berita/99456/daerah/polres_aceh_utara_musnahkan_3_ton_bawang_ilegal.html, (diakses tanggal 3 Desember 2014).

<http://www.analisadaily.com/news/read/25-ton-bawang-ilegal-dimusnahkan/84421/2014/11/25>, (diakses 3 Desember 2014).

http://www.rri.co.id/post/berita/99456/daerah/polres_aceh_utara_musnahkan_3_ton_bawang_ilegal.html, (diakses tanggal 3 Desember 2014).

<http://atjehlink.com/polres-aceh-timur-musnahkan-bawang-ilegal>, (diakses tanggal 3 Desember 2014).

<http://disiniberita.com/pview/Bengkalis/3710/-Karantina-Bengkalis-Musnahkan-36-4-Ton-Bawang-Ilegal.html>, (diakses tanggal 3 Desember 2014).

<http://www.analisadaily.com/news/71718/bc-Banda-Aceh-musnahkan-26-ton-gula-ilegal> (diakses 20 Desember 2013).

“Keputusan Sidang/Fatwa MPU Aceh Tentang Pemusnahan Barang Ilegal”, dalam *Serambi Indonesia*, 1 Februari 2014.

www.serambinews.com (diakses 24 Juli 2013).

www.bpkp.go.id, Pasal 3 Undang-undang Republik Indonesia No. 17 Tahun 2006. (diakses tanggal 12 November 2013).

www.bpkp.go.id, Pasal 3 Undang-undang Republik Indonesia No. 17 Tahun 2006. (diakses tanggal 12 November 2013).

Zuhdan Kamal, “Dampak Black Market bagi Perekonomian”, 2011 (<http://blog-indonesia.com/blog-archive-15360-29.html>. diakses tanggal 11 Januari 2013).

**PRAKTEK GALA UMONG (GADAI SAWAH) DALAM PERSPEKTIF
SYARI'AH (STUDI KASUS DI DESA GAMPONG DAYAH SYARIF
KECAMATAN MUTIARA KABUPATEN PIDIE PROVINSI ACEH)**

Safrizal

Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry
E-mail: safri_zal@yahoo.com

Abstrak

Gala umong (gadai sawah) merupakan suatu praktik muamalah yang saat ini telah dipraktekkan oleh masyarakat Aceh. Hal ini dapat dilihat baik itu yang dilakukan oleh masyarakat yang tinggal di perkampungan maupun masyarakat perkotaan. Penelitian ini ditujukan untuk mengkaji lebih jauh apakah praktik *gala umong* yang selama ini dijalankan masyarakat Aceh sejalan dengan hukum Islam. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa praktik *gala umong* (gadai sawah) dilihat dari rukun dan syarat gadai yang dilakukan masyarakat Desa Gampong Dayah Syarif Kecamatan Mutiara Kabupaten Pidie Provinsi Aceh belum memenuhi rukun dan syarat-syarat *rahn* atau *Gadai*. Rukun yang belum terpenuhi adalah di dalam akad gadai belum jelas tertera batas waktu pegembalian hutang yang harus dilakukan oleh *rāhin* (penggadai) kepada *murtahin* (penerima hutang). Efek dari hal tersebut dapat menimbulkan kesalah pahaman antara para pihak. Pada akhirnya dapat menimbulkan perkelahian antar masyarakat. Hal yang lain yang tidak sesuai dengan kaidah akad *rahn* adalah pemanfaatan hasil dari *marhūn* (barang jaminan) dalam hal ini berupa tanah sawah produktif yang dimanfaatkan oleh penerima gadai (*Murtahin*). Jika hal ini dibiarkan maka orang kaya akan memanfaatkan kekayaannya untuk mendapatkan jaminan gadai dari orang miskin untuk invesatasi yang terus berkembang. Akibat dari kejadian tersebut dapat menyebabkan simiskin semakin miskin karena tidak dapat memanfaatkan hartanya yang produktif dan si kaya semakin kaya kerena dia mendapatakan hasil yang berlimpah dari pemanfaatan *marhūn*.

Kata Kunci: *Gala Umong* (Gadai Sawah); *Rahn*; *Syari'ah*

Abstract

Gala umong (pawn) has been practiced among Acehnese society until nowadays, whether in urban or rural areas. This research is aimed at seeing whether the practice of *gala umong* among acehnese society fulfills the requirements of Islamic shari'a. The result of the study shows that the practice of rice field pawn seing through the Islamic pillars and requirements on pawn has not met the terms of the pillars and *rahn* or Pawn. The unfulfill practice of pawn can be seen that the unclear statement of the returning deadline that must be conduted by the user. It creates the misunderstandings amongst the parties which finally bring about the hostility among societal members. Another thing which is not in accordance with the rules is that the contract of *rahn* utilization of Marhuun (collateral), in this case is a productive rice land which is used by the *murtahin* (pawn recipient). If it is neglected, then the richest men will use their wealth only for the sake of getting guarantee pawn from the poor for the ongoing investment. As a result, the poor will be more poor as they could not utilize their productive wealth and the richest will be more rice as plentiful harvest

marhūn utilize. Thus, the practice of *Gala Umong* which is practiced at Dayah Sharif village, Pidie sub-district, Aceh province, is not in accordance with Shariah.

Keywords: Pawn; *Gala umong*; Islamic law

مستخلص

رهن الأرض الزراعية هو ممارسة التعامل التي تقوم بها شعب أتشييه. ويمكن أن ينظر إليها سواء كان في القرى وكذلك المجتمعات الحضرية. والهدف من هذا البحث تعمق في ممارسة الأرض الزراعية التي يطبق شعب أتشييه يلائم مع الشريعة الإسلامية. وتشير نتائج هذه الدراسة إلى أن ممارسة الأرض الزراعية، نظراً عن أركان الرهن وشروطها التي يطبق شعب غامبونج داية شريف محلية موطئاً محافظ بيدي في إقليم أتشييه لم يتوافر أركان الرهن وشروطه. ومن إحدى الأركان التي لم يتوافر في عقد الرهن، لم يوضح التحديد الزماني لإعادة الدين لراهن إلى المرهون. وسيكون تأثير هذه المعاملة أن تؤدي إلى سوء الفهم بين الطرفين. وفي النهاية، ستكون المقاتلة بين الطرفين. وأخيراً، أنه ليس وفقاً لقواعد عقد رهن هو الاستفادة من نتائج المرهون؛ في هذه الحالة يتم استخدام الأرض المنتجة للمرهن. إذا سمح لهذا الواقع، فالأغنياء سوف تستخدم أمواله للحصول على تعهد ضمان من الفقراء إلى الاستثمارات. ونتيجة لهذه الأحداث، يسبب المساكين ضراء حالهم لأنهم لا يستطيعون الاستفادة عن ثرواتهم الإنتاجية. والأغنياء يزدادون ثراءهم لأنهم يحصلون على الاستفادة المرهون.

الكلمات الرئيسية: رهن الأرض الزراعية، رهن، والشريعة

A. Pendahuluan

Secara konseptual, praktek *gala umong* hampir menyerupai konsep *rahn* yang ada di dalam fiqh mu'amalah. *rahn* adalah menahan sesuatu disebabkan adanya hak yang memungkinkan hak itu bisa dipenuhi dari sesuatu tersebut.¹

Rahn jika diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia adalah gadai. Konsep gadai menurut Imam Sudiat adalah penyerahan tanah untuk menerima pembayaran sejumlah uang secara tunai, dengan ketentuan : sipenjual tetap berhak atas pengembalian tanahnya dengan jalan menebusnya kembali.²

Rahn yaitu sebuah akad yang tujuan utamanya adalah untuk menolong dan membantu kesulitan orang lain. Dan bukan merupakan akad profit atau usaha mencari keuntungan. Namun, yang terjadi adalah ada oknum-oknum yang memanfaatkan praktek gadai adalah untuk kepentingan profit sehingga esensi transaksi gadai sebagai bentuk tolong menolong tidak lagi menjadi acuan mereka. Hal ini yang terjadi di Desa Gampong Dayah Syarif Kecamatan Mutiara Kabupaten

¹ Wahbah Zuhayli, *Fiqh Islām wa Adillatuh*, Jilid 6, Terj. Abdul Hayyie Al-Kattani, dkk (Jakarta: Gema Insani, Darul Fikir, 2011), 107.

² Iman Sudiat, *Hukum adat, Sketsa Hukum Adat* (Yogyakarta: Liberti, 1981), 28.

PRAKTEK GALA UMONG (GADAI SAWAH)

Pidie Provinsi Aceh. Yang terjadi Desa tersebut adalah praktek gadai sawah yang barang jaminannya (*marhūn*) dimanfaatkan langsung oleh penerima gadai.

Di Desa Gampong Dayah Syarif, Kecamatan Mutiara, Kabupaten Pidie, Provinsi Aceh, ada praktek *gala umong* yang hasil barang gadaian itu (*Marhun*), langsung dimanfaatkan oleh penerima gadai (orang yang memberi piutang atau *murtahin*). Transaksi *gala umong* yang terjadi biasanya, sawah yang dijadikan barang jaminan gadai (*marhūn*) langsung dikelola oleh penerima gadai dan hasilnya pun sepenuhnya dimanfaatkan oleh penerima gadai (*murtahin*). Pada dasarnya pemilik barang, dapat mengambil manfaat dari barang yang digadaikan. Kendati pemilik barang (jaminan) boleh memanfaatkan hasilnya, tetapi dalam beberapa hal dia tidak boleh bertindak untuk menjual, mewakafkan, atau menyewakan barang jaminan itu, sebelum ada persetujuan dari penerima gadai.

Dalam praktek *gala umong* tersebut, salah satu pemicu dari terjadinya praktek gadai di daerah tersebut adalah karena tuntutan kebutuhan ekonomi, sehingga mayoritas orang yang melakukan gadai tanah adalah dari orang yang ekonominya rendah (tergolong miskin) sementara yang menerima gadai rata-rata dari orang kaya. Dalam praktek ini orang kaya mengambil sebuah keuntungan diatas keterdesakan ekonomi si miskin sehingga orang miskin bisa saja karena terpaksa akan merelakan terhadap barang jaminannya berupa sawah untuk dikelola oleh orang kaya yang menerima gadai tersebut. Tentunya hal ini bukanlah sebuah transaksi yang saling menguntungkan, padahal praktek gadai merupakan transaksi yang tujuan utamanya untuk tolong menolong, seyogyanya gadai yang dijadikan sebagai bentuk transaksi supaya terjadi tolong menolong dan saling bantu membantu bisa dijadikan sebagai sarana untuk memperbaiki hubungan sosial mereka terutama hubungan yang kaya dengan yang miskin, bukanlah dijadikan sebagai transaksi atau akad *profit* untuk mencari keuntungan.

Secara sosial, transaksi *gala umong* dapat bertujuan untuk menumbuhkan rasa saling tolong menolong (*tabarru'*) antar sesama masyarakat. Secara agama, praktek *gala umong* bertujuan supaya masyarakat yang kesulitan likuiditas tidak meminjam uang ke rentenir yang melakukan praktik riba.

Oleh karena itu, penulis bermaksud mengangkat judul prektek *gala umong* Dalam Perspektif Syari'ah untuk diteliti guna melihat apakah prakek tersebut benar tidak sesuai dengan syari'ah atau ada konsep baru yang dapat dimunculkan untuk mengakomodasi praktek tersebut dapat terus dilakukan oleh masyarakat.

Penelitian ini berbentuk penelitian lapangan (*field research*). Dalam hal ini, fenomena kehidupan yang ada dalam masyarakat menjadi unsur penting dalam kegiatan yang dilakukan untuk memperoleh data dalam penelitian ini.

Adapun metode pengumpulan data yang dilakukan meliputi observasi, wawancara dan dokumentasi. Observasi digunakan untuk memperoleh data tentang praktek gadai sawah yang dilakukan oleh warga Desa Gampong Dayah Syarif Kecamatan Mutiara Kabupaten Pidie. Adapun dalam hal wawancara peneliti menggali informasi dari warga yang melakukan gadai dan tokoh masyarakat di Desa Gampong Dayah Syarif Kecamatan Mutiara Kabupaten Pidie Provinsi Aceh. Metode dokumentasi ialah mencari data mengenai hal-hal atau variabel yang berupa catatan, transaksi, buku, surat kabar, majalah, tesis, makalah, jenis-jenis karya tulis, agenda dan sebagainya.³ Dalam penelitian ini penulis menggunakan dokumentasi yang langsung diambil dari obyek penelitian (Desa Gampong Dayah Syarif Kecamatan Mutiara Kabupaten Pidie Provinsi Aceh) berupa arsip masyarakat.

B. Pembahasan

1. Pengertian *Gala Umong* (Gadai Sawah)

Gala umong adalah istilah Bahasa Aceh yang sering digunakan oleh masyarakat Aceh yang terdiri dari *gala* artinya gadai dan *umong* artinya sawah. Jika diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia *gala umong* artinya adalah gadai sawah. Gadai menurut bahasa berarti menggadaikan, merunggukan atau jaminan (*borg*).⁴ Istilah gadai dalam bahasa Arab diistilahkan *Ar-Rahn*⁵.

Rahn secara bahasa artinya bisa *ats-Tsubuut* dan *ad-Dawaam* (tetap). Kata *ar-Rahnu* juga dapat diartikan *al-Habsu* (Menahan). Secara Istilah *rahn* adalah menahan sesuatu disebabkan adanya hak yang memungkinkan hak itu bisa dipenuhi dari sesuatu tersebut.⁶

³ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian (Suatu Pendekatan Praktek)*, Jakarta: PT. Ranika Cipta, 1998, h.237

⁴ Nazar Bakry, *Problematisa Pelaksanaan Fiqh Islam* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994), 43.

⁵ Choiruman Pasribu & Suhrowardi K.Lubis, *Hukum Perjanjian dalam Islam*, cet 2 (Jakarta: Sinar Grafika, 1996), 139.

⁶ Wahbah Zuhayli, *Fiqh Islām ...*, 107.

PRAKTEK GALA UMONG (GADAI SAWAH)

Ulama Syafi'iyah mendefinisikan akad *ar-Rahnu* adalah menjadikan barang sebagai jaminan utang yang barang itu digunakan untuk membayar utang tersebut ketika pihak yang berhutang tidak mampu membayar utang tersebut.⁷

Menurut Sualaiman Rasyid Gadai menurut istilah adalah akad utang di mana terdapat suatu barang yang di jadikan peneguhan atau penguat kepercayaan dalam utang piutang, barang itu boleh dijual kalau utang tak dapat dibayar, hanya penjual itu hendaknya dengan keadilan (dengan harga yang berlaku di waktu itu).⁸

Menurut Sayid Sabiq bahwa pengertian gadai adalah menjadikan barang yang mempunyai nilai harta menurut syara' sebagai jaminan utang, sehingga orang yang bersangkutan boleh mengambil utang atau bisa mengambil sebagian (manfaat) barang itu.⁹

Sedangkan gadai menurut Syekh Zainuddin Bin Abdul Azis Al- Malibari adalah menjaminkan barang yang dapat dijual sebagai jaminan utang, jika penanggung tidak mampu membayar utangnya karena kesulitan. Oleh karena itu tidak boleh menggadaikan barang wakaf atau *ummu al-walad* (budak perempuan yang punya anak di tuannya),¹⁰ *rahn* adalah menjadikan barang yang boleh dijual sebagai kepercayaan hutang yang digunakan untuk membayar hutang jika terpaksa tidak bisa melunasi hutang tersebut, maka berarti tidak sah menggadaikan barang wakaf atau budak *ummu al-walad*.¹¹

Pengertian gadai menurut KUH Perdata (Burgerlijk Wetbook) Pasal 1150 Gadai adalah: "*Suatu hak yang diperoleh kreditur (orang yang berpiutang) atas suatu barang bergerak yang di serahkan oleh debitur (orang yang berhutang) atau orang lain atas namanya sebagai jaminan pembayaran dan memberikan hak kepada kreditur untuk mendapat pembayaran terlebih dahulu dari kreditur lainnya atas hasil penjualan benda-benda*".¹²

Dari beberapa pengertian di atas dapat disimpulkan bahwa menurut hukum Islam dan KUH Perdata adalah suatu perjanjian (*akad*) utang piutang dengan menjadikan barang yang bernilai menurut syara' sebagai jaminan untuk menguatkan

⁷ *Ibid.*

⁸ Sulaiman Rasyid, *Fiqh Islam* (Bandung: PT.Sinar Baru Algensindo, 1994), 309.

⁹ Sayid Sābiq, *Fiqh Sunnah* 12 (Jakarta: Pustaka Percetakan Offset, 1998), 139.

¹⁰ Zainudin bin Abdul Aziz Al-Malibari Al-Fanani, *Terjemah Fathul Mu'in*, Jilid I (Bandung: Sinar Baru Algesindo, 1994), 838.

¹¹ M. Ali As'ad, *Terjemah Fathul Muin, jilid 2* (Kudus: Menara Kudus, 1979), 215.

¹² Niniek Suparni, *KUH Perdata*, Cet VI (Jakarta: PT.Rineka Cipta, 2005), 290.

kepercayaan, sehingga memungkinkan terbayarnya utang dari si peminjam kepada pihak yang memberikan pinjaman.

2. Dasar Hukum Gadai (*Rahn*)

Sistem hutang piutang dengan gadai ini diperbolehkan dandisyariatkan dengan dasar Al-Qur'an, Hadits dan Ijma' para Ulama.

Di antara dalil Al-Qur'an tentang gadai adalah firman Allah Swt.dalam surat Al-Baqarah ayat 283: *"Dan Jika kamu dalam perjalanan sedangkan kamu tidak mendapatkan seorang penulis, maka hendaklah ada barang jaminan yang dipegang. Tetapi, jika sebagian kamu mempercayai sebagian yang lain, hendaklah yang dipercayai itu menunaikan amanatnya (utangnya) dan hendaklah dia bertakwa kepada Allah, Tuhannya. Dan janganlah kamu menyembunyikan kesaksian, karena barang siapa menyembunyikannya, sunnguh harinya kotor (bersosa). Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.* (Qs. Al-Baqarah : 283)¹³

Agama Islam juga mengajarkan kepada umatnya supaya hidup tolong-menolong. Bentuk dari tolong-menolong ini bisa berupa pemberian, pinjaman, atau utang-piutang. Dalam suatu perjanjian utang-piutang, debitur sebagai pihak yang berutang meminjam uang atau barang dari kreditur sebagai pihak yang berpiutang. Agar kreditur memperoleh rasa aman dan terjamin terhadap uang yang dipinjamkan, kreditur mensyaratkan sebuah agunan atau jaminan. Agunan ini di antaranya bisa berupa gadai atas barang barang yang dimiliki oleh debitur. Debitur sebagai pemberi gadai menyerahkan barang-barang yang digadaikan tersebut kepada kreditur atau penerima gadai.

Masalah *rahn* juga diatur dalam hadits Nabi Muhammad Saw. Yaitu: *"Dari Anas berkata: telah merungguhkan Rasulullah SAW akan baju besi beliau kepada orang Yahudi di Madinah sewaktu beliau mengutang syair dari seorang Yahudi untuk ahli rumah (keluarga) beliau"* (HR. Bukhori, Nasai, dan Ibnu Majah)¹⁴

Dari hadits di atas dapat disimpulkan, bahwa *rahn* itu boleh dilakukan dalam keadaan bermukim, hal ini terlihat bahwa Nabi SAW menggadaikan baju besinya dengan makanan kepada orang Yahudi untuk keluarga beliau.

Selain hadits di atas dapat dikemukakan dalam ketentuan hadits dari

¹³ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Cahaya Intan Cemerlang, 2007), 71.

¹⁴ Wahbah Zuhaylī, *Fiqh Islām...*,109.

PRAKTEK GALA UMONG (GADAI SAWAH)

Aisyah r.a: Artinya: *Dari Aisyah r.a, bahwa sesungguhnya Nabi SAW pernah membeli makanan dari seorang Yahudi secara jatuh tempo dan Nabi SAW, menggadaikan sebuah baju besi kepada Yahudi.*¹⁵

Dengan adanya beberapa hadits di atas, maka dapat diambil pemahaman bahwa:

1. Akad *rahn* dalam syari'at Islam adalah *jaiz* (boleh)
2. Kebolehan *rahn* tersebut tidak hanya dalam keadaan bepergian saja, akan tetapi juga boleh pada waktu sedang bermukim (tidak dalam bepergian)

Wahbah Az-Zuhaili menyatakan bahwa *rahn* hukumnya adalah boleh (*ja'iz*) tidak wajib berdasarkan kesepakatan ulama. Karena *rahn* adalah jaminan utang, oleh karena itu tidak wajib.¹⁶

Pada dasarnya para ulama telah bersepakat bahwa *rahn* itu boleh. Para ulama tidak pernah mempertentangkan kebolehannya demikian pula landasan hukumnya. *Jumhur* ulama berpendapat bahwa *rahn* disyari'atkan pada waktu tidak bepergian maupun pada waktu bepergian.¹⁷

Berdasarkan Fatwa MUI No. 25/DSN-MUI/III/2002 tanggal 26 Juni 2002 memutuskan Bahwa pinjaman dengan menggadaikan barang sebagai jaminan utang dalam bentuk *rahn* dibolehkan.¹⁸

3. Syarat dan Rukun Gadai

Akad *rahn* dipandang sah dan benar menurut syariat Islam apabila telah memenuhi syarat dan rukun gadai yang telah ditentukan dalam hukum Islam.

Menurut Imam Syāfi'ī bahwa syarat sah *rahn* adalah harus ada jaminan yang ber kriteria jelas dalam serah terima. Sedangkan Maliki mensyaratkan bahwa gadai wajib dengan akad dan setelah akad orang yang menggadaikan wajib menyerahkan barang jaminan kepada yang menerima *Rahn*.¹⁹

Menurut Sayyid Sabiq, syarat sah akad *rahn* adalah sebagai berikut:

- a. Berakal
- b. Baligh (dewasa)
- c. Wujudnya *marhūn* (barang yang dijadikan jaminan pada saat akad)

¹⁵ Imām Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 3 (Beirut, Libanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th), 161.

¹⁶ Wahbah Zuhaylī, *Fiqh Islām*...,110.

¹⁷ Muhamad Sholihul Hadi, *Pegadaian Syari'ah* (Jakarta: Salemba Diniyah, 2003), 52.

¹⁸ Fatwa Dewan Syariah Nasional No. 25/DSN-MUI/III/2002 tanggal 26 Juni 2002, 3.

¹⁹ Muhamad Sholihul Hadi, *Pegadaian Syari'ah* (Jakarta: Salemba Diniyah, 2003), 53.

- d. Barang jaminan dipegang oleh orang yang menerima barang gadaian atau wakilnya.²⁰

Berdasarkan dari keempat syarat di atas dapat di simpulkan bahwa syarat sah *rahn* tersebut ada 2 hal yaitu:

a. Syarat *aqidayn* (*rāhin* dan *murtahin*)

Dalam perjanjian *rahn* unsur yang paling penting adalah *ahliyyah*. Menurut ulama Hanfiyyah *ahliyyah* adalah kelayakan dan berkompotensi untuk melakukan akad jual beli. Setiap orang yang sah dan boleh melakukan transaksi jual beli, maka sah dan boleh untuk melakukan akad *Rahn*. Karena *rahn* adalah sebuah tindakan atau pentasharufan yang berkaitan dengan harta seperti jual beli. Oleh kerena itu kedua belah pihak yang melakukan akad *rahn* harus memenuhi syarat-syarat orang yang sah melakukan transaksi jual beli. Maka disyaratkan kedua belah pihak yang mengadakan akad *rahn* harus berakal dan *Mumayyiz*. Berdasarkan hal itu maka orang gila dan anak kecil yang belum *mumayyiz* tidak boleh mengadakan akad *rahn* atau dengan kata lain tidak boleh menggadaikan dan menerima gadai.²¹

b. Syarat barang gadai (*marhum*)

Secara umum barang gadai harus memenuhi beberapa syarat antara lain :

- a) Harus dapat diperjualbelikan
- b) Harus berupa harta
- c) Harus memiliki manfaat
- d) Harus *Mutaqawwam* (memiliki nilai)
- e) Harus suci bukan minuman keras dan babi
- f) Harus diketahui dengan jelas dan pasti
- g) Harus dimiliki oleh *rāhin* (pegadai)
- h) Harus *mufarragh* (tidak ditemplei sesuatu yang tidak ikut digadaikannya)
- i) Harus *muhawwaz* (tidak menempel pada sesuatu yang tidak ikut digadaikan)
- j) Harus *mutamayyiz* (tidak dalam bentuk bagian yang masih umum dari sesuatu barang).²²

Salah satu syarat bagi *marhum* adalah penguasaan *marhum* oleh *rahin*. Mengenai penguasaan barang yang digadaikan, maka pada dasarnya dalam firman Allah “*maka hendaklah ada barang yang digadaikan (oleh yang berpiutang)*” tetapi ulama masih berselisih pendapat, apakah penguasaan barang ini merupakan syarat kelengkapan ataukah syarat sahnya gadai. Selama belum terjadi penguasaan, maka

²⁰ Sayid Sābiq, *Fiqh Sunnah* 12 (Jakarta: Pustaka Percetakan Offset, 1998), 141.

²¹ Wahbah Zuhaylī, *Fiqh Islām...*, 113.

²² *Ibid.*, 133-138.

PRAKTEK GALA UMONG (GADAI SAWAH)

akad gadai tidak mengikat bagi orang yang menggadaikan. Bagi *fuqaha* yang menganggap penguasaan sebagai syarat kelengkapan akad gadai itu sudah mengikat dan orang yang menggadaikan sudah dipaksa untuk menyerahkan barang kecuali bila penerima gadai tidak mau adanya penentuan demikian.

Di samping syarat-syarat dalam perjanjian gadai di atas, kita juga mengenal adanya rukun dalam gadai. Menurut hukum Islam bahwa rukun gadai itu ada 4 (empat), yaitu:

- a) *Shighat* atau perkataan
- b) Adanya pemberi gadai (*rāhin*) dan penerima gadai (*murtahin*)
- c) Adanya barang yang digadaikan (*marhum*)
- d) Adanya utang (*marhum bih*)²³

Adapun mengenai rukun gadai dapat dijelaskan sebagai berikut:

- a. *Shighat* atau perkataan
Shighat menurut ulama Hanafiyyah adalah *ijab* dari *ar-Rahin* dan *qabul* dari *al-Murtahin*, seperti akad yang lain. Seperti pihak *ar-Rahin* berkata “saya menggadaikan barang ini kepadamu dengan utang saya kepadamu”, atau “Barang ini sebagai borg atau gadai untuk utangku kepadamu” atau berbentuk *ijab* yang sejenis. Lalu pihak *al-Murtahin* berkata “ Saya terima”, atau “Saya setuju”, dan lain sebagainya.²⁴
- b. Adanya pemberi gadai (*rāhin*) dan penerima gadai (*murtahin*).
Pemberi *rahn* haruslah orang yang dewasa, berakal, bisa dipercaya, dan memiliki barang yang akan digadaikan. Sedangkan penerima gadai adalah orang, bank, atau lembaga yang dipercaya oleh *rāhin* untuk mendapatkan modal dengan jaminan barang (gadai).²⁵
- c. Adanya barang yang digadaikan (*marhun*).
Barang yang digadaikan harus ada wujud pada saat dilakukan perjanjian gadai dan barang itu adalah barang milik si pemberi gadai (*rahin*), barang gadaian itu kemudian berada dibawah pengawasan penerima gadai (*murtahin*).²⁶

4. Memanfaatkan *Marhun*

Dalam hal pemanfaatan barang yang digadaikan ada beberapa ketentuan sebagai berikut:

- a. Pemanfaatan terhadap *marhūn* oleh *rāhin*

Dalam hal ini ada dua pendapat, pertama pendapat Jumhur kecuali Syafi’iyyah yang mengatakan tidak boleh bagi *rāhin* memanfaatkan *Marhūn*.

²³ *Ibid.*, 111.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Heri Sudarsono, *Bank dan Lembaga Keuangan Syariah* (Yogyakarta: Ekonisia, 2004), 160.

²⁶ Choiruman Pasribu & Suhrowardi K.Lubis, *Hukum Perjanjian...*, 139.

Pendapat kedua yaitu pendapat ulama Syafi'iyah yang mengatakan bahwa boleh bagi *rāhin* memanfaatkan *marhūn* selama itu tidak merugikan dan menimbulkan kemudharatan bagi pihak *Murtahin*.

Ulama Hanafiyyah mengatakan bahwa *rāhin* tidak boleh memanfaatkan *marhūn* dalam bentuk menggunakan, menaiki, mengenakan, menempati atau lain sebagainya kecuali dengan izin *Murtahin*. Seperti halnya *murtahin* juga tidak boleh memanfaatkan *marhūn* kecuali atas izin *rāhin*.

Dalil tidak boleh *rāhin* menggunakan *marhūn* dalam bentuk mengenakan atau menempati atau yang lainnya seizin *murtahin* adalah bahwa hak *al-ḥabs* adalah tertetapnya untuk *murtahin* secara terus menerus dan ini tentunya berarti larangan mengambil kembali *marhūn*. Oleh karena itu jika *rāhin* memanfaatkan *marhūn* tanpa seizin *Murtahin*, seperti meminum susu sapi yang digadaikan atau memakan buah pohon yang diagadikan dan lain sebagainya, maka ia menanggung denda senilai apa yang ia manfaatkan itu. Karena dengan tindakannya itu ia berarti telah melanggar hak *Murtahin*. Adapun status denda yang menjadi pengganti apa yang telah ia konsumsi termasuk kedalam *marhūn* yang ditahan oleh *murtahin* dan terikat dengan *marhūn bih*.

Apabila *rāhin* mengambil *marhūn* untuk ia pergunakan tanpa seizin *murtahin*, lalu ia menaikinya umpamanya jika *marhūn* adalah kendaraan, atau ia menggunakannya jika *marhūn* adalah pakaian, atau ia memakan buahnya jika *marhūn* adalah pohon, atau ia menempati jika *marhūn* adalah rumah, atau ia menanaminya jika *marhūn* adalah tanah, maka tanggungan *murtahin* terhadap *marhūn* hilang dan *rāhin* dianggap sebagai orang yang menggashab, oleh karena itu apa yang telah diambil itu harus dikembalikan lagi kepada *murtahin* secara paksa. Jika *marhūn* rusak atau hilang di tangannya, maka yang menanggung kerugian adalah *rāhin*.

Namun jika pemanfaatan terhadap *marhūn* oleh *rāhin* tidak sampai menyebabkan pemegangan *murtahin* terhadap *marhūn* terlepas, maka itu boleh. Seperti jika *marhūn* adalah alat penggiling gandum umpamanya, lalu *rāhin* menyewakannya kepada *murtahin* untuk dipergunakan menggiling gandum. Dan uang sewa tersebut adalah milik *rāhin*, karena sesuatu yang dihasilkan oleh *marhūn* adalah milik *rāhin*. Jika *murtahin* mengambil biaya sewa tersebut, maka itu dimasukkan ke dalam pembayaran utang yang ada. Pendapat ini didasarkan pada

pandangan bahwa apa yang dihasilkan atau terlahir dari *marhūn* dianggap ikut tergadaikan juga. Baik barang tersebut menyatu atau terpisah dari *marhūn*.²⁷

b. Pemanfaatan terhadap *al-Marhūn* oleh *al-Murtahin*

Jumhur selain ulama Ḥanābilah berpendapat bahwa *murtahin* tidak boleh memanfaatkan *marhūn*. Adapun hadis yang menjelaskan bolehnya memanfaatkan hewan yang digadaikan dengan menaiki dan memerah susunya sesuai dengan kadar pemberian makanan kepada hewan tersebut, maka mereka menginterpretasikannya dalam konteks jika *rāhin* tidak bersedia untuk memenuhi biaya kebutuhan *marhūn*, sehingga yang memenuhi biaya kebutuhan *marhūn* adalah *murtahin*. Dengan demikian *murtahin* boleh memanfaatkannya sesuai dengan kadar pemberian makan kepada hewan yang digadaikan tersebut yang telah ia keluarkan.

Sementara ulama Ḥanābilah memperbolehkan *murtahin* memanfaatkan *marhūn* jika *marhūn* adalah hewan, maka ia boleh memerah susunya dan menaikinya sesuai dengan kadar biaya yang ia keluarkan untuk memberi makan dan menafkahi hewan tersebut.

Ulama Syafi'iyah berpendapat bahwa *murtahin* tidak boleh memanfaatkan barang yang digadaikan (*Marhun*). Pendapat ini berdasarkan hadis Nabi Saw. “Barang yang digadaikan tidak dipisahkan kepemilikannya dari pihak yang memilikinya yang telah menggadaikannya, bagi pihak yang menggadaikan kemanfaatan barang yang digadaikan dan menjadai tanggungannya pula biaya pemeliharaan barang yang digadaikan”. Maksudnya pihak *murtahin* tidak bisa memiliki barang yang digadaikan ketika pihak *rāhin* tidak menebusnya atau dengan kata lain pihak *rāhin* tidak membayar utang yang ada ketika utang tersebut telah jatuh tempo.

Imam Syāfi'ī menjelaskan bahwa kata “*Ghurmuh*” artinya adalah apa-apa yang dihasilkan oleh *marhūn*, sedangkan kata “*Ghurmuh*” artinya adalah rusak dan berkurangnya *marhūn*. Dan tidak diaragukan lagi bahwa di antara sesuatu yang termasuk dihasilkan adalah segala bentuk pemanfaatan. Ini adalah pendapat Abdullah Ibn Mas'ūd r.a.²⁸

Dengan melandasi beberapa pendapat ulama diatas dan pendapat *Jumhur* bahwa dapat disimpulkan penggunaan *marhūn* oleh *murtahin* tidak diperbolehkan.

²⁷ Wahbah Zuhaylī, *Fiqh Islām...*, 189-190.

²⁸ *Ibid.*, 192-195

Karena akad *rahn* merupakan akad *tabarru'* dimana prinsip tolong menolong menjadi inti yang utama di dalam akad *rahn* tersebut.

5. Praktek *Gala Umong* (Gadai Sawah) Di Desa Gampong Dayah Syarif Kecamatan Mutiara Kabupaen Pidie

Terdapat dua pihak narasumber dalam penelitian ini, dua pihak narasumber tersebut adalah pihak yang menerima gadai dan pihak yang memberi gadai. Sesi wawancara pertama dilakukan dengan pihak penerima gadai (*murtahin*) dan sesi wawancara kedua yaitu untuk pihak pemberi gadai (*rāhin*).

a. Proses *Gala Umong* (Gadai Sawah)

Gala umong yang dilakukan oleh masyarakat Gampong Dayah Syarif Kecamatan Mutiara Kabupaten Pidie Provinsi Aceh adalah menepatkan barang berupa sawah (*marhūn*) atas pinjaman (*marhūn bih*) yang diterima oleh peminjam (*rāhin*) dari orang yang memberikan hutang (*murtahin*). Penerima gadai (*murtahin*) berhak memanfaatkan dan mengambil manfaat dari barang jaminan yang berupa sawah yang telah digadaikan tersebut selama penghutang belum melunasi hutangnya. Cara *murtahin* memanfaatkan sawah tersebut adalah dengan cara menggarap sendiri ataupun meminta *rāhin* menggarap tanah tersebut dengan konsekuensi *rāhin* harus memberikan sewa atau hasil atas panen sawah tersebut.

Narasumber yang pertama dari pihak penerima gadai (*murtahin*) yang bernama Darwati umur 58 tahun. Profesiya adalah sebagai seorang guru. Ketika beliau ditanyakan mengenai bagaimana praktek *gala umong* yang dilakukan berikut penuturannya:

“gala umong dalam meuh. Sinalah umeong 30 mayam tajok meuh keuurung nyan geubi umong keutanyoe, tamuue le tanyoe jeut cit tajok bak gop nyan jeut cit boh sewa. Umong ka hak milek tanyoe menyo ka gala. Na cit yang 25 mayam meuh. Saksi dua droe, aleuh nyan na kelapa Desa aleuh nyan stempel lom. Aleuhnyan teken urung yang peugala dan yang gala abehnyan na saksi dua droe di ateuh surat gadai. Hana jangka watei utang, watei geujok meuh pulang le urung gala baro geucok umong pulang. Yang peugot umongnya adalah urung yang gala, geupeugot le urung yang po umong jeut cit, tapi payah geuboh sewa.”

“gadai sawah dilakukan dalam bentuk emas. Satu naleh²⁹ sawah diharga dengan 30 mayam³⁰ emas yang diserahkan kepada orang yang menggadaikan

²⁹ Satu naleh sawah di Desa Gampong Dayah Syarif adalah lebih kurang 2.500 m²

PRAKTEK GALA UMONG (GADAI SAWAH)

sawahnya. Sawah tersebut boleh kita yang garap ataupun orang tersebut yang garap namun kita minta sewa pada saat panen. Sawah tersebut sudah menjadi hak milik kita karena sudah kita gadai. Ada juga sebagian yang gadai 25 mayam emas. Ada saksi dua orang dan diteken dan distempel kepala Desa. Setelah itu diteken orang yang menggadaikan dan orang yang gadai dan dua orang saksi diatas surat gadai. Tidak ada jangka waktu atas utang. Pada saat pemilik sawah menyerahkan emas maka sawah dapat diambil kembali oleh pemiliknya. Yang menggarap sawah adalah orang yang menggala (*Murtahin*). Sawah tersebut boleh digarap oleh *rāhin* namun harus memberikan sewa tanah.”

Menurut Bapak Mulyadi umur 43 tahun. Beliau adalah seorang pedangan dalam hal ini sebagai pihak penerima gadai (*murtahin*) adalah sebagai berikut:

“Inoe tanyoe di gampong, gala umongnya hai urung kon na kebutuhan jadi na umong, gopnyan peureulei dana jadi geupuduk treuk umong geulakei meuh. Umong geukira berdasarkan per are. Siare watei teugala wateinyan siare simanyam meuh. Geulakei meuh lon geupeuduk umong gopnyan. Alasan teurimong gala gopnyan phon geujak bak lon gujak mohon dana (peng), tujuan untuk geujak peuseikula aneuk geuh, kemudian geulakei kon dalam bentuk peng, tapi dalam bentuk 10 mayam meuh.”

“Di Gampong ini, gadai sawah dilakukan karena orang mempunyai kebutuhan dan ybs mempunyai tanah. Ybs membutuhkan tanah dan memberikan sawah dan meminta pinjaman emas. Harga emas dihitung berdasarkan luas tanah atau are³¹. Satu are saat itu saya gadai dengan 1 mayam emas. Yang menggadaikan meminta emas saya dan diberikan sawahnya untuk saya. Alasan ybs memohon gadai dengan tujuan ingin berhutang. Utang tersebut akan digunakan untuk biaya pendidikan anaknya. Namun yang diminta bukan dalam bentuk uang tapi dalam bentuk 10 mayam emas”.

Tahap kedua adalah wawancara dengan Narasumber pihak *rāhin* (Pemberi gadai). Yang pertama adalah Bapak Yandi umur 50 tahun. Ia bekerja sebagai petani. Berikut ini penuturannya:

“gala umong, urung po umong butuh peng atau sejenis jih. Miseu jih peureulei peng kadang untuk biaya pendidikan aneuk. Yang na bak gopnya umong untuk jaminan, puduk lah umong sebagai jaminan, entruk penggala jih nyoe, jok meuh keu ureung po umong. Yang geujok dalam bentuk meuh, karena yang po meuh nyan han geutem dalam bentuk peng, karena bisa saja enteruk tanyoe talunasi dalam watei 5 atau 10 thon ukeu. Jadi nilai harga pengnya berkurung. Pereulei peng untuk biaya pendidikan aenuk miet yang teungoh kuliah. Harga gala hana melewati harga tanoh blang....na pengetahuan pak geusyk dan Tgk Imum. Hana jangka watei, namun menyio

³⁰ Satu manyam emas Desa Gampong Dayah Syarif adalah 3.3 gram emas berarti 30 mayam sama dengan 99 gram emas.

³¹ Satu *naleh* sama dengan 16 are.

urung nyan peureulei peng bisa saja geupeugala keu urung laen. Ataupun yang po umong peugala keu ureng laen. Yang pakek umong tergantung kesepakatan, urung gala meusi jih tinggai dilua kota, kadang geujok bak geutanyoe, entruk geutanyoe bayeu sewa keu ureung yang gala umong. Hak pakek umong adalah hak urung gala. Menyo droe neuh pakek bararti bayeu sewa keu urung yang gala”.

“Gadai sawah, pemilik sawah membutuhkan uang atau sejenisnya. Adakalanya butuh dana untuk biaya pendidikan anak. Ia hanya memiliki sawah untuk jaminan. Kemudian sawah tersebut dijadikan jaminan, setelah itu orang yang terima gadai tersebut memberikan emas kepada pemilik sawah. Utang yang diserahkan dalam bentuk emas, karena pemilik emas tersebut tidak mau utang dalam bentuk uang, karena bisa saja pelunasan akan dilakukan oleh penggadai dengan jangka waktu 5- 10 tahun kedepan. Jadi nilai harga uang akan berkurang. Saya membutuhkan uang untuk biaya pendidikan anak saya yang sedang kuliah. Harga gadai tidak melewati harga jual sawah...akad gadai sepengetahuan kepala Desa dan Tgk. Imam. Tidak ada jangka waktu, namun jika pemilik emas membutuhkan uang atau uang maka bisa saja di gadaikan keorang lain lagi. Atau pemilik sawah menggadaikan kepada orang lain. Yang menggunakan sawah tergantung kesepakatan, jika yang menerima gadai (*murtahin*) tinggal di luar kota kadang kala sawah tersebut disuruh garap sama saya, nanti saya membayar sewa kepada orang yang menerima gadai sawah (*rāhin*). Hak menggunakan sawah (*marhūn*) adalah hak penerima gadai (*murtahin*). Jika kamu yang gunakan tanah tersebut maka kamu bayar sewa kepada penerima gadai.”

Wawancara selanjutnya dengan Bang Sapril selaku *rāhin* . Beliau adalah seorang patani umur 39 tahun. Berikut ini penuturannya:

“hai yang ka ka lon peugala, lon jok umong keu urung yang na meuh nyan. Entruk lon jok keu soe meuseu keu si A, gopnyan na meuh jadi lon lakei meuh gopnyan lon puduk borok blang nyoe. Dalam bentuk meuh. Karena menyo dalam bentuk peng entruk trep trep nilai jih ubit, man menyo meuh trep trep di ek. Man lon lakei dalam bentuk peng cit. Man geupeugah lee gopnyan lon dalam meuh mantong, man lon peureulei peng untuk peugot dapu bacut treuk, kakeuh lon cok. Harga lon lakei neubi peng keu lon peng 15 juta, jadi geupeudong rot meuh. Wateinyan sijuta setutungoh jadikon siploh mayam, jadi kakeuh 10 mayam. Enteruk watei bayeu geupeugah 10 mayam syit padum yang didong yuem meuh. Na sakasi wateinya, ureung tuha gampong wateinyan. Na kuitasni. Han watei, panyang laju. Menyo ka biasa yang lon peugala han watei man nyankeuh di saat lon kana peng entruk lon bayeu laju, geucok umong bak sot atau tuboh. Yang garap umong urung yang po meuh.”

“Yang sudah pernah saya lakukan gadai, saya berikan sawah kepada orang yang memiliki emas. Misalnya nanti saya berikan kepada si A, ybs memiliki emas jadi saya minta emas ybs saya kasih sawah sebagai borog. Utang dalam bentuk emas, karena jika utang dalam bentuk uang nanti lama kelamaan nilainya akan berkurang, namun jika emas lama kelamaan nilainya akan naik (mahal). Namun saya tetap minta pinjaman dalam bentuk uang, namun ybs

PRAKTEK GALA UMONG (GADAI SAWAH)

meminta supaya utang dalam bentuk uang saja. Saya membutuhkan uang untuk menyelesaikan pembangunan dapur rumah saya, ya sudah saya ambil saya emas tersebut. Saya memohon uang sebesar Rp. 15 juta, jadi dihargakan dengan emas. Pada saat itu harga emas Rp. 1,5 juta per mayam jadi 10 mayam. Nanti pada saat pembayaran hutang sebesar 10 mayam juga berapapun harga emas pada saat itu. Ada saksi pada saat akad yaitu para tokoh masyarakat. Ada dibuatkan kuitasni. Tidak ada jangka waktu gadai. Panjang terus menerus. Yang biasa saya lakukan gadai tidak ada jangka waktu, dan disaat saya sudah mempunyai uang saya akan bayar hutang kemudian sawah akan diambil kembali. Yang berhak menggarap sawah adalah orang yang mempunyai emas atau *Murtahin*.”

Setelah peneliti amati dan cermati dari beberapa narasumber wawancara, akad transaksi gadai yang dilakukan oleh masyarakat Desa Gampong Dayah Syarif Kecamatan Mutiara Kabupaten Pidie adalah dalam pelaksanaannya gadai sawah yang dilakukan terdiri dari peminjaman utang dalam bentuk emas (*marhūn bih*) oleh pihak penggadai (*rāhin*) disertai dengan jaminan berupa sawah (*marhūn*) yang diberikan kepada pihak penerima gadai (*murtahin*) dan pihak *murtahin* berhak memanfaatkan sawah jaminan dan menikmati hasil dari pemanfaatan sawah tersebut secara penuh dengan jangka waktu yang tidak ditentukan.

Berdasarkan pendapat Wahbah Az-Zuhaili dalam buku *Fiqih Islam Wa Adillatuhu* dijelaskan beberapa rukun *rahn* yang terdiri dari: *rāhin*, *Murtahin*, *marhūn*, *marhūn bih* dan *Ijab Qabul (akad)*. Jika kita cermati praktik yang dilakukan oleh masyarakat Desa Gampong Dayah Syarif maka kelengkapan rukun *rahn* sebagai berikut:

1. Pihak yang berjanji (*Rāhin dan Murtahin*)

Sesuai dengan akad *rahn* yang pertama yaitu Pihak yang berjanji, ketika akad dilakukan saat transaksi *rahn* masyarakat Gampong Dayah Syarif dihadiri oleh para pihak yakni orang yang menggadai (*rāhin*) yang memiliki sawah, serta pihak yang menerima gadai (*murtahin*) yang memiliki emas. Pihak-pihak yang melakukan gadai telah memenuhi syarat yang telah dijelaskan oleh Sayid Sabiq, *Fiqih Sunnah* 12 yaitu pihak harus memiliki kecapan hukum dengan kata lain para pihak harus berakal dan dewasa (*baligh*).³² Para pihak yang melakukan akad merupakan orang-orang yang telah berakal dan *baligh*, sehingga dapat dikatakan bahwa rukun *rahn* yang pertama beserta syaratnya terpenuhi.

³² Sayid Sabiq, *Fiqh Sunnah*..., 141

2. Ada barang yang digadaikan (*Marhūn*)

Secalah lahir telah terdapat barang yang digadaikan pada praktek gadaai yang dilakukan masyarakat Desa Gampong Dayah Syarif. Namun jika kita perhatikan Syarat umum *rahn* (gadaai) yang disampaikan oleh Wahbah Az-Zuhayli diantaranya:

- a) Harus dapat diperjualbelikan
- b) Harus berupa harta
- c) Harus memiliki manfaat
- d) Harus *Mutaqawwam* (memiliki nilai)
- e) Harus suci bukan minuman keras dan babi
- f) Harus diketahui dengan jelas dan pasti
- g) Harus dimiliki oleh *rāhin* (pegadaai)
- h) Harus *mufarragh* (tidak ditemplei sesuatu yang tidak ikut digadaikannya)
- i) Harus *muhawwaz* (tidak menempel pada sesuatu yang tidak ikut digadaikan)
- j) Harus *mutamayyiz* (tidak dalam bentuk bagian yang masih umum dari sesuatu barang).³³

Semua persyaratan yang *marhūn* dalam hal ini tanah sawah yang dijelaskan sudah memenuhi persyaratan *marhūn* yang ada di dalam akad *rahn* sebagai mana dilakukan oleh masyarakat Gampong Dayah Syarif. Dengan demikian rukun dan syarat *rahn* yang kedua terpenuhi.

Selanjutnya dalam hal pemanfaatan *marhūn* yang dipraktikkan oleh masyarakat Desa Gampong Dayah Syarif, *marhūn* (barang jaminan) menjadi hak penuh bagi *murtahin* dan dapat dimanfaatkan. Sebagaimana pendapat *Jumhur* termasuk Ulama Syafi'iyah dapat disimpulkan penggunaan *marhūn* oleh *murtahin* tidak diperbolehkan. Karena akad *rahn* merupakan akad *tabarru'* dimana prinsip tolong menolong menjadi inti yang utama di dalam akad *rahn* tersebut.

Jika harga satu petak sawah (*marhūn*) adalah Rp. 50 juta dan jumlah utang (*marhūn bih*) 30 mayarm. Harga emas per mayam Rp. 1,5 juta jadi total hutang Rp. 45 juta. Jika penerima gadaai (*murtahin*) menggarap sawah dan mendapatkan penghasilan sebesar Rp. 14 juta pertahun dengan asumsi dua kali garap setahun. Jika akad *rahn* baru dilunaskan pada tahun ke-5 maka *Muratahin* telah mendapatkan keuntungan dari hasil garap sawah (*marhūn bih*) sebesar Rp. 14 juta dikali 5 tahun sama dengan Rp. 70 juta. Nilai tersebut

³³ Wahbah Zuhayli, *Fiqh Islam ...*, 133-138.

PRAKTEK GALA UMONG (GADAI SAWAH)

telah melewati harga sawah (*marhūn*) dan jumlah utang (*marhūn bih*) itu sendiri. Menurut hemat peneliti, praktek yang dilakukan masyarakat Desa Gampong Dayah Syarif sangat mendhalimi pihak penggadai (*rāhin*). Dengan demikian apa yang telah dilaksanakan oleh masyarakat Desa Gampong Dayah Syarif belum sesuai dengan kaidah akad *rahn*.

3. Hutang (*Marhūn Bih*)

Rukun gadai yang selanjutnya adalah *marhūn bih* atau hutang. *marhūn bih* dalam akad *rahn* yang dipraktikan oleh masyarakat Gampong Dayah Syarif adalah berupa utang emas. Ketentuan hutang yang diberikan harus berupa hutang yang tetap dan tidak boleh hutang yang bertambah. Jika hutang yang diberikan 30 mayam emas murni (24 karat) maka pada saat penebusan harus ditebus dengan 30 mayam emas murni (24 karat). Artinya hutang tidak boleh bertambah seiring berambahnya jangka waktu pembayaran. Karena jika hutang bertambah maka sama halnya dengan prakti riba dan hukumnya haram. Masyarakat Gampong Dayah Syarif mengakui hutang dalam bentuk emas dan akan dibayar dalam bentuk emas. Maka yang dipraktikkan sesuai dengan ketentuan Syari'ah.

Namun ada hal yang sedikit memprihatinkan jika utang yang diberikan dalam bentuk uang namun dikurskan kedalam bentuk emas. Hal ini dapat menyebabkan kemudharatan kepada *rāhin* pada saat pelunasan. Karena harga emas hari ini dengan satu tahun kemudian akan berbeda jika di hitung dalam bentuk uang. Hal ini sangat rentan dengan praktik *ribā fadhl*. *Riba Fadhl* adalah pertukaran barang sejenis dengan kadar atau takaran yang berbeda, sedangkan yang dipertukarkan itu termasuk dalam jenis barang ribawi. Barang ribawi adalah Emas, Perak, Gandum, Tepung, Kurma, dan Garam.³⁴ Jika masyarakat Gampong Dayah Syarif berhutang dalam bentuk emas dan dikembalikan emas hal tersebut diperbolehkan, namun jika yang diterima uang dan dikurskan ke dalam emas dan harus membayar dalam bentuk emas, hal ini tidak diperbolehkan syariah. Sejauh ini yang dilakukan masyarakat Desa Gampong Dayah Syarif yaitu diterima utang dalam bentuk emas dan dibayar dalam bentuk emas, hal ini diperbolehkan menurut Syariat.

³⁴ Muhammad Syāfi'ī Antonio, *Bank Syariah Dari Teori Ke Praktik* (Jakarta: Gema Insani, 2001), 41 dan 53.

4. Akad (Ijab Qabul)

Shigat menurut ulama Ḥanafiiyyah adalah *ījāb* dari *al-Rāhin* dan *qabūl* dari *al-murtahin*, seperti akad yang lain. Seperti pihak *al-rāhin* berkata “*Saya menggadaikan barang ini kepadamu dengan utang saya kepadamu*”, atau “*Barang ini sebagai borg atau gadai untuk utangku kepadamu*” atau berbentuk ijab yang sejenis. Lalu pihak *al-Murtahin* berkata “*Saya terima*”, atau “*Saya setuju*”, dan lain sebagainya.³⁵

Masyarakat Desa Gampong Dayah Syarif dalam melakukan akad *gala umong* sebagian menulis dan melakukan *ijab qabul* dan sebagian lagi hanya dengan lisan saja tidak tertulis. Hal tersebut pada dasarnya telah mengikat para pihak dan sah. Namun untuk lebih afdhal maka seharusnya akad *rahn* yang dilakukan harus ditulis dan diikrarkan selanjutnya disaksikan oleh para saksi dan diketahui oleh pihak yang berwenang dalam hal ini Kepala Desa.

Adapun hal yang belum dilakukan oleh masyarakat Gampong Dayah Syarif adalah mereka tidak menentukan jangka waktu kapan seorang *rāhin* harus mengembalikan hutangnya kepada *murtahin* yang pasti di dalam perjanjian *rahn* sehingga akad perjanjian tersebut tidak ada batas waktunya.

Akibat tidak ada jangka waktu yang jelas adalah jika sewaktu-waktu penerima gadai (*murtahin*) membutuhkan emasnya dikembalikan maka dapat saja meminta dengan paksa kepada penggadai (*Rahin*). Hal ini dapat menimbulkan perkelahian di dalam masyarakat.

Berdasarkan hal tersebut di atas maka salah satu syarat perjanjian *rahn* tidak terpenuhi yaitu tidak adanya jangka waktu yang jelas kapan hutang tersebut harus dikembalikan.

Mengingat ada beberapa hal yang harus dibenahi dalam prakti *gala umong* (gadai sawah) yang dipraktekkan masyarakat Desa Gampong Dayah Syarif Kecamatan Mutiara Kabupaten Pidie Provinsi Aceh, maka penulis mengharapkan adanya pembenahan yang didakwahkan oleh para Ulama di tempat tersebut supaya masyarakat dapat melaksanakan praktik akad *gala umong* (gadai sawah) dengan benar.

³⁵ Wahbah Zuhaylī, *Fiqh Islam ...*, 111.

PRAKTEK GALA UMONG (GADAI SAWAH)

C. Penutup

Berdasarkan hasil penelitian dan pembahasan mengenai praktek *gala umong* (gadai sawah) yang dipraktekkan oleh masyarakat Desa Gampong Dayah Syarif Kecamatan Mutiara Kabupaten Pidie Provinsi Aceh, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa praktik *gala umong* (gadai sawah) belum sesuai dengan Syari'ah dengan pertimbangan sebagai berikut:

Praktik *gala umong* (gadai sawah) dilihat dari rukun dan syarat gadai yang dilakukan masyarakat Desa Gampong Dayah Syarif Kecamatan Mutiara Kabupaten Pidie Provinsi Aceh belum memenuhi rukun dan syarat-syarat *rahn* atau *Gadai*. Rukun yang belum terpenuhi adalah di dalam akad gadai belum jelas tertera batas waktu pengembalian hutang yang harus dilakukan oleh *rāhin* (penggadai) kepada *Mutahin* (penerima hutang). Efek dari hal tersebut dapat menimbulkan kesalahan pemahaman antara para pihak. Pada akhirnya dapat menimbulkan perkelahian antar masyarakat.

Hal yang lain yang tidak sesuai dengan kaidah akad *rahn* adalah pemanfaatan hasil dari *marhūn* (barang jaminan) dalam hal ini berupa tanah sawah produktif yang dimanfaatkan oleh penerima gadai (*murtahin*). Jika hal ini dibiarkan maka orang kaya akan memanfaatkan kekayaannya untuk mendapatkan jaminan gadai dari orang miskin untuk invesatasi yang terus berkembang. Akibat dari kejadian tersebut dapat menyebabkan simiskin semakin miskin karena tidak dapat memanfaatkan hartanya yang produktif dan si kaya semakin kaya karena dia mendapatkan hasil yang berlimpah dari pemanfaatan *marhūn*.

DAFTAR PUSTAKA

- Alimasman. "Pelaksanaan Gadai Tanah Dalam Masyarakat Hukum Adat Minangkabau di Nagari Campago Kabupaten Padang Pariaman Setelah Berlakunya Pasal 7 UU No. 56/Prp/1960". *Tesis*. Semarang: Universitas Diponegoro Semarang, 2005.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian (Suatu Pendekatan Praktek)*. Jakarta: PT. Ranika Cipta, 1998.
- As'ad, M. Ali. *Terjemah Fathul Muin*. Kudus: Menara Kudus, Jilid 2, 1979.
- Bakry, H.Nazar. *Problematika Pelaksanaan Fiqh Islam*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994.

- Bukhārī, Imām. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Juz 3. Beirut: Dār Al- Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur’an dan Terjemahnya*. Jakarta: Cahaya Intan Cemerlang, 1007.
- Fathoni, H. Abdurrahmat. *Metodologi Penelitian dan Teknik Penyusunan Skripsi*. Jakarta: PT. Asdi Mahasatya, 2006.
- Fatwa Dewan Syariah Nasional No. 25/DSN-MUI/III/2002 tanggal 26 Juni 2002.
- Hadi, Muhamad Sholihul. *Pegadaian Syari’ah*. Jakarta: Salemba Diniyah, 2003.
- Isnawati, Lila. “Pemanfaatan gadai Sawah di Dukuh Bunggang Sangen Desa Krajan Kecamatan Weru Kabupaten Sukoharjo (Sebuah Kajian Noramatif dan Sosiologi Hukum Islam)”. *Skripsi*. Yogyakarta: UIN Sunan Kali Jaga, 2008.
- K.Lubis, Choiruman Pasribu Suhrowardi. *Hukum Perjanjian dalam Islam*. Jakarta: Sinar Grafika, cet 2, 1996.
- Muhadjir, Noeng. *Metode Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin. Ed.IV, 2000.
- Rasyid, Sulaiman. *Fiqh Islam*. Bandung: PT.Sinar Baru Algensindo, 1994.
- Sābiq, Sayid. *Fiqh Sunnah* 12. Jakarta: Pustaka Percetakan Offset, 1998.
- Subagyo, Joko P. *Metode Penelitian dalam Teori dan Praktek*. Jakarta: Rineka Cipta, 1997.
- Sudarsono, Heri. *Bank dan Lembaga Keuangan syariah*. Yogyakarta: Ekonisia (Kampus Fakultas Ekonomi UII), 2004.
- Sudiat, Iman. *Hukum adat, Sketsa Hukum Adat*. Yogyakarta: Liberti, 1981.
- Suparni, Niniek. *KUH Perdata*. Jakarta: PT.Rineka Cipta.Cet VI, 2005.
- Supriadi. “Gadai Tanah Pada Masyarakat Bugis Dalam Perspektif Hukum Islam”. *Skripsi*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2004.
- Suryabrata, Suryadi. *Metodologi Penelitian*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998.
- Zuhaylī, Wahbah. *Fiqh Islām wa Adillatuh*, jilid 6, terj. Abdul Hayyie Al-Kattani, dkk. Jakarta: Gema Insani, Darul Fikir, 2011.

**ISLAM DAN AKULTURASI BUDAYA LOKAL DI ACEH
(STUDI TERHADAP RITUAL *RAH ULEI* DI KUBURAN DALAM
MASYARAKAT PIDIE ACEH)**

Muhammad Arifin

University of Malaya, Malaysia
E-mail: muhammadarifin@gmail.com

Khadijah Binti Mohd Khambali @ Hambali

University of Malaya, Malaysia
E-mail: ijamh@um.edu.my

Abstrak

Masyarakat Aceh terkenal dengan ketaatannya terhadap agama dan sangat menjunjung tinggi budaya serta adat-istiadatnya. Sebelum Islam datang ke Aceh, pengaruh Hindu dan Budha sudah mengakar dalam tradisi dan kepercayaan masyarakat Aceh. Oleh karena itu, walaupun Islam sudah berkembang dan maju di Aceh, terdapat beberapa budaya dan kepercayaan tradisional yang masih dilestarikan oleh masyarakat Aceh. Hal ini sangat terkait dengan ajaran Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah yang merupakan satu-satunya mazhab teologi masyarakat Aceh. Keberadaan budaya tersebut menyebabkan Islam sebagai pendatang baru harus bisa selaras dengan budaya yang telah ada sebelumnya. Akibatnya terjadilah proses pengaruh mempengaruhi, sehingga terbentuklah Islam tradisional, yaitu Islam yang sudah berakulturasi dengan budaya dan kepercayaan sebelumnya. Salah satu budaya dimaksud adalah ritual *rah ulei* di kuburan Ulama. Penelitian ini bertujuan mengkaji akulturasi budaya lokal dalam pandangan Islam, khususnya budaya *rah ulei* di kuburan ulama. Data-data untuk tulisan ini diperoleh melalui wawancara dan pengamatan. Data tersebut kemudian dianalisis dengan metode analisis deskriptif. Hasil kajian menunjukkan bahwa terdapat beberapa tradisi dan kebudayaan Aceh yang berakulturasi dengan budaya asing, seperti ritual *rah ulei*. Sementara menurut perspektif Islam, melakukan pemujaan terhadap ahli kubur dan memohon kepada roh ahli kubur merupakan perkara yang melanggar dengan akidah Islam.

Kata Kunci: *Islam; Akulturasi; Budaya Lokal di Aceh*

Abstract

The people of Aceh are known for adherence to religion and uphold the culture and customs. Before Islam came to Aceh, Hindu and Buddhist influence is rooted in the traditions and beliefs of Acehnese society. Therefore, even though Islam has flourished and developed in Aceh, there are some cultures and traditional beliefs which is still preserved by the people of Aceh. It is strongly associated with the teachings of Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah which is the only school of theology of the people of Aceh. The existence of those cultures and traditional beliefs led Islamic culture as a newcomer must be in harmony with. Consequently, there was a process of influencing each others. It formed a traditional Islam i.e., the Islam that has been acculturated to the culture and beliefs before. One of those traditional cultures which

has been practiced in Aceh is *rah ulei*. This research aims at studying the cultural acculturation in Aceh i.e. *rah ulei* from the Islamic perspective. The data was obtained through interviews and observations, then analyzed by descriptive analysis method. The results show that there are some traditions and cultures of Aceh which acculturated with foreign culture, including *rah ulei*. Meanwhile, according to the Islamic perspective, worshipping grave or asking divine spirits for something but God is violating Islamic theology.

Keywords: *Islam; acculturation; Local Culture in Aceh*

مستخلص

شعب أتشيه هو معروف عن التمسك بالدين والثقافة العالية الأغراء جدا. قبل دعوة الإسلام إلى أتشيه، وكان تأثير الهندوسية والبوذية ترسيخا في تقاليد ومعتقدات مجتمع أتشيه. لذلك، على الرغم من أن الإسلام قد ازدهرت وتطورت في أتشيه، وهناك بعض الثقافات والمعتقدات التقليدية الذي لا يزال يمارس لشعب أتشيه بمنهج أهل السنة والجماعة هي المدرسة الوحيدة لشعب أتشيه. هذه الثقافة يجعل الإسلام ديناً جديداً يجدر أن يلائم مع الثقافة التقليدية الموجودة في المجتمع. وكانت النتيجة عملية القبول المتبادل والعطاء، وبالتالي تشكيل الإسلام التقليدي، أي بمعنى أن الإسلام يلائم مع الثقافة والمعتقدات المحلية. ومن إحدى الثقافات التقليدية هيالطقوس في مقبرة راه أولية (*Rah Ulei*) فيمقبرة العلماء. تهدف هذا الجهد إلى دراسة التثاقف المحلي فينظرية الإسلام، وخاصة في الثقافة التقليدية هيالطقوس في مقبرة راه أولية (*Rah Ulei*) في مقبرة العلماء. تم الحصول على البيانات لهذا البحث عن طريق المقابلة والملاحظة ومراجعة الأدبيات. ثم يتم تحليل البيانات باستخدام طريقة التحليل الوصفي. وأظهرت النتائج أن هناك بعض التقاليد والثقافة أتشيه هيالتثاقفمعالثقافة الأجنبية، مثل طقوس في مقبرة راه أولية (*Rah Ulei*). وفي الإسلام أن العبادة في القبر ويسئلإلى روحه وهو الأمر الذي يخالف بدين الإسلام.

الكلمات الرئيسية: الإسلام، التثاقف، الثقافة، وتقالييد العلماء

A. Pendahuluan

Aceh adalah sebuah masyarakat yang menetap di ujung pulau Sumatera wilayah Indonesia. Hampir seluruh penduduk Aceh adalah beragama Islam yang taat. Selain itu, Aceh juga terkenal sebagai wilayah pertama sekali kemunculan Islam di Asia Tenggara. Aceh telah banyak melahirkan ulama-ulama yang telah berkembang dan tersebar kajian keislaman di Nusantara seperti Hamzah Fansuri, Syamsuddin As Sumatrani, Abdurrauf As Singkili dan Nuruddin Ar-Raniry.

Dalam uraian A. Hasjmy, sebagai bukti keberadaan Islam di Aceh, terdapat beberapa kerajaan Islam yang paling lama di Nusantara, seperti Kerajaan Islam Perlak (840-1291), disusul Kerajaan Islam Samudera Pasai (1042-1427), Kerajaan Islam Beunua atau Kerajaan Islam Teumieng/Tamiang (1184-11398), Kerajaan Islam

ISLAM DAN AKULTURASI BUDAYA LOKAL DI ACEH

Lingga, Kerajaan Islam Pidier/Pidie, Kerajaan Islam Jaya, Kerajaan Islam Darussalam (1205-1530), dan Kerajaan Aceh Darussalam (1511-1903).¹

Masyarakat Aceh terkenal dengan ketaatannya terhadap agama dan sangat menjunjung tinggi budaya serta adat-istiadatnya. Sebelum Islam datang ke Aceh, pengaruh Hindu dan Budha sudah berakar dalam tradisi dan kepercayaan masyarakat Aceh. Oleh sebab itu walaupun Islam sudah berkembang dan maju di Aceh, terdapat beberapa budaya dan kepercayaan tradasional yang masih diamalkan oleh masyarakat Aceh yang berkaitan dengan ajaran Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah sebagai mazhab teologi masyarakat Aceh.

Penelitian ini dilakukan di Kabupaten Pidie Aceh dalam melalui observasi dan interview langsung dengan pelaku ritual *rah ulei*. Data primer untuk penelitian ini diperoleh dengan wawancara mendalam (*in depth interview*) dengan 10 responden. Data sekunder diperoleh dari dari kajian-kajian literatur terhadap akulturasi budaya lokal dalam Islam. Responden dalam kajian ini terdiri atas: 1) Cendikiawan dan Ulama Dayah. 2) Tokoh-tokoh adat. 3) Pelaku Ritual Rah Ulei. 4) Penduduk Kampong.

Pemilihan cendikiawan dan Ulama Dayah sebagai responden dalam kaitan ini karena mereka mengetahui pandangan Islam terhadap ritual tersebut. Selain itu, ulama dayah di Aceh merupakan rujukan masalah keagamaan masyarakat. Mereka juga paham bahwa asal muasal ritual tersebut, adakah ia dari Islam atau bukan. Sedangkan alasan pemilihan tokoh-tokoh adat dan pelaku ritual tersebut adalah karena mereka secara individu yang memahami dan mempraktikkan secara langsung aktivitas tersebut.

B. Pembahasan

1. Budaya Masyarakat Aceh

Manusia dimanapun ia berada sangat berkaitan erat dengan adat dan budayanya. Manusia menciptakan budaya dan budaya juga membentuk karekter manusia itu sendiri. Kebudayaan menempati posisi sentral dalam seluruh tatanan hidup manusia. Seluruh bangunan hidup manusia dan masyarakat berdiri di atas landasan kebudayaan.²

¹A. Hasjmy, *Kebudayaan Aceh dalam Sejarah* (Jakarta: Penerbit Benua, 1983), 10.

²Rafael Raga Maran, *Manusia dan Kebudayaan dalam Perspektif Ilmu Budaya Dasar* (Jakarta: Rineka Cipta, 2000),18.

Realitas keragaman umat Islam Nusantara mengindikasikan bahwa di segala penjuru negeri kepulauan ini pemahaman tentang ajaran-ajaran Islam sangat bervariasi yang terpengaruh oleh budaya pra Islam. Sebelum Islam datang, berbagai macam adat kuno dan kepercayaan lokal banyak dipraktekkan sehingga sangat menyatu dengan struktural sosial. Sebagian besar tempat, kedatangan Islam dengan jalan damai bukan penaklukan dan secara umum dapat dikatakan bahwa Islam tidak menggantikan atau menghancurkan tradisi budaya yang sudah lama ada terutama Hindu dan Budha tetapi memadukan dengan tradisi yang sudah ada.³

Sebelum agama Islam berkembang di Aceh, dapat diketahui dari sejarah bahwa daerah ini sudah berabad-abad lamanya dipengaruhi oleh tradisi agama Hindu dan Budha terutama di daerah lautan yang terletak di antara benua. Sedangkan di pedalaman pengaruh animisme dan dinamisme masih sangat kuat.⁴

Lebih dari itu, diperkirakan kebudayaan dan agama penduduk dipengaruhi oleh ajaran Hindu dan Budha, malah ada yang beranggapan bahwa di Aceh telah berdiri beberapa buah kerajaan Hindu yaitu Kerajaan Indra Patra, Kerajaan Indra Purwa, dan Kerajaan Indra Puri (walaupun berupa kerajaan-kerajaan kecil). Para pemeluk agama Hindu dan Budha saat itu mendiami kawasan pesisir pantai, sedangkan di pedalaman masih dipengaruhi oleh kepercayaan animisme dan dinamisme.⁵ Menurut penelitian Alberuni, Baloch mengatakan bahwa kerajaan Lamuri (Rumbli/Lumbli) di ujung pulau Sumatera berdiri satu zaman dengan Kerajaan Sriwijaya di ujung Selatan Sumatera.⁶ Berdasarkan keterangan tersebut, dapat diambil kesimpulan bahwa Kerajaan Lamuri adalah Kerajaan Hindu/Budha.

Sementara itu, menurut Kamaruzaman Bustamam Ahmad, dari kata Aceh misalnya dapat dipahami bahwa ada empat agama besar yang muncul yakni: Arab dengan Islam, Cina dengan agama Kong Hucu atau Tao, Eropa dengan agama Kristen, dan terakhir Hindia dengan agama Hindu. Dapat dipastikan pula bahwa keempat agama besar itu pernah bertapak di Aceh, walaupun kemudian “dimenangkan” oleh agama Islam. Namun pengaruh Cina, Kristen, dan Hindu tetap dapat dijumpai di dalam kebudayaan masyarakat Aceh sampai hari ini. Lebih jauh

³Erni Budi Wati, *Islam Sasak* (Yogyakarta: LKiS, 2000), 86.

⁴Zakaria Ahmad, *Sekitar Kerajaan Aceh* (Medan: Manora, 1992), 26.

⁵A. Hasjmy, *Kesenian Aceh Bersumber pada Ajaran Islam, Makalah pada Forum University Kebangsaan Malaysia*, Agustus 1995), 333.

⁶M. Yunus Jamil, *Tawarikh Raja-Raja Kerajaan Aceh* (Banda Aceh: Ajdam Kodam Iskandar Muda, 1986), 28.

ISLAM DAN AKULTURASI BUDAYA LOKAL DI ACEH

lagi, menurut Kamaruzzaman budaya Aceh sendiri adalah hasil perkawinan atau percampuran antara tradisi-tradisi Hindu dengan beberapa nilai-nilai Islam.⁷

Ketika Islam masuk ke beberapa wilayah Nusantara, terdapat berbagai budaya yang telah wujud. Di Jawa misalnya, proses pembentukan budaya telah berlangsung dalam waktu yang sangat panjang. Kewujudan budaya tersebut menyebabkan Islam sebagai pendatang baru harus selaras dengan budaya yang telah ada sebelumnya. Akibatnya terjadilah proses saling menerima dan mengambil, sehingga terbentuklah Islam tradisional, yaitu Islam yang sudah menyesuaikan dengan budaya dan kepercayaan asal.⁸

Julius Jacobs, seorang ahli kesehatan yang pernah bertugas di Aceh tahun 1878 sampai menjelang akhir abad XIX, menulis: “Besarnya pengaruh Hindu atas penduduk asli setidaknya dapat diteguhkan oleh kenyataan tentang penggunaan nama-nama tempat dalam bahasa Hindu dimana istilahnya terdapat dalam bahasa Aceh. Pengaruh Hindu juga terhadap adat istiadat mereka juga tidak perlu diragukan lagi, terutama sekali bahwa kerajaan Hindu telah terbangun kuat hingga pertengahan abad pertama XVI ketika umat Islam menggantikan tempatnya dan benih-benih bulan sabit bertebaran luas terutama di atas runtuhnya kerajaan Hindu tersebut.”⁹ Arbiyah Lubis juga sependapat dengan teori tersebut. Dia menyebutkan bahwa ketika Islam masuk di Indonesia, kebudayaan Nusantara telah dipengaruhi oleh agama Hindu dan Budha, selain masih kuatnya berbagai kepercayaan tradisional, seperti animisme, dinamisme, dan sebagainya.

Sebelum Islam bertapak di Aceh, kebudayaan di sana dipengaruhi oleh kebudayaan Hindu dari India yang dibawa oleh para pedagang dari sana melalui jalur laut. Karena itu antara India dengan masyarakat Aceh telah terbangun hubungan kebudayaan sekaligus hubungan etnik yang cukup lama. Sejarah menuliskan bahwa terdapat sejumlah pedagang dari India yang bermigrasi ke Aceh dengan membawa serta bersama mereka budaya dan kesenian yang kemudian dipraktikkan di Aceh. Kebudayaan impor tersebut berkembang di Aceh dengan melakukan penyesuaian diri

⁷(Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, *Acehnologi* (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2012), 112.

⁸Hammi Syafaq, *Bid'ah Dalam Praktek Keagamaan Masyarakat Islam Tradisional* (Jakarta: Al Maarif, 2009), 86.

⁹Jacob, *Het Familie en Kompongleven op Groot Atjeh* (Leiden: t. p. 1894), 1.

dengan karakteristik budaya dan tradisi setempat. Karena itu terdapat beberapa adat dan kebudayaan yang diadopsi daripada kebudayaan Hindu.¹⁰

Kontrol sosial merupakan hal penting untuk memelihara kehidupan sosial. Di dalam masyarakat Aceh filsafat berikut ini merupakan alat kendali sosial (*control mechanism*) yaitu: *Adat bak po teu meuruhom, hukom bak syiah kuala* (Adat dijaga oleh raja, dan hukum, artinya hukum Islam, dijaga Syiah Kuala, seorang ulama terkenal). Raja merujuk pada Sultan Iskandar Muda (wafat pada tahun 1637). Sementara Syiah Kuala merujuk pada Tengku Syech di Kuala. Implikasi terbesar dari pernyataan tersebut ialah bahwa yang disebut hukum adalah hukum (syariat) Islam. Setiap perilaku yang tidak sesuai dengan syariat Islam dan tidak konsisten dengan adat akan mendapat hukuman. Namun, bagaimanapun, hukum Islam yang diberlakukan di Aceh telah disesuaikan dengan adat. Oleh karena itu adat pada hakikatnya mempunyai peran yang lebih besar dari hukum Islam tersebut.¹¹

Adagium ini menggambarkan latar belakang yang berpengaruh pada keseharian kehidupan sosial masyarakat Aceh. Bagi masyarakat Aceh, adat adalah ketentuan hukum yang terbatik dengan kehidupan kemasyarakatan dan ketatanegaraan duniawi yang berada di tangan raja sebagai *khadam adat*. Sedangkan *hukom* adalah ketentuan hubungan manusia dengan tuhan dan dengan sesama insan yang bersumber dari ajaran Islam. Otoritas *hukom* terletak pada ulama. Sementara *Qanun* adalah adat dan budaya kaum perempuan dalam berbagai upacara kemasyarakatan. Adapun *Reusam* menyangkut tata krama bagi laki-laki dalam melaksanakan adat dan budaya dalam kehidupan sehari-hari.¹²

Gambaran nilai budaya Aceh memang sangat menarik. Budaya Aceh tidak terbatas pada hal-hal yang bersifat substansial, tetapi juga menyangkut esensi dari nilai budaya itu sendiri. Di Aceh, nilai-nilai budaya setempat telah bercampur-baur dengan nilai-nilai budaya asing (utamanya budaya Islam yang masuk ke daerah ini) di antara keduanya tidak ada lagi jurang pemisah, melainkan telah menyatu seperti dua mata uang yang sama. Kedua nilai-nilai budaya dimaksudkan adalah nilai-nilai budaya Aceh dengan nilai-nilai budaya ajaran Islam.¹³

¹⁰Samsul Rijal, *Dinamika Pemikiran Islam di Aceh; Mendedah Toleransi, Kearifan Lokal dan Kehidupan Sosial di Aceh* (Banda Aceh: Badan Arsip dan Perpustakaan Aceh, 2011), 90.

¹¹Frank M Lebar, *Ethnic Group of Insulator Southeast Asia*, vol. 1 (New Haven: HRAF Press, 1972), 80.

¹²Taufik Adnan Amal, *Politik Syariat Islam dari Indonesia sampai Nigeria* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004), 15.

¹³Rusdi Sufi, *Aneka Budaya Aceh* (Banda Aceh: Badan Perpustakaan Aceh, 2004), 5.

ISLAM DAN AKULTURASI BUDAYA LOKAL DI ACEH

Tidak dapat dinafikan bahwa sejak berabad lamanya hukum adat atau yang dikenal sebagai adat istiadat merupakan peraturan nilai-nilai dan keyakinan sosial budaya telah tumbuh dan berurat akar dalam kehidupan masyarakat Aceh. Sehubungan dengan itu, dalam masyarakat Aceh selanjutnya telah termaktub dalam suatu *hadih maja* “*Hukom ngon adat lagei zat ngon Sifeut*”. Artinya, hukum agama Islam dan hukum adat tidak ubahnya seperti zat dengan sifat yang tak dapat dipisahkan.

Aboe Bakar Aceh dalam makalahnya pada seminar Pekan Kebudayaan Aceh (PKA) II menulis bahwa pada awalnya adat dan budaya Aceh sangat kental dengan pengaruh Hindu. Ia merujuk kepada beberapa buku sebelumnya yang ditulis oleh ahli ketimuran. Hal itu terjadi karena sebelum Islam masuk ke Aceh, kehidupan masyarakat Aceh sudah dipengaruhi oleh unsur Hindu. Setelah Islam masuk, tidak semua unsur-unsur Hindu yang bertentangan dengan Islam dapat dihilangkan sama sekali. Hal ini terjadi oleh karena unsur-unsur Hindu tersebut sudah sangat lama membudaya dan mengakar dalam kehidupan adat dan budaya masyarakat Aceh, bahkan sebelum Islam muncul di Aceh.¹⁴

Semua kota Hindu yang pernah berdiri di Aceh dihancurkan sama sekali ketika Islam sudah kuat. Bekas-bekas kerajaan Hindu itu masih ada di Aceh walau sudah tertimbun, seperti di kawasan Paya Seutui, Kecamatan Ulim, reruntuhan di Ladong Aceh Besar. Bahkan menurut M. Zainuddin, Masjid Indrapuri dibangun di atas reruntuhan candi. Pada tahun 1830, Haji Muhammad, yang lebih dikenal sebagai Tuanku Tambusi juga meruntuhkan candi-candi dan batunya kemudian dimanfaatkan untuk membangun masjid dan benteng-benteng pertahanan.

Asimilasi adat dan budaya itulah kemudian melahirkan budaya adat dan budaya Aceh sebagaimana yang berlaku sekarang. Sebuah ungkapan bijak dalam *hadih maja* disebutkan, “*Mate aneuk meupat jeurat, gadoh adat pat tamita.*” Artinya: “kalau meninggal anak, kita tahu kuburannya; tapi kalau hilang adat dan budaya kita tidak tahu harus mencari kemana”. Ungkapan ini bukan hanya untuk pepatah semata. Tetapi pernyataan berisi penegasan tentang pentingnya melestarikan adat dan budaya sebagai pranata sosial dalam kehidupan bermasyarakat di Aceh. Mengenai kuatnya rakyat Aceh berpegang teguh pada adat yang berlaku, pernah dipraktekkan oleh Raja Iskandar Muda manakala putra dia yang dituduh melakukan kesalahan juga dihukum sesuai dengan adat yang berlaku masa itu.

¹⁴Aboe Bakar Aceh, “Aceh Dalam Lintasan Sejarah”, *Makalah* dipresentasikan pada Seminar Pekan Kebudayaan Aceh ke II., (Banda Aceh: t.p, 1972), 5.

Benturan dan resistensi dengan kebudayaan-kebudayaan setempat memaksa Islam untuk mendapatkan simbol yang selaras dengan kemampuan penangkapan kultural dari masyarakat setempat. Kemampuan Islam untuk beradaptasi dengan budaya setempat, memudahkan Islam masuk ke lapisan paling bawah dari masyarakat. Akibatnya, kebudayaan Islam sangat dipengaruhi oleh kebudayaan petani dan kebudayaan pedalaman, sehingga kebudayaan Islam mengalami transformasi bukan saja karena jarak geografis antara Arab dan Indonesia, tetapi juga karena ada jarak-jarak kultural. Proses kompromi kebudayaan seperti ini tentu membawa resiko yang tidak sedikit, karena dalam keadaan tertentu seringkali mentoleransi penafsiran yang mungkin agak menyimpang dari ajaran Islam yang murni. Kompromi kebudayaan ini pada akhirnya melahirkan, apa yang di pulau Jawa dikenal sebagai sinkretisme atau Islam Abangan, sementara di pulau Lombok dikenal dengan istilah Islam *Wetu Telu*.¹⁵

Di sisi lain, ternyata tradisi dan budaya Aceh tidak hanya memberikan warna dalam percaturan kenegaraan, tetapi juga berpengaruh dalam keyakinan dan praktek-praktek keagamaan. Masyarakat Aceh memiliki tradisi dan budaya yang banyak dipengaruhi ajaran dan kepercayaan Hindu dan Budha terus bertahan hingga sekarang, meskipun mereka sudah memiliki keyakinan atau agama yang berbeda, seperti Islam, Kristen, atau yang lainnya.

Namun demikian, kalau merujuk kepada beberapa perkara yang terjadi dalam kalangan masyarakat Aceh, maka terlihat beberapa perkara yang berlawanan dengan aliran Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, di antaranya seperti: *rah ulei*, atau mencuci muka di kuburan ulama dengan air yang dicampuri sejumlah bunga-bunga, jeruk purut dan bahan tertentu lainnya, kemudian dilanjutkan dengan Salat Hajat dua rakaat yang diyakini bisa menjadi perantara dalam menyampaikan sesuatu maksud untuk mencari berkat dalam mengharapkan semua keinginan mereka akan segera tercapai. Hal ini dalam istilah teologis lebih dikenal dengan tawasul. Tawasul adalah suatu isu kontroversial di kalangan umat Islam yang justru amalannya dianggap berdasarkan pada akidah Islam yang berdasarkan al-Quran dan al-Sunnah. Isunya adalah berdoa memohon sesuatu hajat dari Allah melalui mereka yang sudah meninggal dunia sebagaimana kepada Nabi kita Muhammad Saw. atau para wali-wali Allah yang salihin yang terdiri dari para ulama yang telah dikenal pasti melalui

¹⁵Muhammad Harifin Zuhdi, *Parokialitas Adat Terhadap Pola Keberagamaan Komunitas Islam Wetu Teludi Bayan Lombok* (Jakarta: Lemlit UIN Jakarta, 2009), 111.

ISLAM DAN AKULTURASI BUDAYA LOKAL DI ACEH

keilmuan dan kewarakan mereka.¹⁶ Tawasul seringkali muncul secara fenomenal dalam suatu fenomena sosial, termasuk di kalangan umat Islam, dengan mendatangi kuburan yang dipandang mulia dan berwasilah kepadanya untuk mencapai tujuan yang diinginkan, seperti kekayaan, kedudukan, jodoh, dan lain-lain.¹⁷

Upacara-upacara itu semula dilakukan dalam rangka untuk menangkal pengaruh buruk yang akan membahayakan bagi kelangsungan hidup manusia, dengan mengadakan sesajen atau semacam korban yang disajikan kepada daya-daya kekuatan gaib tertentu. Tentu dengan upacara itu harapan pelaku adalah agar hidup senantiasa dalam keadaan selamat.¹⁸

Menurut Roberston Smith, walaupun kepercayaan sebuah masyarakat itu berubah, namun sebagian upacara keagamaannya masih dilestarikan demi mengukuhkan kesatuan sosialnya. Justru upacara keagamaan tersebut dilakukan bukan sekadar untuk berbakti kepada Tuhan dan mendekatkan diri kepadaNya, akan tetapi juga dilakukan untuk menunaikan kewajiban sosial.¹⁹ Bagi Emile Durkheim, sistem kepercayaan tercipta oleh ritual menjadi kebiasaan dan dipraktikkan oleh sebuah masyarakat. Hal ini karena, masyarakat memerlukan amalan ritual yang berfungsi menekankan kepentingan masyarakat. Oleh karena itu, walaupun sesuatu kepercayaan tidak bersifat kekal dan sering berubah, amalan ritual terus dilakukan karena fungsi sosial dalam ritual agama bersifat konsisten.²⁰

Dalam kehidupan sehari-hari, kebiasaan masyarakat Aceh amat taat dalam menjalankan upacara keagamaan, bahkan amat fanatik terhadap agamanya. Hal ini, memberikan gambaran bahwa Islam sudah terbina dan telah bertapak kukuh dalam diri masyarakat Aceh. Walau bagaimanapun, tidaklah semua masyarakat Aceh melaksanakan semua ajaran Islam yang sejati dan murni. Tetapi, agama Islam telah menjadi turun temurun daripada nenek moyangnya, maka apabila lahir dengan sendirinya sudah menjadi seorang Muslim, karena orang tuanya telah menjadi seorang Muslim terlebih dahulu.

¹⁶Mohd Fakhrudin Abdul Mukti, "Tawasul dalam Pemikiran Islam: Pro Dan Kontra," *Makalah* dipresentasikan pada Seminar Pemikiran Islam Peringkat Kebangsaan, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, University Malaya, 20-22 Julai 2010.

¹⁷Azyumardy Azra, *Ensiklopedi Tasawuf* (Bandung: Angkasa, 2008), 132.

¹⁸Puwardi, *Upacara Tradisional Jawa, Menggali Untaian Kearifan Lokal*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 93.

¹⁹Bustanuddin Agus, *Agama Dalam Kehidupan Manusia Pengantar Antropologi Agama* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2007), 140.

²⁰*Ibid.*

Islam yang datang dari Timur Tengah menjadi sebuah agama yang dianut oleh masyarakat Aceh yang disesuaikan dengan budaya dan tradisi setempat. Dikatakan contohnya, Islam di Jawa banyak dianuti oleh tradisi pra-Islam yang dikenal dengan istilah *kejawen*. Hal ini juga terjadi di Aceh sehingga Islam di kawasan ini diberi label Islam pinggiran, sinkretis.²¹ Keadaan ini dipandang sering menimbulkan konflik antara adat dan hukum Islam, di mana di kenal pasti bahwa adat cenderung lebih dominan.²² Inilah yang telah mendorong pakar sejarah seperti Ira M. Lapidus, menegaskan bahwa budaya asli Asia Tenggara pra-Islam merupakan landasan bagi peradaban Islam yang datang berikutnya.²³

Proses islamisasi yang berlangsung di Nusantara pada dasarnya berada dalam proses akulturasi. Seperti telah diketahui bahwa Islam disebarkan ke Nusantara sebagai kaedah normatif di samping aspek seni budaya. Sementara itu, masyarakat dan budaya di mana Islam itu disosialisasikan adalah sebuah alam empiris. Dalam konteks ini, sebagai makhluk berakal, manusia pada dasarnya beragama dan dengan akalnyapun mereka paling mengetahui dunianya sendiri. Pada alur logika inilah manusia, melalui perilaku budayanya senantiasa meningkatkan aktualisasi diri. Karena itu, dalam setiap akulturasi budaya, manusia membentuk, memanfaatkan, mengubah hal-hal paling sesuai dengan kebutuhannya.²⁴

Terkait penjelasan di atas, ritual *rah ulei* di kuburan ulama atau orang keramat di Aceh merupakan budaya yang dianggap bagian daripada praktik religius. Oleh karena itu, masyarakat menganggap bahwa ritual ini tidak bertentangan dengan akidah Islam, namun ternyata, banyak kasus yang dalam praktiknya diduga kuat menyimpang dengan akidah.

2. Akulturasi Budaya Dalam Islam

a. Pengertian Akulturasi

J. W. Powel adalah orang pertama kali yang memperkenalkan dan menggunakan kata akulturasi pada tahun 1880 seperti dilaporkan oleh *US Bureau of American Ethnography*. Powel mendefinisikan akulturasi sebagai perubahan

²¹Anthony H. Johns, *Sufisme in Southeast Asia: Reflection and Reconsiderations*. JSEAS 26, 1995, 172.

²²Amirul Hadi, *Aceh, Sejarah, Budaya, dan Tradisi* (Yogyakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2010), 245.

²³Ira M. Lapidus, *A History of Muslim Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 467.

²⁴Hasan Muarif Anbary, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia* (Jakarta: Logos, 2001), 251.

ISLAM DAN AKULTURASI BUDAYA LOKAL DI ACEH

psikologis yang disebabkan oleh imitasi perbedaan budaya. Akulturasi juga dimaknai sebagai bentuk asimilasi dalam kebudayaan, pengaruh pada suatu kebudayaan oleh kebudayaan lain, yang terjadi apabila pendukung-pendukung dari kedua kebudayaan itu berhubungan lama.²⁵

Lebih jauh, antropolog klasik seperti Redfield, Linton, dan Herscovits mendefinisikan akulturasi sebagai fenomena yang dihasilkan oleh kedua kelompok yang berbeda kebudayaannya melalui kontak langsung, yang diikuti pola kebudayaan asli salah satu atau kedua kelompok tersebut. Akulturasi juga dimaknai sebagai proses pembudayaan lewat percampuran dua kebudayaan atau lebih yang saling bertemu dan saling mempengaruhi.²⁶

Dalam *Kamus Besar Ilmu Pengetahuan*, disebutkan bahwa akulturasi adalah proses pencampuran dua kebudayaan atau lebih dan saling mempengaruhi. Candi Borobudur merupakan bukti adanya proses akulturasi antara kebudayaan Indonesia dengan kebudayaan India. Akulturasi adalah proses perubahan sebuah kebudayaan karena kontak langsung dalam jangka waktu yang lama dan terus menerus dengan kebudayaan lain atau kebudayaan asing yang berbeda. Kebudayaan tadi dihadapkan dengan unsur-unsur kebudayaan lain yang lambat laun dan secara bertahap diterimanya menjadi kebudayaan sendiri tanpa menghilangkan kepribadian aslinya. Unsur-unsur kebudayaan kebudayaan asing itu diterima secara selektif.²⁷ Menurut Koentjaraningrat, akulturasi adalah proses sosial yang timbul bila suatu kelompok masyarakat dengan suatu kebudayaan tertentu dihadapkan dengan unsur-unsur dari suatu kebudayaan asing sedemikian rupa, sehingga unsur-unsur kebudayaan asing tersebut lambat laun diterima dan diolah ke dalam kebudayaan sendiri tanpa menyebabkan hilangnya kepribadian budaya itu sendiri.²⁸

Terjadinya akulturasi atau penyatuan antara dua kebudayaan ini dihasilkan oleh kontak yang berkelanjutan. Kontak tersebut dapat terjadi melalui berbagai jalan seperti: kolonisasi, perang, infiltrasi militer, migrasi, misi penyiaran agama atau dakwah, perdagangan, pariwisata, media massa terutama cetak dan elektronik seperti radio, televisi dan sebagainya. Akulturasi juga terjadi sebagai akibat pengaruh

²⁵ Sidi Gazalba, *Pengantar Kebudayaan* (Jakarta: Pustaka Antara, 1968), 119.

²⁶ Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi* (Jakarta: UI Press, 1987), 31.

²⁷ Abdurrazaq, *Ensiklopedi Nasional Indonesia* (Jakarta: Delta Pustaka, 2004), 231.

²⁸ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: Rineka Cipta, 2002), 248.

kebudayaan yang kuat dan bergengsi atas kebudayaan yang lemah dan terbelakang, dan antara kebudayaan yang relatif setara.²⁹

b. Pengertian Kebudayaan

Koentjaraningrat mengatakan bahwa kata “kebudayaan” berasal dari bahasa Sansakerta “*Budha yah*”, yaitu bentuk jamak daripada kata “*buddhi*” yang berarti budi atau akal. Dengan demikian, kebudayaan dapat diartikan sebagai hal-hal yang bersangkutan dengan akal. Ada sarjana yang mengupas kata *budaya* sebagai suatu perkembangan dari majemuk *budi-daya*, yang berarti daya dari budi.³⁰ Oleh itu, mereka membedakan “budaya” dari “kebudayaan”. Demikianlah “budaya” adalah “daya dari budi” yang berupa cipta, karsa dan rasa, sedangkan “kebudayaan” adalah hasil dari cipta, karsa dan rasa itu sendiri.³¹ Dalam istilah antropologi budaya, perbedaan itu ditiadakan. Kata “budaya” di sini hanya dipakai sebagai suatu singkatan saja dari kebudayaan dengan arti yang sama.

Kata “*culture*” yang merupakan kata asing yang sama artinya dengan kebudayaan berasal dari kata Latin, “*Colere*” yang berarti mengolah, mengerjakan, terutama mengolah tanah untuk bertani. Arti ini berkembang, *culture* sebagai segala daya upaya serta tindakan manusia untuk mengolah tanah dan merubah alam.³² Namun secara umum pengertian kebudayaan mengacu kepada kumpulan pengetahuan yang secara sosial diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Makna ini kontras dengan pengertian kebudayaan sehari-hari yang hanya merujuk kepada bagian-bagian tertentu warisan sosial, yakni tradisi sopan santun dan kesenian.³³ Menurut *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer*, kebudayaan adalah hasil kegiatan dan penciptaan batin atau akal budi manusia seperti kepercayaan, kesenian, dan adat istiadat. Kebudayaan juga bermakna hasil berfikir atau akal budi yang didapat dari alam sekeliling yang digunakan untuk kesejahteraan hidup manusia.³⁴

²⁹Robert H. Lauer, *Perspective of Social Change* (New Haven and London: Yale University Press, 1995), 40.

³⁰P. J. Zoetmulder, *Culture, Oost en West*, Amsterdam: C. P. J. van der Peet, 1951), 32.

³¹M. M. Djojodigono, *Azas-Azas Sosiologi* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1958), 24.

³²Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi ...*, 182.

³³D’Andre R, *The Development of Cognitive Antropologi* (UK: Cambridge University Press, 1995), 87.

³⁴Peter Salim, *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer* (Jakarta: Modern English Press, 1995), 227.

ISLAM DAN AKULTURASI BUDAYA LOKAL DI ACEH

Sementara itu, Bekker menduga, bahwa asal kata kebudayaan adalah dari kata “*abhyudaya*”, dari bahasa Sansakerta. Kata “*abhyudaya*” memiliki arti sebagai hasil baik, kemajuan, kemakmuran yang serba lengkap. Kata-kata ini menurut Bekker dipakai dalam kitab Dharmasutera dan kitab-kitab agama Budha untuk menunjukkan arti kemakmuran, kebahagiaan, kesejahteraan moral dan rohani, maupun material dan jasmani, sebagai kebalikan dari Nirvana atau penghapusan segala musibah untuk mencapai kebahagiaan di dunia. Bekker sendiri mengartikan kebudayaan sebagai penciptaan, penerbitan dan pengolahan nilai-nilai insani. Tercakup di dalamnya usaha membudayakan bahan alam mentah serta hasilnya.³⁵ Jhon Morgan cenderung mengartikan kebudayaan sebagai “...*the expresson of meaning through its forms and contents inderectly addresed to Essential Meaning, the Unconditional: whereas religion is the expression of meaning imbedded in cultural forms and contents, intentionally focused upon the Essential, the Unconditional*”.³⁶

Dari pernyataan tersebut dapat dipahami bahwa budaya merupakan makna yang muncul daripada bentuk dan isi, sedangkan agama agama merupakan makna yang bersatu dalam bentuk dan isi budaya. Jadi, memang sulit bagi kita untuk memisahkan mana budaya yang kita alami sehari-hari, sebab dia telah bercampur dengan agama yang dianut masyarakat.

c. Islam dan Akulturasi Budaya

Adanya kemungkinan akulturasi timbal balik antara Islam dan budaya lokal diakui dalam suatu kaedah atau ketentuan dasar dalam ilmu Usul Fikih, bahwa “Adat itu dihukumkan”, atau lebih lengkapnya “Adat adalah syariah yang dihukumkan”. Ini bermakna bahwa adat dan kebiasaan suatu masyarakat, yaitu budaya lokalnya, adalah sumber hukum dalam Islam.³⁷

Islam mengakui keberadaan adat-kebiasaan masyarakat karena adat-kebiasaan merupakan bagian dari kehidupan sosial masyarakat tersebut. Islam datang mengakui dan mengakaomodir nila-nilai kebudayaan dan adat-kebiasaan suatu masyarakat yang dianggap baik dan tidak bertentangan dengan ideologi Islam. Hal inilah yang pernah dipraktikkan oleh imam-imam dalam Islam seperti Imām Syāfi’ī, Imām Mālikī, Imām Ḥanafī dan Imām Ḥanbalī. Dalam menetapkan hukum fikih, para imam mazhab tersebut banyak mengadopsi dan mengakomodir adat-kebiasaan

³⁵Basrowi, *Pengantar Sosiologi* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2005), 71.

³⁶John Morgan, “Religion and Culture as Meaning System: A Diallog between Geertz and Tillich,” *The Journal of Relegion* 57, 4 :1977, 370.

³⁷Murtadla al-Muthahari, *al-Islam wa Iran* (Teheran: Qism al-Alaqa, 1985), 14.

masyarakat setempat. Inilah yang mendasari sikap universalisme Islam sebagai agama *rahmatan lil alamin*. Walau bagaimanapun, Islam menentang sikap tradisionalisme yaitu sikap yang secara *a priori* memandang bahwa tradisi leluhur selalu lebih baik dan harus dipertahankan serta diikuti. Sikap kritis terhadap tradisi inilah yang menjadi unsur terjadinya transformasi sosial suatu masyarakat yang mengalami pengenalan dengan Islam.

Agama dapat menjadi sumber moral dan etika serta bersifat absolut, tetapi pada sisi lain dapat menjadi sistem kebudayaan, yakni ketika wahyu itu direspon oleh manusia atau ketika mengalami proses transformasi dalam kesadaran dan proses kognisi manusia. Dalam konteks ini agama disebut sebagai sistem kebudayaan. Sebagai sistem kebudayaan, agama menjadi *establishment* dan kekuatan mobilisasi yang sering memicu timbulnya konflik. Di sinilah ketika agama (sebagai kebudayaan) difungsikan dalam masyarakat secara nyata maka akan melahirkan realitas yang serba paradoks.³⁸

Dalam sudut ilmu pengetahuan, adalah kenyataan bahwa dunia pemikiran Islam banyak mengadopsi kahazah keilmuan Yunani. Menurut Madjid Fakhry, usaha besar-besaran untuk mengarabkan karya-karya filsafat, sains, dan kedokteran Yunani dengan dukungan penuh dari para khalifah pertama Bani Abbas, Dinasti Barmaki, Bani Syakir, dan Bani Musa, telah mengalirkan khazanah kebudayaan Yunani yang amat kaya ke dalam masyarakat Muslim.³⁹

Selain itu karena Islam merupakan sebuah agama universal dan mencakup berbagai dimensi kehidupan manusia, maka kontribusi bangsa Iran terhadap Islam juga luas dan universal serta menghampar di berbagai pentas dan medan. Kontribusi peradaban Iran kuno terhadap tunas peradaban Islam yang diadopsi Islam telah banyak membantu pengembangan peradaban Islam yang masih belia dan agung saat itu. Kontribusi tersebut terdapat di berbagai bidang budaya dan sastra.⁴⁰

Agama Islam membiarkan kearifan lokal (*local wisdom*) dan produk-produk kebudayaan lokal yang produktif dan tidak mengotori dan merusak akidah Islam untuk tetap eksis. Jika memang terjadi perbedaan yang mendasar, agama sebagai sebuah naratif yang lebih besar, bisa secara pelan-pelan menyelinap masuk ke dalam

³⁸Nur Achmad, *Pluralitas Agama: Kerukunan Dalam Keragaman* (Jakarta: Kompas, 2001), 20.

³⁹Majid Fakhry, *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism* (Oxford: Oneworld Publication, 1997), 10.

⁴⁰Imtiyaz Yusuf, (ed). *The Role and Contribution of Iranian Scholar to Islamic Civilization* (Bangkok: Cultural Center Embassy of The Islamic Republic of Iran, 2004), 20.

ISLAM DAN AKULTURASI BUDAYA LOKAL DI ACEH

“dunia lokal” yang unik tersebut. Mungkin untuk sementara akan terjadi proses sinkretik, tetapi gejala semacam itu sangat wajar, dan seiring dengan perkembangan akal dan kecerdasan pemeluk agama, gejala semacam itu akan hilang dengan sendirinya.⁴¹

Sebelum Islam masuk dan berkembang, Nusantara sudah memiliki corak kebudayaan yang dipengaruhi oleh agama Hindu dan Budha. Semua itu tidak terlepas dari pengaruh sebelumnya, yaitu kebudayaan nenek moyang (animisme dan dinamisme), dan Hindu Budha yang berkembang lebih dulu daripada Islam.

Dengan masuknya Islam, Indonesia kembali mengalami proses akulturasi (proses bercampurnya dua (lebih) kebudayaan karena percampuran bangsa-bangsa dan saling mempengaruhi), yang melahirkan kebudayaan baru yaitu kebudayaan Islam Indonesia. Masuknya Islam tersebut tidak berarti kebudayaan Hindu dan Budha hilang. Bentuk budaya sebagai hasil dari proses akulturasi tersebut, tidak hanya bersifat kebendaan/material tetapi juga menyangkut perilaku masyarakat Indonesia. Sentuhan-sentuhan Islami mewarnai dalam berbagai ritual dan tradisi yang diamalkan oleh masyarakat Islam di Nusantara, sebagai bukti keberhasilan dakwah Islam.⁴²

Selain itu, Islam adalah agama yang bersifat *wasatiyyah* (pertengahan) dan ramah budaya. Dalam pandangan al-Quran, Islam mengakui peradaban dan budaya lainnya dengan selektif terhadap perkara-perkara yang tidak berkesesuaian dengan nilai-nilai Islam itu sendiri. Islam tidak pernah menganggap bahwa ras dan etnik lain sebagai peradaban yang rendah seperti agama Yahudi yang mengakui mereka sebagai bangsa pilihan Tuhan di atas muka bumi ini.⁴³ Lebih dari itu maka keberadaan Islam adalah untuk seluruh ummat manusia tanpa membatasi hanya pada bangsa Arab saja. Firman Allah Swt.: *“Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling takwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal”*. (Quran 49:13)

⁴¹Agus Setiawan, *Budaya Lokal Dalam Persepektif Agama*, Jurnal Esensia, Vol. VIII. No. 2. Juli 2012:67).

⁴²Muhammad Solikhin, *Ritual dan Tradisi Islam Jawa*, (Yogyakarta: Narasi, 2010), 21.

⁴³Ghazali Darussalam, Ghazali Darusslam, *Dakwah Islam dan Ideologi Barat*, Kuala Lumpur:Utusan Publication & Dist, 1998), 30.

Oleh itu maka Islam mengakui variasi ras dan budaya setempat sebagai kekuasaan dan kreativitas Allah. Islam mengakui keberadaan dan sumbangan peradaban non Arab ke atas kehidupan manusia. Di mana saja tempatnya dan bangsa mana pun juga, maka suatu peradaban harus diterima secara positif dan selektif dengan mempertimbangkan manfaat yang baik serta menyeleksi dengan ketat supaya bersesuaian dengan nilai-nilai tauhid dalam doktrin Islam.⁴⁴ Kehadiran Islam di tengah peradaban Arab tidak menghapuskan banyak bentuk budaya setempat, tetapi Islam telah menerima bahkan mengadopsi berbagai budaya yang tidak bertentangan dengan ajaran tauhid sehingga telah melahirkan sintesis budaya baru.⁴⁵ Sifat akomodatif Islam terhadap budaya lokal tidak berarti bahwa Islam menerima begitu saja segala wujud kebudayaan yang ada. Proses islamisasi tidak berarti menghapus budaya melainkan justru memperkaya, serta memberikan warna nilai-nilai Islam di dalamnya.⁴⁶

Islam mengandung nilai-nilai yang bersifat universal, tidak dipengaruhi oleh unsur-unsur batas, geografi dan budaya. Islam sejalan dengan modernisasi melalui visi dan misi yang membawa berkah, manfaat dan harmoni dengan alam semesta (*rahmah li al-‘Ālamīn*). Keluwesan yang tersedia dalam prinsip-prinsip syariat bisa memenuhi kebutuhan saat ini dan realitas orang. Kontinuitas dan perubahan menunjukkan Islam membuktikan syi’ar adalah dinamis dan mendukung peradaban yang selalu bergerak paralel dengan pembangunan manusia dan modernitas.⁴⁷

Al-Quran dan Sunnah ketika diturunkan pada masa Nabi Saw., bersentuhan dengan realitas sosial yang ada. Tidak mengherankan bila konteks bangsa Arab tidak terelakkan dalam al-Quran dan Sunnah. Tentu saja ia ketika menghadapi persoalan yang ada turut dipengaruhi waktu dan tempat. Dengan kata lain Islam tidak jatuh dari langit begitu saja. Islam tidak hadir dalam ruang vakum sosial dan kultural. Agaknya inilah yang luput dari perhatian dari kaum muslim. Islam adalah kontekstual, dalam pengertian, nilai-nilainya harus diterjemahkan dalam konteks tertentu yang dipengaruhi oleh zaman dan waktu. Islam diturunkan pertama kali 14 abad yang lalu. Tentu keadaan sekarang dengan zaman Muhammad Saw. mempunyai konteks

⁴⁴S. Waqar Ahmed Husaini, S. Waqar Ahmed Husaini, *Islamic Environmental System Engineering* (London: Mansell Publishing Ltd, 1980), 4.

⁴⁵M. M. A Fadl, *Toward Global Cultural Renewal: Modernity and The Episteme Of Trancedence* (Herndon: t.p, 1995), 13.

⁴⁶Idham, “Pergumulan Budaya Lokal Dengan Islam di Baubau”, *Jurnal Study Islam* 3, No. 1, 2014: 99).

⁴⁷ShuhairimiAbdullah, “Holding of Quran And Sunnah Toward Excellence of Malaya,” *Journal of Asian Scientific Research* 4, no. 12, 2014: 704).

ISLAM DAN AKULTURASI BUDAYA LOKAL DI ACEH

berbeda. Faktanya masih banyak ditemukan pemahaman Islam produk masa lalu yang berbeda keadaannya dengan zaman kekinian. Kendati demikian tetap saja zaman kekinian diterjemahkan ke dalam zaman masa lalu.⁴⁸

Karena itu, ketika Islam berkembang, ia tidak akan pernah betul-betul sama dari satu tempat ke tempat lainnya atau dari suatu waktu ke waktu lainnya. Secara historis, Islam dan pandangan-pandangan yang terkait dengannya membentuk sebuah tradisi kultural, atau sebuah kompleks tradisi-tradisi.

Sebuah tradisi kultural tersebut dengan sendirinya tumbuh dan berubah, semakin luas lingkungannya.⁴⁹

Akulturası budaya Islam dan budaya Hindu dimulai ketika Islam masuk di Nusantara, khususnya di Semenanjung Melayu Selatan dan kota-kota pantai pulau-pulau besar pada akhir abad ke-15 M mengikuti masuknya raja Malaka ke agama Islam awal abad itu.⁵⁰

Aktualisasi Islam dalam sejarah itu menjadikan Islam tidak dapat dilepaskan dari aspek lokalitas, mulai dari Arab, Persia, Turki, India, sampai Melayu. Masing-masing dengan karakteristiknya sendiri, tapi sekaligus mencerminkan nilai-nilai ketauhidan sebagai suatu kesatuan yang menjadi benang merah yang mengikat satu dengan yang lainnya.⁵¹ Alwi Shihab menyatakan bahwa “*Islam has been an absorbing religion rather than converting religion*” (Islam lebih merupakan agama yang menampung bukan yang mengkonversikannya).⁵² Dialog kreatif antara Islam dan budaya lokal tidaklah berarti mengorbankan Islam, dan menempatkan Islam kultural, sebagai hasil dari dialog tersebut, sebagai jenis Islam yang rendah dan tidak bersesuaian dengan Islam yang “murni”, yang ada dan berkembang di Jazirah Arab.⁵³

Kalangan ulama Indonesia memang telah berhasil mengintegrasikan antara keIslaman dan keIndonesiaan, sehingga apa yang ada di daerah ini telah dianggap sesuai dengan nilai Islam, karena Islam menyangkut nilai-nilai dan norma, bukan selera atau ideologi apalagi adat. Karena itu, jika nilai Islam dianggap sesuai dengan

⁴⁸ Alwi Bani Rakhman, “Teologi Sosial: Keniscayaan Keberagamaan yang Islami Berbasis Kemanusiaan”, *Jurnal Esensia* XIV, No. 2, 2013: 172).

⁴⁹ Marshall Hodgson GS, *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia*, terj. Mulyadhi Kartanegara (Jakarta: Paramadina, 2002), 112.

⁵⁰ Nur Cholís Madjid, *Tradisi Islam* (Jakarta: Paramadina, 1997), 17.

⁵¹ Abd A'la, *Pembaruan Pesantren* (Bantul: Pustaka Pesantren, 2006), 103.

⁵² Alwi Shihab, *Membendung Arus, Respon Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia* (Mizan: Bandung, 1998), 25.

⁵³ Clifford Geertz, 1981: 170).

adat setempat, tidak perlu diubah sesuai dengan selera, adat, atau ideologi Arab, sebab jika itu dilakukan akan menimbulkan kegoncangan budaya, sementara mengisi nilai Islam ke dalam struktur budaya yang ada jauh lebih efektif daripada mengganti kebudayaan itu sendiri.

Islam yang hadir di Indonesia juga tidak bisa dilepaskan dengan tradisi atau budaya Indonesia. Sama seperti Islam di Arab Saudi, arabisme dan islamisme bergumul sedemikian rupa di kawasan Timur Tengah sehingga kadang-kadang orang sulit membedakan mana yang nilai Islam dan mana yang merupakan simbol budaya Arab. Nabi Muhammad Saw., tentu saja dengan bimbingan Allah, dengan cukup cerdas mengetahui sosiologi masyarakat Arab pada saat itu. Sehingga dia dengan serta merta menggunakan tradisi-tradisi Arab untuk mengembangkan Islam. Sebagai salah satu contoh misalnya, ketika Nabi Saw. hijrah ke Madinah, masyarakat Madinah menyambut dengan iringan gendang dan tetabuhan sambil menyanyikan salawat Badar dan seterusnya.⁵⁴

3. *Rah ulei di Kuburan*

Menurut pakar sejarah dan kebudayaan Aceh, ada tiga cara Islam membangun kebudayaannya, baik di Aceh maupun di wilayah lainnya di seluruh dunia. Ketiga cara tersebut adalah: (1) Mengislamkan kebudayaan yang telah ada (islamisasi kebudayaan yang telah ada); (2) Menghapus sama sekali kebudayaan yang telah ada, yaitu kebudayaan yang bertentangan dengan akidah dan ibadah, dan; (3) Membangun kebudayaan yang baru.⁵⁵

Dalam analisis peneliti, sebagai agama yang memberikan rahmat kepada seluruh alam, maka Islam dapat menerima budaya dan adat istiadat lokal. Kedatangan Islam tidak serta merta menghancurkan budaya setempat semula untuk diganti total dengan ajaran Islam. Kedatangan Islam untuk memperbaiki nilai-nilai budaya suatu masyarakat, oleh itu maka tidak semua budaya setempat mesti dihapus manakala Islam bertapak di tempat tersebut sehingga Islam akan melahirkan sebuah budaya baru yang memiliki nilai peradaban yang tinggi dan mulia, serta mempertinggi derajat kemanusiaan. Namun tidak berarti bahwa Islam dapat menerima begitu saja adat dan budaya lokal.

⁵⁴Anjar Nugroho, "Dakwah Kultural : Pergulatan Kreatif Islam dan Budaya Lokal", dalam *Jurnal Ilmiah Inovasi*, No. 4 Th. XI/, 2002: 61).

⁵⁵A. Hasjmy, *Dari Tanah Aceh Kebudayaan Islam Memulai Sejarahnya di Nusantara*; Majalah Jeumala, Banda Aceh: Lembaga Adat Dan Kebudayaan Aceh. 1993: 2).

ISLAM DAN AKULTURASI BUDAYA LOKAL DI ACEH

Terhadap permasalahan di atas, Islam memiliki tiga pandangan terhadap budaya lokal yaitu: (1) Kebudayaan yang tidak bertentangan dengan Islam. Dalam kaidah usul fikih sebagaimana yang sudah dikutip pada pembahasan sebelumnya, bahwa *al ‘ādah muhakkamah*. Ketentuan usul fikih ini berlaku mana kala tidak terdapat ketentuan hukum Islam dalam perkara dimaksud, seperti kadar besar kecilnya mahar dalam pernikahan. Dalam kaitan ini, adalah merupakan budaya masyarakat Aceh yang memberikan hak menentukan mahar kepada keluarga isteri sekitar 50 sampai 100 gram emas. Dalam Islam, hal ini sah-sah saja karena tidak ada aturan yang mengatur ketentuan dimaksud. Begitu pula dengan model bangunan masjid, dibolehkan dengan rancangan model sesuai dengan keinginan dan budaya setempat. Untuk perkara-perkara yang sudah jelas diatur dalam Islam, maka adat dan budaya setempat tidak boleh diamalkan; (2) Kebudayaan yang sebagiannya mengandung perkara yang tidak dibolehkan dalam Islam, kemudian diislamkan. Dalam perkara ini, maka contohnya adalah ibadah Haji yang dilakukan oleh kaum Jahiliyah. Mereka melakukannya dengan cara-cara yang bertentangan dengan ajaran Islam seperti lafazd *talbiyyah* yang mengandung kesyirikan kepada Allah Swt., kemudian melakukan thawaf dengan telanjang. Setelah datangnya Islam, maka budaya tersebut sudah diislamkan; (3) Nilai-nilai kebudayaan yang bertentangan dengan Islam. Sebelum Islam bertapak di Aceh, maka dari berbagai sumber diketahui bahwa kepercayaan terhadap animisme dan dinamisme serta kepercayaan terhadap agama Hindu dan Budha merupakan agama masyarakat Aceh yang sudah menjadi budaya. Salah satu budaya yang mereka amalkan adalah pembakaran mayat (orang Aceh menyebutnya *tet manyet*). Amalan ini dipercayai dilakukan untuk membebaskan roh si mati agar dapat kembali kepada penciptanya.⁵⁶ Amalan pembakaran mayat tersebut tidak ada lagi di Aceh hari ini. Setelah kedatangan Islam, maka sebagian besar budaya yang bertentangan dengan Islam sudah dihapuskan dari kebiasaan dan amalan masyarakat Aceh. Penghapusan budaya dan kepercayaan ini telah mengangkat martabat dan nilai-nilai kemanusiaan. Inilah yang diinginkan Islam dalam akulturasi budaya. Islam datang untuk membawa kehidupan yang lebih baik bagi pemeluknya. Oleh karena itu Islam tidak datang untuk menghancurkan budaya

⁵⁶Wawancara dengan Subki Ali (Tokoh masyarakat di Reubee Kecamatan Delima), tanggal 24 May 2015. Beliau pernah menemukan sisa abu pemkaran mayat ketika menggali tanah untuk menanam pohon. Debu sisa pembakar mayat tersebut ditemukan dalam peti.

suatu masyarakat melainkan menggantikannya dengan budaya yang lebih bermartabat dan jauh dari kemudharatan.

Secara spesifik membahas *rah ulei*, maka yang perlu diketahui *rah ulei* adalah suatu ritual membasuh muka dengan air yang dicampur dengan beberapa jenis bunga dan jeruk purut. *rah ulei* dilakukan untuk mengharapkan keberkahan atau bertawassul dengan arwah ahli kubur tempat *rah ulei* dilakukan. Dalam keyakinan pelaku ritual *rah ulei* ini, doa ahli kubur akan diterima oleh Allah Swt., oleh karena itu dia meminta sesuatu melalui ahli kubur yang menurutnya keramat tersebut.

Dalam wawancara yang dilakukan peneliti dan observasi di lapangan, peneliti mendapatkan data dari masyarakat tentang cara melakukan *rah ulei*. Hal ini seperti dituturkan oleh salah seorang responden yaitu Subki Ali. Menurut Subki Ali, bahwa ketika hendak melakukan amalan *rah ulei*, maka harus berwudhu terlebih dahulu sebelum masuk ke area perkuburan. Setelah masuk ke area kuburan dengan memberi salam kepada ahli kubur, maka terus dilakukan shalat hajat dua rakaat. Hal ini juga disokong oleh Syukri yang peneliti wawancarai, bahwa berwudhu merupakan syarat utama dalam dalam amalan *rah ulei*.⁵⁷

*“Yang jelas, hal pertama dilakukan ketika sampai di kuburan adalah mengucapkan salam, kemudian melaksanakan shalat hajat dua raka’at, lalu berdo’a kepada ahli kubur dengan cara mengirim Al-Fatihah kepada Rasulullah, para Ulama dan orang tua kita. Dalam prosesi rah ulei, maka perlu disediakan air sekira satu mangkuk yang sudah ditambahkan jeruk purut dan beberapa jenis bunga yang khusus disediakan untuk tradisi rah ulei. Air yang telah dicampurkan dengan jeruk purut dan bunga-bunga tertentu tersebut, digunakan untuk membasuh muka sebanyak tiga kali. Sisa air tersebut diyakini mengandung berkah yang biasanya dibawa pulang oleh pelaku rah ulei untuk diminum karena diyakini bisa menjadi obat dan dapat menyembuhkan berbagai macam penyakit”.*⁵⁸

a. Motivasi dan Pandangan Masyarakat Terhadap Rah Ulei

Dalam melakukan sesuatu, tentu manusia selalu bersandarkan pada manfaat yang ia peroleh dari apa yang ia kerjakan. Asas manfaat inilah yang sering menjadi motivasi seseorang dalam melakukan aktivitasnya. Begitu pula halnya dengan perilaku *rah ulei* di kuburan, maka setiap orang yang pergi ke kuburan untuk amalan *rah ulei* sudah pasti memiliki motif-motif yang tentunya memiliki nilai manfaat tersendiri, sebagaimana yang diungkapkan oleh Tengku Ridwan. Menurutnya, *rah*

⁵⁷ Wawancara dengan Subki Ali Subki Ali (Ketua Adat Kampung Reubee, Kecamatan Delima Sigli), tanggal 23 Mei 2015.

⁵⁸ Wawancara dengan Subki Ali Syukri (Pelaku Rah Ulei, Kecamatan Delima Sigli), 25 Mei 2015.

ulei dilatarbelakangi oleh adanya motivasi seperti dalam rangka mencari keberkahan, berharap segala hajatnya segera terkabul oleh Tuhan melalui doa orang yang sudah meninggal, karena dia meyakini bahwa kuburan tersebut adalah keramat.

Dalam pandangan masyarakat yang sering melakukan ziarah kubur, di antaranya adalah bahwa roh orang suci itu memiliki daya melindung alam. Orang suci yang meninggal, arwahnya tetap memiliki daya sakti, yaitu dapat memberikan pertolongan kepada orang yang masih hidup, sehingga anak cucu yang masih hidup senantiasa untuk tetap berhubungan dan memujanya.

Disinyalir bahwa telah terjadi kesalahpahaman persepsi tentang ziarah kubur sehingga berbagai bentuk penyimpangan dilakukan oleh para peziarah kubur. Saat ini kaum muslimin telah melakukan berbagai macam bentuk kemusyrikan di kuburan, seperti mengusap-ngusap kuburan, mencari berkah di kuburan, bertawassul dengan orang-orang yang telah meninggal karena kesalehannya dan beristighasah kepada mereka.

Secara umum, motivasi ziarah kubur dapat digolongkan dalam empat hal meliputi berziarah dengan tujuan memperoleh berkah dan keteguhan hidup, berziarah ke makam untuk memperoleh kekuatan, stabilitas dan popularitas pribadi serta umur panjang, mencari ketenangan batin, berziarah dengan tujuan mencari kekayaan dunia maupun jabatan duniawi atau mencari rezeki, upaya mencari kebahagiaan anak cucu agar selamat dunia akhirat.⁵⁹

Dalam wawancara peneliti dengan salah seorang pelaku *rah ulei* yang juga tokoh masyarakat dan Imum Meunasah, didapatkan informasi bahwa tujuan ziarah kubur bukan untuk mengingat mati atau mendoakan ahli kubur, melainkan berdoa memohon keselamatan dan keberkahan kepada arwah kubur, atau memohon kepada Allah dengan berkat keramat ahli kubur untuk disampaikan segala tujuan dan maksudnya. Dia melanjutkan bahwa pada umumnya masyarakat melakukan ritual ziarah kubu *rah ulei* karena merasa dirinya banyak dosa sehingga doanya tidak terkabulkan. Karena itu ia meminta bantuan (bertawassul) kepada roh ahli kubur orang-orang saleh itu, untuk melangsungkan permohonan kepada Allah Swt.⁶⁰

⁵⁹Christian Ariani, *Motivasi Peziarah Kuburan* Jurnal Patra Wirya, Vol .3 No.1 Maret 2003.

⁶⁰Wawancara dengan Subki Ali Tgk. Mainur Ismail (Tokoh Masyarakat dan Imum Menasah, Kecamatan Delima Sigli), 20 Pebruari 2015.

b. Sejarah Ziarah Kubur dan Tawassul di Kuburan

Dalam fakta sejarah, paganisme merupakan agama sesat pertama yang dianut oleh manusia. Bermula ketika mereka membutuhkan panutan untuk dijadikan sebagai pedoman hidup, mereka kemudian mengangkat pemimpin yang saleh, dicintai dan dihormati. Penghormatan tersebut tidak terbatas pada saat sang pemimpin masih hidup, namun berlanjut ketika dia sudah meninggal. Hal tersebut diwujudkan dengan membuat patungnya sebagai simbol penghormatan yang pada akhirnya digunakan sebagai sesembahan. Fenomena menyembah patung ini sudah mulai bergeser bentuk pada zaman sekarang.

Pergeseran bentuk itu mengarah pada pengkultusan, pengkeramatan atau pengagungan makam tertentu dan meminta segala kebutuhan kepadanya bahkan seorang *kuburi* berkeyakinan bahwa mengunjungi makam wali sama dengan mendapatkan kenikmatan dunia dan akhirat. Sebagian dari mereka juga menyamakan makam wali dengan Ka'bah dan menziarahinya dianggap sebagai pelaksanaan ibadah haji dan sebagainya.

Dalam pandangan masyarakat yang sering melakukan ziarah kubur, di antaranya bahwa roh orang suci itu memiliki daya melindungi alam. Orang suci yang meninggal, arwahnya tetap memiliki daya sakti, yaitu dapat memberikan pertolongan kepada orang yang masih hidup, sehingga anak cucu yang masih hidup senantiasa berusaha untuk tetap berhubungan dan memujanya⁶¹. Terkait hal ini Esposito mengatakan bahwa ziarah kubur merupakan hal yang pernah dilakukan umat Islam zaman dahulu dan memiliki kecenderungan masih dilakukan sampai sekarang oleh golongan umat Islam yang masih meyakini tentang wasilah atau perantara orang-orang suci.⁶²

Di hampir semua masyarakat Islam, orang-orang salih selama hidupnya dan kuburan mereka dianggap sebagai sumber berkah. Oleh karenanya, mengunjungi makam-makam merupakan suatu kebiasaan yang dilakukan oleh setiap masyarakat muslim. Terdapat makna sosial dan agama yang berbeda-beda dari suatu masyarakat dengan masyarakat lainnya dan makna tersebut dibentuk dari pengalaman sehari-hari mereka. Di Nusantara pada umumnya meyakini bahwa menziarahi makam orang

⁶¹Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), 185.

⁶²John. L Esposito, *Ensiklopedi Oxford; Dunia Baru Islam* (2001), 196.

ISLAM DAN AKULTURASI BUDAYA LOKAL DI ACEH

salih (keramat) dapat membawa berkah dari orang keramat tersebut karena dianggap sebagai obat untuk berbagai jenis penyakit.⁶³

Tradisi ziarah ke beberapa makam para wali adalah potret praktik keagamaan yang sampai hari ini masih tetap lestari, khususnya bagi masyarakat muslim tradisional.⁶⁴ Di kalangan masyarakat muslim, keberadaan tradisi ziarah kubur terdapat dua pendapat yang saling kontradiktif, yaitu mereka yang membolehkan ziarah di satu sisi dan melarang ziarah di sisi yang berbeda. Bagi yang melarang,⁶⁵ ziarah kubur dikategorikan sebagai perbuatan bid'ah bahkan syirik. Sementara itu bagi mereka yang memperbolehkannya berpandangan bahwa ziarah adalah bagian dari ibadah dan tidak ada kaitannya dengan kemusyrikan sebab pada hakekatnya peziarah tidak meminta kepada yang mati melainkan berwasilah dengan wali yang meninggal agar Allah Swt. berkenan mengkabulkan segala keinginannya. Maraknya tradisi ziarah ke makam para wali tidak bisa dipisahkan dari dorongan internal dari para peziarah, khususnya dorongan yang berbasis keyakinan agama (teologi). Dorongan internal ini, menurut istilah Clifford Geertz disebut dengan motif asli (*because motive*).⁶⁶

Setidaknya ada beberapa penyebab munculnya berbagai penyimpangan di kuburan, yaitu kebodohan terhadap hukum agama, berbaurnya budaya-budaya, terpecahnya negara Islam, aneka ragam peradaban, fanatisme yang berlebihan terhadap tokoh, mengutamakan akal atas wahyu, *tasyabbuh* (menyerupai) pada orang-orang kafir, terjemahan buku-buku filsafat.⁶⁷

Dalam wawancara yang peneliti lakukan, Subki Ali mengatakan bahwa sejak dari kakeknya, bila mereka berhajat akan sesuatu atau menginginkan tercapainya suatu hal, maka mereka melakukan prosesi *rah ulei* di kuburan yang dianggap mampu menyampaikan hajatnya. Dengan proses *rah ulei*, ia berkeyakinan bahwa keinginan atau hajatnya akan terlaksanakan atau tersampaikan. Melalui doa orang

⁶³Abdul Manan, *Ritual Kalender Aneuk Jamee di Aceh Selatan* (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2013), 17.

⁶⁴Seyyed Hossein Nasr mencatat salah satu kriteria pola keagamaan tradisional adalah digunakannya konsep *silisilah*; mata rantai kehidupan dan pemikiran dalam dunia kaum tradisional untuk sampai pada sumber ajaran. Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (London: Kegan Paul International, 1987), 13.

⁶⁵Diantara tokoh yang cukup santer menolak atas tradisi ziarah kepada para makam wali adalah Ibnu Taymiyah w. 1328 M) yang diulas dalam bukunya *Majmu' Fatawa*, vol. 1 (Kairo: t.p., t.t), 40.

⁶⁶Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture* (London: Sage Publication, 1970), 87.

⁶⁷Farhan, *Kuburan Agung; Menyikapi Fenomena Ketergantungan Kepada Para Wali* (Jakarta: Darul Haq, 2005), 25.

yang sudah meninggal yang kuburannya dijadikan tempat *rah ulei* tersebut, maka semua yang diharapkan akan terwujud. Subki Ali memberi alasan bahwa kalau tidak melalui doa orang yang sudah meninggal tersebut, maka doa melalui sendiri tidak akan tercapai karena orang keramat itu dekat dengan Allah, sementara kita masih sangat jauh dengan Allah karena ibadah sehari-hari sangat kurang.⁶⁸

Informan yang lain, Irwan, mengatakan bahwa menjelang isteri tercintanya melahirkan bayi pertamanya, dia merasa sangat panik karena sudah lebih dari seharian bayi yang dikandung isterinya belum juga lahir. Mendapati keadaan seperti itu, atas petunjuk dari mertuanya Irwan disarankan untuk bernazar untuk melakukan *meu kaoi* dengan cara *rah ulei* di kuburan Tgk. Muhammad Amin. Hal ini diyakini menjadi penolong atau menjadi berkat agar isterinya segera dapat melahirkan. Dalam keadaan tersebut, menurut pengakuan Irwan, tidak lama setelah dia bernazar agar dengan berkat doa orang keramat yang sudah meninggal dan kuburannya sering diziarahi orang, maka anak yang dikandung oleh isterinya segera dapat lahir dengan selamat. Setelah beberapa hari isterinya melahirkan, Irwan mengunjungi kuburan untuk melakukan *rah ulei*, dan salat hajat dua rakaat, karena menurut keyakinannya bahwa dengan berkat keramat ahli kubur itulah bayinya dapat lahir dengan segera. Inilah menurutnya salah satu kelebihan almurhum yang doanya segera diterima oleh Allah Swt.

Ketika peneliti tanyakan pada Irwan, mengapa tidak dia saja yang memohon kepada Allah Swt. agar anaknya segera lahir, dengan sedikit malu dia menjawab bahwa kita sebagai manusia biasa ini banyak sekali melakukan dosa. Oleh karena itu doa yang kita panjatkan sendiri pada Allah tidak terkabulkan. Makanya ia mendatangi kuburan dan memohon bantuan ahli kubur karena doa ahli kubur yang keramat tersebut sangat mungkin diterima oleh Allah.⁶⁹

Seperti makam suci dalam masyarakat Islam lainnya, makam ulama dianggap menjadi tempat yang baik untuk mencari berkah. Oleh itu, banyak pria dan wanita muslim yang melakukan ziarah ke makam tersebut untuk mensejahterakan kehidupan mereka, baik secara spiritual maupun secara sosial, dan juga untuk menerima kekuatan spiritual setelah melakukan ziarah tersebut. Banyak orang dengan niat yang berbeda-beda datang ke makamnya, tidak hanya dari tempat yang dekat tetapi juga

⁶⁸Wawancara dengan Subki Ali (Pelaku *rah ulei*, warga Reubee), tanggal 25 Agustus 2014.

⁶⁹Wawancara dengan Irwan (Tokoh Masyarakat Reubee), tanggal 25 Agustus 2014..

dari daerah yang jauh dengan kuburan orang keramat tersebut untuk melepas nazar dan berdoa di makam tersebut, agar dilindungi dari bencana.⁷⁰

Esensi kegiatan *rah ulei* menurut masyarakat adalah dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah. Pernyataan tersebut disampaikan oleh Maimunah. Menurut beliau, dalam rangka beribadah kepada Allah yang telah menciptakan kita sebagai hamba-Nya, *rah ulei* merupakan salah satu cara atau wasilah mendekatkan diri kepada Allah dengan mengingat kematian, bahwa kita sebagai hamba-Nya pasti akan kembali kepada-Nya.⁷¹

Hasil wawancara dengan Teungku Azis, dia menjelaskan bahwa adat dan agama di Aceh sudah bersepadu, maksudnya adalah bahwa adat di Aceh tidak bertentangan dengan agama Islam karena adat dibangun berasaskan Islam. Jadi segala adat dan kepercayaan masyarakat Aceh sudah bersesuaian dengan agama Islam. Ini bisa kita dilihat, manakala seluruh adat kepercayaan yang diamalkan di Aceh, maka ianya merupakan dibolehkan bahkan disunatkan dalam agama. Contohnya adalah adat *rah ulei* atau tawasul di kuburan ulama. Dia melanjutkan bahwa *rah ulei* atau tawassul merupakan sesuatu perkara yang dianjurkan dalam agama. Dengan bertawassul, maka apa-apa yang diminta seseorang dengan perantara ahli kubur yang dekat dengan Allah Swt. karena kewarakannya, maka keinginan kita akan dikabulkan. Manakala kita memohonnya sendiri, boleh jadi tidak makbul karena kualitas ibadat yang jauh di bawah ibadat ulama ahli kubur tersebut. Menurut Tgk. Aziz pula, bahwa roh ulama ahli kubur tempat dilakukan *rah ulei* tersebut masih hidup dan dapat melihat orang yang bertawassul di kuburannya itu. Roh tersebutlah yang mendoakan kepada Allah Swt. apa-apa yang dimintakan kepadanya. Ulama pemilik kubur tersebut adalah *warasatul anbiya*, sebagai pewaris para Nabi, maka sepatutnyalah bahwa dia adalah dekat dengan Allah Swt. Jadi, melalui perantaraan dia yang dekat dengan Allah Swt., maka doa dan apa-apa yang dimintakan akan terkabulkan, dan ini bukan dosa sebuah dosa dalam agama.⁷²

Apa yang disampaikan oleh Teungku Azis tersebut merupakan keyakinan dan kepercayaan umum masyarakat Aceh. Hal ini atau amalan *rah ulei* di kuburan ulama dilakukan masyarakat Aceh mengiringi setiap keinginan mereka. Ketika akan

⁷⁰Abdul Manan, *Ritual Kalender Aneuk Jamee di Aceh Selatan* (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2013), 16.

⁷¹Wawancara dengan Maimunah (Pelaku *rah ulei*, warga Reubee), tanggal 26 Agustus 2014.

⁷²Wawancara dengan Teungku Azis (Pimpinan Balai Pengajian, Reubee), tanggal 20 Januari 2015.

melakukan atau menginginkan sesuatu, maka masyarakat Aceh akan melakukan ritual tersebut. Ketika hendak pergi menunaikan ibadah Haji misalnya, masyarakat Aceh melakukan ritual *rah ulei* tersebut sebagai doa agar diberikan kesehatan dan dapat melakukan ibadah haji dengan sempurna.

Terkait hal di atas Jamaluddin, salah seorang jamaah haji, mengatakan bahwa sebelum berangkat menunaikan ibadah Haji, maka melakukan ritual *rah ulei* untuk keselamatan dan kesempurnaan ibadah Haji harus diamalkan. Ini sudah menjadi adat turun temurun dari nenek moyang kita. Dengan ritual *rah ulei* tersebut, maka segala harapan kita untuk kesehatan dan kesempurnaan ibadah Haji insya Allah akan terlaksana. Menurut Jamaluddin, dengan bertassul di kuburan ulama melalui *rah ulei* maka harapan dan doa kita akan lebih mudah tersampaikan. Hal ini menurut Jamaluddin karena ulama tersebut memiliki kedekatan dengan Allah karena ibadah dia yang banyak dan ilmunya yang tinggi ketika ia masih hidup.⁷³

Kegiatan *rah ulei* ini juga dilakukan untuk melanggengkan tali pernikahan. Menurut Sabri ketika hendak melangsungkan perkahwinan, dia melakukan ritual *rah ulei* di kuburan ulama. Perkara ini dilakukan untuk membahagiakan perkawinannya selamanya ke depan. Dengan bertawassul di kuburan ulama, maka *hajat* (harapan) kita untuk kebahagiaan perkawinan akan terlaksana dengan perantaraan doa yang dilakukan oleh roh ahli kubur. Doa roh ahli kubur akan makbul karena semasa hidupnya selalu beribadah kepada Allah Swt. Ahli kubur tersebut dekat dengan Allah. Karena dia disayangi oleh Allah swt, bahkan dia menyebutkan *kekasih Allah*. Manakala berdoa sendiri bagi kebahagiaan rumah tangga, maka dengan bekal ibadah yang sangat terbatas, kemungkinan tidak terkabulkan sangat besar. Oleh itu maka dengan bertawassul di kuburan ulama, maka harapan bagi kebahagiaan perkawinan semakin besar. Lebih dari itu, melakukan ritual *rah ulei* bagi seluruh masyarakat yang hendak melangsungkan perkawinan merupakan ritual yang sudah umum dilakukan dari dulu sampai sekarang.⁷⁴

Lebih lanjut Syarwani menjelaskan bahwa orang keramat yang sudah meninggal dunia dapat memberikan berkah dan pertolongannya kepada orang yang masih hidup. Meminta berkah kepada orang keramat yang sudah meninggal adalah perkara yang sangat baik dari segi agama dan bermanfaat untuk menyembuhkan

⁷³Wawancara dengan Jamaluddin (Calon Jamaah Haji, ketua Komite Nasional Pemuda Indonesia) di Reubee, 20 Januari 2015.

⁷⁴Wawancara dengan Sabri (Masyarakat kampung Merdu), tanggal 22 Januari 2015.

berbagai macam penyakit. Banyak masyarakat yang pergi berziarah ke kuburan orang keramat untuk meminta keberkahan hidup, bahkan untuk kesuksesan dan kebahagiaan duniawi sekalipun. Masyarakat percaya bahwa banyak penyakit yang bisa disembuhkan dengan meminta ahli kubur mendoakan kesembuhannya. Bahkan menurut Syarwani, benda-benda yang pernah dipakai oleh orang keramat semasa hidupnya juga memiliki khasiat menyembuhkan. Tongkat dan buah tasbih yang dipakai orang keramat semasa hidupnya diyakini dapat membawakan berkah yang banyak. Tongkat dan buah tasbih tersebut direndam dalam air kemudian air tersebut diyakini bisa menyembuhkan berbagai penyakit.

Tengku Adnan mengakui bahwa banyak orang yang meminta air rendaman buah tasbih dan tongkat ayahnya yang merupakan orang keramat. Air rendaman tersebut digunakan sebagai obat untuk menyembuhkan berbagai macam jenis penyakit dengan diminum dan juga sering dipakai untuk mandi. Mandi dengan air rendaman buah tasbih dan tongkat tersebut diyakini dapat menyembuhkan segala macam penyakit kulit seperti gata-gatal dan lain sebagainya. Sedangkan meminum air rendaman buah tasbih dan tongkat, dapat menyembuhkan berbagai macam penyakit dalam tubuh manusia. Air rendaman buah tasbih dan tongkat tersebut juga dipercayai dapat menerangkan hati dari kepayahan dalam memahami persoalan agama. Banyak anak-anak yang tidak cakap dalam belajar al-Quran, diberikan air rendaman buah tasbih dan tongkat tersebut dengan harapan sebagai obat terang hati agar kanak-kanak tersebut dapat lebih mudah memahami dan membaca al-Quran.⁷⁵ Amalan tersebut dalam pengamatan peneliti masih terjadi di beberapa tempat di Aceh.

Teungku Haji Usman Kutra Kreung yang lebih dikenal sebagai Abu Kuta merupakan orang yang diyakini keramat. Banyak masyarakat datang untuk meminta berkah dan meminta air yang sudah diberikan doa-doa tertentu (dirajah) oleh beliau. Air *rajah* tersebut diyakini dapat menjadi obat untuk kesembuhan berbagai macam jenis penyakit. Muhammad Nur yang peneliti wawancarai mengakui bahwa dia sering meminta air *rajah* dari Abu Kuta Krueng. Air *rajah* tersebut diminum untuk menjadi obat berbagai macam penyakit. Muhammad Nur sendiri menggunakan air *rajah* tersebut manakala dia menderita sakit TBC dan lama tidak sembuh walaupun sudah berobat kemana-mana. Air *rajah* tersebut juga bisa digunakan untuk

⁷⁵Wawancara dengan Tgk Adnan, tanggal 26 September 2015.

obat gosok di kulit untuk jenis penyakit kulit.⁷⁶ Ritual semacam ini juga terjadi di beberapa daerah lainnya di Aceh. Masyarakat Aceh sampai saat ini masih mempercayai ritual tersebut dapat membawa keuntungan dan mendapat pahala di akhirat kelak.

Besarnya harapan dan keyakinan masyarakat terhadap keramat dan pengaruh yang dimiliki oleh ahli kubur, bukan hanya dilakukan dengan cara *rah ulei* atau menziarahi kubur saja. Akan tetapi sebagaimana terungkap dalam wawancara dengan Tgk. Qamaruzzaman, putera Tgk. Muhammad Amin, bahwa banyak masyarakat yang minta air tongkat dan air buah tasbih yang dipakai almarhum Tgk. Muhammad Amin. Air tongkat dan tasbih tersebut diyakini dapat bermanfaat bagi menyembuhkan segala macam penyakit. Bahkan bisa juga diminum agar anak-anak yang baru belajar membaca al-Quran dapat terang hatinya dan fasih dalam bacaan.⁷⁷

Salah seorang informan yang peneliti wawancara, Ibrahim, mengatakan bahwa manakala menderita sakit dan telah berobat kemana-mana bahkan sampai ke Pulau Pinang Malaysia, dia belum merasakan kesembuhannya. Akhirnya dia dinasehati oleh Ketua Adat Kampung untung melakukan ritual *rah ulei* di kuburan ulama. Setelah dia mengikuti arahan Ketua Adat tersebut, Ibrahim langsung sembuh dan sehat kembali. Dalam keyakinan Ibrahim, bahwa berkat doa ahli kubur yang merupakan orang keramat semasa hidupnya, dia telah didoakan oleh ahli kubur tersebut dan oleh itu Ibrahim sudah sembuh. Bagi Ibrahim, ritual *rah ulei* merupakan jalan keluar terhadap berbagai macam persoalan hidup. Dengan ritual tersebut, segala persoalan dapat jawabannya. Ibrahim juga mengisahkan bahwa ketika dia masih kanak-kanak, dia juga sering sakit-sakitan. Orang tuanya sering melakukan ritual *rah ulei* terhadapnya dan dia pun sihat kembali. Ibrahim juga mengisahkan bahwa menurut orang tuanya, ritual tersebut merupakan amlan nenek moyang yang mesti dijaga dan diamalkan untuk kesejahteraan kehidupan manusia.⁷⁸

Besarnya harapan dan keyakinan masyarakat terhadap keramat dan pengaruh yang dimiliki oleh ahli kubur, bukan hanya dilakukan dengan cara *rah ulei* atau menziarahi kubur saja. Akan tetapi sebagaimana terungkap dalam wawancara dengan Tgk. Qamaruzzaman, putera Tgk. Muhammad Amin, bahwa banyak masyarakat

⁷⁶Wawancara dengan Muhammad Nur (pelaku ritual, masyarakat Delima Sigli Aceh), tanggal 25 September 2015.

⁷⁷Wawancara dengan Tgk. Qamaruzzaman (Tokoh Masyarakat Reubee), pada tanggal 20 September 2015

⁷⁸Wawancara dengan Ibrahim (pelaku ritual *Rah Ulei*, masyarakat Reubee Delima Sigli Aceh) 24 Desember 2015.

yang minta air tongkat dan air buah tasbih yang dipakai Almarhum Tgk. Muhammad Amin. Air tongkat dan tasbih tersebut diyakini dapat bermanfaat bagi menyembuhkan segala macam penyakit. Bahkan bisa juga diminum agar anak-anak yang baru belajar membaca al-Quran dapat terang hatinya dan fasih dalam bacaan.⁷⁹

c. Pandangan Tgk. Dayah Terhadap *Rah Ulei*

Dari hasil wawancara yang peneliti lakukan dengan seluruh pimpinan dayah di wilayah penelitian, ada yang berpendapat bahwa *rah ulei* adalah bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Hal ini antara lain peneliti dapatkan dari wawancara dengan Tgk. Bukhari, Pimpinan Pesantren Bustanul Maarif.

Menurut Tgk. Bukhari, dalam melakukan *rah ulei*, masyarakat sering menganggap bahwa orang yang sudah meninggal dan dianggap keramat itulah yang mampu menyampaikan keinginannya. Orang tersebut merasa bahwa kalau dirinya langsung yang berdoa dan berhajat kepada Allah, maka ia merasa tidak mampu dan lemah, bahkan ia merasa tidak memiliki apa-apa di depan Tuhannya. Lebih lanjut Tgk. Bukhari berpandangan bahwa tawassul dengan berdoa dan memohon bantuan kepada orang yang sudah meninggal, sangat dilarang oleh agama dan bertentangan dengan akidah ahlussunnah wal jamaah. Dalam penjelasannya, dia mengutip firman Allah Swt. dalam Surat Yunus ayat 106.⁸⁰

Selain mewawancarai Tgk. Bukhari, untuk kelengkapan data, peneliti juga mewawancarai Tgk. Mahyiddin. Dia adalah pimpinan pesantren Darul Mutaallimin yang juga berada di Reubee. Menurut pemikirannya bahwa *rah ulei* yang dilakukan dengan maksud agar segala hajat dan keinginan tercapai dengan cara memohon doa dan keberkatan dari pada ahli kubur agar hajatnya itu tersampaikan, karena ahli kubur dianggap keramat, maka *rah ulei* atau tawassul seperti itu sangat bertentangan dengan akidah Ahlussunnah Wal Jama'ah. Hal ini menurut Tgk. Mahyiddin karena pelaku sudah meminta sesuatu kepada selain Allah. Padahal hanya Allah sajalah yang sanggup memenuhi segala hajat dan keinginan hamba-Nya. Dia juga menambahkan bahwa perbuatan tersebut merupakan perbuatan syirik. Yang

⁷⁹*Ibid.*,

⁸⁰Wawancara dengan Tgk. Bukhari (Pimpinan Pesantren Bustanul Ma'arif Reubee), tanggal 25 Agustus 2014.

dimaksud dengan syirik adalah menyekutukan Allah atau meng'iktikad sesuatu selain Allah mempunyai kekuatan yang sama dengan-Nya.⁸¹

Selain dua pimpinan dayah tersebut di atas, peneliti juga mewawancarai Tgk. M. Yusuf Ibrahim. Menurut beliau, melakukan *rah ulei* bisa saja dilakukan asalkan tidak berkeyakinan bahwa ahli kubur yang dikunjungi tersebut dapat memberi pengaruh melindungi dirinya secara mandiri, tetapi itu hanya sekedar sebagai sebab adanya perlindungan, di mana pada hakikatnya hanya Allah Swt. yang melindungi dan menyampaikan segala sesuatu yang diinginkan oleh manusia. Dia memberikan perumpamaan seperti menggunakan obat dari seorang dokter. Kalau kita berkeyakinan bahwa obat tersebut yang menyembuhkan secara mandiri, maka tentu saja hal ini dapat membawa kepada kesyirikan. Namun sebaliknya kalau ia berkeyakinan obat tersebut hanya sebagai sebab di mana pada hakikatnya hanya Allah semata yang mengobatinya, maka tentu tidak seorangpun dapat mengatakan ini sebagai syirik, bahkan hal ini termasuk dalam kategori usaha yang merupakan perintah Allah dan Rasul-Nya.⁸²

C. Penutup

Rah Ulei atau mencuci muka di kuburan dengan air yang ditambah dengan jeruk purut, beberapa jenis bunga dan biasanya ditambah juga sebiji batu kecil yang diambil di atas kuburan orang keramat tersebut. Amalan ini dilakukan bagi meminta keberkatan kepada roh orang keramat yang sudah meninggal. Dari beberapa informan yang peneliti temui, mereka percaya bahwa dengan melakukan amalan ini maka harapan dan keinginan mereka akan tercapai karena sudah diminta melalui perantaraan orang keramat yang dekat dan disayangi Allah Swt. Melalui perantara orang keramat maka ritual *rah ulei* yang dilakukan bisa memberikan manfaat bagi siapa pun yang datang memohon doa kepadanya.

Terkait dengan amalan ini, beberapa ulama dan tokoh agama yang penulis jumpai mereka mengatakan bahwa manakala seseorang memohon doa kepada selain Allah yang dipercayai dapat mendatangkan maanfaat dan mudarat, maka amalan tersebut digolongkan kepada amalan yang bertentangan dengan akidah dan tidak selaras dengan ajaran Islam. Dari beberapa orang yang penulis temui, mereka

⁸¹Wawancara dengan Tgk. Mahyiddin (Pimpinan pesantren Darul Mutaallimin Reubee Delima Sigli Aceh), tanggal 26 Agustus 2014.

⁸²Wawancara dengan Tgk. M Yusuf Ibrahim (Pimpinan Pesantren Darul Aitam Reubee), tanggal 26 Agustus 2014 di Reubee.

ISLAM DAN AKULTURASI BUDAYA LOKAL DI ACEH

mengaku bahwa amalan ini ada hubungannya dengan praktik memuja roh animisme. Pemujaan terhadap roh-roh tersebut sudah ada sebelum Islam datang ke Aceh. Berdasarkan data yang peneliti dapatkan, amalan ini tidak dijumpai dalam agama Islam yang murni, tetapi hasil akulturasi dengan budaya luar.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Shuhairimi. "Holding of Quran And Sunnah Toward Excellence of Malaya," *Journal of Asian Scientific Research* 4, no. 12, 2014.
- Abdurrazaq. *Ensiklopedi Nasional Indonesia*. Jakarta: Delta Pamungkas, 2004.
- Aceh, Aboe Bakar. "Aceh Dalam Lintasan Sejarah". *Makalah* dipresentasikan pada Seminar Pekan Kebudayaan Aceh ke II, Banda Aceh, 1972.
- Achmad, Nur. *Pluralitas Agama: Kerukunan Dalam Keragaman*. Jakarta: Kompas, 2001.
- Agus, Bustanuddin. *Agama Dalam Kehidupan Manusia Pengantar Antropologi Agama*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2007.
- Ahmad, Kamaruzzaman Bustamam. *Acehnologi*. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2012.
- Ahmad, Zakaria. *Sekitar Kerajaan Aceh*. Medan: Manora, 1992.
- A'la, Abd. *Pembaruan Pesantren*. Bantul: Pustaka Pesantren, 2006.
- Al-Muthahari, Murtadla. *al-Islam wa Iran*. Teheran: Qism al-Alaqa, 1985.
- Amal, Taufik Adnan. *Politik Syariat Islam Dari Indonesia Sampai Nigeria*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004.
- Anbary, Hasan Muarif. *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*. Jakarta: Logos, 2001.
- Ariani, Christian. "Motivasi Peziarah Kuburan". *Jurnal Patra Wiryana*, Vol. 3 No. 1 Maret 2003.
- Azra, Azyumardi. *Ensiklopedi Tasawuf*, Bandung: Angkasa, 2008.
- Basrowi. *Pengantar Sosiologi*, Bogor: Ghalia Indonesia, 2005.
- Budiwanti, Erni. *Islam Sasak*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- D'Andre R., *The Development of Cognitive Antropologi*, UK: Cambridge University Press, 1995.

- Dagun, Save M. *Kamus Besar Ilmu Pengetahuan*. Jakarta: LPKN, 2006.
- Darusslam, Ghazali. *Dakwah Islam dan Ideologi Barat*. Kuala Lumpur: Utusan Publication & Dist, 1998.
- Djojodigono, M. M.. *Azas-Azas Sosiologi*. Jakarta: Ghalai Indonesia, 1958.
- Esposito, John L. *Ensiklopedi Oxford; Dunia Baru Islam*, 2001.
- Fadl, M.M.A. *Toward Global Cultural Renewal: Modernity and The Episteme of Trancedence*. Herndon: 1995.
- Fakhry, Majid. *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*. Oxford: Oneworld Publication, 1997.
- Farhan. *Kuburan Agung; Menyikapi Fenomena Ketergantungan Kepada Para Wali*. Jakarta: Darul Haq, 2005.
- Gazalba, Sidi. *Pengantar Kebudayaan*. Jakarta: Pustaka Antara, 1968.
- Geertz, Clifford. *Abangan, Santri, dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1981.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Culture*, London: Sage Publication, 1970.
- Hadi, Amirul. *Aceh, Sejarah, Budaya, dan Tradisi*. Yogyakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2010.
- Hasjmy, A. “Kesenian Aceh Bersumber pada Ajaran Islam”, *Makalah dipresentasikan pada Forum University Kebangsaan Malaysia*, Agustus 1995.
- _____. “Dari Tanah Aceh Kebudayaan Islam Memulai Sejarahnya di Nusantara; *Majalah Jeumala*. Banda Aceh: Lembaga Adat dan Kebudayaan Aceh, 1993.
- _____. *Kebudayaan Aceh dalam Sejarah*. Jakarta: Penerbit Benua, 1983.
- Hodgson, Marshall GS. *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia*, terj: Mulyadhi Kartanegara. Jakarta: Paramadina, 2002.
- Husaini, S. Waqar Ahmed. *Islamic Environmental System Engineering*. London: Mansell Publishing Ltd, 1980.
- Idham, “Pergumulan Budaya Lokal Dengan Islam di Baubau”, *Jurnal Study Islam* 3, No. 1, 2014.
- Jacobs, *Het Familie en Kompong leven op Groot Atjeh*. Leiden: t. p. 1894.

ISLAM DAN AKULTURASI BUDAYA LOKAL DI ACEH

- Johns, Anthony H. *Sufisme in Southeast Asia: Reflection and Reconsiderations*. JSEAS 26, 1995.
- Koentjaraningrat. *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka, 1984.
- _____, *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta, 2002.
- _____, *Sejarah Teori Antropologi*. Jakarta: UI Press, 1987.
- _____. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2002.
- Lapidus, Ira M. *A History of Muslim Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Lauer, Robert H. *Perspective of Social Change*. New Haven and London: Yale University Press, 1995.
- Lebar, Frank M. *Ethnic Group of Insulator Southeast Asia. Vol. 1*. New Haven: HRAF Press, 1972.
- M. Yunus Jamil. *Tawarikh Raja-Raja Kerajaan Aceh*. Banda Aceh: Ajdam Kodam Iskandar Muda, 1986.
- Madjid, Nurcholis. *Tradisi Islam*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- Manan, Abdul. *Ritual Kalender Aneuk Jamee di Aceh Selatan*. Banda Aceh, Ar-raniry Press, 2013.
- Maran, Rafael Raga. *Manusia dan Kebudayaan dalam Perspektif Ilmu Budaya Dasar*. Jakarta: Rineka Cipta, 2000.
- Morgan, John. "Religion and Culture as Meaning System: A Diaalog between Geertz and Tillich." *The Journal of Religion* 57, 4, 1977.
- Mukti, Mohd. Fakhruddin Abdul. "Tawasul dalam Pemikiran Islam: Pro Dan Kontra", *makalah*, Seminar Pemikiran Islam Peringkat Kebangsaan, Jabatan Akidah Dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, University Malaya, 20-22 Julai 2010).
- Nasr, Seyyed Hossein. *Traditional Islam in the Modern World*. London: Kegan Paul International, 1987.
- Nugroho, Anjar. "Dakwah Kultural : Pergulatan Kreatif Islam dan Budaya Lokal", dalam *Jurnal Ilmiah Inovasi*, No. 4 Th. XI, 2002.
- Puwardi. *Upacara Tradisional Jawa, Menggali Utaian Kearifan Lokal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2007.
- Rakhman, Alwi Bani. "Teologi Sosial: Keniscayaan Keberagamaan yang Islami Berbasis Kemanusiaan", *Jurnal Esensia* XIV, No. 2, 2013.

- Rijal, Samsul. *Dinamika Pemikiran Islam di Aceh; Mendedah Toleransi, Kearifan Lokal dan Kehidupan Sosial di Aceh*. Banda Aceh: Badan Arsip dan Perpustakaan Aceh, 2011.
- Salim, Peter. *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Modern English Press, 1995.
- Setiawan, Agus. "Budaya Lokal dalam Perspektif Agama". *Jurnal Esensia*, Vol. VIII. No. 2. Juli 2012.
- Shihab, Alwi. *Membendung Arus, Respon Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*, Mizan: Bandung, 1998.
- Solikhin, Muhammad. *Ritual dan Tradisi Islam Jawa*. Yogyakarta: Narasi, 2010.
- Sufi, Rusdi. *Aneka Budaya Aceh*. Banda Aceh: Badan Perpustakaan Aceh, 2004.
- Syafaq, Hammis. *Bid'ah Dalam Praktek Keagamaan Masyarakat Islam Tradisional*. Jakarta: Al Maarif, 2009.
- Yusuf, Imtiyaz. (ed). *The Role and Contribution of Iranian Scholar to Islamic Civilization*. Bangkok: Cultural Center Embassy of The Islamic Republic of Iran, 2004.
- Zoetmulder, P. J. *Culture, Oost en West*. Amsterdam: C. P. J. van der Peet, 1951.
- Zuhdi, Muhammad Harifin. *Parokialitas Adat Terhadap Pola Keberagamaan Komunitas Islam Wetu Teludi Bayan Lombok*. Jakarta: Lemlit UIN Jakarta: 2009.

**KONTRIBUSI IBN ‘ĀSYŪR DALAM KAJIAN
MAQĀṢID AL-SYARĪ’AH**

Safriadi

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Malikussaleh Lhokseumawe
E-mail: yadi_nsm@yahoo.co.id

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui kontribusi Ibn ‘Āsyūr dalam pengembangan *maqāṣid al-syarī’ah*. Penelitian ini menggunakan metode normatif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kontribusi Ibnu ‘Āsyūr terhadap *maqāṣid al-syarī’ah* dibagi menjadi tiga kategori, yaitu: menetapkan legalitas hukum *al-maqāṣid*; merumuskan urgensi penerapan *maqāṣid al-syarī’ah* dalam menetapkan suatu hukum; serta membagi kepada *maqāṣid al-‘Āmmah*, dan *maqāṣid al-Khāshshah*. *Pertama* adalah mengenai legalitas hukum *al-Maqāṣid*, bahwa Allah Swt sebagai sang pemilik syari’at mustahil untuk menurunkan syari’at kepada manusia tanpa diiringi dengan tujuan dan hikmah mulia. Hal ini dijelaskan dalam ayat-ayat al-Qur’an yang mengisyaratkan akan hal tersebut, seperti tersebut dalam QS. al-Dukhan: 38-39, al-Mu’minun: 115, al-Hadid: 25, Ali Imran: 19. Dalam pembahasan mengenai *maqāṣid al-‘Āmmah*, Ibnu ‘Āsyūr menegaskan posisi penting universalitas dalam seluk beluk syari’at. Menurutnya, universalitas merupakan salah satu karakter unik syari’at Islam, yaitu dapat menyesuaikan dengan masa perkembangan zaman. Adapun konsep dari *maqāṣid al-‘āmmah* adalah *jalb al-maṣāliḥ, wa dar’ al-mafāsīd* dan *taysīr wa raf’ al-ḥarj*. Dalam hal ini ia merumuskan empat kerangka epistemologinya terhadap *al-maqāṣid*, yaitu: fitrah, toleransi (*al-ṣamāḥah*), persamaan (*al-musāwāh*), kebebasan (*al-ḥurriyyah*). Dalam pembahasan mengenai *maqāṣid al-khāshshah*, Ibnu ‘Āsyūr menerapkan aplikasi dari kaedah-kaedah *maqāṣid al-‘āmmah*. Bentuk aplikatif ini tertuang pada berbagai aspek, misalnya dalam ibadah, muamalat, dan lain-lain.

Kata kunci: *Maqāṣid al-syarī’ah; Maqāṣid al-‘Āmmah; Maqāṣid al-khāshshah*

Abstract

This study aims to understand the contribution of Ibn 'Ashur in the development of *maqāṣid al-syarī’ah*. This study uses normative method. The results showed that the contribution of Ibn 'Ashur on *maqāṣid al-syarī’ah* is divided into three categories, namely: the establishment of the legal entity of *maqāṣid*; the formulation of *maqāṣid* urgency implementation; and the division of the *maqāṣid al-shari’a* into *maqāṣid al-‘āmmah*, and *maqāṣid al-khāshshah*. The first is about the legality of the law of *maqāṣid*, that Allah, as the owner of *sharī’ah*, is impossible to bestow *sharī’ah* upon humankind without being accompanied by a noble purpose and wisdom. It is implicitly described in the verses of the holy Qur'an as mentioned in *Sūrah al-Dukhān*, verses: 38-39, *Sūrah al-Mu’minūn*, verse: 115, *Sūrah al-Ḥadīd* verse: 25, *Sūrah ‘Alī ‘Imrān* verse: 19. On *maqāṣid al-‘āmmah*, Ibn 'Ashūr confirms the important position of universality in *sharī’a* complexity. According to him, universality is one of the unique character of *Islamic Sharī’ah*, which is adjustable to the the future development of the times. The concept of *maqāṣid al-‘āmmah* is *jalb al-maṣāliḥ, wa dar’ al-mafāsīd* and *taysīr wa raf’ al-ḥarj*. In this regard, he

formulated four epistemological framework on al-Maqasid epistemology, namely: nature, tolerance (*al-ṣamāḥah*), equation (*al-musāwah*), freedom (*al-Hurriyyah*). On *Maqasid al-khāṣṣah*, Ibn 'Ashur implemented the principle of *Maqasid al-'amma*. This is stipulated in various aspects, for example in worship, human relationship (*muamalat*), and others.

Keywords: *Maqāsid al-syarī'ah; Maqāsid al-'Ammah; Maqāsid al-khāṣṣah*

مستخلص

تهدف هذه الدراسة إلى تحديد مساهمات ابن عاشور في تطوير المقاصد الشريعة. تستخدم هذه الدراسة المعيارية. وأظهرت النتائج أن مساهمة ابن عاشور في مقاصد الشريعة تنقسم إلى ثلاث أقسام: وهي إنشاء قانون المقاصد، وصياغة الحاجة الملحة لتنفيذ مقاصد الشريعة الإسلامية في صياغة الحكم، وتقسيم إلى مقاصد العامة ومقاصد الخاصة. أولاً، حول مشروعية قواعد المقاصد، أن الله صاحب الشريعة ويستحيل نزول الشريعة للبشر بدون الغرض والحكمة. وبين هذه المسألة في القرآن الكريم، كما هو في الدخان: 38-39، والمؤمنون: 115، سورة الحديد: 25، آل عمران: 19. في المباحث عن مقاصد العامة، ابن عاشور يؤكد مكانة هامة المحملة في خصوصيات وعموميات من الشريعة. ويرى ابن عاشور في مجملية الشريعة هي إحدى من صفاتها الرائعة لأحكام الشريعة الإسلامية، وهي تناسب مع الرمان والمكان. ومفهوم مقاصد العامة هو جلب المصالح ودفع المفساد وتيسير الحرج ورفع. في هذه الحالة في نظرية المعرفة صاغ أربعة إطارات في مقاصد الشريعة وهي طبيعة والتسامح (السماحة)، المعادلة (المساواة)، الحرية. وفي البحث عن مقاصد الخاصة ابن عاشور تنفيذ تطبيق قواعد العامة. وتطبيق هذه الأنواع على سبيل المثال: في العبادة، والمعاملات، وغيرها.

الكلمات الرئيسية: مقاصد الشريعة; مقاصد العامة; ومقاصد الخاصة

A. Pendahuluan

Perkembangan ushul fikih tidak terlepas dari perkembangan fikih mulai zaman Nabi saw. hingga masa tersusunnya ushul fikih sebagai salah satu bidang ilmu pada abad ke 2 Hijriyah.¹ Pada zaman Nabi saw., sumber hukum Islam² hanya dua yaitu al-Quran dan Hadits. Apabila ada kasus hukum, Nabi saw. menunggu turunnya wahyu untuk menjelaskan kasus tersebut. Apabila wahyu tidak turun maka Nabi saw. menetapkan kasus tersebut melalui sabdanya.

¹Perkembangan ushul fikih dimulai sejak zaman Nabi, kemudian masa Shahabat, Thabi'in, dan pada masa imam madzhab. Pada masa imam madzhab inilah ushul fikih tersusun secara sistematis, yang dirumuskan oleh Imam Syafii dalam kitabnya *al-Risālah*. Selanjutnya baca Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh* (Jakarta: Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, 1972), 10-20.

²Hukum Islam terdiri dari dua kata yaitu hukum dan Islam, yang berarti *fiqh* atau pemahaman atau seperangkat peraturan berdasarkan wahyu Allah swt. dan sunnah Rasul tentang tingkah laku manusia, yang mukallaf yang diakui, diyakini dan mengikat untuk seluruh yang beragama Islam, selengkapnya baca Amir Syarifudin, *Ushul Fiqh*, Jld. 1 (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 4.

Dalam menetapkan hukum dari berbagai masalah yang terjadi di zamannya, ulama ushul fikih menyimpulkan adanya isyarat bahwa Nabi saw. melakukannya melalui ijtihad. Hasil ijtihad Nabi saw. tersebut menjadi sunnah bagi umat Islam.³ Dengan demikian, ushul fikih merupakan metodologi perumusan hukum Islam (*istinbāth*) dari sumbernya. Hasil *istinbāth*⁴ tersebut menghasilkan hukum Islam (fikih), yang kemudian fikih tersebut dipergunakan oleh umat Islam sebagai norma dan aturan dalam kehidupan sehari-hari.

Seiring dengan melesatnya laju perkembangan ilmu pengetahuan, serta banyaknya permasalahan yang dihadapi oleh umat manusia berdampak signifikan terhadap perkembangan metode penemuan hukum melalui pendekatan-pendekatan ushul fikih. Hal ini disebabkan oleh beberapa hal; *pertama*, tersebar luasnya masyarakat Islam di seluruh dunia, serta berakhirnya wahyu setelah wafatnya Nabi Muhammad saw., sehingga membutuhkan hukum-hukum yang beragam untuk menjawab permasalahan sesuai perkembangan zaman, sesuai dengan prinsip Islam sebagai agama yang kontekstual (*Ṣāliḥ Likulli Zamān wa Makān*).⁵ *Kedua*, syariat sebagai suatu ajaran yang bersifat selalu relevan di setiap ruang dan zaman harus mampu menjawab problematika umat, sehingga perkembangan metode dalam penemuan hukum adalah suatu keniscayaan.

Kemunculan konsep *maqāṣid al-Syarī’ah* sebagai salah satu bagian dari ushul fikih sudah dimulai semenjak masa al-Juwainī dalam kitabnya *al-Burhān*, dan al-Ghazālī dalam kitabnya *al-Mustashfā*.⁶ Kemudian konsep *Maqāṣid al-Syarī’ah* dikembangkan oleh al-Syāthibī, seorang pakar ushul fikih yang mencoba mensistematisasikan *maqāṣid al-Syarī’ah* dengan menambah porsi kajian *maqāṣid* dalam kitab ushul fikihnya, *al-Muwāfaqāt*.⁷

³Asmawi, *Perbandingan Ushul Fiqh* (Jakarta: Amzah, 2011), 6.

⁴*Istinbāth* adalah mengeluarkan hukum dari dalil, memberikan kaidah-kaidah yang bertalian dengan pengeluaran hukum dari dalil. Lihat Asmuni A. Rahman, *Metode Penetapan Hukum Islam*, Cet. II (Jakarta: Bulan Bintang, 2004), 1.

⁵Selanjutnya baca Hasbi Asshiddiqie, *Falsafah Hukum Islam* (Jakarta: Pustaka Rizki Putra, 2001), 91-104.

⁶Ahmad al-Raisūnī, *Nadhāriyat al-Maqāshid ‘inda Imam al-Syāthibī* (t.tp: Makhad ‘Ali lil Fikr al-Islami, 1995), 39. Dalam pembahasan ushul fikih ulama abad pertengahan ini, konsep *maqāshid al-Syarī’ah* masih berceraian dan bercampur dalam bab-bab kajian ushul fikih yang lain.

⁷Kitab ini merupakan kitab yang terbesar yang menjadi rujukan utama untuk mempelajari dan menggunakan *maqāshid al-Syarī’ah* dalam memecahkan persoalan hukum. Rasyid Ridha dalam sebuah syairnya yang dituangkan dalam *Muqaddimah Kitab al-I’tishām*, ketika memberikan pengantar dua buah kitab karya al-Syāthibī, yaitu *al-Muwāfaqāt* dan *al-I’tishām* menyatakan “*Qalīlun minka yakfīni wa lakin qalīluka la yuqālu lahu qalīl*”. Artinya sedikit darimu cukup bagiku, namun yang sedikit darimu bukanlah sesuatu yang sedikit. Bahkan ia lebih jauh memberikan dua buah gelar bagi

Kemudian pada abad 20 muncul Muḥammad al-Thāhir Ibnu 'Āsyūr, seorang ulama kontemporer yang mencoba memandirikan ilmu *maqāṣid al-Syarī'ah* dari sistematika ushul fikih, ia dijuluki sebagai bapak reformasi studi ilmu *al-Maqāṣid*, yang menawarkan pendekatan baru dalam mempelajari *maqāṣid al-Syarī'ah* yang disesuaikan dengan realitas kekinian dan konteks modern. Ia dianggap telah berhasil mengembangkan konsep *al-maqāṣid* menjadi lebih luas yang sebelumnya hanya berkutat pada kajian *juz'iyah* dan *kulliyah* saja, yakni dengan melebarkan pembahasan *al-maqāṣid* ke dalam *maqāṣid al-Syarī'ah* tentang mu'amalat⁸ yang di dalamnya mengupas berbagai isu-isu tentang *al-maqāṣid* dalam hukum keluarga, *al-maqāṣid* dalam penggunaan harta, *al-maqāṣid* dalam hukum perundangan, kesaksian dan lain-lain. Ibnu 'Āsyūr membangun teorinya dengan landasan epistimologi. Di samping itu ia menjadikan konsep *maqāṣid al-Syarī'ah* menjadi suatu disiplin ilmu independen yang menjadi sumber dan dalil hukum dalam merumuskan rancang bangun suatu hukum.

Upaya rekonstruksi ini, tertuang dalam karyanya, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*. Dalam kitabnya ini, Ibnu 'Āsyūr menyingkap rahasia dan hikmah diturunkannya syariat, sebagai sebuah alternatif saat munculnya perbedaan pendapat para ulama, baik dikarenakan perbedaan masa hidup, zaman, kondisi sosial masyarakat, atau perbedaan kadar kemampuan dalam perumusan suatu hukum. Karakter *maqāṣid al-Syarī'ah* hasil rumusan Ibnu 'Āsyūr yang elastis, lintas ruang dan waktu mampu berdialektika dengan problematika hukum fikih kontemporer yang senantiasa berkembang setiap saat. Ibnu 'Āsyūr merancang konsep *al-maqāṣid* -nya untuk menyingkap rahasia dan hikmah diturunkannya syariat, saat munculnya *ikhtilāf* di antara para ulama, baik dikarenakan perbedaan masa hidup, kondisi sosial masyarakat, atau perbedaan kadar kemampuan dalam perumusan suatu hukum⁹.

Melihat keseriusan Ibnu 'Āsyūr dalam mengkaji persoalan *maqāṣid al-Syarī'ah*, penulis tertarik meneliti pemikirannya tentang hal tersebut secara komprehensif dan mendalam. Penelitian ini bertujuan untuk menemukan seberapa besar kontribusi Ibnu 'Āsyūr dalam pengembangan *maqāṣid al-Syarī'ah*.

al-Syāthibī yaitu *Mujaddid fi al-Islam* dengan Kitab *al-Muwāfaqāt*-nya dan *al-Mushlih* dengan Kitab *al-Itishām*-nya.

⁸Ibnu 'Āsyūr meluaskan penjabarannya dalam bidang muamalat dikarenakan hal yang dapat diubah dalam kajian fikih hanya berkaitan dengan mu'amalat, artinya selain bidang muamalat seperti bidang ibadah dan akidah tidak dapat diubah-ubah.

⁹Muhammad al-Thāhir Ibnu 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah* (Tunisia: Maktabah al-Istiqāmah, 1366 H), 3.

B. Pembahasan

1. Biografi Singkat Ibnu ‘Āsyūr

Nama lengkap Ibnu ‘Āsyūr adalah Muhammad al-Thāhir Ibnu Muhammad bin Muhammad al-Thāhir bin Muhammad bin Muhammad al-Syadzili bin al-‘Ālim Abd al-Qādir bin Muhammad bin ‘Āsyūr. Ibnu ‘Āsyūr dilahirkan di pantai *La Marsa* sekitar 20 kilometer dari kota Tunisia pada tahun 1296 H bertepatan dengan 1879 M.¹⁰ Ia meninggal di Tunisia pada hari Ahad 3 Rajab tahun 1393 H bertepatan 12 Juni 1973 M¹¹.

Ayahnya Muhammad bin Muhammad al-Thāhir bin ‘Āsyūr merupakan seorang *syaykh* dalam berbagai bidang ilmu yang dijuluki *Syaykh al-maqāshid i, al-Fāqih, al-Ushūlī, al-Mufasssir, al-Lughawī, al-Adībī, al-Nahwī*. Sedangkan Ibunya bernama Fatimah, anak perempuan dari *al-Wāzir* Muhammad al-‘Aziz al-Bu’tsur. Ibnu ‘Āsyūr menikah dengan Fatimah binti Muhammad bin Mushthafa Muhsin. Dari hasil perkawinannya dikaruniai tiga orang anak laki-laki dan dua orang anak perempuan.¹² *Pertama*, al-Fadlil menikah dengan Sabia binti Muhammad al-‘Aziz al-Jait. *Kedua*, Abd al-Malik menikah dengan Radliya binti al-Habib al-Juli. *Ketiga*, Zain al-Abidin menikah dengan Fatimah binti Shalih al-Dīn bin Munshif Bey. *Keempat*, Ummu Hani’ menikah dengan Ahmad bin Muhammad bin al-Bashir Ibn al-Khuja dan *kelima*, Syafiya menikah dengan Syazili al-Asram.¹³

Ibnu ‘Āsyūr memulai pendidikannya pada usia enam tahun dengan belajar menulis, membaca al-Quran serta menghapalkannya, lalu belajar bahasa Persia. Kemudian dilanjutkan dengan mempelajari ilmu-ilmu dalam bidang *Nahwu* dan kitab-kitab fikih madzhab Maliki.¹⁴ Pada tahun 1893 M yaitu ketika ia berumur 14 tahun telah mulai menimba ilmu di Universitas Zaitunah¹⁵. Ia belajar *Ulūm al-*

¹⁰Isma‘īl Hasanī, *Nadhariyat al-Maqāshid ‘inda al-Imām Muhammad al-Thāhir Ibnu ‘Āsyūr*, cet..I (Virginia: Ma’had al-Islami lil Fikr Islami, 1995), 80.

¹¹Tempat kelahiran dan kematiannya sama yaitu di Tunisia, dan ia hidup selama 94 tahun. Muhammad Husain, *Tanzhīr al-Maqāshid ‘Inda al-Imām Muhammad al-Thāhir Ibnu ‘Āsyūr fi Kitābihi Maqāshid al-Syarī’ah al-Islāmiyah* (Aljazair: al-Jami’ah Aljazair, 2006), 24.

¹²Muhammad Husain, *Tanzhīr al-Maqāshid ‘Inda...*, 24.

¹³Arnold H. Green, *The Tunisian Ulama 1873-1915* (Leiden: E. J. Brill, 1978), 249.

¹⁴Dalam bermadzhab Ibnu ‘Āsyūr mengikuti madzhab Maliki, karena disamping banyak belajar pada guru-guru yang bermadzhab Maliki, ia juga banyak menulis karya dengan berpedoman pada ushul fikih madzhab Maliki, selain itu ia juga pernah menjabat sebagai Mufti dalam madzhab Maliki.

¹⁵Institusi pendidikan tinggi Islam tertua di wilayah Maghribi yang sudah ada sejak abad 8 M, pada awalnya ia berupa sebuah mesjid yang dibangun oleh gubernur Afrika Ubaidillah Bin al-Habhab pada tahun 116 H atau 737 M di masa pemerintahan Hisyam Bin Abdul Malik dari Dinasti Umayyah, kemudian dijadikan sebagai pusat kegiatan keagamaan yang menganut sebagian besar

Qur'ān, Hadīts, Fiqh, Ushūl, Sirah, Lughah dan lain-lain, disamping itu ia juga mempelajari bahasa Perancis yaitu bahasa resmi yang digunakan pemerintah Perancis di Tunisia pada saat itu. Di Universitas Zaitunah Ibnu 'Āsyūr belajar arti tentang perlawanan sikap *taqlīd* dan mengajak kepada pembaharuan pemikiran. Slogan mereka yang masyhur ialah Agama Islam adalah Agama pemikiran, peradaban, pengetahuan dan modernitas.

Pada 1899 M, Ibnu 'Āsyūr dipercayakan untuk mulai mengajar (*mudarris*) di Universitas Zaitunah. Karirnya dalam mengajar dengan cepat menanjak sehingga pada 1905 M ia sudah berada di jajaran pengajar tingkat satu, suatu karir yang sangat sulit dicapai oleh orang lain dalam jangka waktu hanya delapan tahun. Selain itu, sejak 1904 M ia juga telah mengajar di Shadiqiyyah.¹⁶ Kemudian tahun berikutnya ia menjadi anggota dewan pengelola Perguruan Tinggi Shadiqiyyah. Pada tahun 1910 M ia diangkat sebagai anggota Dewan Reformasi oleh pemerintah periode pertama dan pada 1924 M ia kembali diangkat sebagai anggota Dewan Reformasi untuk periode keduanya.

Pada 1932 M, Ibnu 'Āsyūr ditetapkan sebagai *Syaykh* Islam al-Maliki di Universitas Zaitunah, suatu gelar kehormatan yang belum pernah diberikan oleh siapapun pada waktu itu dan pada tahun yang sama ia diangkat sebagai Rektor di Zaitunah. Jabatan ini kembali dipegangnya pada 1945 M dan selanjutnya pada 1956 M setelah Tunisia mencapai kemerdekaannya dari Prancis. Selain di bidang pendidikan, Ibnu 'Āsyūr juga berkarir di bidang peradilan dimana sejak 1911 M ia sudah menjadi Hakim. Pada 1933 M ia ditetapkan sebagai Mufti dalam madzhab Maliki.¹⁷

Sebagai seorang yang berpengetahuan luas, Ibnu 'Āsyūr tak lupa menuliskan ilmu-ilmu yang dimilikinya, baik dalam bidang keahliannya seperti bidang Fikih, Ushul Fikih dan Sastra Arab, maupun yang menjadi perhatiannya terkait ide-ide pembaruan. Di antara karya-karya Ibnu 'Āsyūr adalah:¹⁸

1. Dalam bidang ilmu-ilmu keislaman

- a. Tafsir al-Tahrīr wa al-Tanwīr

ajaran madzhab Maliki dan ada sebagian yang menganut madzhab Hanafi. Lihat Jhon. L. Esposito, *Zaitunah, Ensiklopedia Oxford Dunia Islam Modern*, Jld.VI (Bandung: Mizan, 2001), 56.

¹⁶*Jam'iyah Qudama Shadiqiyyah* adalah sebuah nama organisasi anak-anak muda peminat sastra. Disebut dengan "Organisasi Sibat Lama", yang berkecimpung dalam pembahasan sastra dan segala prolematikanya.

¹⁷*Ibid.*, 53.

¹⁸*Ibid.*, 68-70.

- b. *Maqāṣid* al-Syarī’ah al-Islāmiyah
 - c. *Ushūl al-Nizhām al-Ijtimā’ī* fi al-Islām
 - d. *Alaisa al-Shubh Biqarīb*
 - e. *Al-Waqfu wa Atsāruhu* fi al-Islām
 - f. *Kasyful Mughthi min al-Ma’ānī wa al-Fāzh al-Wāqī’ah* fi al-Muwattha`
 - g. *Qisshah al-Muwallad*
 - h. *Hawāsyī ‘ala al-Tanqīh li Syihābuddīn al-Qarāfī* fi *Ushūl Fiqh*
 - i. *Raddun ‘ala kitāb al-Islām wa Ushūlul Hukmi Ta’līf Ali ‘Abd al-Rāziq*
 - j. *Fatāwā wa Rasāil Fiqhiyyah*
 - k. *Al-Tawdhīh wa al-Tashhīh* fi *Ushūl Fiqh*
 - l. *Al-Nazh al-Fasīh ‘inda Madhāyiq al-Anzhār* fi al-Jāmi’ al-Shahīh
 - m. *Ta’līq wa Tahqīq ‘ala Syarh Hadīts Ummi Zar’*
 - n. *Qadhāyā Syar’iyyah wa Ahkām Fiqhiyyah wa Arā Ijtihādiyyah wa Masāil ‘Ilmiyyah*
 - o. *Amāl ‘ala Mukhtashar Khalīl*
 - p. *Ta’ālīq ‘ala al-Muthawwal wa Hasyiyah al-Sayālakūtī*
 - q. *Amāl ‘ala Dalāil al-‘i`jāz*
 - r. *Ushūl al-Taqaddum* fi al-Islām
 - s. *Muraja’at Tata’allaqu bi Kitābī Mu’jiz Ahmad wa al-Lāmi’ lil ‘Azīzī*
2. Bidang Bahasa (lughat) dan Sastra Arab
- a. *Ushūl al-Insya’ wa al-Khithābah*
 - b. *Mūjaz al-Balāghah*
 - c. *Syarh Qashīdah al-A’syā* fi *Madh al-Muḥallaq*
 - d. *Syarh Dīwāni Basyār*
 - e. *Al-Wādhīh* fi *Musykilāt al-Mutanabbī Libni Janā*
 - f. *Saraqāt al-Mutanabbī*
 - g. *Syarh al-Muqaddimah al-Adabiyyah* li al-Marzūkī ‘ala *Dīwān al-Ḥamāsah*
 - h. *Tahqīq Fawāid al-‘Aqyān* lil *Fath ibn Khāqān* ma’a *Syarh Ibn Zākūr*
 - i. *Diwān al-Nābighah al-Zabiyānī* (Jama’, *Syarh* wa *Ta’līq*)
 - j. *Tahqīq Muqaddimah* fi al-Nahwi li *Khalf al-Ahmar*
 - k. *Tarājum liba’dl al-A’lām*
 - l. *Tahqīq Kitāb al-Iqtidhāb* li al-Bathlayūsī ma’a *Syarh Kitāb Adab al-Kātib*
 - m. *Jama’ wa Syarh Dīwān Sahīm*
 - n. *Syarh Mu’allaqah Imrāil Qays*

- o. Tahqīq lisyarh al-Qurasyī ‘ala Dīwāni al-Mutanabbī
- p. Gharāib al-Isti’ māl
- q. Tashhīh wa Ta’līq ‘ala Kitāb al-Intishār li Jālīnūs li Ḥākim Ibn Zahr
- r. Syarh Dīwān Ibn al-Ḥashās
- s. Dan lain-lain yang berhubungan dengan sejarah

Selain dalam bentuk buku, tulisan-tulisan Ibnu ‘Āsyūr juga tersebar di berbagai jurnal, baik di dalam maupun di luar negeri Tunisia. Balqasim al-Ghālī dalam kitabnya menyebutkan tidak kurang dari 15 jurnal menjadi tempat bagi Ibnu ‘Āsyūr untuk mengembangkan ilmu maupun menuangkan ide-ide pembaruannya, termasuk jurnal al-Manar yang dipimpin oleh Muhammad Rasyid Ridha di Mesir.¹⁹

Selain itu ia juga sangat produktif menulis di berbagai majalah seperti *al-Zaitunyah* yang dari majalah ini muncullah kitab tafsir *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, majalah *al-Hidayah al-Islamiyah*, dari majalah ini terbitlah karyanya yang berjudul *Ushūl Nidham al-Ijtima’i fi al-Islam*, dan dari majalah *al-Majma’ al-Ilmiy al-‘Araby bi Dimasq* dimana muncul kitab *Syarh al-Muqaddimah al-Adabiyah*.

2. Kontribusi Ibnu ‘Āsyūr dalam Pengembangan *Maqāṣid al-Syarī’ah*

Maqāṣid al-Syarī’ah secara literal merupakan kalimat *murakab idhafi*²⁰ yang tersusun dari kalimat *maqāṣid* dan *al-Syarī’ah*. Ada dua cara mengetahui pengertian *maqāṣid al-Syarī’ah*, yaitu secara *lughawi* dan *ishtilahi*, dimana antara kedua pengertian tersebut saling berketerkaitan secara *‘umūm khushūs muthlak*²¹.

Secara *lughawi*, *maqāṣid al-Syarī’ah* terdiri dari dua kata yakni “*maqāṣid*” dan “*al-Syarī’ah*”. *Maqāṣid* merupakan bentuk jamak (plural) dari kata *maqshad* merupakan bentuk dari masdar *mimi*.²² *Maqshad* secara bahasa memiliki beberapa pengertian di antaranya: *pertama*, pegangan; mendatangkan sesuatu, *kedua*, jalan yang lurus, *ketiga*, keadilan; keseimbangan, *keempat*, pecahan.²³ Sedangkan “*al-*

¹⁹*Ibid.*, 70.

²⁰Dalam gramatikal *Lughah ‘Arabiyah* diartikan dengan gabungan dua kalimat, yang kalimat keduanya ditempatkan pada tempat *tanwīn*. Selanjutnya baca Muhammad bin Ahmad bin Abdul Bari, *Kawākib al-Zurriyyah*, Jld.I (Indonesia: Maktabah Dar Ihya al-‘Arabiyah, t.t), 54.

²¹Ini merupakan suatu istilah perbandingan dari dua kalimat. Definisinya adalah pada suatu sisi antara dua kalimat tersebut memiliki pengertian yang sama, namun pada sisi lain antara kedua kalimat tersebut memiliki pengertian yang berbeda-beda. Seperti kalimat *al-Abyadh* (putih) dengan *al-Insān* (manusia). Selanjutnya baca Muhammad bin ‘Alī Shabbān, *Ḥasyiyah Syarh al-Sullam li al-Malawī*, (Surabaya: Alharamain, t.t), 73.

²²Masdar *mimi* adalah kalimat masdar yang dimulai dengan penambahan *mim* pada awalnya. Mustafa al-Ghalayani, *Jami’ Durūs al-‘Arabiyah*, Juz. I (Bairut: Maktabah Al-‘Asyiriyah, 2003), 129.

²³Muhammad Sa’id Ramadhān al-Būthī, *Maqāṣid al-Syarī’ah Islamiyyah wa ‘Alaqtuha bi al-Adillah al-Syarī’ah* (Saudi Arabia: Dar Al-Hijrah, 1998), 26-28.

Syari‘ah” merupakan bentuk dari wazan “fa‘īlaton” dengan makna “maf’ūlaton”²⁴ yang berarti jalan menuju sumber air atau sumber pokok kehidupan.²⁵ Secara *ishtilahi*, *al-Syari‘ah* mempunyai beberapa pengertian, salah satunya adalah ketentuan-ketentuan yang diturunkan oleh Allah swt. kepada hambanya melalui Nabi saw., yang mencakup ‘aqidah, ‘amaliyah, dan akhlak.²⁶

Dalam terminologi ushul fikih, menurut Wahbah al-Zuhailī, *maqāshid al-Syari‘ah* adalah nilai-nilai dan sasaran syara’ yang tersirat dalam segenap atau sebagian besar dari hukum-hukumnya. Nilai-nilai dan sasaran-sasaran itu dipandang sebagai tujuan dan rahasia syariat, yang ditetapkan oleh *al-Syāri’* (pembuat syariat) dalam setiap ketentuan hukum.²⁷ Dengan demikian, *maqāshid al-Syari‘ah* merupakan suatu kandungan nilai yang menjadi tujuan akhir pemberlakuan hukum-hukum syara’.

Ibnu ‘Āsyūr mengartikan *maqāshid al-Syari‘ah* sebagai hikmah, dan rahasia serta tujuan diturunkannya syariat secara umum dengan tanpa mengkhususkan diri pada satu bidang tertentu.²⁸ Pengertian Ibnu ‘Āsyūr tersebut memberi pemahaman bahwa *maqāshid al-Syāri’ah* terletak pada pensyariaan hukum secara luas tanpa dikhususkan pada hukum-hukum tertentu.²⁹ Dari definisi ini dapat disimpulkan bahwa *maqāshid al-Syāri’ah* merupakan nilai-nilai yang menjadi acuan penetapan hukum, dan nilai itu bersifat universal dalam arti tidak terkhusus pada satu dua kasus hukum.

Dari pernyataan para tokoh ushul fikih di atas dapat ditegaskan bahwa meskipun berbagai versi definisi berbeda satu sama lain, namun semuanya berangkat dari titik tolak yang hampir sama bahwa hukum-hukum itu tidaklah dibuat untuk hukum itu sendiri. Melainkan dibuat untuk tujuan lain yaitu kemaslahatan hamba. Karena jika hukum-hukum yang dibuat kosong dari kemaslahatan, maka hilanglah

²⁴Maksud dari wazan “fa‘īlaton” adalah kalimat *masdar*, sedangkan “maf’ūlaton” adalah memakai makna *isim maf’ūl*. Al-Ghazawi, *al-Madkhal ila Ilm al-Maqāshid* (t.tp: t.p, t.th), 4.

²⁵Totok Jumanoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Ushul Fiqh*, cet. I (Jakarta: Amzah, 2005), 196.

²⁶Di antara ulama ada yang mengartikan syari‘ah sebagai aturan-aturan yang diciptakan Allah Swt untuk dipedomani oleh manusia dalam mengatur hubungannya dengan Allah Swt dan dengan manusia, baik yang muslim maupun non Muslim. Arti lainnya adalah hukum-hukum yang diberikan Allah Swt kepada hambanya untuk dipedomani dan diamalkan demi kepentingan mereka di dunia dan akhirat. Lihat Totok Jumanoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu...*, 308.

²⁷Wahbah al-Zuhailī, *Ushul al-Fiqh al-Islāmi*, jld. II, cet. XIV (Bairut: Dar al-Fikr, 2005), 307.

²⁸Muhammad al-Thāhir Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāshid al-Syari‘ah al-Islāmiyah* (Tunisia: Maktabah al-Istiqlām, 1366 H), 50.

²⁹Abdullah bin Bayyih, *‘Alāqah Maqāshid al-Syari‘ah bil Ushul Fiqh* (Riyadh: Markaz Dirasah Maqāshid Syari‘ah Islamiyah, 2000), 15.

hikmah dalam perbuatan Tuhan, atau perbuatan Tuhan hanya sia-sia. Hal ini tidak layak dengan keagungan dan kebijaksanaan Tuhan yang maha kuasa.

Tokoh ushul fikih klasik tidak pernah memberikan definisi secara komprehensif tentang *maqāṣid al-Syarī'ah*. Al-Ghazālī, al-Syāthibī dalam kitabnya juga tidak menyinggung mengenai definisi *maqāṣid al-Syarī'ah*. Al-Ghazālī dalam kitabnya *al-Mustashfā* memaknai *al-maqāṣid* dengan “tujuan syara’ dalam menurunkan syariat untuk menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta manusia.” Al-Ghazālī di sini kurang jelas dalam memberikan definisi, karena hanya menyebutkan tujuan turunnya syara’, dan bukan definisi ilmu *al-maqāṣid* itu sendiri.³⁰ Oleh karena itu, kebanyakan definisi *maqāṣid al-Syarī'ah*, lebih banyak dikemukakan oleh ulama-ulama kontemporer, seperti Muhammad al-Thāhir bin ‘Āsyūr.

Ibnu ‘Āsyūr kemudian mengambil tema *maqāṣid al-Syarī'ah* dari kitab *al-Muwāfaqāt* dan menelitinya secara khusus dalam ruang lingkup bidang ilmu ushul fikih, serta merekomendasikan agar konsep *maqāṣid al-Syarī'ah* dijadikan suatu disiplin ilmu yang independen, agar bisa menjadi dasar-dasar konsep yang berkekuatan *qath’ī*.³¹ konsep independensi ini diungkapkan oleh Ibnu ‘Āsyūr dalam kitabnya:

Jika kita hendak mengkodifikasi suatu prinsip-prinsip absolut untuk memahami agama, menjadi keharusan bagi kita untuk memahami problem-problem ushul fikih, kemudian kita rekonstruksi dalam konteks *tadwīn*, lalu kita uji menggunakan ukuran penalaran kritis, kita buang bagian-bagian aneh yang menjadi anomali. Kita sebut ilmu baru tersebut dengan nama ilmu *maqāṣid al-Syarī'ah*, dan kita akan tinggalkan ilmu ushul fikih sesuai fungsinya sebagai metode menyusun argumentasi fikih.³²

Menurut Ibnu ‘Āsyūr, ushul fikih harus ditinggalkan karena hanya akan mengakibatkan adanya perdebatan-perbedaan dalam masalah-masalah *furū’*. Jamal

³⁰Muhammad Sa’īd bin Ahmad bin Mas’ud al-Yūbī, *Maqāshid al-Syarī'ah al-Islāmiyah wa 'Alāqatuhā bi al-Adillah al-Syar'iyah*, cet. I (Riyadh, Dar al-Hijrah, 1998), 33.

³¹Ismā’īl Ḥasanī, *Nadhariyat al-Maqāshid...*, 16. Menurutnya ilmu *maqāshid al-Syarī'ah* diistilahkan dengan *‘Ilman Qāiman bizhātih*.

³²Muhammad al-Thāhir Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī'ah al-Islāmiyah* (Tunisia: Maktabah al-Istiqāmah, 1366 H), 6-7. Menurut penulis, dari pernyataan di atas, bukan berarti Ibnu ‘Āsyūr berasumsi bahwa semua kaidah ilmu *al-Maqashid* itu *qath’ī*, namun ia hanya menginginkan adanya seperangkat kaidah-kaidah yang bisa digunakan sebagai refleksi dan rujukan ketika terjadi perbedaan pendapat, dan perangkat inilah yang kemudian diistilahkan oleh Ibnu ‘Āsyūr dengan disiplin ilmu *maqāshid al-Syarī'ah* dan bukan disiplin ilmu Ushul Fikih.

al-Dīn Āthīyah dalam kitabnya *Nahwa Taf‘īl Maqāshid al-Syarī’ah* mengategorikan kepada tiga kelompok ulama dalam masalah ini:³³

1. Kelompok yang mengindenpensikan *maqāshid al-Syarī’ah* sebagai disiplin ilmu yang terlepas total dari ushul fikih.
2. Kelompok yang menjadikan *maqāshid al-Syarī’ah* sebagai kajian tengah di antara fikih dan ushul fikih.
3. Kelompok yang menjadikan *maqāshid al-Syarī’ah* sebagai hasil perkembangan dari kajian ushul fikih.

Kreasi inovatif yang dilakukan Ibnu ‘Āsyūr dapat dilihat pada penetapan pokok-pokok *al-maqāshid* menjadi tiga kategori, yaitu legalitas hukum *al-Maqāshid*, dan urgensi penerapannya dalam merumuskan suatu hukum, *maqāshid al-‘Āmmah*, dan *maqāshid al-Khashshah*.

Legalitas *al-maqāshid* disebutkan dalam al-Quran bahwa Allah swt. sebagai *Syāri’* mustahil menurunkan syari’at kepada manusia tanpa diiringi dengan tujuan dan hikmah-hikmah.³⁴ Hal ini diisyaratkan dalam al-Quran, seperti tersebut firman Allah Swt. dalam QS. Al-Dukhān:38-39, QS. Al-Mu’minūn: 115, QS. Al-Ḥadīd: 25, QS. Āli ‘Imrān: 19.

Dari petikan ayat-ayat di atas dapat dipahami bahwa Ibnu ‘Āsyūr menganalisis eksistensi kemaslahatan dalam setiap pemberlakuan hukum Islam di dalam al-Quran yaitu dengan melihat kepada penyebutan sifat al-Quran sebagai sebaik-baik petunjuk, dan syariat Islam datang untuk kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Sebagai contoh bahwa pengharaman minuman keras (*khamr*) adalah bertujuan agar terpeliharanya akal.

Uraian ayat-ayat di atas menunjukkan bahwa dalam segala hukum syariat terkandung hikmah-hikmah, dan ‘*illat-‘illat* yang bermuara kepada kemaslahatan umum.³⁵

Menurut Ibnu ‘Āsyūr ada tiga cara mengetahui *maqāshid al-Syarī’ah*.

Pertama, melalui observasi induktif (metode *istiqrā’*),³⁶ yakni mengkaji syariat dari semua aspek, cara ini diklasifikasi menjadi dua bagian:

³³Jamal al-Dīn Āthīyah, *Nahwa Taf‘īl Maqāshid al-Syarī’ah*, cet.I (Damaskus: Dār al-Fikr, 2003), 237. Penulis lebih condong kepada pendapat yang kedua yang menjadikan *maqāshid al-Syarī’ah* sebagai kajian tengah antara fikih dan ushul fikih.

³⁴Muhammad al-Thāhir Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī’ah* ..., 9-10.

³⁵*Ibid.*,10.

³⁶*Ibid.*,15.

- a. Mengkaji, menelaah dan meneliti semua hukum yang diketahui ‘*illat*-nya. Contohnya larangan meminang perempuan yang sudah dipinang oleh orang lain, demikian juga larangan menawar sesuatu yang sudah ditawarkan oleh orang lain. ‘*Illat* dari larangan itu adalah keserakahan dengan menghalangi kepentingan orang lain. Dari ‘*illat* ini dapat ditarik satu *maqshad*³⁷ yaitu kelanggengan persaudaraan antara saudara seiman. Dengan berdasarkan pada *maqshad* tadi maka tidak haram meminang pinangan orang lain setelah pelamar sebelumnya mencabut keinginannya untuk menikahinya.³⁸
- b. Meneliti dalil-dalil hukum yang sama ‘*illat*-nya, sampai merasa yakin bahwa ‘*illat* tersebut adalah *maqshad*-nya. Seperti larangan syara’ untuk membeli produk makanan yang belum ada di tangan, adanya larangan monopoli perdagangan produk makanan. Semua larangan ini adalah hukum syara’ yang berujung pada satu ‘*illat* hukum yang sama, yaitu larangan mencegah peredaran produk makanan di pasaran. Dari ‘*illat* ini dapat diketahui adanya *maqshad al-Syari’ah* yaitu *maqshad* mempromosikan dan mengedarkan produk makanan dan mempermudah orang memperoleh makanan.³⁹

Kedua, *al-maqāṣid* yang dapat ditemukan secara langsung dari dalil-dalil al-Quran yang *sharīh dalālah*-nya serta kecil kemungkinan untuk diartikan selain dari makna *dhahir*-nya (tidak ada keraguan dengan maksudnya). Seperti firman Allah Swt. QS.al-Baqarah:183.

Dari petikan ayat ini, sangat kecil kemungkinan mengartikan lafad *kutiba* dengan arti yang lain selain berarti mewajibkan, dan tidak mungkin dimaknai sebagai “ditulis”, dan itu karena substansi al-Quran sendiri bersifat *qath’iy al-Tsubūt*.⁴⁰ Contoh nilai universal yang ditetapkan berdasar pengertian tekstual ayat al-Quran adalah kemudahan, kebencian terhadap kerusakan dan memakan harta orang lain secara ilegal, menjauhi permusuhan dan mengedepankan kelapangan.⁴¹

Ketiga, *al-maqāṣid* dapat ditemukan langsung dari dalil-dalil *al-Sunnah al-Mutawātir*,⁴² baik *mutawātir* secara *ma’nawi* maupun ‘*amali*. *al-maqāṣid* yang diperoleh dari dalil-dalil Sunnah yang *mutawātir ma’nawi* adalah *al-maqāṣid* yang

³⁷ Adalah tujuan dan hikmah dari pensyari’atan sebuah hukum.

³⁸ Muhammad al-Thāhir Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syari’ah*..., 16.

³⁹ *Ibid.*, 16-17.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, 20.

⁴² Yaitu Hadits yang diriwayatkan oleh sekelompok orang yang tidak mungkin secara adat mereka berdusta dalam meriwayatkan suatu Hadits. Selengkapnya lihat Mahmūd al-Thahhān, *Taisīr Mushthalah al-Ḥadīth* (Jakarta; Dar al-Hikmah, t.t), 19.

diperoleh dari pengalaman sekelompok Shahabat yang menyaksikan perbuatan Nabi saw. seperti disyariatkannya khutbah pada dua hari raya.⁴³

Sedangkan *al-maqāṣid* yang diperoleh dari dalil-dalil Sunnah yang *mutawātir* ‘amali adalah *al-maqāṣid* yang diperoleh dari salah seorang Shahabat yang banyak menyaksikan perbuatan Nabi saw. Ibnu ‘Āsyūr mencontohkan dengan sebuah Hadits yang disebutkan dalam *Shahīh al-Bukhārī* yang diriwayatkan dari al-Azraq bin Qais, Ibnu Qais menceritakan: “kami berada di sebuah tepi sungai yang sedang kekeringan di daerah Ahwaz, lalu Abu Barzah datang dengan mengendarai seekor kuda, kemudian mengistirahatkan kudanya untuk shalat, tiba-tiba kudanya lari, ia kemudian menghentikan shalat dan mengejar kudanya hingga menemukannya, lalu kembali mengerjakan (qadha) shalatnya. Di antara kami ada yang memiliki pendapat lain sehingga berkomentar: lihat Abu Barzah, dia telah merusak shalatnya demi seekor kuda. Abu Barzah kemudian menjawab: semenjak saya berpisah dengan Nabi saw. belum ada seorangpun yang pernah menghinaku. Rumahku sangat jauh, seandainya saya shalat dan membiarkan kuda itu pergi, saya tidak akan tiba ke keluargaku hingga malam hari. Diriwayatkan bahwa Abu Barzah itu adalah salah seorang shahabat Nabi saw. yang telah mendahulukan dimensi *taysīr* dalam ijtihad, berdasarkan penglihatannya terhadap perbuatan Nabi saw. Dari riwayat ini dapat dipahami bahwa salah satu dari konsep *maqāṣid al-Syarī’ah* adalah konsep *taysīr*.⁴⁴

Ibnu ‘Āsyūr menganalisa atas perilaku Nabi saw. dalam bersyariat, dimana dalam pandangannya ada 12 bagian, yaitu: *al-Tasyrī’*, *al-Fatwā*, *al-Qadhā*, *al-Imārah*, *al-Huda* wa *al-Irsyād* (bimbingan), *al-Shulh* (kemaslahatan), *al-Isyārat* (isyarat), *al-Nashīhat* (nasehat), *al-Takmīl al-Nufūs* (kesempurnaan diri), *al-Ta’līm al-Haqīqat* (hakikat), *al-Ta’dīb* (kedisiplinan), *al-Tajarrud* wa *al-Irsyād* (kebiasaan umum).⁴⁵

Dari kesemua dimensi ini, Ibnu ‘Āsyūr hendak menyimpulkan bahwa muara yang hendak dituju oleh syariat adalah satu, sedangkan jalan atau perantara yang ditempuh adalah banyak dan bermacam-macam. Oleh karenanya tidaklah bijaksana apabila memperdebatkan *al-Wasāil* (perantara) tanpa memandang prinsip-prinsip utama dari dibangunnya *al-Wasāil* tersebut, yaitu kemaslahatan.

⁴³Muhammad al-Thāhir Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī’ah*..., 17-18.

⁴⁴*Ibid.*, 18.

⁴⁵*Ibid.*, 28-37.

Ibnu ‘Āsyūr menambahkan bahwa validitas konsep *al-maqāṣid* sebagai alat untuk perumusan hukum adalah sejauh mana ke-*qath’i*-an dan kedekatan ilmu *al-maqāṣid* terhadap predikat *qath’i*. Di atas landasan inilah *maqāṣid al-Syarī’ah* yang ditawarkan oleh Ibnu ‘Āsyūr berdiri tegak, dan dengan pijakan inilah Ibnu ‘Āsyūr berani memberikan suatu terobosan dan sumbangsih yang berharga bagi generasi berikutnya dalam mengkaji dan merumuskan format *maqāṣid al-Syarī’ah*.

Pada akhir pembahasan mengenai legalitas *al-Maqāṣid*, Ibnu ‘Āsyūr menyimpulkan bahwa diperlukan bagi seorang mujtahid sebelum merumuskan suatu teori *al-maqāṣid* untuk menguasai beberapa hal:

- a. Mengetahui secara komprehensif maksud dari sebuah teks dan latar belakang turunnya teks.
- b. Melakukan observasi metodologis pada teks-teks yang pada dhahirnya mengandung paradok.
- c. Melakukan analisa atas teks-teks yang bermakna ganda dengan menganalogikannya pada teks lain yang menunjukkan hukum secara jelas.
- d. Melakukan kompromi metodologis dengan meletakkan *maqāṣid al-Syarī’ah* sejajar dengan teks agama untuk kemudian didialogkan dengan realitas kekinian. Hal ini demi terciptanya konsep fikih yang hidup, humanis dan mengakomodir kemaslahatan umum.⁴⁶

Ibnu ‘Āsyūr dalam kitabnya membagi *maqāṣid al-Syarī’ah* kepada dua bagian, yaitu *maqāṣid al-Syarī’ah* yang bersifat umum (*Maqāṣid ‘Āmmah*) dan *maqāṣid al-Syarī’ah* yang bersifat khusus (*Maqāṣid Khāshshah*). Ibnu ‘Āsyūr mendefinisikan *Maqāṣid ‘Āmmah* dengan hikmah, dan rahasia serta tujuan diturunkannya syariat secara umum dengan tanpa mengkhususkan diri pada satu bidang tertentu.⁴⁷ Spirit sifat-sifat syariat, dan tujuan-tujuan syariat yang bersifat umum termasuk dalam kategori *Maqāṣid ‘Āmmah*, bahkan termasuk juga makna-makna yang tidak termaktub dalam semua jenis hukum, namun secara implisit termaktub dalam banyak bentuk hukum yang lain.

Seperti adanya toleransi syariat dalam menerima konsep analogi qiyas sebagai salah satu bagian dari perancangan sebuah hukum (*istinbāth al-Aḥkām*). Prosedur qiyas tersebut tidak hanya dibutuhkan oleh seorang mujtahid secara khusus pada satu kondisi *tasyrī’*, melainkan dibutuhkan pula pada semua kondisi, selama ada

⁴⁶*Ibid.*, 49-50.

⁴⁷*Ibid.*, 50.

konsep ‘*illat* sebagai sarana yang mendukung metodologi tersebut, sehingga keinginan Tuhan sebagai spirit teks-teks syariat pada kondisi yang lain dapat ditemukan dengan sarana ‘*illat*-‘*illat* hukum tersebut.

Dalam memahami sebuah dasar dari teks, Ibnu ‘Āsyūr memberikan beberapa persyaratan. Syarat-syarat ini ia berikan demi membedakan keberadaan spirit hakiki dari sebuah teks dari spirit *awhāmi*.⁴⁸ Persyaratan dimaksud yaitu:⁴⁹

- a. *Al-Tsubūt*, yang berarti tetap atau pasti. Dalam artian bahwa eksistensi spirit dasar dari sebuah teks lazimnya bersifat pasti dan tidak mengada-ada. Hal ini dapat dikenali dengan adanya *dilālah qawīyyah* dari sebuah teks dan teks-teks lain yang berkeyakinan senada akan adanya sebuah entitas yang dimaksud.
- b. *Al-Dzuhūr*, yang bermakna muncul atau jelas. Secara singkat ia dapat diartikan sebagai suatu *dilālah* yang memancar dari balik teks, dimana makna teks itu dapat dipahami secara jelas pada para pengkaji hukum. Seperti memelihara keturunan yang merupakan tujuan dari disyariatkannya nikah.
- c. *Al-Indzibāth*, yang mengandaikan adanya suatu batasan yang jelas dan mengarah pada tujuan yang dimaksud. Seperti memelihara akal hingga kepada ukuran dapat menggunakan akalnya yang merupakan tujuan dari disyariatkannya *ta’zhīr* dengan memukul ketika mabuk.
- d. *Al-Iththirād*, yang berarti menegaskan tidak adanya gesekan pemahaman yang dilatarbelakangi perbedaan letak geografis, tradisi, budaya dan nilai-n ilai zaman. Seperti disyaratkannya Islam dan mampu memberi nafkah (*al-Islām wa Qudrah ‘ala al-Infāq*) pada memastikan ada tujuan yakni keserasian dan kesesuaian antara kedua calon suami istri untuk berkeluarga yang diistilahkan dengan *al-kifā’ah*.⁵⁰

Ibnu ‘Āsyūr menegaskan bahwa *al-maqāshid al-Syārī’ah* harus berupa *al-Mashlahah*. Hal itu karena *Syārī’* mempunyai hak prerogatif untuk menentukan jenis-jenis *al-Mashlahah*, batasan dan tujuannya hingga menjadi sebuah pedoman untuk diikuti. Berangkat dari titik ini, beliau membedakan *al-Mashlahah* menjadi tiga bagian:⁵¹

⁴⁸*Ibid.*, 50-53.

⁴⁹Muhammad Husain, *Tanzhīr al-Maqāshid...*, 250.

⁵⁰*kifā’ah* merupakan hal yang disyaratkan dalam pernikahan menurut pendapat Malik dan sekelompok dari para Fuqaha.

⁵¹Muhammad al-Thāhir Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāshid al-Syārī’ah...*, 80-91.

- a. Berdasarkan pengaruhnya terhadap urusan umat, *al-Mashlahah* terbagi tiga tingkatan hirarkis:
 1. *Dharūriyyāt* yaitu kemaslahatan yang sifatnya harus dipenuhi dan apabila tidak terpenuhi, akan berakibat kepada rusaknya tatanan kehidupan manusia dimana keadaan umat tidak jauh berbeda dengan keadaan hewan. *Al-Kullīyyāt al-Khams* merupakan contoh dari tingkatan ini.
 2. *Hājīyyāt* yaitu kebutuhan umat untuk memenuhi kemaslahatannya dan menjaga tatanan hidupnya, hanya saja manakala tidak terpenuhi tidak sampai mengakibatkan rusaknya tatanan yang ada. Sebagian besar dari bab *mubāh* dalam muamalah termasuk dalam tingkatan ini.
 3. *Tahsīniyyāt* yaitu kemaslahatan pelengkap bagi tatanan kehidupan umat agar hidup aman dan tentram. Contohnya adalah kebiasaan-kebiasaan baik yang bersifat umum maupun khusus. Selain itu, terdapat pula *al-Mashālih al-Mursalah* yaitu jenis kemaslahatan yang tidak dihukumi secara jelas oleh syariat.
- b. Berdasarkan hubungannya dengan keumuman umat baik secara kolektif maupun personal, *al-Mashlahah* terbagi menjadi dua: *Kullīyyah* yaitu kemaslahatan yang berpulang kepada semua manusia atau sebagian besar dari mereka dan *Juz'īyyah* adalah kemaslahatan pada bidang tertentu.
- c. Adapun berdasarkan adanya kebutuhan manusia untuk meraihnya, *al-Mashlahah* terbagi menjadi tiga: *Qath'īyyah*, *Zhanniyyah* dan *Wahmiyyah*. *Qath'īyyah* yaitu kemaslahatan yang ditunjukkan oleh *nash-nash* yang jelas dan tidak membutuhkan takwil. *Zhanniyyah* adalah kemaslahatan yang dihasilkan oleh penilaian akal, sedangkan *Wahmiyyah* adalah kemaslahatan yang menurut perkiraan tampak bermanfaat namun setelah diteliti lebih jauh mengandung kemudharatan. Seperti dipahami oleh kebanyakan manusia terdapat suatu hal pada *māyyit* yang menyebabkan *māyyit* harus di jauhi ketika berada dalam kesunyian. Dan *Maqāṣid Wahmiyyah* ini tidak dapat dijadikan sebagai *maqāṣid al-Syarī'ah*.

Sedangkan dalam *Maqāṣid Khāshshah*, Ibnu 'Āsyūr mendefinisikannya dengan cara-cara yang secara implisit dimaksudkan oleh Tuhan untuk merealisasikan tujuan hamba, sekaligus untuk menjaga kemaslahatan mereka dalam aktivitas dan

interaksi tertentu.⁵² Termasuk dalam kategori ini semua atensi syariah terhadap hikmah yang dijadikan sebagai barometer disyariatkannya suatu aktivitas. Seperti disyariatkannya penggadaian (al-Rahn) supaya terjalin kepercayaan antara dua individu yang sedang melakukan transaksi utang piutang,⁵³ disyariatkannya talak demi mencegah terjadinya ketidakharmonisan dalam rumah tangga dalam jangka waktu yang lama.⁵⁴

Ibnu ‘Āsyūr menjelaskan bahwa setiap *al-maqāṣid* baik itu berkaitan dengan syara’ maupun hamba tidak terlepas dari hak Allah swt., hak hamba, dan kombinasi antara keduanya.⁵⁵

a. Hak Allah semata-mata.

Maksudnya adalah apa saja hukum yang disyariatkan dengan tujuan tegaknya kemaslahatan dan kesejahteraan umum. Pada bagian ini, mukallaf tidak memiliki pilihan selain melaksanakannya. Bagian ini terdiri dari: *Pertama*, ibadat yang murni (*al-‘Ibadah al-Mahdhah*) seperti shalat, zakat puasa, dan lain-lain. *Kedua*, ibadat yang di dalamnya ada pembebanan lantaran orang lain, seperti zakat fitrah, nafkah, dan lain-lain. *Ketiga*, segala bentuk hukuman (hudūd) yang selain qisas.

b. Hak mukallaf semata-mata.

Maksudnya ialah hukum-hukum yang disyariatkan dengan tujuan kemaslahatan khusus. Cirinya adalah bila kemaslahatan ini tidak tercapai maka yang merasa dirugikan bukanlah umat secara umum, tetapi individu dari umat. Contohnya seperti memiliki barang yang dibeli, menerima pembayaran hutang, menerima pembayaran terhadap benda yang dirusak orang, dan sebagainya. Dalam bagian ini, kepada mukallaf diberikan hak untuk memilih. Jika ia menghendaki maka boleh mengambilnya, dan boleh juga menggugurkannya, karena di sini tidak terdapat kemaslahatan umum, yang bila tidak tercapai akan merugikan umat secara umum pula.

⁵²Muhammad al-Thāhir Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī’ah...*, 15. Aktivitas tertentu seperti mu’amalat, ibadah, jinayat, dan lain-lain.

⁵³Selanjutnya baca penjelasan Ibnu ‘Āsyūr dalam bagian tujuan pemakaian harta. Muhammad al-Thāhir Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī’ah...*, 178. Mengenai hukum fikih tentang *al-Rahn* dapat dibaca dalam kitab-kitab fiqh, di antaranya Muhammad al-Syarbainī al-Khathīb, *al-Iqnā’ fi Hilli Alfādhi Abi Syujā’*, juz. I (Semarang: Toha Putra, t.t), 23.

⁵⁴Mengenai hukum fikihnya baca Muhammad al-Syarbainī al-Khathīb, *al-Iqnā’ fi Hilli...*, 58.

⁵⁵Isma‘īl Ḥasani, *Nadhariyat al-Maqāshid...*, hal. 251

C. Penutup

Kontribusi Ibnu ‘Āsyūr terhadap *maqāṣid al-Syarī’ah* dibagi menjadi tiga kategori, yaitu menetapkan legalitas hukum *al-Maqāṣid*, dan merumuskan urgensi penerapan *maqāṣid al-Syarī’ah* dalam merumuskan suatu hukum, serta membagikannya kepada *maqāṣid al-‘Āmmah*, dan *maqāṣid al-Khāshshah*. Pertama adalah mengenai legalitas hukum *al-Maqāṣid*, bahwa Allah swt. sebagai sang pemilik syariat mustahil untuk menurunkan syariat kepada manusia tanpa diiringi dengan tujuan dan hikmah mulia. Hal ini dijelaskan dalam ayat-ayat al-Quran yang mengisyaratkan akan hal tersebut, seperti tersebut dalam QS. al-Dukhan: 38-39, al-Mu’minun: 115, al-Hadid: 25, Ali Imran: 19.

Kedua, dalam pembahasan mengenai *maqāṣid al-‘Āmmah*, Ibnu ‘Āsyūr menegaskan posisi penting universalitas dalam seluk beluk syariat. Menurutnya, universalitas merupakan salah satu karakter unik syariat Islam, yaitu dapat menyesuaikan dengan masa perkembangan zaman. Adapun konsep dari *maqāṣid al-‘Āmmah* adalah *jalb al-Mashāliḥ, wa dar al-Mafāsīd* dan *taysir wa raf al-Ḥarj*. Dalam hal ini ia merumuskan empat kerangka epistemologinya terhadap *al-Maqāṣid*, yaitu fitrah, toleransi (al-Samāḥah), persamaan (al-Musāwāh), kebebasan (al-Ḥurriyyah),

Ketiga, dalam pembahasan mengenai *maqāṣid al-Khāshshah*, Ibnu ‘Āsyūr menerapkan aplikasi dari kaedah-kaedah *maqāṣid al-‘Āmmah*. Bentuk aplikatif ini tertuang pada berbagai aspek, misalnya dalam ibadah, muamalat, dan lain-lain.

DAFTAR PUSTAKA

- A. Rahman, Asmuni. *Metode Penetapan Hukum Islam*, Cet. II. Jakarta: Bulan Bintang, 2004.
- Aḥmad bin ‘Abd al-Bāri, Muḥammad bin. *Kawākib al-Zurriyyah*, jld.I. Indonesia: Maktabah Dār Iḥya al-‘Arabiyah, t.t.
- ‘Ali Shabbān, Muhammad bin. *Ḥasyiyah Syarh al-Sullam li al-Malawī*. Surabaya: Alharamain, t.t.
- Asmawi, *Perbandingan Ushul Fiqh*. Jakarta: Amzah, 2011.
- Asshiddiqie, Hasbi. *Falsafah Hukum Islam*. Jakarta: Pustaka Rizki Putra, 2001.
- Bayyih, Abdullah bin. *‘Alāqah Maqāṣid al-Syarī’ah bil Ushūl Fiqh*. Riyadh: Markaz Dirasah Maqāṣid Syarī’ah Islamiyah, 2000.

- Al-Dīn Āthīyah, Jamal. *Nahwa Taf‘īl Maqāṣid al-Syarī’ah*, cet.I. Damaskus: Dār al-Fikr, 2003.
- Al-Ghalayani, Muṣṭafa, *Jami’ Durūs al-‘Arabiyah*, Juz. I. Beirut: Maktabah Al-‘Asyiriyah, 2003.
- Al-Ghazawi, *al-Madkhal ila ‘Ilm al-Maqāṣid* . ttp, tp, t.t.
- Green, Arnold H. *The Tunisian Ulama 1873-1915*. Leiden: E. J. Brill, 1978.
- Hasanī, Ismā‘īl. *Nadhariyat al-maqāṣid ‘inda al-Imām Muhammad al-Thāhir Ibnu ‘Āsyūr*, cet.I. Virginia: Ma’had al-Islami lil Fikr Islami, 1995.
- Husain, Muhammad. *Tanzhīr al-maqāṣid ‘Inda al-Imām Muhammad Thāhir Ibnu ‘Āsyūr fi Kitābihi Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyah*. Aljazair: al-Jami’ah Aljazair, 2006.
- Jumantoro, Totok dan Amin, Samsul Munir. *Kamus Ilmu Ushul Fiqh*, cet. I. Jakarta: Amzah, 2005.
- Khalaf, Abdul Wahab. *Ilmu Ushul Fiqh*. Jakarta: Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, 1972.
- L. Esposito, Jhon. *Zaitunah, Ensiklopedia Oxford Dunia Islam Modern*, Jld.VI. Bandung: Mizan, 2001.
- Al-Raisūnī, Aḥmad. *Nadhāriyat al-Maqāṣid ‘inda Imām al-Syāthibī*. t.tp: Makhad ‘Ali lil Fikr al-Islami, 1995.
- Sa‘īd bin Ahmad bin Mas’ud al-Yūbī, Muhammad. *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyah wa ‘Alāqatuhā bi al-Adillah al-Syar’iyah*, cet. I. Riyadh, Dar al-Hijrah, 1998.
- Sa‘īd Ramadhān al-Būthī, Muhammad. *Maqāṣhīd al-Syarī’ah Islamiyyah wa ‘Alaqtuha bi al-Adillah al-Syarī’ah*. Saudi Arabia: Dar Al-Hijrah, 1998.
- Al-Syarbainī al-Khathīb, Muhammad. *Al-Iqnā’ fi Hilli Alfādhi Abi Syujā’*, juz. I. Semarang: Toha Putra, t.t.
- Syarifudin, Amir. *Ushul Fiqh*, Jld. 1. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Al-Thaḥḥān, Maḥmūd. *Taisīr Muṣṭalāḥ al-Ḥadīts*. Jakarta: Dar al-Hikmah, t.t.
- Al-Thāhir Ibnu ‘Āsyūr, Muhammad. *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyah*. Tunisia: Maktabah al-Istiḳāmah, 1366 H.
- Al-Zuhailī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, Jld. II, cet. XIV. Bairut: Dar al-Fikr, 2005.

**PENDISTRIBUSIAN ZAKAT PRODUKTIF
DALAM PERSPEKTIF ISLAM**

Siti Zalikha

Dayah MUDI Mesjid Raya Samalanga, Kabupaten Bireuen

E-mail: siti.zalikha@gmail.com

Abstrak

Kewajiban berzakat serta penjelasan tentang hukumnya sudah ditegaskan semenjak zaman Mekah, menurut pendapat kuat pada tahun kedua Hijriyah. Namun, perkembangan ilmu pengetahuan, teknologi dan industri serta perubahan struktur politik dan ekonomi, membuat konsep kekayaan dan kemiskinan berubah drastis, sehingga paradigma hukum tidak lagi mencukupi untuk menjalankan ajaran zakat dalam masyarakat. Maka perlu adanya kritik dan evaluasi atas pemahaman dan persepsi tentang zakat, baik pada konsep teoritik maupun konsep operasional, serta model pelaksanaan dan aplikasinya. Artikel ini merupakan upaya membangun kembali konsep zakat yang utuh, komprehensif dan tepat dengan berbagai konsep terkait, yang meliputi konsep harta, kepemilikan, ekonomi dan keadilan dalam berbagai dimensi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pendistribusian zakat secara produktif dibolehkan dengan maksud untuk meningkatkan kehidupan ekonomi para mustahik.

Kata kunci: *Zakat produktif; Hukum Islam; Mustahik zakat*

Abstract

The obligation on charity and explanation of the law has been emphasized since the days of Mecca, the strongest opinion in the second year Hijr. However, the occurrence of major changes in the world that followed the revolution of science, technology, political and economic structure, made the concept of wealth and poverty is changing dramatically in which legal paradigm is no longer sufficient to carry out the teachings of charity in society. Hence, it is needed the criticism and evaluation of understanding and perception of charity, both on theoretical concepts and operational concepts, as well as implementation and application models. This study discuss the criticism to rebuild the whole concept of charity, comprehensive and precise with a variety of related concepts, including the concept of property and ownership, economy and fairness in various dimensions.

Key words: *Productive charity, Islamic law, Charity recipient.*

مستخلص

الالتزام بالزكاة وبيان عن أحكامها كان منذ أيام مكة المكرمة، في رأي راجح في السنة الثانية الهجرية. ومع ذلك، فإن حدوث تغيرات واسعة النطاق في العالم التي أعقبت ثورة العلم والتكنولوجيا والصناعة والتغيرات في هيكل السياسية والاقتصادية، مما يجعل مفهوم الأغنياء والفقراء لتغير بشكل كبير، وحتى في نظرية الحكم لم يعد كافياً لتفعيل دراسة الزكاة

في المجتمع. ومن هنا جاءت الحاجة إلى النقد والتقييم من فهم وتصورات الخيرية، سواء على المفاهيم النظرية والمفاهيم التطبيقية، فضلاً عن التنفيذ والتطبيق. وهذا الحالة هي دراسة نقدية لبناء كامل عن مفهوم الزكاة شاملة ودقيقة مع مجموعة متنوعة من المفاهيم ذات الصلة، بما في ذلك مفهوم المالية والملكية والاقتصادية والعدالة في مجالات مختلفة.

الكلمات الرئيسية: الزكاة الإنتاجية، الشريعة الإسلامية وأصناف الزكاة

A. Pendahuluan

Secara sosiologis, zakat merupakan refleksi rasa kemanusiaan, keadilan, keimanan serta ketakwaan yang tertanam dalam sikap orang kaya, karena ibadah zakat tidak hanya mengandung dimensi *ḥabl min Allāh*, tetapi juga mengandung dimensi *ḥabl min al-nās*.¹ Selain itu banyak hikmah dan manfaat dari ibadah zakat, baik yang dirasakan oleh pemberi zakat (muzaki), penerima (mustahik), maupun masyarakat secara keseluruhan. Muzaki akan meningkat kualitas keimanannya, rasa syukur, kebersihan jiwa dan hartanya, sekaligus pengembangan harta yang dimilikinya. Mustahik akan meningkat kesejahteraan hidupnya, terjaga agama, akhlaknya, meningkatnya etos kerja dan ibadahnya. Bagi masyarakat luas, hikmah zakat akan dirasakan dalam bentuk tumbuhnya rasa solidaritas sosial antar sesama anggota masyarakat, keamanan, ketenteraman, dan roda ekonomi berputar karena dengan zakat harta terdistribusi dengan baik, sekaligus akan menjaga dan menumbuhkembangkan etika dalam bekerja dan berusaha.

Atas dasar ini, maka distribusi zakat merupakan rangkaian dari perintah menunaikan zakat dalam al-Quran. Sebagai sumber hukum Islam, al-Quran telah menetapkan siapa saja yang berhak menerima zakat. Namun begitu, al-Quran tidak menjelaskan secara eksplisit, bahwa pendistribusian itu berbentuk konsumtif, atau produktif sebagaimana dapat disimak dalam al-Quran surah al-Tawbah ayat 60:

“Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mualaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka yang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana. (QS. al- Tawbah: 60)

Berdasarkan teks ayat di atas dapat dipahami, bahwa zakat harus diberikan kepada delapan golongan (senif) secara menyeluruh seperti urutan yang telah disebutkan, dan tidak boleh diberikan kepada beberapa golongan saja jika semua

¹Yūsuf al-Qarḍawī, *Fiqh al-Zakāh; Dirāsah Muqāranah li Ahkāmihā wa Falsafatihā fi Zaw’ al-Qur’ān wa al-Sunnah*, jilid I (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1991), 52.

senif ada. Sedangkan tentang teknis pembagiannya kepada para senif atau mustahik tersebut tidak terdapat keterangan yang tegas dari Nabi saw. yang mengharuskan zakat disalurkan secara merata atau tidak, secara konsumtif atau secara produktif. Akan tetapi Nabi saw. menyalurkan zakat sesuai dengan kebutuhan hidupnya dan disesuaikan dengan persediaan zakat yang ada. Sedangkan dalam kenyataan atau praktek sehari-hari ditemukan adanya pendistribusian zakat dilakukan secara konsumtif dan ada pula dalam bentuk produktif.

Arif Mufraini bahkan telah mengemas bentuk inovasi pendistribusian zakat yang dikategorikan dalam empat bentuk: *Pertama*, distribusi bersifat “konsumtif tradisional,” yaitu zakat dibagikan kepada mustahik untuk dimanfaatkan secara langsung, seperti zakat fitrah, atau zakat mal yang dibagikan kepada para korban bencana alam. *Kedua*, distribusi bersifat “konsumtif kreatif.” yaitu zakat yang diwujudkan dalam bentuk lain dari barangnya semula, seperti diberikan dalam bentuk alat-alat sekolah atau beasiswa. *Ketiga*, distribusi bersifat “produktif tradisional,” yaitu zakat diberikan dalam bentuk barang-barang yang produktif seperti kambing, sapi, dan lain sebagainya. Pemberian dalam bentuk ini dapat menciptakan usaha yang membuka lapangan kerja bagi fakir miskin. *Keempat*, distribusi dalam bentuk “produktif kreatif,” yaitu zakat diwujudkan dalam bentuk permodalan baik untuk menambah modal pedagang pengusaha kecil ataupun membangun proyek sosial dan proyek ekonomis.²

Dengan demikian, masalah distribusi zakat dibolehkan dalam bentuk lain sesuai kebutuhan, barang-barang produktif seperti kambing, pisau cukur dan lain-lain, serta dalam bentuk modal usaha jika penyalurannya ditamlikkan langsung kepada para mustahik (non investasi), karena sesuai dengan pendapat jumhur ulama. Sedangkan pendapat Arif Mufraini yang keempat yaitu masalah permodalan dana zakat ataupun membangun proyek sosial di mana penyalurannya dilakukan secara investasi yaitu zakat diberikan dengan cara tidak langsung ditamlikkan kepada mustahik. Inilah yang masih perlu dikaji lebih lanjut karena belum ditemukan dalil tentang kebolehan.

²Arif Mufraini, *Akuntansi dan Manajemen Zakat: Mengomunikasikan Kesadaran dan Membangun Jaringan*, cet. I (Jakarta: Prenada Media Group, 2006), 147.

B. Pembahasan

1. Pendistribusian Zakat Secara Produktif dalam Islam

Sebelum menjelaskan tentang pengertian zakat produktif dan landasan hukumnya, ada baiknya dikemukakan terlebih dahulu penuturan al-Quran dan sunah tentang zakat. Dalam al-Quran terdapat 30 lafaz *al-zakāh* dalam bentuk *ma'rifah*, 28 di antaranya beriringan dengan kata salat, sebanyak 12 kali diulang sebutannya dengan memakai kata sinonim dengannya, yaitu *ṣadaqah*. Dari 30 kata zakat yang disebutkan itu, 8 di antaranya terdapat dalam surah-surah Makiyah, dan selebihnya terdapat dalam surah-surah Madaniyah.³

Namun, masalah pendistribusian dan syarat-syarat yang harus dipenuhi, tidak terdapat penjelasan secara rinci baik dalam al-Quran, Hadis maupun ijma', maka perlu adanya pertimbangan tujuan dan maslahat (*I'tibar al-Maqāṣid wa al-Maṣāliḥ*) sebagaimana yang telah disebutkan pada bab pertama. Menurut Yūsuf al-Qarāḍawī, syariat Islam ini bersumber dari nilai-nilai *ilahiyah*, dan dari hasil penelitian terhadap ketetapan hukum-hukumnya, maka dapat dikatakan bahwa di mana ada syariat di situ ada kemaslahatan.⁴ Hal tersebut dapat dipahami sebagaimana yang telah dikemukakan oleh Al-Syātibī, bahwa tujuan disyariatkan hukum adalah untuk kemaslahatan hamba. Maslahat yang ingin dicapai dalam *tasyri'* hanyalah yang bersifat umum secara mutlak, bukan yang bersifat khusus, yaitu tujuan hukum adalah kemaslahatan umat manusia dalam arti yang hakiki, yaitu merealisasikan kemaslahatan hamba, dan menolak kerusakan untuk kesempurnaan hidup di dunia dan akhirat, bukan kemaslahatan yang berdasarkan hawa nafsu atau tradisi.⁵

Oleh karena itu, ajaran zakat yang merupakan ibadah di bidang muamalah (sosial kemasyarakatan), di samping adanya prinsip-prinsip dasar yang telah ditegaskan oleh al-Quran dan Hadis, juga diberikan kebebasan kepada hamba untuk mengkaji maksud dan manfaat yang terkandung di dalamnya dalam merealisasi tujuan syariat. Berbeda halnya dengan ibadah murni (*ibādah mahḍah*) yang harus dipatuhi secara mutlak sesuai dengan bunyi nas yang telah ditetapkan secara pasti oleh pembuat hukum (*syāri'*) tanpa melihat maksudnya. Maka ajaran zakat sekalipun disebutkan beriringan dengan ibadah salat, bukanlah ibadah murni semata, melainkan juga mengandung masalah yang mengatur hubungan antar sesama manusia di bidang

³ Yūsuf al-Qarḍawī, *Fiqh al-Zakāh* ..., 42.

⁴ Yūsuf al-Qarḍawī, *Ijtihad kontemporer: Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*, terj. Abu Barzani, cet. I (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), 80.

⁵ Al-Syātibī, *Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, jilid. II (t.tp: Dār al-Fikr, t.t.), 25.

kehidupan sosial, yaitu menghubungkan antara negara dengan pemilik harta serta menghubungkan orang kaya dengan orang miskin.⁶

Karena itu Yūsuf al-Qaraḍāwī melakukan istinbat hukum untuk mencari dalil tentang pendistribusian zakat secara produktif, dapat diklasifikasikan kepada dua kategori, yaitu: *pertama*, dengan jalan *tarjih*, yaitu memilih salah satu pendapat di antara pendapat yang ada dalam fikih berdasarkan analisa dalil yang terkuat, atau memilih pendapat yang terkuat dan dipandang lebih sesuai dengan maksud *syāri'*, kepentingan masyarakat, dan kondisi zaman, yang disebut juga dengan *ijtihad selektif* atau *ijtihād intiqā'ī*. *Kedua*, upaya melahirkan hukum baru atau mengambil konklusi hukum baru dalam suatu permasalahan yang belum pernah dikemukakan oleh ulama terdahulu melalui pemahaman nas, qiyas, dan pertimbangan maslahat,⁷ yang disebut juga dengan *ijtihād insyā'ī*.

Zakat produktif adalah zakat yang didistribusikan kepada mustahik dengan dikelola dan dikembangkan melalui perilaku-perilaku bisnis. Indikasinya adalah harta tersebut dimanfaatkan sebagai modal yang diharapkan dapat meningkatkan taraf ekonomi mustahik. Termasuk juga dalam pengertian zakat produktif jika harta zakat dikelola dan dikembangkan oleh amil yang hasilnya disalurkan kepada mustahik secara berkala. Lebih tegasnya zakat produktif adalah zakat yang disalurkan kepada mustahik dengan cara yang tepat guna, efektif manfaatnya dengan sistem yang serba guna dan produktif, sesuai dengan pesan syariat dan peran serta fungsi sosial ekonomis dari zakat.

Mustahik yang mendapatkan penyaluran zakat secara produktif, mereka tidak menghabiskannya melainkan mengembangkannya dan menggunakannya untuk membantu usaha mereka, sehingga dengan dana zakat tersebut dapat membuat mereka menghasilkan sesuatu secara berkelanjutan.

Pendistribusian zakat secara produktif terbagi kepada dua bentuk yaitu: *Pertama*, zakat diserahkan langsung kepada mustahik untuk dikembangkan, artinya '*ayn al-zakāh* yang ditamlikkan kepada mustahik sehingga zakat tersebut menjadi hak milik penuh mustahik. Pendistribusian seperti ini disebut juga dengan pendistribusian zakat secara produktif non investasi, Arif Mufraini menyebutkannya

⁶Yūsuf al-Qaraḍawī, *Fiqh al-Zakāh* ..., 30.

⁷Maslahat yang dimaksudkan di sini adalah maslahat yang tidak diatur dalam nas yang sarif dan tidak bertentangan dengan al-Quran dan Hadis. Contoh maslahat yang bertentangan dengan al-Quran dan Hadis adalah menghalalkan bunga bank dengan alasan untuk kemaslahatan umat, sedangkan nas sudah jelas mengharamkannya.

PENDISTRIBUSIAN ZAKAT PRODUKTIF

dengan istilah produktif tradisional.⁸ Pendistribusian dalam bentuk ini terdiri dari dua model yaitu:

- a. Zakat yang diberikan berupa uang tunai atau ganti dari benda zakat yang dijadikan sebagai modal usaha. Nominalnya disesuaikan dengan kebutuhan mustahik agar memperoleh laba dari usaha tersebut.
- b. Zakat yang diberikan berupa barang-barang yang bisa berkembangbiak atau alat utama kerja, seperti kambing, sapi, alat cukur, mesin jahit dan lain-lain.

Kedua, pendistribusian zakat secara produktif yang dikembangkan sekarang adalah pendistribusian dalam bentuk investasi, yaitu zakat tidak langsung diserahkan kepada mustahik, dengan kata lain, *mustawlad al-zakāh* yang ditamlikkan kepada mustahik. Arif Mufraini mengistilahkannya dengan produktif kreatif.⁹ Pendistribusian semacam ini juga terdiri dari dua model, yaitu:

- a. Memberikan modal usaha kepada mustahik dengan cara bergiliran yang digulirkan kepada semua mustahik.
- b. Membangun proyek sosial maupun proyek ekonomis, seperti membangun sarana tempat bekerja bagi mustahik dan lain-lain.

Pendistribusian zakat secara produktif dalam bentuk investasi khususnya dalam bentuk pemberian modal adalah modal diberikan secara bergiliran yang digulirkan kepada semua mustahik. Status modal tersebut bukanlah milik individu melainkan milik bersama para mustahik, dan juga bukan milik amal atau lembaga, karena dana tersebut tidak boleh dimasukkan dalam kas *Bait al-Māl* untuk disimpan. Sistem pendistribusian seperti ini lebih sering dipraktekkan melalui '*aqad qarḍ al-ḥasan*', '*aqad muḍārabah*' dan '*aqad murābaḥah*'.

Kepemilikan harta zakat secara kolektif ini, dikemukakan oleh *al-Ṭabari* bahwa, "Aṣḥāb Syāfiī telah berpegang teguh bahwa Allah swt. menyandarkan zakat dengan lam (*li*) yang menunjukkan pada pemilikan (*li al-fuqarā' wa al-masākīn*) terhadap mustahiknya, sehingga menunjukkan kebolehan adanya pemilikan dengan cara bersyarikat."¹⁰

Selanjutnya pendistribusian zakat secara produktif dalam bentuk investasi dengan cara membangun proyek sosial maupun proyek ekonomis, di mana metode

⁸Arif Mufraini, *Akuntansi dan ...*, 147.

⁹*Ibid.*, 148.

¹⁰Ibn al-ʿArabi, *Aḥkām al-Qurʾān*, Taḥqīq ʿAlī Muḥammad al-Bajawī, jilid II (Kairo: al-Halabi, 1957), 947. Lihat pula Al-Nawāwī, *Al-Majmūʿ Syarḥ al-Muḥadhdhab*, Jilid. VII (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿAlamiyah), 1971, 229.

ini terdiri dari dua bentuk yaitu: *Pertama*, proyek tersebut disediakan sebagai lapangan kerja bagi mustahik. *Kedua*, proyek yang dikelola oleh institusi zakat, di mana keuntungannya akan diberikan kepada mustahik setiap bulannya secara rutin.

Kedua model distribusi tersebut (pemberian modal dan membangun proyek), dapat dilaksanakan apabila dana zakat tersebut sudah ditamlikkan kepada mustahik, yang kemudian diminta izin kembali untuk dijadikan sebagai saham untuk dikembangkan, di mana status saham tersebut adalah milik bersama mustahik.

Yūsuf al-Qaradāwī mengemukakan bahwa, untuk memberdayakan orang miskin, dibolehkan kepada institusi zakat untuk mengembangkan dana zakat jika kutipannya banyak. Baik dengan cara mendirikan pabrik-pabrik atau industri, membeli tanah pertanian, membangun bangunan sebagai tempat perniagaan dan usaha-usaha lain yang bertujuan untuk menambah sumber pendapatan untuk dihakmilikkan kepada fakir miskin agar mereka memiliki penghasilan yang tetap. Hak milik mereka ini tidak boleh dipindahkan kepada orang lain, seperti menjual bagiannya dari usaha tersebut, maka statusnya seperti harta wakaf.¹¹ Kegiatan ini bertujuan untuk mengembangkan harta zakat dalam jangka waktu tertentu, dengan berbagai metode yang diperbolehkan untuk mewujudkan kemaslahatan bagi orang-orang yang berhak menerima zakat.¹²

Pendapat tersebut didasarkan kepada metode istinbat yang digunakan al-Qaradāwī sebagaimana telah penulis sebutkan, yaitu dengan memilih salah satu pendapat yang *rājiḥ*. Maka dalam hal ini al-Qaradāwī memilih pendapat yang di-*tarjiḥ*-kan oleh Imam Abu Sulaiman Khitabī. Ia melandaskan pendapatnya kepada Hadis Qabīṣah, di mana zakat diberikan kepada orang yang tertimpa musibah dan orang miskin hingga mereka bisa mandiri atau dapat memenuhi kebutuhan hidupnya sendiri (berkecukupan).¹³

Kata-kata “kecukupan” yang terdapat dalam Hadis di atas memiliki dua kemungkinan, apakah kecukupan selama setahun atau untuk selamanya. Maka ini disesuaikan dengan perbedaan yang menyebabkan kefakiran. Umar bin Khaṭṭab pernah berpesan:

إذا أعطيتم فأغنوا

¹¹Yūsuf al-Qaradāwī, *Athar al-Zakāh fī al-Afrād wa al-Mujtama‘*, Majallat Majma‘ al-Fiqh al-Islāmī (t.tp: t.p, 1984), 45.

¹²Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Zakāh ...*, 567.

¹³Yūsuf al-Qaradāwī, *Spektrum Zakat dalam Membangun Ekonomi Kerakyatan*, terj. Sari Narulita, cet. I (Jakarta: Zikru al-Hakim, 2005), 43.

“Jika kamu memberi zakat kepada fakir-miskin maka cukupkanlah.”¹⁴

Maka dalam hal ini, pendistribusian zakat kepada mereka hendaklah dapat memenuhi kebutuhan hidup selamanya. Hal ini pernah dilakukan oleh Khalifah Umar bin Khatṭab, yang mana beliau selalu memberikan zakat kepada fakir miskin bukan hanya sekadar untuk mengisi perut, melainkan beliau juga memberikan zakat kepada mereka dalam bentuk permodalan, yang terdiri dari binatang ternak dan lain-lain untuk mencukupi kebutuhan hidup. Di mana modal tersebut menjadi hak milik mutlak mustahik tanpa harus mengembalikannya kepada pemilik modal.

Umar selalu menjadikan zakat sebagai ajang untuk membuat fakir miskin menjadi orang yang tidak membutuhkan zakat dan bantuan orang lain lagi di kemudian hari. Maka kata-kata “cukup” di atas dapat dipahami kepada cukup untuk selamanya. Arah ini yang digunakan oleh Imam Abū Ubaid dengan berlandaskan kepada dalil naqli juga penalaran yang bisa diterima secara logis.

Berdasarkan pendapat di atas, maka Yūsuf al-Qaraḍāwī menyimpulkan bahwa, bila lembaga zakat berhasil mengumpulkan zakat yang berlebih, boleh mendirikan pabrik penghasil barang-barang pertanian, mendirikan bangunan untuk dibisniskan, mendirikan pusat perdagangan atau banyak proyek lainnya yang meningkatkan produktifitas umat, membangun sarana dan prasarana pertanian dan perindustrian untuk menampung orang-orang miskin yang menganggur. Keseluruhan saham itu dimiliki oleh kaum fakir miskin dengan dibuat satu aturan yang membuat mereka tidak dapat menjualnya atau memindahtangkannya kepemilikannya. Mereka dapat beraktifitas terus menerus sehingga mereka memiliki penghasilan tetap dan mampu menafkahi diri dan keluarganya.

Sejalan dengan pendapat al-Qaraḍāwī di atas adalah menyelenggarakan sentra-sentra pendidikan keterampilan dan kejuruan untuk mendidik para penganggur agar mereka memiliki skill tertentu. Pendistribusian zakat semacam ini akan sangat membantu pemerintah dalam mengentaskan kemiskinan, mempersempit kesenjangan antara yang kaya dengan yang miskin, dan mengurangi jumlah pengangguran karena terciptanya lapangan kerja yang baru. Maka di sini jelas terlihat bahwa zakat itu benar-benar mempunyai dampak rambatan yang luas karena menyentuh semua aspek kehidupan.¹⁵

¹⁴Abu ‘Ubayd al-Qāsim bin Sallam, *al-Amwāl* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1986), 565.

¹⁵H.M. Djamal Doa, *Menggagas Pengelolaan Zakat oleh Negara* (Jakarta: Nuansa Madani, 2005), 20.

Hal tersebut juga dikemukakan oleh Amin Azis bahwa, pendayagunaan harta zakat dan infak hendaknya diprogramkan untuk mengentaskan kemiskinan dan kefakiran, yaitu dengan menyediakan lapangan pekerjaan dan usaha bagi fakir miskin, santunan bagi yatim piatu, bea siswa bagi pelajar yang kurang mampu, membantu pengusaha lemah, membebaskan umat (pengusaha kecil dan petani) dari cengkraman ijon dan riba, juga bagi kesehatan masyarakat, kebersihan lingkungan dan untuk kegiatan dakwah Islam lainnya.¹⁶

Kebolehan distribusi zakat secara produktif ini harus disertai oleh beberapa syarat, yaitu: izin dari mustahik bahwa haknya akan dijadikan sebagai modal, tidak adanya keperluan mustahik yang mendesak yang harus segera menggunakan dana, adanya jaminan terhadap keutuhan harta zakat, serta adanya kemaslahatan dalam melakukan tindakannya itu. Akan tetapi apabila kemaslahatan tersebut dibarengi dengan kemelaratan (*muḍarat*), haram hukumnya mengembangkan harta zakat. Contoh kemudharatan yang paling nyata adalah kondisi masyarakat muslim, masih banyak di antara mereka yang membutuhkan bantuan mendesak yang perlu segera dibantu. Hal ini karena masih banyaknya masyarakat muslim yang hidup di bawah garis kemiskinan, maka pendistribusian zakat secara produktif dalam bentuk investasi sangat kontradiksi dengan kondisi masyarakat muslim hari ini yang sangat membutuhkan.

Perlu diingat, bahwa pengelolaan zakat yang bersifat produktif, harus dilakukan pembinaan dan pendampingan kepada para mustahik agar kegiatan usahanya dapat berjalan dengan baik.¹⁷ Karena tujuan utama pengelolaan zakat secara produktif adalah untuk mentransformasikan seorang mustahik (orang yang berhak mendapatkan zakat) menjadi seorang muzaki (orang yang berkewajiban mengeluarkan zakat).

Untuk mencapai tingkatan muzaki, seorang mustahik harus ditransformasikan secara bertahap. Mulanya seorang mustahik zakat ditransformasikan menjadi seorang *muktafi* (orang yang dapat memenuhi kebutuhannya sendiri). Pada level ini, seorang *muktafi* memang belum bisa berbagi dengan yang lain tapi sudah bisa mandiri. Transformasi dari mustahik ke muzaki membutuhkan proses dan konsistensi dalam

¹⁶Amin Azis, "Nilai-nilai Pengembangan Perekonomian Islam dan Perbankan," dalam *Paradigma Baru Ekonomi Kerakyatan Sistem Syariah*, ed. Baihaqi dkk. (Jakarta: PINBUK, 2000), 160.

¹⁷Didin Hafidhuddin, *Zakat dalam Perekonomian Modern*, cet. I (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), 133.

PENDISTRIBUSIAN ZAKAT PRODUKTIF

berusaha. Maka sebelum dana zakat diberikan, lembaga pengelola zakat harus melakukan *feasibility study* terlebih dahulu. Calon penerima zakat diajarkan tentang manajemen keuangan yang baik, sehingga mereka bisa menghitung berapa persentase modal yang akan dikelola, berapa labanya, dan berapa persen yang akan mereka konsumsi.

Selain itu lembaga pengelola zakat secara bertahap juga melakukan peningkatan profesionalitas pengelolaannya. Ini semua dilakukan dalam rangka meningkatkan pelayanan terhadap semua para pengambil kebijakan, baik terhadap muzaki, mustahik, pengurus dan karyawannya.¹⁸ Jika semua proses yang telah disebutkan tidak terpenuhi, dana zakat tidak akan dapat diproduktifkan.

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa, zakat produktif adalah sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya, yaitu zakat yang diberikan kepada mustahik, baik secara langsung diserahkan (*'ayn al-zakāh* yang ditamlikkan) kepada mustahik maupun tidak langsung diserahkan (*mustawlad al-zakāh* yang ditamlikkan) kepada mustahik. Namun mereka tidak menghabiskannya melainkan mengembangkannya dan menggunakannya untuk membantu usaha mereka, sehingga dengan dana zakat tersebut dapat membuat mustahik menghasilkan sesuatu secara berkelanjutan.

Para ulama cenderung berani mengambil suatu inisiatif untuk melakukan ijtihad tentang distribusi zakat secara produktif, karena melihat kondisi yang begitu mendesak. Serta masalah tersebut termasuk bagian dari masalah muamalah yang hukumnya tidak ditunjuk secara langsung oleh nas, khususnya tentang teknik penyaluran zakat. Karena itu, dalam rangka memenuhi hajat hidup manusia sepanjang zaman dan tempat, serta sesuai dengan kondisi dan situasi masyarakat itu sendiri, maka praktek muamalah seperti ini syariat Islam mengemukakan kaedah-kaedah dasar, kriteria-kriteria dan prinsip-prinsip umum yang sesuai dengan kehendak syarak.¹⁹

Bila ditinjau kembali hukum asal muamalah adalah mubah selama tidak ada nas yang melarang praktek muamalah tersebut, sebagaimana yang disebutkan dalam sebuah Hadis Rasulullah saw.

¹⁸Kuntarno Noor Aflah dan Mohd. Nasir Tajang, (ed), *Zakat dan Peran Negara* (Jakarta: Forum Zakat (FOZ), 2006), 162.

¹⁹Armiadi, *Zakat Produktif: Solusi Alternatif Pemberdayaan Ekonomi Umat* (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2008), 109.

عن أبي ثعلبة الخثني قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله عز وجل لفرض فرائض فلا تضيعوها وحرم محرمات فلا تنتهكوها وحد حدودا فلا تعتدوها وسكت عن أشياء غير نسيان فلا تبحث عنها (رواه الدار قطنی)

Artinya: “Dari Abi Tha‘labah al-Khuthani berkata: Rasulullah saw. telah bersabda: “Sesungguhnya Allah ‘azza wajalla telah memfardukan beberapa ketentuan, jangan kamu sia-siakan (hilangkan). Dia mengharamkan beberapa perkara yang diharamkan, jangan kamu melanggar. Dia telah menetapkan hudūd jangan kamu melampauinya, dan Dia mendiamkan (tidak menentukan hukum) pada banyak perkara bukan (karena) kelupaan, jangan kamu membahasnya.” (HR. al-Dāruqūṭnī)²⁰

Namun, kebolehan praktek muamalah di sini yaitu distribusi zakat yang dilakukan secara produktif, harus memenuhi beberapa syarat. Ini merupakan hasil keputusan yang dihasilkan melalui pertemuan ulama di Kuwait pada tahun 1413 H-1992 M, yang disponsori oleh lembaga zakat Internasional Kuwait. Syarat-syarat tersebut di antaranya sebagai berikut:

- a. Tidak adanya keperluan mendesak yang harus menggunakan dana segera.
- b. Penyaluran zakat untuk usaha produktif, yang dilakukan dalam bentuk investasi harus sesuai dengan ketentuan syarak.
- c. Adanya jaminan keamanan bagi utuhnya dana zakat.
- d. Adanya jaminan bahwa modal tersebut dapat ditarik jika terdapat keperluan yang mendesak dari para mustahik zakat.
- e. Adanya jaminan bahwa usaha produktif dilakukan dengan sungguh-sungguh, professional dan amanah.
- f. Adanya keputusan dan pertimbangan pemerintah terhadap lembaga amil dalam penyaluran dana zakat untuk usaha produktif, dan juga adanya pengawasan yang ketat agar dana zakat diberikan kepada orang yang memiliki kecakapan, berpengalaman dan bersikap amanah.²¹

Berdasarkan beberapa persyaratan yang tertera di atas, menurut penulis ada satu persyaratan lain yang perlu dimasukkan, dan itu sangat menentukan sah atau tidak sahnya muamalah yang dimaksud, yaitu dana zakat tersebut ditamlikkan terlebih dahulu kepada mustahik, kemudian diminta izin kembali kepada mereka karena bagiannya tidak disalurkan secara langsung, melainkan dijadikan sebagai saham yang dimiliki oleh semua mustahik.

²⁰Ali Ibn ‘Umar al-Dāruqūṭnī, *Sunan al-Dāruqūṭnī*, jilid. IV (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1994), 91.

²¹Armiadi, *Zakat Produktif ...*, 85-86. Lihat juga Arifin Purwakananta dan Noor Aflah (ed), *Southeast Asia Zakat Movement*, cet. I (Jakarta: FOZ, DD, Pemkot Padang, 2008), 162.

PENDISTRIBUSIAN ZAKAT PRODUKTIF

Selanjutnya, kebolehan penyaluran zakat secara produktif ini, apabila kebutuhan konsumtif para mustahik sudah terpenuhi dan modal tersebut dikelola secara profesional agar memperoleh keuntungan. Di samping itu juga harus mampu melakukan pembinaan dan pendampingan pada mustahik agar usahanya dapat berjalan dengan baik dan tujuan penyaluran zakat tercapai serta memberikan pembinaan ruhani dan intelektual keagamaannya, agar semakin meningkat keimanan dan keislamannya.

Selain beberapa argumen yang telah disebutkan di atas, al-Quran juga tidak menjelaskan bagaimana teknik penyaluran zakat secara terperinci. Karena itu menurut Sjechul Hadi Permono, ada empat hal yang perlu diperhatikan, yaitu:

- a. Allah swt. tidak menetapkan perbandingan yang tetap antara bagian masing-masing mustahik yang delapan.
- b. Allah swt. tidak menetapkan zakat harus disalurkan kepada delapan senif semuanya. Akan tetapi Allah hanya menetapkan zakat dibagi kepada delapan senif dan tidak boleh keluar dari delapan tersebut.
- c. Allah swt. juga tidak menjelaskan bahwa zakat yang diserahterimakan kepada mustahik itu berupa *in cash* (uang tunai) atau *in kind* (natura).²²

Berdasarkan uraian di atas, maka persoalan zakat produktif termasuk masalah yang menurut para *uṣuliyun* dinamakan dengan persoalan *ta‘aqquliyāt* (yang dapat dinalar) atau *ma‘qul ma’na* (dapat dilogikakan). Oleh karena itu, dasar hukum yang digunakan sebagai sandaran berpijak bagi ulama yang membolehkan pendistribusian zakat secara produktif adalah: *Pertama*, tidak ada nas yang melarang distribusi zakat secara produktif. *Kedua*, tujuan (*al-‘illah*) zakat adalah menjadikan mustahik kaya, bukan sekedar menyerahkan harta zakat. *Ketiga*, ijtihad ‘Umar bin Khaṭṭāb tentang pembagian tanah *fay’* yang ada di Irak, Syam, Mesir dan di beberapa tempat lainnya yang berhasil ditaklukkan oleh pasukan kaum muslimin.

Pendistribusian zakat produktif di kalangan umat Islam, menoreh pengaruh besar terhadap perwajahan realitas perekonomian dan sosial pada masyarakat kita. Dibuktikan dengan betapa besarnya manfaat dari alokasi zakat yang disalurkan secara produktif dibanding konsumtif. Di antara manfaat yang sangat menonjol adalah menjadi solusi untuk mengurangi kemiskinan dan membina kemandirian mustahik, walaupun masih dalam skala kecil, disebabkan dana zakat belum bisa

²²Sjechul Hadi Permono, *Pendayagunaan Zakat dalam Rangka Pembangunan Nasional: Persamaan dan Perbedaannya dengan Pajak* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), 41.

dimobilisasi secara optimal.²³ Untuk itu, agar memperoleh hasil yang maksimal, seyogyanya zakat itu harus dikelola oleh pemerintah. Namun, dalam hal ini terjadi perbedaan pendapat ulama, sebagian mereka menyatakan, zakat itu tidak boleh dikelola oleh pemerintah karena negara kita bukan negara Islam. Sebagian yang lain membolehkannya, dengan alasan bahwa syari'at Islam itu terdiri dari tiga kategori.

Pertama, syariat yang mengatur tentang hubungan manusia dengan Tuhannya, seperti shalat, dan puasa. Untuk melaksanakan syariat ini tidak perlu kepada bantuan pemerintah karena ia merupakan ibadah yang menyangkut dengan indifidu seseorang dengan Tuhannya. Berbeda halnya dengan ibadah haji, walaupun ia juga merupakan ibadah yang bersifat kewajiban pribadi, namun perlu kepada bantuan pemerintah agar terjamin keamanan dan lancar dalam pelaksanaannya.

Kedua, syariat yang menyangkut dengan keimanan dan akhlak. Kategori ini juga tidak perlu kepada bantuan pemerintah (negara). *Ketiga*, syariat yang menyangkut dengan hukum dunia, seperti hukum zakat, hukum perkawinan, hukum-hukum pidana, dan hukum kewarisan. Hukum-hukum ini perlu kepada bantuan pemerintah (negara) agar dapat terlaksana dengan sempurna.

Berdasarkan uraian di atas, maka zakat termasuk salah satu ibadah yang menyangkut dengan hukum dunia, serta telah mengalami reformasi konsepsi operasionalnya. Di mana saat ini zakat tidak hanya didistribusikan dalam bentuk bantuan langsung tunai (bagi habis) bagi mustahik, tetapi juga telah dikembangkan sebagai upaya mengentaskan kemiskinan, membina kemandirian mustahik dan untuk pemberdayaan ekonomi mereka. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Syauqi al-Fanjari bahwa zakat tidak hanya dibatasi untuk menyantuni orang miskin dalam bentuk konsumtif yang bersifat temporer, tetapi juga bertujuan untuk memberantas kemiskinan secara permanen dengan harapan para penerima zakat (mustahik) dapat berubah menjadi pembayar zakat (muzaki) di kemudian hari.²⁴ Dalam hal ini terdapat suatu filosofi yang menyatakan bahwa “*Berikan kailnya, bukan ikannya.*” Agar terlaksananya upaya tersebut perlu adanya bantuan pemerintah²⁵ serta dukungan secara *multidimensional*, agar pelaksanaan zakat khususnya zakat produktif terkordinir, tepat sasaran, dan tepat guna, serta mencapai tujuan yang signifikan.

²³ Arifin Purwakananta dan Noor Aflah (ed), *Southeast Asia ...*, 162.

²⁴ Ismā'il Syawqi al-Fanjari, *Al-Islām wa al-Daman al-Ijtimā'i* (Riyad: Dār al-Thaqif, 1400 H), 81.

²⁵ Peran pemerintah di sini dapat diganti oleh Badan Amil Zakat (BAZ), Lembaga Amil Zakat (LAZ), *Bait al-Mal* dan lain-lain.

PENDISTRIBUSIAN ZAKAT PRODUKTIF

Namun, selain beberapa hal positif yang telah penulis sebutkan di atas, pengaplikasian zakat produktif juga masih mengalami beberapa kendala, antara lain: *Pertama*, sebagian besar dari mustahik belum layak dipercaya, secara teknis operasional apalagi moral, maka upaya untuk mengelola zakat secara swadaya menjadi pilihan. *Kedua*, belum menjadi prioritas yang diperhitungkan di tanah air kita maupun di negara-negara berpenduduk mayoritas muslim yang senasib. *Ketiga*, jarang diperkenalkan apalagi sengaja direkomendasikan oleh lembaga-lembaga amil yang ada, karena secara teknis penyaluran zakat konsumtif jauh lebih mudah ditunaikan baik secara prosedur dan pertanggungjawabannya.

C. Penutup

Pendistribusian zakat secara produktif adalah zakat yang disalurkan kepada mustahik untuk dikelola dan dikembangkan melalui perilaku-perilaku bisnis di mana harta tersebut dimanfaatkan sebagai modal untuk meningkatkan taraf ekonomi mustahik. Metode distribusinya terdiri dari dua bentuk: *Pertama*, pendistribusian zakat secara produktif dalam bentuk non investasi, yaitu: zakat yang diserahkan langsung kepada mustahik untuk dikembangkan, sehingga zakat tersebut menjadi hak milik penuh mustahik, artinya yang diberikan kepada mustahik adalah ‘*ayn al-zakāh*’; *kedua*, pendistribusian zakat secara produktif dalam bentuk investasi, yaitu: zakat yang tidak langsung diserahkan kepada mustahik, artinya yang diberikan kepada mustahik adalah *mustawlad al-zakāh*.

Pendistribusian zakat secara produktif dibolehkan dengan maksud untuk meningkatkan kehidupan ekonomi para mustahik. Namun, ada persyaratan penting bahwa para calon mustahik itu sendiri sebelumnya harus mengetahui bahwa harta zakat yang sedianya mereka terima akan disalurkan secara produktif atau didayagunakan dan mereka memberi izin atas penyaluran zakat dengan cara seperti itu. Mustahik harus benar-benar mengetahui dan menentukan terlebih dahulu yang kemudian ada kesepakatan antara pengelola zakat dengan mereka, baru kemudian zakat dapat disalurkan secara produktif atau didayagunakan untuk kepentingan para mustahik. Status dana zakat tersebut adalah menjadi saham milik bersama mustahik

DAFTAR PUSTAKA

- Al-‘Arabi, Ibn. *Aḥkām al-Qur’ān*, Taḥqīq ‘Ali Muhammad al-Bajawī, jilid. II. Kairo: al-Halabi, 1957.
- Al-Nawāwī, Abi Zakariyyā Yaḥya Muḥyi al-Dīn ibn Syaraf. *al-Majmū‘ Syarḥ al-Muḥadhdhab*, jilid V. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Alamiyah, 1971.
- Al-Qarḍāwī, Yūsuf. *Athār al-Zakāh fī al-Afrād wa al-Mujtama‘*, Majallat Majma‘ al-Fiqh al-Islami. t.tp, t.p., 1984.
- _____, *Fiqh al-Zakāh; Dirāsah Muqāranah lī Aḥkāmihā wa Falsafatihā fī Zaw’ al-Qur’ān wa al-Sunnah*, jilid I. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1991.
- _____, *Spektrum Zakat dalam Membangun Ekonomi Kerakyatan*, cet. I. terj. Sari Narulita. Jakarta: Zikru al-Hakim, 2005.
- Al-Syātibi, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, jilid II. t.tp.: Dār al-Fikr, t.th.
- Armiadi. *Zakat Produktif: Solusi Alternatif Pemberdayaan Ekonomi Umat*. Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2008.
- Azis, Amin. “Nilai-nilai Pengembangan Perekonomian Islam dan Perbankan,” dalam buku bunga rampai *Paradigma Baru Ekonomi Kerakyatan Sistem Syariah*, ed. Baihaqi dkk. Jakarta: PINBUK, 2000.
- Djamal Doa, H.M. *Menggagas Pengelolaan Zakat oleh Negara*. Jakarta: Nuansa Madani, 2005.
- Hadi Permono, Sjechul. *Pendayagunaan Zakat dalam Rangka Pembangunan Nasional: Persamaan dan Perbedaannya dengan Pajak*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.
- Hafidhuddin, Didin. *Zakat dalam Perekonomian Modern*, cet. I. Jakarta: Gema Insani Press, 2002.
- Ibn Umar al-Dāruqutnī, ‘Ali. *Sunan al-Dāruqutnī*. jilid IV. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1994.
- Mufraini, Arif. *Akuntansi dan Manajemen Zakat: Mengomunikasikan Kesadaran dan Membangun Jaringan*, cet. I. Jakarta: Prenada Media Group, 2006.
- Noor Aflah, Kuntarno. dan Nasir Tajang, Mohd. (ed). *Zakat dan Peran Negara*. Jakarta: Forum Zakat (FOZ), 2006.
- Purwakananta, Arifin. dan Noor Aflah, Kuntarno. (ed). *Southeast Asia Zakat Movement*, cet. I. Jakarta: FOZ, DD, Pemkot Padang, 2008.
- Syawqi al-Fanjari, Ismail. *Al-Islām wa al-Daman al-Ijtimā‘ī*. Riyad: Dār al-Thaqif, 1400 H.

PENDISTRIBUSIAN ZAKAT PRODUKTIF

‘Ubayd al-Qāsim bin Sallam, Abū. *Al-Amwāl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986.

GAGASAN FORMASI NALAR ARAB ĀBID AL-JĀBIRĪ DAN SIGNIFIKANSINYA UNTUK REKONSTRUKSI NALAR ACEH

Zulfata

Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry
E-mail: fatazul@gmail.com

Abstrak

Ābid al-Jābirī merupakan tokoh yang berpengaruh pada masanya. Pemikiran-pemikirannya disampaikan melalui karyanya yang mampu menggugah kesadaran umat muslim. Kajian ini membahas tentang pola pemikiran Muhammad Ābid al-Jābirī dan apa-apa saja yang mempengaruhi konsep berfikirnya. Kajian ini menggunakan metode penelitian kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan filsafat sejarah sebagai indikator penelusuran persoalan-persoalan yang diangkat. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pola pemikiran Ābid al-Jābirī berusaha mendekonstruksi fakta sejarah yang terjadi pada bangsa Arab. Proses dekonstruksi tersebut dianalisis melalui pendekatan epistemologi dalam Islam. Walaupun terdapat beberapa hal yang belum diselesaikan oleh Aljabiri, namun wacana yang diangkatnya dapat direspon dan menimbulkan karya-karya baru yang terus membahas tentang kajian yang berkaitan dengan bangsa Arab secara kritik historis. Pemikiran-pemikirannya juga sangat signifikan sebagai upaya pembentukan peradaban masyarakat Aceh kontemporer.

Kata Kunci: *Pemikiran Islam; Dekonstruksi; Epistemologi Islam*

Abstract

Ābid al-Jābirī was an influential figure during his time. His thoughts was delivered through his works which was able to arise the Muslim awareness. This study discusses the ideas of Muhammad Ābid al-Jābirī and what are the affects of his thinking concept. This study is library research with the philosophy historical as an indicator tracing on the problems being discussed. The results show that Ābid al-Jābirī thoughts trying to deconstruct the historical facts happened within the Arab nation. The deconstruction process is analyzed through the Islamic epistemological approach. Although there are some problems were not been resolved by al-Jābirī, but the discourses being lifted could be respond and give new works that continue to discuss relates to the Arab nation criticism historical. His thoughts are also very significant as the efforts to establish the Aceh contemporary civilization.

Keywords: *Islamic thought; Deconstruction; Islamic epistemology*

مستخلص

كان محمد عابد الجابري شخص مؤثر في عصره بحيث كانت أفكاره تؤثر الوعي الكثير لدى المسلمين. فتتناول هذه الدراسة أفكار أنماط محمد عابد الجابري وأي شيء يؤثر على أفكاره. و كانت هذه الدراسة تستخدم المنهج المكتبي مع اقترابه بالفلسفة التاريخية على القضايا المطروحة. وأظهرت النتائج أن نمط التفكير عابد الجابري تحاول ان تجدد

الحقائق التاريخية التي حدثت في العرب. ويتم تحليل عملية التفكيك من خلال النهج المعرفي في الإسلام، على الرغم من أن هناك بعض الأشياء التي لم يتم حلها، ولكن رفع الخطاب يمكن أن يستجيب ويؤدي إلى أعمال جديدة التي لا تزال لمناقشة البحوث المتعلقة للعرب والنقد التاريخي. و كانت أفكاره لها اثر كبير أيضا وجهود رامية إلى إنشاء حضارة اتشبه المعاصرة.

الكلمات الرئيسية: الفكر؛ التفكيكية؛ نظرية المعرفة الإسلامية

A. Pendahuluan

Khazanah pemikiran Islam dari masa ke masa terus mengalami perubahan sesuai dengan perubahan ruang, dan tempat dan waktu. Tentunya hal ini disebabkan oleh mata rantai tesis, anti tesis, sisntesis kemudian menjadi tesis yang terus berkesinambungan tanpa henti selama kehidupan manusia masih berlangsung.

Banyak wilayah yang terdampar di hamparan bumi, baik itu yang berada di sektor barat, utara, timur, dan lain sebagai, tentunya perbedaan sektor tersebut memiliki khazanah tersendiri yang sangat menarik perhatian bagi kalangan akademisi yang berkecimpung dalam ranah kajian pemikiran dalam Islam.¹

Salah satu kajian tersebut dapat dipahami melalui tentang perkembangan budaya di suatu daerah yang mampu menentukan berkualitas atau tidaknya perkembangan ilmu pengetahuan di suatu daerah tersebut. Argumentasi tersebut secara implisit ingin menjelaskan bahwa nilai-nilai kebudayaan suatu daerah sangat berperan penting dalam menciptakan kualitas ilmu pengetahuan yang akan diaplikasikan oleh masyarakatnya, dan tentunya keterpengaruhan tersebut dapat membentuk kepribadian masyarakatnya.

Berdasarkan pemaparan di atas, kajian tentang penelusuran kebudayaan yang berujung dengan espek-aspek ilmu pengetahuan yang mengkristal dalam ajaran keagamaan yang diinterpretasikan oleh Muhammad Ābid al-Jābirī sangat penting untuk dibahas dan ditelusuri. Kajian tentang tema ini akan mencoba untuk membahas tentang seperti apakah pola pemikiran Muhammad Ābid al-Jābirī dan apa-apa saja yang mempengaruhi konsep berfikirnya.

Dengan demikian penulisan makalah ini akan berusaha menemukan pola pemikiran Muhammad Ābid al-Jābirī dan faktor-faktor yang mempengaruhi

¹ Jhon Cooper, Ronald Nettler, Mohammoud, *Islam and Modernity: intellectuals respond*, Terj. Wakhid Nur Efendi, *Pemikiran Islam: dari Sayyid Ahmad Khan hingga Nasr Hamid Abu Zayd* (Jakarta: Erlangga, 2002), 78.

terbentuknya pemikirannya. Sehingga temuan yang akan ditemukan nantinya akan digunakan sebagai pisau analisis terhadap proses konteksutualisasi wacana studi pemikiran Islam dewasa ini.

Kajian ini tentunya akan berbeda dengan tulisan yang sebelumnya tentang pemikiran Muhammad Ābid al-Jābirī yang pernah dipublikasi. Salah satunya tulisan yang ditulis oleh Rosi Manila yang berjudul *Konsep Epistemologi Muhammad Abed Aljabiri*. Dalam tulisan tersebut cenderung membahas dampak-dampak dari konsep epistemologinya semata tanpa ada proses nanalisis yang lebih kritis terhadap pola pemikiran Muhammad Abed Aljabiri.²

Berbeda halnya dengan tulisan yang penulis lakukan, dalam kajian ini akan mengarahkan pembaca untuk mengetahui makna dari karya terpopuler Muhammad Ābid al-Jābirī yang berjudul *Kritik Formasi Nalar Arab* sebagai bahan utama dalam memahami pola pemikirannya Muhammad Ābid al-Jābirī serta faktor-faktor yang mempengaruhi atau memicu pemikirannya tersebut.

Kajian ini akan dikombinasikan dengan teori yang dikembangkan oleh Nurcholis Madjid yang menjelaskan bahwa dalam memahami pemikiran pembaharuan tokoh tidak hanya terhenti dari sisi kuantitas semata, melainkan harus dapat mempertimbangkan nilai-nilai kualitas yang terdapat dalam tokoh tersebut.³ dengan penggunaan teori tersebut akan berusaha menggali nilai-nilai kualitas yang terdapat dalam konsep pemikiran Muhammad Ābid al-Jābirī ini nantinya.

B. Pembahasan

1. Riwayat Hidup Muhammad Abid Aljabiri

Muhammad Ābid al-Jābirī adalah seorang intelektual muslim sangat kreatif dalam melontarkan kritik-kritiknya dalam membangun kesadaran umat muslim pada masanya. Muhammad Ābid al-Jābirī dilahirkan di kota Feji (Fekik)-Maroko pada tahun 1936 M. Gelar doktornya diraih di Universitas Muhammad V Rabat-Maroko, kemudian menjadi dosen filsafat dan pemikiran Islam di Fakutas Sastra pada kampus yang sama (Universtas Muhammad V Rabat).⁴

² Rossi Manila, "Konsep Epitemologi Muhammad Abed Aljabiri", *Skripsi* (Banda Aceh: Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Ar-Raniry, 2015), 55.

³ Nurcholis Madjid, *Islam Kemandirian dan Keindonesiaan*, cet.XI (Bandung: Mizan, 1998), 205.

⁴ Abed Aljabiri, *Takwīn al-'Aql al'Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyah, 1989), Terj. Imam Khoiri, *Kritik Formasi Nalar Arab* (Yogyakarta: IRCisoD, 2003), 591.

GAGASAN FORMASI NALAR ARAB ĀBID AL-JĀBIRĪ

Gagasan yang dilontarnya sangat berpengaruh terhadap perkembangan studi tentang rekonstruksi metodologi para sejarawan pada masa itu. Kemahirannya dalam menguasai konsep epistemologi membuatnya semakin mengguncang pandangan keilmuan di dunia. Sejak awal abad ke 20-an, Muhammad Ābid al-Jābirī mencoba serius kajiannya dengan secara rutin menerbitkan artikel-artikelnya di berbagai media yang berkenaan dengan wacana-wacana sosiokultural dan keagamaan yang sering diperbincangkan. Muhammad Ābid al-Jābirī sering disejajarkan dengan tokoh-tokoh pembaharuan dalam Islam seperti Fatima Mernisi (Maroko), Hasan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zayd (Mesir), Arkoun (Aljazair), Anna'im (Sudan), Ziaul Haq (Pakistan), Asghar Ali Engineer (India) dll.

Ābid al-Jābirī sebagaimana Hasan Hanafi, dikenal sangat produktif menghasilkan karya kritisnya, baik dalam bentuk makalah, artikel hingga buku yang utuh dan serius. Produktifitasnya sama sekali tidak pernah mengendurkan kualitas dan ketajaman karya-karyanya. Ābid al-Jābirī sangat terkenal di kalangan akademisi yang fokus mempelajari filsafat ketika Ābid al-Jābirī meluncurkan buku *Takwīn al-Aql al-'Arabī*. Buku tersebut tercipta dimulai dari edisi pertama dari karyanya yang berjudul Kritik Nalar Arab (*Naqd al-'Aql al-'Arabī*).

Dari sisi lain, pola pemikiran al-Jābirī cenderung dipengaruhi oleh rekonstruksi pos-strukturalisme (posmodern) yang berkembang dalam filsafat Prancis. Akan tetapi kecenderungan tersebut tidak dapat dimarjinalkan bahwa al-Jābirī juga dipengaruhi oleh karya-karya filsafat yang ditulis para filosof Islam seperti Alkindi dan Ibnu Rusyd.

2. Pemikiran Muhammad Ābid Aljabiri

a. Membangun Kesadaran Muslim Islam

Menelusuri pola pemikiran Muhammad Ābid al-Jābirī merupakan suatu pekerjaan yang berat untuk dilakukan, selain dari kepribadiannya yang sangat fenomenal bagi kalangan fundamentalis, metode tulisannya pun cenderung bersifat integratif dan interkonektif dalam membahas suatu permasalahan. Artinya bahwa ketika ingin membuka tabir pemikirannya Muhammad Ābid al-Jābirī dalam menyelesaikan suatu permasalahan, maka secara otomatis akan menemukan banyak objek yang perlu direnungkan. Sebagai contoh, ketika Ābid al-Jābirī menulis tentang sejarah peradaban Arab, maka dalam kajian tersebut tidak hanya permasalahan

sejarah dan kebudayaan, akan tetapi permasalahan ontologi metafisikapun akan termuat di dalam pembahasan sejarah peradaban Arab tersebut.⁵

Walaupun ruang lingkup pembahasan tentang pola pemikiran Ābid al-Jābirī tersebut sangat luas, tidak tertutup kemungkinan untuk membahasnya secara komprehensif. Rekontruksi peradaban Arab yang dikembangkan oleh Muhammad Abed Aljabiri adalah salah satu fokus pemikirannya yang menarik untuk dicermati.

Gejala sosial pada masa Ābid al-Jābirī hidup merupakan bahan pemicu perkembangan pemikirannya. Beberapa persoalan yang diangkat oleh Ābid al-Jābirī dalam karyanya yang berjudul *Formasi Nalar Arab* adalah: *Pertama*, pemikirannya tersebut ingin memberikan mekanisme dan solusi terhadap kegalauan masyarakat Arab ketika bersentuhan dengan kebudayaan Yunani yang cenderung mengedepankan penalaran. Hal ini diperparah ketika pada masa itu masyarakat Arab sedang disibukkan dengan pertikaian antarsuku. Di balik itu semua terdapat suatu kelompok elit yang paling memiliki kuasa penuh yakni kelompok Qurays.

Kedua, ketidakberdayaan masyarakat Arab untuk melepas belenggu legalitas kebudayaan nenek moyang mereka yang dapat merusak citra peradaban Arab ketika berhadapan dengan perkembangan zaman. Justru sikap apologis kebudayaan yang semakin berkembang, tidak memiliki makna yang positif terhadap kebudayaan yang dipertahankan.

Ketiga, Ābid al-Jābirī berusaha untuk menyelaraskan paradigma secara Arab dengan sejarah perkembangan renaissance di Eropa. Dalam pandangan Ābid al-Jābirī, sejarah peradaban Islam cenderung terputus dan tidak seimbang. Terputusnya sejarah tersebut mengakibatkan peradaban Arab menjadi semakin tidak bermartabat seiring perubahan zaman.

Keempat, Ābid al-Jābirī ingin menyampaikan bahwa semua tradisi tersebut tidak dibolehkan untuk dianggap sebagai suatu yang telah objektif dan sakral, melainkan bahwa tradisi tersebut merupakan suatu hal yang harus direkonstruksikan dan disesuaikan dengan situasi masa lalu dan masa sekarang.

Kelima, untuk mengembangkan dan memberi pemahaman kepada umat muslim bahwa dalam menyelesaikan permasalahan harus perangkat dari sudut pandang yang bersifat integratif, yakni permasalahan fiqh, gramatika Arab, humanitas dan lain sebagainya tidak dapat dipisahkan. Begitu pula sebaliknya, umat

⁵ Abed Aljabiri, *Takwin al-‘Aqli al’Arabi ...*, 25.

GAGASAN FORMASI NALAR ARAB ĀBID AL-JĀBIRĪ

muslim jangan hanya tenggelam dalam pemahaman fikih dan gramatikanya dengan dalih bahwa semua itu adalah tradisi yang tidak boleh diganggu gugat walaupun nilainya mengalami pertentangan yang sengit terhadap nilai-nilai humanitas pada masa itu. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa Ābid al-Jābirī ingin melakukan program yang besar bagi generasi umat muslim di dunia yakni, melakukan penulisan ulang tentang sejarah peradaban Islam yang berkembang di Jazirah Arab yang cenderung tidak memiliki keseimbangan antara penjelasan ilmu pengetahuan, keagamaan dan politik.

Untuk menjawab atau memberikan solusi terhadap persoalan di atas, Muhammad Ābid al-Jābirī menjelaskan bahwa umat muslim di Arab harus sadar dalam memahami tradisi yang mereka anut. Hal ini sangat penting karena kekeliruan dalam memaknai tradisi akan menyebabkan kejumudan di kalangan umat muslim di Arab. Penulis beranggapan bahwa Ābid al-Jābirī sangat serius untuk melontarkan kritiknya melalui karyanya yang berjilid-jilid tersebut. Kegelisahan Ābid al-Jābirī dalam melihat fakta sosial yang tidak mencerdaskan generasi muslim tersebut secara tidak langsung telah menjadi bahan pemicu utama dalam melahirkan karya-karyanya yang mampu mempengaruhi kalangan ilmuwan pada masa itu.

Beberapa indikator yang dikembangkan oleh al-Jābirī dalam mendeskripsikan sejarah peradaban Arab pada dasarnya meliputi: proses pembentukan kultur Arab klasik, Arab pasca proses kodifikasi, dan perkembangan kreatifitas pengetahuan Arab Islam. Ketiga indikator tersebut yang menciptakan perluasan argumentasi-argumentasi Ābid al-Jābirī dalam merekonstruksi kritik formasi nalar Arabnya.

Proses pembentukan nomenklatur tentang kritik formasi nalar Arabnya tersebut dilatarbelakangi oleh kecintaan Ābid al-Jābirī terhadap kebudayaan Arab itu sendiri. Rasa cinta terhadap Arab tersebut muncul karena al-Jābirī sangat kagum dengan proses pengembangan pembentukan karakteristik pengetahuan di Arab yang sangat kompleks. Dalam pemahamannya, pengetahuan tentang Arab akan mengangkat wacana tentang tradisi, agama, kekalifahan, ideologi, dogma, filsafat, fikih, filosof muslim dan Yunani serta pemikiran-pemikirannya tentang Islam.

Berdasarkan argumentasi di atas, dapat dipastikan bahwa objek kajian tentang nalar Arab menurut al-Jābirī tidak bersifat stagnan, melainkan lebih bersifat dinamis. Pembahasan nalar Arab tidak dibatasi oleh teritorial, spasial dan temporal, melainkan persoalan interaksi peradaban Yunani dengan Islam dan persoalan tokoh-tokoh

filsafat Islamlah turut mewarnai kajian al-Jābirī dalam menginterpretasi program nalar Arabnya tersebut.

Terdapat sebuah masa dalam pandangan al-Jābirī yang menjadi sumber titik perbedaan antara Arab klasik yang cenderung berbalut dogma-dogma dengan Arab pengembangan yang identik dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Masa transisi tersebut disebut al-Jābirī sebagai masa kodifikasi kebudayaan Arab.⁶

Masa kodifikasi tersebut berlangsung mulai akhir pemerintahan Dinasti Umayyah hingga berlangsung pada masa Dinasti Abbasiyah dan Fatimiyah. Hasil dari proses pengkodifikasian tersebut menyebabkan bahasa Arab dijadikan sebagai bahasa yang fenomenal dengan ditandai dengan kaedah gramatikalnya (*naḥw*) yang tidak mengalami perubahan yang berarti walaupun sering ditempa oleh pertikaian politik dalam sejarah peradaban Islam.

b. Konsep Epistemologi Islam

Melalui bangunan analisisnya Ābid al-Jābirī mengenai peradaban pengetahuan tentang filsafat Islam yang berkembang di Arab, sangat dipengaruhi oleh nilai-nilai lingkungan seperti pengaruh budaya Badui, Yunani, politik dan upaya-upaya lainnya yang tidak luput dalam kajian al-Jābirī. Hasil dari proses menganalisis permasalahan di atas, al-Jābirī menemukan tiga aspek epistemologi yang berkembang dalam peradaban Arab, yakni aspek *bayānī*, *burhānī* dan *‘irfānī*.⁷

1. Konsepsi *Bayānī*

Kata *bayānī* secara etimologi berasal dari bahasa Arab yang berartikan penjelasan, penyampaian. makna kata secara etimologi tersebut menjadi lebih luas dan mendalam ketika dihadapkan dalam sebuah terminologi yang dikembangkan dalam pendekatan filosofis, yakni *bayānī* merupakan suatu metodologi pemahaman dalam memahami makna-makna tekstual dari ayat-ayat al-Qur’an. Pembahasan *bayānī* konteks masyarakat Arab sangat berhubungan dengan kaedah gramatika bahasanya dalam memahami teks al-Qur’an.⁸

Ābid al-Jābirī menggunakan aspek *bayānī* tersebut sebagai salah satu landasan dalam mengklasifikasikan tradisi Arab yang dimaksudkannya. Melalui

⁶ Muhammad Abed Aljabiri, *Al-Dīn Wa al-Dawlah wa Taṭbīq al-Syarī’ah* (Beirut: Markaz Dirāsah Alwaḥdah Al-Arabiyah, 1996), Terj. Mujiburrahman, *Agama Negara dan Penerapan Syari’at Islam* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2011), 23.

⁷ Miska Muhammad Amien, *Epistemologi Islam* (Jakarta: UII Pres, 2006), 14.

⁸ Ahmad Maulana, dkk, *Kamus Ilmiah Populer Lengkap*, cet.VII (Yogyakarta: Absolut, 2011), 43.

aspek ini, al-Jābirī mengemukakan bahwa di balik karunia dari bahasa Arab tersebut ternyata dapat mengakibatkan tradisi Arab menjadi terkungkung dalam satu pemahaman yang sempit, misalnya masyarakat Arab cenderung sulit membuka diri dari pemahaman-pemahaman fikih yang telah dibakukan oleh para pendahulunya. Padahal jika dilihat dari eksistensi hukum fikih sangat ditentukan oleh perkembangan spasial temporal yang dialami oleh sekelompok masyarakat.

Dengan demikian, al-Jābirī melalui program formasi nalar Arabnya tersebut ingin mengajak masyarakat Arab untuk menyadari kenyataan, bahwa tidak semua tradisi yang ditinggalkan para pendahulu-pendahulu Arab tersebut disakralkan secara utuh, sehingga dapat menyebabkan karakter masyarakat Arab menjadi statis. Bahkan lebih dari itu dipastikan peradaban keilmuan di Arab akan mengalami tantangan yang lebih besar.

2. Konsepsi *Burhānī*

Sama halnya dengan kata *bayānī*, *burhānī* juga berasal dari bahasa Arab yang berarti sebuah pembuktian. Dalam pendekatan terminologi, *burhānī* merupakan suatu proses penalaran yang mendorong memahami makna-makna ayat al-Qur'an dan dikontekstualisasikan dengan realitas sosial. Aspek *burhānī* disebut sebagai kelanjutan pemahaman pasca *bayānī*, yang membahas tentang sikap dan kaedah yang digunakan para filosof dalam menghubungkan kesesuaian teks al-Qur'an dengan konteks al-Qur'an.

Kaitanya dengan programnya al-Jābirī, melalui aspek *burhānī* tersebut masyarakat Arab mampu membuka kesadaran bersikap dalam berkomunikasi dengan tradisi-tradisinya yang cenderung memenjarakan pemikiran mereka, yang justru akal tersebut merupakan karunia Allah yang diberikan kepada umat manusia.

3. Konsepsi '*Irfānī*

Ābid al-Jābirī menjelaskan bahwa masyarakat Arab dikarunia Allah Swt. dengan gramatika bahasanya, dan masyarakat Yunani dikaruniai dengan filsafatnya. Argumen tersebut secara tidak langsung menyampaikan bahwa al-Jābirī sangat cinta dan kagum terhadap peradaban keilmuan yang berkembang di Arab, tentu maksud kawasan Arab dalam pemahamannya sangat dinamis.

c. Ilmu dan Politik

Pembahasan Ābid al-Jābirī terkait kajian ilmu dan politik cenderung memahami proses kepemimpinan Nabi Muhammad Saw di wilayah Madinah. Alasan

utama Ābid al-Jābirī memfokuskan kajian di wilayah tersebut karena memiliki nilai-nilai ilmu yang kompleks, baik dari sisi instrumen politik, ekonomi dan ilmu pengetahuan lainnya. Dalam konteks konsep kritik formasi nalar Arab yang dikembangkannya, dalam hal ini Ābid al-Jābirī secara tidak langsung ingin menyampaikan bahwa persatuan antara politik dan ilmu pengetahuan telah dimulai dari wilayah Madinah.

Penting untuk dipahami bahwa interpretasi Ābid al-Jābirī dalam menganalisis perkembangan politik di wilayah Madinah yang ketika itu dipimpin oleh Nabi Muhammad Saw. tidak berangkat dari pendekatan apologis. Artinya, Ābid al-Jābirī tidak menjelaskan kehebatan kepribadian Nabi Muhammad Saw., namun Ābid al-Jābirī memaparkan hasil dari kebijakan yang terjadi pada masa kepemimpinan oleh Nabi Muhammad Saw. Hasil-hasil kebijakan tersebut diantaranya, regulasi kemajemukan suku, karakter, kepentingan, dan kesatuan umat manusia.

Wilayah Madinah dalam pemahaman Ābid al-Jābirī merupakan salah satu daerah yang dijadikannya sampel untuk mengkumandangkan bahwa bangsa Arab itu besar dan berwibawa. Fakta sosial yang terjadi pada bangsa Arab yang dimaksudkan oleh Ābid al-Jābirī seiring perubahan waktu mengalami kemunduran yang drastis.

d. Analisis dan Kontekstualisasi Pemikiran Muhammad Abid Aljabiri

Secara tidak langsung penulis mengamati bahwa pemikiran Ābid al-Jābirī bersifat kritis historis. Artinya, pola pemikirannya mencoba untuk mengangkat fakta sejarah yang terkaburkan dan itu terjadi pada bangsa Arab dan kemudian Ābid al-Jābirī berusaha untuk mendekonstruksikan fakta sejarah tersebut. Walaupun terdapat beberapa hal yang belum diselesaikan oleh Ābid al-Jābirī, namun wacana yang diangkatnya dapat menimbulkan karya-karya baru yang terus membahas tentang kajian bangsa Arab secara kritis historis.

Pro dan kontra dalam karya tulis memang merupakan hal yang wajar dalam dialektika keilmuan di dunia. Berkaitan dengan pemikiran Ābid al-Jābirī, tidak sedikit pula para pengkritik dan para pendukung Ābid al-Jābirī bermunculan setelah karya fenomenalnya lahir (kritik formasi nalar Arab).

Pemikiran Ābid al-Jābirī berangkat dari landasan epistemologi yang bersifat integratif. Hal ini terbukti ketika proses kritik fakta sejarah bangsa Arab yang dikembangkannya berangkat dari pendekatan *bayānī*, *burhānī* dan *‘irfānī*. Melalui

tiga pendekatan epistemologi ilmu pengetahuan tersebut objek-objek yang dianalisis oleh Ābid al-Jābirī banyak mengundang perhatian para pemikir yang berada di wilayah timur dan barat dunia ini.

Pemikiran-pemikiran pembaharuan yang dikembangkan oleh Ābid al-Jābirī di atas sangat menarik untuk dianalisis dalam konteks Aceh. Terdapat beberapa sisi penting ketika menghubungkan pemikiran Ābid al-Jābirī dengan kasus-kasus yang berkembang di Aceh, pertama, sisi kritik historis. Artinya, dewasa ini belum ditemukan para pakar yang mampu mengangkat harkat martabat Aceh melalui interpretasi yang cemerlang berdasarkan karya-karya yang mampu menggugah dunia. Misalnya, karya-karya Hamzah Fansuri, Syekh Abdurrauf Assingkili dan manuskrip klasik di Aceh belum tersentuh secara baik, padahal aktivitas menulusr karya tersebut lebih bermanfaat dari pada aktivitas yang hanya melahirkan karya-karya yang bersifat apologis.

Kedua, sisi epistemologi (*bayānī*, *burhānī* dan *‘irfānī*). Dalam hal ini, dinamika sosial keagamaan di Aceh belum menggunakan secara baik tiga pendekatan epistemologi di atas. Akibatnya, wacana-wacana sosial dan keagamaan di Aceh cenderung seperti wilayah yang tidak memiliki peta. Inti persoalan mengenai isu-isu sosial keagamaan belum dianalisis dengan pendekatan epistemologis yang profesional, sehingga sikap-sikap menghakimi sepihak lebih mewarnai proses penyelesaian kasus-kasus sosial keagamaan di Aceh.⁹ Terdapat banyak sisi ketika kasus-kasus Aceh dikontekstualisasikan dengan pemikiran Ābid al-Jābirī, sisi-sisi tersebut di antaranya adalah sisi politik, ekonomi dan lain sebagainya.

C. Penutup

Munculnya pemikiran Ābid al-Jābirī tidak lepas dari faktor lingkungan yang dihadapinya, berangkat dari proses penelusuran dan analisis karya *Kritik Formasi Nalar Arab*, ditemukan bahwa corak pemikiran Ābid al-Jābirī bersifat kritik historis yang terkandung di dalam sistem kebudayaan bangsa Arab. Pendefinisian kurun waktu tentang bangsa Arab menurut Ābid al-Jābirī mencakup ruang dan waktu yang sangat panjang, mulai dari peradaban pra Islam di Mekkah hingga masa kejayaannya umat Islam (Dinasti Abbasiyah).

⁹ Zulfata, *Formasi Nalar Aceh* (Banda Aceh: Sepercenter, 2015), 5.

Pemikiran Ābid al-Jābirī terhadap wacana kritisnya tersebut didorong oleh beberapa sebab di antaranya adalah faktor kecintaannya terhadap khazanah perkembangan ilmu pengetahuan bangsa Arab, yang sering kali terlupakan oleh interpretasi sejarah peradaban Islam itu sendiri. Ābid al-Jābirī menegaskan bahwa sejarah peradaban Islam tidak benar jika disampaikan dan dipahami berdasarkan peristiwa-peristiwa politik semata, melainkan peristiwa merekonstruksi ilmu pengetahuan yang bersifat metafisika jauh lebih dominan dari pada faktor politik.¹⁰

Penting untuk dipahami bahwa Ābid al-Jābirī telah membuka cakrawala masyarakat muslim dengan pendekatan epistemologi Islam, akan tetapi tidak semua masyarakat yang dapat menerima hasil dari pemikiran Ābid al-Jābirī, sehingga masih terdapat sekelompok masyarakat yang alergi terhadap konsep pemikirannya.

Dalam konteks Aceh, bangunan epistemologi yang ditawarkan oleh Ābid al-Jābirī tentu sangat layak dikaji lebih mendalam. Meskipun formasi nalar Arab dan formasi nalar Aceh bisa jadi memiliki perbedaan paradigma tersendiri karena perbedaan sosio-kultural, akan tetapi beberapa titik persamaan dari gagasannya terlihat signifikan khususnya dalam proses implementasi syari'at Islam di Aceh.

DAFTAR PUSTAKA

Aljabiri, Abed. *Takwīn al-'Aql al'Arabī*, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyah, 1989), Terj. Imam Khoiri, *Kritik Formasi Nalar Arab*, Yogyakarta: IRCisoD, 2003.

_____. *Al-Dīn Wa al-Dawlah wa Taṭbīq al-Syarī'ah*. Beirut: Markaz Dirāsah Alwaḥdah Al-Arabiyah, 1996, terj., Mujiburrahman, *Agama Negara dan Penerapan Syari'at Islam*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2011.

Amien, Miska Muhammad. *Epistemologi Islam*. Jakarta: UII Pres, 2006.

Cooper, Jhon and Ronald Nettler, Mohammoud, *Islam and Modernity: Intellectuals respond*, Terj. Wakhid Nur Efendi, *Pemikiran Islam: dari Sayyid Ahmad Khan hingga Nasr Hamid Abu Zayd*, JakrataL Erlangga, 2002.

Madjid, Nurcholis. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, cet.XI. Bandung: Mizan, 1998.

¹⁰ Musdah Mulia, *Negara Islam: Pemikiran Politik Husain Haikal* (Jakarta: Paramadina, 2001), 10

GAGASAN FORMASI NALAR ARAB ĀBID AL-JĀBIRĪ

Manila, Rossi. “Konsep Epitemologi Muhammad Abed Aljabiri”. *Skripsi*, Banda Aceh: Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Ar-Raniry, 2015.

Maulana, Ahmad, dkk, *Kamus Ilmiah Populer Lengkap*, cet.VII. Yogyakarta: Absolut, 2011.

Mulia, Musdah. *Negara Islam: Pemikiran Politik Husain Haikal*. Jakarta: Paramadina, 2001.

Zulfata. *Formasi Nalar Aceh*. Banda Aceh: Sepercenter, 2015.

**KETENTUAN PENULISAN NASKAH JURNAL ILMIAH ISLAM FUTURA
PASCASARJANA UIN AR-RANIRY BANDA ACEH**

E-mail: islamfutura@ar-raniry.ac.id
<http://jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/islamfutura>

A. Ketentuan Umum

- ❖ Jadwal penerbitan *Jurnal Ilmiah Islam Futura* adalah dua kali dalam satu tahun yaitu pada bulan **Agustus** dan bulan **Februari**.
- ❖ Naskah yang diserahkan untuk dimuat di *Jurnal Ilmiah Islam Futura* harus bersifat ilmiah dan terkait dengan studi keislaman (*Islamic studies*), orisinal dan belum pernah dipublikasikan dan atau sedang dikirimkan ke media apapun lainnya. Penulis harus menandatangani **Surat Pernyataan** yang menegaskan hal ini.
- ❖ Naskah ditulis dalam bahasa Indonesia, bahasa Arab atau bahasa Inggris yang memenuhi kaidah penulisan dengan baik dan benar.
- ❖ Panjang naskah antara 5000-7000 kata termasuk teks naskah, gambar, tabel, catatan, referensi, dan lampiran.
- ❖ Naskah dikirim ke <http://jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/islamfutura> atau via email ke: islamfutura@ar-raniry.ac.id dengan melampirkan naskah (*attachment file*).

B. Ketentuan Khusus

- ❖ Kerangka tulisan meliputi: *Judul, Nama Penulis, Lembaga/institusi penulis, Alamat Email, Abstrak (Bahasa Indonesia, Bahasa Inggris dan Bahasa Arab), Kata Kunci (Bahasa Indonesia, Bahasa Inggris dan Bahasa Arab), Pendahuluan, Pembahasan, Penutup dan Daftar Pustaka*.
- ❖ *Judul* harus ringkas dan lugas serta mencerminkan fokus permasalahan yang dibahas dalam tulisan. Boleh menyertakan sub judul dengan total maksimal terdiri atas 14 suku kata.
- ❖ *Nama penulis* ditulis tanpa titel atau gelar kearsyafan.
- ❖ *Lembaga* afiliasi penulis adalah lembaga tempat penulis bekerja.
- ❖ *Abstrak* ditulis dalam bahasa Indonesia, bahasa Inggris dan bahasa Arab. Abstrak memuat latar belakang permasalahan secara singkat, serta hasil analisis penulis terhadap permasalahan yang diangkat dalam tulisan tersebut. Panjang tulisan abstrak antara 150-200 kata.
- ❖ *Kata kunci* merupakan tema sentral tulisan maksimal 5 kata.
- ❖ *Pendahuluan* harus secara eksplisit merumuskan masalah dan dasar berpikir yang dikembangkan atau fenomena yang diamati sehingga memperjelas posisi tulisan yang diangkat dibanding tulisan lain yang pernah dipublikasikan (*state of the art*).
- ❖ *Pembahasan* harus dilakukan secara terstruktur dan sistematis.
- ❖ *Penutup* harus menjawab semua permasalahan yang dikemukakan dalam bagian *pendahuluan*. Di samping itu, pada bagian ini dapat juga ditambahkan beberapa saran penulis bagi pihak-pihak yang berkorelasi erat dengan isi tulisan.
- ❖ Naskah ditulis dengan menggunakan catatan kaki (*footnote*), bukan *in note* ataupun *endnote*.
- ❖ Sangat disarankan menggunakan *reference manager* (mendeley, zotero, endnote dsb)
- ❖ Sangat disarankan mengutip tulisan yang pernah dimuat di *Jurnal Ilmiah Islam Futura*:

Buku:

Oemar Seno Adji, *Peradilan Bebas Negara Hukum* (Jakarta: Erlangga, 1985), 34.

Bila **mengutip ulang** referensi yang sama secara berurutan, maka cukup tulis: *Ibid.* (dengan titik) jika sama halaman yang dikutip. Jika berbeda halamannya, cukup tambahkan nomor halamannya. Contoh: *Ibid.*, 14. (dengan titik dan koma setelah *Ibid.*)

Buku dengan Beberapa Penulis

Soerjono Soekanto dan Sri Mamudji, *Penelitian Hukum Normatif: suatu tinjauan singkat* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2010), 23.

Jabbar Sabil dkk., *Syariat Islam di Aceh: Problematika Implementasi Syariat Islam* (Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Aceh, 2009), 21.

Buku dengan beberapa Terbitan (edisi)

Atho Mudhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, cet. 3 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 40.

Buku Terjemahan:

C. Snouck Hurgronje, *Islam di Hindia Belanda*, terj. S. Gunawan (Jakarta: Bhatara Aksara, 1983), 34.

Artikel dalam Buku atau Ensiklopedi:

Abdus Subhan, "Social and Religious Reform Movements in the 19th Century Among the Muslims," dalam *Social and Religious Movements*, ed. S. P. Sen (Calcutta: Institute of Historical Studies, 1979), 34.

Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam," dalam *The Cambridge History of Islam*, vol. 2, ed. P. M. Holt et. al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 34.

Artikel dalam Jurnal:

George Makdisi, "The Hanbali School and Sufism," *Humaniora Islamica*, 2 (Januari, 1974), 61.

Artikel dalam Surat Kabar:

Sritua Arief, "Perilaku Golongan Menengah di Indonesia," *Jawa Pos*, 2 Januari 2000, 4.

Artikel dari Website

Kamaruzzaman Bustaman Ahmad, "Wali Naggroe, Bendera dan Migas", *Serambi Indonesia*, 17 September 2013, <http://www.aceh.tribunnews.com> (diakses pada tanggal 05 Oktober 2013).

Skripsi, Tesis, dan Disertasi:

Anton Widyanto, "Kontekstualisasi Hukuman bagi Pelaku Tindak Pidana Zina di Aceh", *Disertasi* (Banda Aceh: IAIN Ar-Raniry, 2013), 25.

Untuk referensi yang diulang setelah referensi lain (sudah diselang oleh referensi yang berbeda) ditulis: **Nama Penulis, Dua Atau Tiga Kata Dari Judul, menggunakan tiga titik kemudian koma(...).**

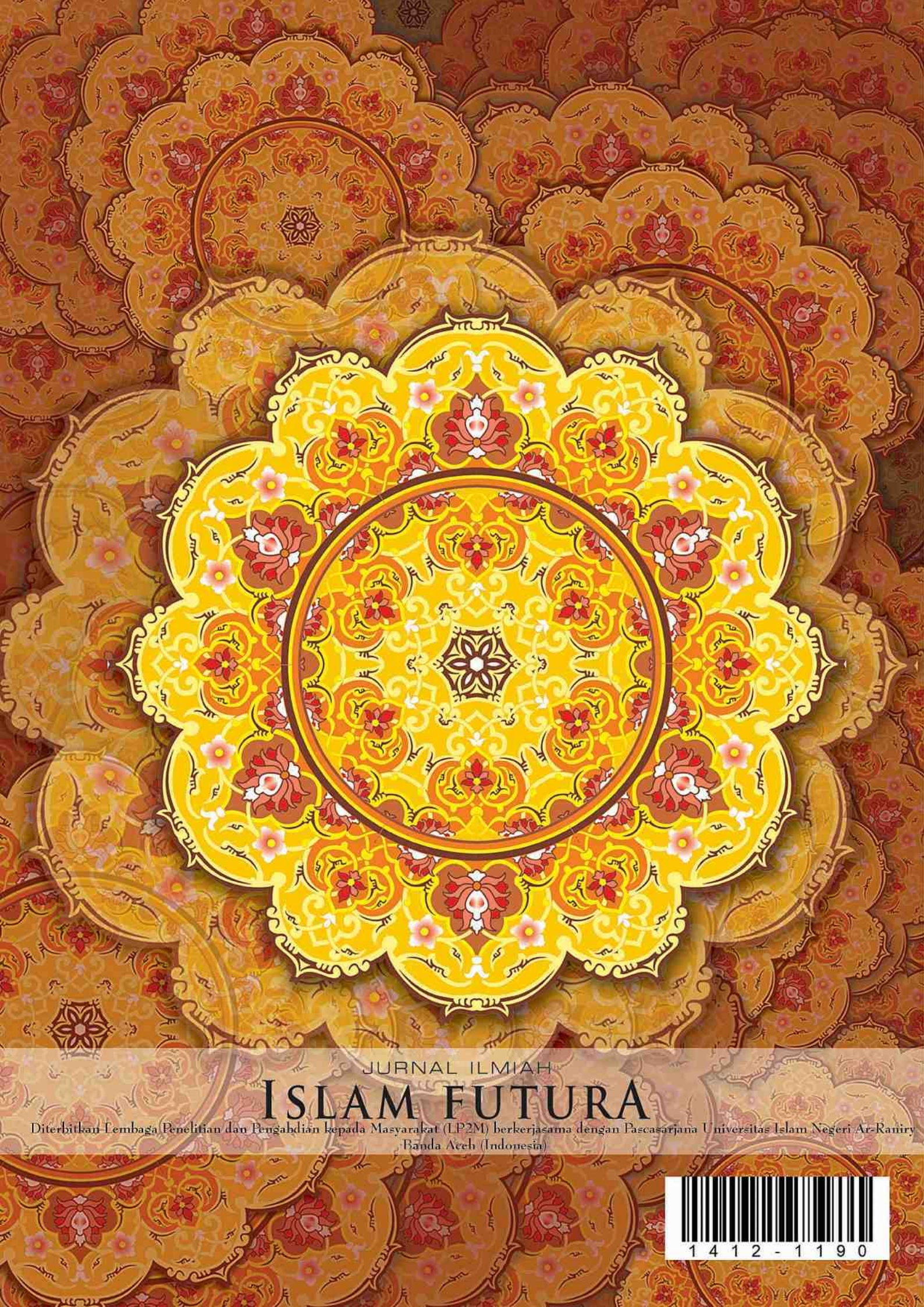
¹Oemar Seno Adji, *Peradilan Bebas Negara Hukum* (Jakarta: Erlangga, 1985), 34.

²C. Snouck Hurgronje, *Islam di Hindia Belanda*, terj. S. Gunawan (Jakarta: Bhatara Aksara, 1983), 34.

³Oemar Seno Adji, *Peradilan Bebas...*, 38.

Menggunakan istilah untuk:

- Tanpa tahun : **t.th**
 - Tanpa penerbit: **t.p**
 - Tanpa tempat penerbit: **t.tp**
- ❖ Naskah harus menyertakan **Daftar Pustaka** dengan ketentuan:
 1. Judul Daftar Pustaka ditulis dengan **huruf kapital** dan diletakkan di tengah: **DAFTAR PUSTAKA**.
 2. Daftar Pustaka **hanya memuat referensi yang dikutip** di dalam tulisan.
 3. Daftar Pustaka ditulis **secara alfabetis** dengan memuat: nama penulis, judul referensi, kota tempat penerbitan, penerbit, dan tahun penerbitan.
 4. Daftar pustaka ditulis dengan menyebut terlebih dahulu nama akhir penulis, nama depan, judul, kota, penerbit, dan tahun, (menggunakan tanda baca titik), kemudian mengurutkannya secara alfabetis, seperti contoh berikut:
 - Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban*, cet. 2. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2004.
 - Al-Zuhayli, Wabwah. *Usul al-Fiqh al-Islami*, jilid. II, cet. XIV. Beirut: Dar al-Fikr, 2005.
 - Siregar, A. Rivaly. *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.
 5. Untuk referensi yang ditulis oleh penulis yang sama, dibuat tanda garis bawah _____. Penulis yang sama didahulukan tahun yang lama terlebih dahulu.
 - ❖ Naskah yang diterima redaksi dikategorikan:
 1. Diterima tanpa revisi;
 2. Diterima dengan revisi;
 3. Ditolak.
 - ❖ Naskah yang dimuat akan diberi bukti terbit Jurnal Ilmiah Islam Futura dan *off printnya* masing-masing 2 eksemplar.



JURNAL ILMIAH
ISLAM FUTURA

Diterbitkan Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M) bekerjasama dengan Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry
Banda Aceh (Indonesia)



1 4 1 2 - 1 1 9 0