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

JURNAL ILMIAH

ISLAM FUTURA

Volume 15, No. 1, Agustus 2015

ISLAMIC AND POSITIVE LAW PERSPECTIVES OF GRATIFICATION IN INDONESIA
Fazzan dan Abdul Karim Ali

IMPLIKASI PEMBERLAKUAN PERDA SYARI'AT TERHADAP IDEOLOGI NEGARA INDONESIA
Arfiansyah

RE-MAPPING PENDIDIKAN 'ULŪM AL-QUR'ĀN DI PERGURUAN TINGGI AGAMA ISLAM (PTAI)
Hamdiah

PEMBARUAN PENDIDIKAN ISLAM: TELAAH RETROSPEKTIF DAN PROSPEKTIF
Maidar

IMPLEMENTASI PEMIKIRAN DAKWAH MOHAMMAD NATSIR DI DEWAN DAKWAH ISLAMIYAH INDONESIA PROVINSI ACEH
Raihan

WAKAF TUNAI MENURUT PANDANGAN FIQH SYĀFI'IYAH DAN FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA NO.2 TAHUN 2002 TENTANG WAKAF UANG
Mustafa Kamal

SYARAT ADANYA PERSETUJUAN ISTERI UNTUK BERPOLIGAMI (ANALISIS USHUL FIKIH SYAFI'ĪYYAH TERHADAP UNDANG-UNDANG PERKAWINAN NOMOR 1 TAHUN 1974)
Riyandi. S

METODE PEMBELAJARAN SAINS DALAM PERSPEKTIF PENDIDIKAN ISLAM
Suardi Ishak

Diterbitkan Oleh:
Program Pascasarjana UIN Ar-Raniry
Darussalam Banda Aceh Indonesia

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

JURNAL ILMIAH
ISLAM FUTURA

Volume 15, No. 1, Agustus 2015

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

Pedoman Transliterasi Bahasa Arab

1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alīf	-	Tidak dilambangkan
ب	Bā'	b	Be
ت	Tā'	t	Te
ث	Thā'	th	Te dan Ha
ج	Jīm	j	Je
ح	Ḥā'	ḥ	Ha (dengan titik di bawahnya)
خ	Khā'	kh	Ka dan Ha
د	Dāl	d	De
ذ	Zāl	dh	Zet dan Ha
ر	Rā'	r	Er
ز	Zay	z	Zet
س	Sīn	s	Es
ش	Syīn	sy	Es dan Ha
ص	Ṣād	ṣ	Es (dengan titik di bawahnya)
ض	Ḍād	ḍ	D (dengan titik di bawahnya)
ط	Ṭā'	ṭ	Te (dengan titik di bawahnya)
ظ	Ẓa	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
ḥiyal	حيل
ṭahī	طهي

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

Ūlá	أولى
ṣūrah	صورة
dhū	ذو
īmān	إيمان
jīl	جيل
fī	في
kitāb	كتاب
siḥāb	سحاب
jumān	جمان

4. Diftong dilambangkan dengan *aw* dan *ay*:

awj	اوج
nawm	نوم
law	لو
aysar	أيسر
syaykh	شيخ
'aynay	عيني

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

Fa'alū	فعلوا
Ulā'ika	أولائك
Ūqiyyah	أوقية

6. Penulisan *alīf maqṣūrah* (ى) yang diawali dengan baris *fatḥah* (ـَ) ditulis dengan lambang *á*:

ḥattá	حتى
maḍá	مضى
kubrá	كبرى
Muṣṭafá	مصطفى

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

Raḍī al-Dīn	رضي الدين
al-Miṣrī	المصرِيّ

8. Penulisan *tā' marbūṭah* (ة). Bentuk penulisan *tā' marbūṭah* terdapat dalam tiga bentuk:
   a. Apabila *tā' marbūṭah* terdapat dalam satu kata, dilambangkan dengan *hā'* (ه):

ṣalāh	صلاة

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

al-risālah al-bahīyyah	الرسالة البهية

   c. Apabila *tā' marbūṭah* (ة) ditulis sebagai *muḍāf* dan *muḍāf ilayh*, maka *muḍāf* 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) *waṣal* dilambangkan dengan "a":

Riḥlat Ibn Jubayr	رحلة ٱبن جبير
al-istidrāk	الإستدراك
kutub iqtanathā	كتب ٱقتنتها

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	قُوّة
'aduww	عدُوّ
syawwāl	شَوّال
jaww	جوّ
al-Miṣriyyah	المصرِيّة
ayyām	أَيّام
Quṣayy	قصَيّ
al-kasyyāf	الكشّاف

12. Penulisan *alīf lām* (ال). Penulisan al (ال) dilambangkan dengan "*al-*" baik pada al (ال) *syamsiyyah* maupun al (ال) *qamariyyah*:

al-kitāb al-thānī	الكتاب الثاني
al-ittiḥād	الإتحاد
al-aṣl	الأصل
al-āthār	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 *lām* (ل) berjumpa dengan huruf *lām* (ل) di depannya, tanpa huruf *alīf* (ا), maka ditulis "*lil*":

lil-Syarbaynī	للشربيني

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

Ad'ham	أدهم
Akramat'hā	أكرمتها

ISSN 1412-1190
E-ISSN 2407-7542
JURNAL ILMIAH
ISLAM FUTURA
Volume 15, No. 1, Agustus 2015

DAFTAR ISI

Halaman

1 - 19 ISLAMIC AND POSITIVE LAW PERSPECTIVES OF GRATIFICATION IN INDONESIA
Fazzan dan Abdul Karim Ali

20 - 39 IMPLIKASI PEMBERLAKUAN PERDA SYARI'AT TERHADAP IDEOLOGI NEGARA INDONESIA
Arfiansyah

40 - 53 *RE-MAPPING* PENDIDIKAN *'ULŪM AL-QUR'ĀN* DI PERGURUAN TINGGI AGAMA ISLAM (PTAI)
Hamdiah

54 - 66 PEMBARUAN PENDIDIKAN ISLAM: *TELAAH RETROSPEKTIF DAN PROSPEKTIF*
Maidar

67 - 92 IMPLEMENTASI PEMIKIRAN DAKWAH MOHAMMAD NATSIR DI DEWAN DAKWAH ISLAMIYAH INDONESIA PROVINSI ACEH
Raihan

93 - 110 WAKAF TUNAI MENURUT PANDANGAN *FIQH SYĀFI'IYAH* DAN FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA NO.2 TAHUN 2002 TENTANG WAKAF UANG
Mustafa Kamal

111 - 142 SYARAT ADANYA PERSETUJUAN ISTERI UNTUK BERPOLIGAMI (ANALISIS USHUL FIKIH SYAFI'ĪYYAH TERHADAP UNDANG-UNDANG PERKAWINAN NOMOR 1 TAHUN 1974)
Riyandi. S

143 - 161 METODE PEMBELAJARAN SAINS DALAM PERSPEKTIF PENDIDIKAN ISLAM
Suardi Ishak

Jurnal Ilmiah **ISLAM FUTURA**
Vol. 15. No. 1, Agustus 2015, 1-19

ISLAMIC AND POSITIVE LAW PERSPECTIVES OF GRATIFICATION IN INDONESIA

Fazzan
University of Malaya, Kuala Lumpur
E-mail: fazzan.ma@yahoo.com

Abdul Karim Ali
University of Malaya, Kuala Lumpur
E-mail: abdkarim@um.edu.my

Abstrak

Peraturan perundang-undangan tentang gratifikasi merupakan sesuatu hal yang baru dan dianggap berbenturan dengan budaya pemberian di kalangan masyarakat Islam di Indonesia. Penelitian ini bertujuan untuk mengeksplorasi makna gratifikasi dari perspektif hukum positif di Indonesia, dan batas-batas gratifikasi, yang diatur oleh hukum. Penelitian ini menggunakan metode normatif yang menganalisis hukum positif di Indonesia yang mengatur gratifikasi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kepuasan dalam hukum positif dan perspektif hukum Islam memiliki arti luas termasuk setiap pemberian untuk Pegawai Negeri Sipil atau Aparatur Negara. Menurut hukum Indonesia, gratifikasi bisa menjadi positif atau negatif. Gratifikasi yang diperbolehkan oleh hukum adalah hadiah untuk Pegawai Negeri Sipil atau Aparatur Negara tanpa mengharapkan imbalan apa pun. Sebaliknya, gratifikasi yang tidak diizinkan oleh hukum adalah hadiah untuk Pegawai Negeri Sipil atau Aparatur Negara karena posisi mereka dalam pekerjaan itu dan tujuan itu tidak berhubungan dengan tugas atau perintah mereka. Berdasarkan perspektif hukum Islam, gratifikasi dilarang oleh nas al-Qur'an dan hadits. Secara substansial, aturan hukum positif di Indonesia yang melarang praktek gratifikasi telah sesuai dengan tujuan hukum Islam. Meski demikian dalam hukum positif di Indonesia masih ada gratifikasi yang diperbolehkan yaitu yang mengarah kepada penipuan. Sebaliknya dalam hukum Islam semua jenis gratifikasi untuk Aparatur Negara dan Pegawai Negeri Sipil dilarang sehingga semua jalan yang menggiring ke arah terjadinya gratifikasi tersebut harus ditutup.

Kata kunci: *Gratifikasi; Hukum Pidana; Hukum Islam*

Abstract

A set of rules about gratification is a novelty within society and perceived to collide with the cultural of giving in the Islamic society in Indonesia. This study is aimed to explore the meaning of gratification from the perspective of positive law in Indonesia, and the boundaries of gratification, which is interdicted by the laws. This study used the normative method which analyzes the positive law in Indonesia regulating the gratification. The result of this study shows that gratification in the positive law and Islamic law perspective has a wide meaning including each tribute for Civil Servant or State Apparatus. According to Indonesia law, gratification could be either positive or negative. Gratification which is allowed by the laws is a gift with a pure tension of the recipient to the Civil Servant or State Apparatus without expecting to achieve anything in return. In contrary, gratification which is not

allowed by the laws is a gift for the Civil Servant or State Apparatus because of their position in that employment and the purpose of it is not related to their duty or order. Based on Islamic law perspective, gratification is forbidden by *naṣ al-Qur'ān* and hadith. Substantially, the rule of positive law in Indonesia which forbids the gratification practices has fit with the aim of Islamic law. In positive law in Indonesia, however, there is still gratification allowed that leads to the fraudulence. Instead, in Islamic law all kinds of gratifications for the State Apparatus and the Civil Servant are forbidden in order to ensure all the ways of fraudulences are closed off.

Keywords: *Gratification; Criminal Law; Islamic Law*

مستخلص

إن نظام الإكرامية اظام جديدة فى المجتمع الإندونيسي ويعتبر أنها تصتدم مع ثقافة العطاء لدى المجتمع الاسلامى الإندونيسي. تهدف هذه الدراسة إلى استكشاف معنى الإكرامية من منظور القانون الوضعى الإندونيسى وحدود ها المحددة التى قررها القانون. استخدمت هذه الدراسة المنهج المعياري فى تحليل نظام الأكرامية فى القانون الوضعي الإندونيسي. وأظهرت النتائج أن الإكرامية لها معان واسعة، سواء كانت من منظور القانون الوضعي أو الشريعة الاسلامية، وتدخل تحتها جميع عطاءات وهبات لموظف حكومي أوجهاز الدولة. وقد يترتب الإكراميات عند القانون الوضعي الإندونيسي على أثر سلبي أوإيجابي. ثم إن الإكرامية المسموحة هي هدية خالصة من المانح تجاه موظف حكومي أو جهاز الدولة دون توقع أي شيئ فى المقابل. وخلافا لذلك أن الإكرامية الممنوعة هي إكرامية اعطاء الهدية أو الهبة لوظيفة المهاب ولا تتعلق الهبة بتكليفات وواجبات المهاب. فالإكرامية عند الشريعة الإسلامية فى هذه القضية حرام عند القرآن والأحاديث النبوية . وكان القانون الوضعي فى إندونيسيا الذى يحظر ممارسة الإكرامية قد اتفقت مع أهداف الشريعة الإسلامية أسسيا، ولكنها فى بعض الأحيان قد ينحو هذه الممارسة نحو الاحتيال و الغش، ولم يكن فى الاسلام كذالك، لأنه قد تم منع كل أنواع الإكرامية تجاه أي موظف حكومي وجهاز الدولة، حتى تكون أبواب الغش والاحتيال مغلقة تماما.

الكلمات الرئيسية: *الإكرامية, منظور الشريعة الإسلامية*

A. Introduction

Gratification started to become a popular term among the general public after the legislation of Law No. 20 of 2001 on the amendment of Law No. 31 of 1999 on Corruption Eradication. Although it has been legislated since about 14 years ago, the concept of gratification is still considered something new, and frequently considered as something that is against the culture of exchanging gifts among the general public. There is an assumption that the laws regarding gratification are damaging to the culture of exchanging gifts among the Muslim society, especially those in Indonesia.

In addition to contrasting the cultural norms of exchanging gifts among the Muslim society in Indonesia, the gratification laws are also deemed unsuitable with

the teachings of Islam, which encourages the act of exchanging gifts. Based on this issue, there is a need for a deeper research regarding the laws of gratification in Indonesia to determine whether it prohibits every form of gratification that has become a custom among the Muslim society in Indonesia. The author therefore will elaborate on gratification from the perspective of Islamic law. It consists of explanation regarding the definition, court cases, legal basis, elements, and illustration of gratification in Indonesia.

B. Discussion

1. Gratification in the Positive Law

Corruption is one of the most popular words in the society and has become an everyday conversation theme. Even so, many of its members are not aware of its meaning. Generally, society only sees corruption as something that is financially harming to the state.[1] In actuality, as mentioned in Law No. 20 of 2001 on the Corruption Eradication which is an amendment of Law No. 31 of 1999 on the same subject, there are 30 types of corruptions, elaborated in 13 articles as such:

> "Bribing a civil servant is corruption; giving gifts to a civil servant because of his position is corruption; a civil servant who received a bribe; a civil servant who received a gift because of his position; bribing a judge; bribing a lawyer; a judge and a lawyer who received bribes; a judge who received a bribe; a lawyer who received a bribe; a civil servant who embezzled money or intentionally let others embezzle; a civil servant who falsified books specifically for administrative audit; a civil servant who destroyed an evidence; a civil servant who assisted others to destroy an evidence; a civil servant who intentionally let others destroy an evidence; a civil servant who extorted another person; a civil servant who extorted another civil servant; a contractor who swindled; a project supervisor who intentionally let others swindle; a partner of TNI/Polri who swindled; a supervisor of the partner of TNI/Polri who intentionally neglected the swindling; the recipient of TNI/Polri goods who intentionally neglected the swindling; a civil servant who used state land for which the right to use the land has been issued, thus inflicting loss to others; the involvement of a civil servant in a procurement in which he was assigned to arrange it; a civil servant whoc received a gratification and failed to report to the Corruption Eradication Commission (KPK) is corruption; the hindering of a corruption case investigation; the failure of a suspect to report his wealth; a bank which withheld a suspect's account information; a witness or expert who withheld information or gave false

[1] According to Law No. 31 of 1999 jo. Law No. 20 of 2001 on Corruption Eradication, corruption is an illegal act of enriching oneself or another person or corporation, thereby creating loss to the state finance or state economy.

> information; a person who holds professional confidentiality who withheld information or gave false information; and a witness who uncovered the identity of the whistleblower.''[2]

The thirty forms of corruption could be simplified and grouped into seven categories, namely state financial loss, bribery, embezzlement, extortion, swindling, conflict of interests in procurement (tender), and gratification. Regarding gratification, Law No. 20 of 2001 on Corruption Eradication, the amendment to Law No. 31 of 1999, was the first to use the term gratification in the Indonesian laws and regulations, stipulated in Article 12 B.

In Article 12 B, the act of receiving gratification by a Civil Servant or State Apparatus is considered corruption if the gift was given because of his position in violation of his obligations.[3] This law was legislated to anticipate the misuse and abuse of gratification as a loophole to legalize corruption, especially in public services, hence this element was stipulated in the corruption law. There was an expectation that if the cultural norm of giving and receiving gratification by/to Civil Servants and State Apparatuses were stopped, corruption would subside or even stop altogether.

The definitions of a Civil Servant and State Apparatus in the law are. Based on Article 1 verse 2 of Law No. 31 of 1999 as amended by Law No. 20 of 2001, Civil Servants include:

1.) A personnel of Supreme Court (MK), Constitutional Court (MK)
2.) A personnel of a Ministry/Department and a Non-Department State Agency
3.) A personnel of the Attorney General Office
4.) A personnel of Bank Indonesia
5.) Head and personnel of Provincial/Level Two Region of MPR/DPR/DPD/ Provincial DPRD offices
6.) A personnel of a state university
7.) A personnel of a commission or agency formed by a legislation, Presidential Decree, or Presidential Regulation

---

[2] Articles 2, 3, 13, and 14 of Law No. 31 of 1999 on Corruption Eradication. Articles 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, and 12 of Law No. 20 of 2001 on Corruption Eradication. Anti-Corruption Clearing House (ACCH), http://acch.kpk.go.id/tentang-acch, 6 April 2015

[3] Article 2 of Law No. 28 of 1999 on State Administration and Free of Corruption, Collusion, and Nepotism. See: Doni Muhardiansyah et. al., *Buku Saku Memahami Gratifikasi* (Jakarta: Komisi Pemberantasan Korupsi Republik Indonesia, 2010), 11.

8.) Head or personnel of Presidential Secretariat, Vice Presidential Secretariat, Cabinet Secretariat, and Military Secretariat
9.) A personnel of State Owned and
10.) A personnel of a State-Owned Corporations (BUMN) and Regional-Owned Corporations (BUMD)
11.) A personnel of a Judicial Body
12.) A personnel of the National Army (TNI) and Police (POLRI), as well as a civil servant in TNI and POLRI
13.) Head and personnel in Levels One and Two Region of the Regional Government.

Based on Article 2 of Law No. 28 of 1999 on State Administration and Free of Corruption, Collusion, and Nepotism, State Apparatuses include:

1.) A State Official of the Highest Governmental Institution
2.) A State Official of a High Governmental Institution
3.) A minister
4.) A governor
5.) A judge
6.) Other state officials in accordance to the prevailing laws and regulations; An ambassador; A vice governor; and A mayor
7.) Other officials with a strategic function in relation to the State Administration in accordance to the prevailing laws and regulations; A Commissioner, Director, Structural Officer of a BUMN and BUMD; A Head of BI and National Bank Restructuring Agency; A Head of a State University; First Echelon Officer and other equivalent officers in civilian, military, and national police circles; An attorney; An investigator; A clerk of the court; and A project head and treasury.[4]

In reality, the enforcing of the gratification regulation faces many obstacles as most of the Indonesian society generally sees gratification as something normal. Sociologically, a gift is not merely a normal and common object; it also has quite a big role in strengthening the relationships among the members of a society, societies, and even among nations.

[4] Article 1 verse 2 of Law No. 20 of 2001 on amendment of Law No. 31 of 1999 on Corruption Eradication. Article 2 of Law No. 28 of 1999 on State Administration and Free of Corruption, Collusion, and Nepotism. Doni Muhardiansyah et. al., *Buku Saku...*, 11.

2. Gratification in the Perspective of the Law in Indonesia

a. The Definition of Gratification

In the Indonesian Dictionary, *gratifikasi* (gratification) is defined as the giving of a money gift to an employee outside of the determined salary.[5] The Law dictionary explains that the word gratification comes from Dutch word *gratificatie*, while the English word is *gratification*, meaning a money gift. Based on the given definitions, it could be concluded that both Indonesia and Law dictionaries define gratification as the act of giving money as a gift. The definitions in both dictionaries are neutral. It could be understood that the act of gratification itself is not necessarily a misconduct or negative action. In the Indonesian dictionary, the object of gratification is clearly addressed to employees, while the Law dictionary does not address it to any object.[6]

The definition of gratification according to the law could be found in Article 12 B verse 1 of Law No. 31 of 1999 jo. Law No. 20 of 2001, where it states "referred to as ''gratification" is reward in the broad sense, including money, goods, discounts, fees, interest-free loans, travel tickets, lodging, tours, free medicine, and other facilities, whether it was received at home or abroad, done through the use of electronic device or not."[7]

After observing the explanation given by Article 12 B verse 1 above, it could be understood that the definition given for gratification is only limited to the sentence "reward in the broad sense", whereas the sentence after describes the types of gratification. From this explanation, it could be concluded that gratification has a neutral meaning, without any negative connotations. When this explanation is then combined with the stipulations of Article 12 B, one could deduce that not all gratifications are against the law, so long as it does not fulfill the criteria mentioned in Article 12 B.

It is necessary to look at the conditions defined in Article 12 B Verse 1 of Law No. 20 of 2001 to determine whether a gratification is considered as a criminal act or not. As stated therein, every gratification given to a Civil Servant or State

[5] Tanti Yuniar, *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia* (Jakarta: Agung Media Mulia, t.th.), 224.
[6] Eddy OS Hiareij, "Memahami Gratifikasi", *Harian Kompas*, 13 Juni 2011.
[7] Article 12 B verse 1 of Law No. 20 of 2001 on Corruption Eradication.

Apparatus is considered corruption, if it was given because of his position in violation of his obligations.[8]

It can be concluded from the citation above, that gratification or gift giving will be considered an act of criminal if a Civil Servant or State Apparatus received said gift in regard and because of his position or job. However, if the gift has nothing to do with his position or job and not violating against his obligations, it is considered lawful.

One of the customs commonly occurs in society is the giving of a gift, whether goods or money, as a token of gratitude to the services provided by a "staff". This could become a negative custom and could potentially lead to corruption in the future. This potential is what the laws and regulations are trying to prevent. Therefore, the law does not prohibit the act of gratification among the general public; only that which is given to and or received by Civil Servants and State Apparatuses, because of the underlying potential of it becoming a loophole for corruption.

The author observes that there are at least three differences between the act of gratification and other acts of corruption. Firstly, the strictness or certainty of the law. The acts of corruption, such as inflicting loss to the state finance, bribery, embezzlement and position abuse, swindling, conflict of interests in procurement, are definitely illegal if they were proven to have happened. However in gratification, even after it was proven to have happened, it still needs to be put under consideration to determine whether or not it is illegal. This consideration, as mentioned above, is to determine whether the gift was given because of a Civil Servant's or State Apparatus' position in violation of their obligations. Basically, gratification is an act which could become a medium or means to other acts of corruption. Secondly, the scope of the act. All acts of corruption apart from gratification are limited to a certain amount of acts determined by the law, while the act of gratification is unlimited, because it is a reward in the broad sense. Therefore, other acts not included in the law could be included in the regulation concerning gratification. Thirdly, valuation emphasis. Other acts of corruption aside from gratification are judged based on the agency or authorized official. It means that the valuation is limited to the opportunity of a position or authorization to do such acts. However, in the act of gratification, besides judging the agency or authorized official sides, it is also judged from the

[8] Article 12 B verse 1 of Law No. 20 of 2001 on Corruption Eradication.

society side, because of their support towards gratification that leads to the commitment of a criminal act.

Based on the analysis above, it could be concluded that the gratification permissible by the positive law in Indonesia is a gift to another with pure intentions without any attached self-interest, i.e. a token of gratitude without expecting anything in return. Whereas the gratification prohibited by the law is the act of receiving gratification by a Civil Servant or State Apparatus because of his position in violation of his obligations. This is considered an act of corruption.

b. Court Cases Regarding Gratification

Before the author presents several gratification act cases with its final and binding court decisions (*inkracht*), the author would first give a general illustration of the latest data on the progress of gratification eradication, including those that are proven to be corruption. As of 27 February 2015, there are four *inkracht* cases in 2015. From 2005-2015, there are 126 *inkracht* cases in the District Court, 28 in the High Court, and 133 in the Supreme Court, totaling to 287 *inkracht* cases.[9]

The latest 2015 data on gratification and gratification type corruption will be elaborated by the author as follows:

1.) Gratification based on ownership status.

As of the 27 February 2015, there are a total of 278 reported gratuities to the Corruption Eradication Commission (KPK) in 2015 alone, 17 reports of which are state-owned, 6 recipient-owned, 5 partly state-owned, 191 in process, and 59 non-decree reports.

2.) Gratification based on agency

As of 27 February 2015, there are 278 reports in 2015, 120 of which are from the executive branch, 148 from BUMN/BUMD, 6 from the judicative branch, 0 from the legislative branch, and 4 from independent institutions.

There are a total of 278 reports on gratification in 2015 alone based on the data above. It needs to be underlined that not all report would become illegal gratification acts (corruption). To determine whether the gratification is illegal or not there needs to be evidence that the reported gratification is because of the Civil Servant's or State Apparatus' position and in violation of their obligations.

[9] Anti-Corruption Clearing House (ACCH), http://acch.kpk.go.id/gratifikasi-berdasarkan-status-kepemilikan, 6 April 2015.

The author will bring forward an example of a court case concerning a non-gratification corruption act, as a comparative data for a court case concerning illegal gratification (corruption). The case is a corruption case on the procurement of goods and services which caused a great loss to the state finance, and the embezzlement as well as positional abuse done by Abdullah Puteh, who at the time was the Governor of the Province of Nanggroe Aceh Darussalam (now Aceh Province) from 2000-2004. The corruption that he did was the purchase of a 2000-2001 type MI-2, VIP Cabin civilian version helicopter from the Mil Moscow Helicopter Plant Russia factory.[10]

Based on the Supreme Court decision No. 1344 K/Pid/2005, dated September 14, 2005, Abdullah Puteh was sentenced to10 years imprisonment and a fine of Rp 500,000,000.[11] The sentence was given to the corruption convict in the procurement of goods and services because the accusations were backed with strong evidence that suggested the convict did actually commit the criminal act of corruption. The evidence suggested that the convict intentionally transferred Rp 4 billion of state funds to his private account with the purpose of purchasing a Rp 9,1 billion helicopter, even if there was no helicopter purchase contract yet. In addition to the embezzlement of state funds, the convict also abused his position.

In this case, the criminal act done by Abdullah Puteh is clear in the eyes of the Indonesian law, because he intentionally took the state funds for his own personal use by abusing his position and responsibilities, as well as causing loss to the state finances. There are clearly no elements of gratification in this case, because the criminal act done by the convict was not based on the desire of others to give him money. Hence this case is categorized as a corruption case rather than a gratification case.

Next, the author will bring forward several examples of gratification cases that already have the final court decision, meaning that the gratifications mentioned below are proven to be corruptions. The author will give several case examples of both recipient and provider of gratification:

1.) The Case of Angelina Sondakh (Gratification Recipient)

---

[10]Anti-Corruption Clearing House (ACCH), http://acch.kpk.go.id/abdullah-puteh, 7 April 2015.

[11] Anti-Corruption Clearing House (ACCH), http://acch.kpk.go.id/abdullah-puteh, 7 April 2015.

Angelina Sondakh was a member of the 2009-2014 Period of the Republic of Indonesia House of Representatives (DPR-RI) who was incriminated as a recipient of gratification in 2009-2010. Based on the court decision No. 1616 K/Pid.Sus/2013, dated November 20, 2013, the Supreme Court sentenced her to12 years imprisonment, a fine of Rp 500,000,000, and substitute money as additional punishment of Rp 12,580,000,000 and US$ 2.350.000.[12]

The amount of money that Angie received was Rp 12,58 billion and US$ 2,35 Million, as a gratification or kickback for securing the budgets for higher education activity/program projects in the Ministry of National Education and the procurement of facilities and infrastructures procurement program in the Ministry of Youth and Sports Affairs to be adjusted according to the demand of Permai Group.[13]

2.) The Case of Miranda Swaray Goeltom (Gratification Provider)

Miranda Swaray Goeltom worked as a Senior Deputy Governor of Bank Indonesia (DGSBI) in 2004-2009. She provided gratification in order to be elected as a DGSBI before her election. There were three DGSBI candidates participating in the fit and proper test conducted by DPR-RI at that time, they were Miranda Goeltom, Hartadi A Sarwono and Budi Rochadi.[14]

Before the election, Miranda, who failed to get elected as a Governor of Bank Indonesia in 2003, conducted a meeting with Nunun Nurbaetie. In the meeting, she asked Nunun's assistance to help her pass the fit and proper test for the position as the 2004 Senior Deputy Governor of Bank Indonesia. Miranda asked Nunun to introduce her to Nunun's friends in the Commission IX DPR-RI to seek support for her candidacy. Nunun accepted Miranda's request, and a meeting was conducted to introduce her.[15]

As reward for the support, Miranda, through her assistant, distributed the International Bank of Indonesia's (BII) traveler's checks during the fit and proper test to members of the Commission IX conducting the test. They are Duhie

[12] Anti-Corruption Clearing House (ACCH), http://acch.kpk.go.id/angelina-patricia-pingkan-sondakh, 7 April 2015.

[13] Anti-Corruption Clearing House (ACCH), http://acch.kpk.go.id/angelina-patricia-pingkan-sondakh, 7 April 2015.

[14] Anti-Corruption Clearing House (ACCH), http://acch.kpk.go.id/miranda-swaray-goeltom, 7 April 2015.

[15] Anti-Corruption Clearing House (ACCH), http://acch.kpk.go.id/miranda-swaray-goeltom, 7 April 2015.

Makmun Murod, who received BII traveler's checks worth Rp 9,8 billion, Endin AJ Soefihara received Rp 1,25 billion worth, and Hamka Yandhu received Rp 7,8 billion worth. The checks are accepted by the three recipients, who then proceeded to distributed to their colleagues of the same party in the same commission.[16]

Miranda Goeltom, with the help of Nunun Nurbaetie, has given gratuities in the form of BII traveler's checks worth Rp 20,85 billion, which is a part of the total amount of 480 traveler's checks worth Rp 24 billion given to the members of DPR-RI. Because of this, she was sentenced to 3 years imprisonment and a fine of Rp 100,000,000, based on the Supreme Court decision No. 545 K/Pid.Sus/2013, dated April 25, 2013.

It is clear from both court cases above that the criminal act is based on the desire from the society to give money to State Apparatuses. After an investigation, it was clear that Angleina Sondakh did an act that was in violation of her obligations as a member of the RI House of Representatives (DPR-RI), and she received gratuities which are in fact given because of her position as a member of the parliament. The gratification given by Miranda Swaray was also because of the positions of the recipients as members of the parliament. As a result of her gift, they did an act that was in violation of their obligations and responsibilities of conducting an impartial DGSBI candidacy test. They should have conducted a fair and neutral test with the purpose of selecting candidates based on their integrity, instead of gratification.

The single example of corruption by positional abuse, swindling, conflict of interests in the procurement of the purchase of a helicopter is clearly different that the three gratification examples mentioned after. The difference is the taking of state funds for personal use is an evidence of corruption.

Whereas in the gratification cases, even if one is proven to have received a gratification, an evidence supporting the accusation is required to prove that the gratification was given because of one's position and in violation of one's obligations, as could be seen in the first example. In the second example, an investigation must first be conducted to determine if the gratification was given

[16] Anti-Corruption Clearing House (ACCH), http://acch.kpk.go.id/miranda-swaray-goeltom, 7 April 2015.

because of the recipients' position and responsibility as a judge in the DGSBI fit and proper test.

c. The Legal Basis of Gratification and Its Elements

The regulations concerning gratification are required to prevent the emergence of corruption committed by a Civil Servant or State Apparatus. It is hoped that this regulation will encourage Civil Servants, State Apparatuses, and the general public to choose the correct steps and refuse or immediately report any gratification that they received. Gratification is specifically regulated in Law No. 20 of 2001 on Corruption Eradication:

Article 12 B

a. Any gratification given to a civil servant or state apparatus shall be considered as a bribe when it has something to do with his/her position and is against his/her obligation or task, with the provision that:
   i. When the gratification amounts to Rp 10,000,000 (ten million rupiahs) or more, it is the recipient of the gratification who shall prove that the gratification is not a bribe;
   ii. When the gratification amounts to less than Rp 10,000,000 (ten million rupiahs), it is the public prosecutor who shall prove that the gratification is a bribe.
b. A civil servant or state apparatus who is found guilty of the criminal offense as referred to in paragraph (1) shall be sentenced to life imprisonment or a minimum of 4 (four) years imprisonment and a maximum of 20 (twenty) years imprisonment and be fined a minimum of Rp 200,000,000 (two hundred million rupiahs) and a maximum of Rp l,000,000,000 (one billion rupiahs).

Article 12 C

d. The provisions as referred to in Article 12B paragraph (1) shall not be valid if the recipient reports the gratification to the Commission for Corruption Eradication.
e. The recipient of gratification shall convey the report as referred to in paragraph (1) no later than 30 (thirty) working days after the gratification has been received.
c. The Commission for Corruption Eradication within a period of 30 (thirty) working days at the latest after the receipt date of the report shall decide whether the gratification belongs to the recipient or the state.
d. The procedures for conveying the report as referred to in paragraph (2) and for determining the status of the gratification as referred to in paragraph (3) shall be laid down in Law on the Commission for Corruption Eradication.[17]

[17] Articles 12 B and C of Law No. 20 of 2001 on Corruption Eradication.

It could be understood from the legal basis above that if a gratification fulfills every aforementioned element it will be considered as a criminal offense. The punishment for gratification offenders could be found in Article 12 B, where the guilty party will be sentenced to life imprisonment, or a minimum of 4 years imprisonment and a maximum of twenty years imprisonment, and be fined a minimum of Rp 200,000,000 and a maximum of Rp 1,000,000,000. Any gratification received by a Civil Servant or State Apparatus is considered as a bribe, except if it was reported to the Corruption Eradication Commission (KPK) no later than thirty days after it has been received.

The receiving parties referred to in this legal basis are: firstly, Civil Servant or State Apparatus who received a gift or promise believed to have been given to encourage him/her to do something or not to do anything because of his/her position in violation of his/her obligation. Secondly, a Civil Servant or State Apparatus who intentionally benefits him/herself or other people in violation of the law, or by abusing his/her power, forces a person to give something, pay, or receive discounted payment, or to do something for him/herself.[18]

Based on Article 12 B verse 1 of Law No. 20 of 2001, there are four elements to be fulfilled to consider a gratification illegal, namely:

1.) A Civil Servant or State Apparatus;
2.) Giving and receiving of gratification;
3.) Because of or in regard to one's position;
4.) In violation of one's obligation or task.

To conclude, these are the elements used to determine whether a gratification is illegal or not. These four elements must be fulfilled if the gratification were to be considered unlawful. If one or more elements are absent, a gratification would not be considered illegal.

f. Illustrations of Gratification Acts

To understand gratification better, the author has listed the following examples to illustrate which are considered lawful and which are not according to Article 12 B of Law No. 20 of 2001. Of course, these are only a small part of

[18] A Civil Servant is a Civil Servant (PNS), both regional and central. State Apparatus is a person who is in charge of state administrations, directly or indirectly, and whose duties are financed by state budgets or BUMN. It could be concluded that the subjects that could receive gratuities are very broad.

commonly practiced gratuities. The following are the most common forms of gratifications:

1.) Giving gifts or parcels to state officers during religious holidays by colleagues or subordinates.
2.) Bringing gifts during an officer's son/daughter marriage ceremony by colleagues.
3.) Giving free tickets to an officer or his family.
4.) Giving a special discounted price to an officer when buying from a colleague.
5.) Giving pilgrimage fare to an officer by colleagues.
6.) Birthday gifts or other personal events
7.) Giving gifts or souvenirs to officers during work visits.
8.) Giving gifts or money as a token of gratitude.[19]

The illustrations above still have two possibilities, legal and illegal. If it contains the elements mentioned in the previous section, then it is considered illegal. If it does not, then it is considered legal. A more detailed investigation is needed to determine the permissibility of a gratification.

3. Gratification in the Perspective of the Islamic Law

As mentioned earlier, gratification is a gift for Civil Servant and State Apparatus. Therefore, according to the guideline from *naṣ*, either visually or contextually, particularly or generally, the *dalil-dalil* of *al-Qur'ān* which could be referred to as the primary laws of gratification are QS. Al-Baqarah 2: 188, QS. Ali 'Imrān 3: 161, QS. Al-Mai'dah 5: 42, and QS. Al-Mai'dah 5: 62 and 63. Furthermore, there are also several *hadith*, those are *hadith* riwayah al-Bukhārī from Abi Humayd al-Sai'dy,[20] hadith riwayah Muslim from 'Adī Ibn 'Amiyrah al-Kindy,[21] hadith riwayah Ahmad from Abi Humayd al-Sai'd,[22] hadith riwayah al-Bukhārī from Abu Hurayrah,[23] hadith riwayah al-Bukhari from Abi Hamid al-Sa'idi,[24] and hadith riwayah al-Turmidhi from 'Abdullah bin 'Amar.[25] According to

[19] Doni Muhardianysah et. al. *Buku Saku...*, 19.

[20] Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, al-Maktabah al-Syamilah, Bab Hadaya al-'Amal, j. 9, Hadith No. 7174 (t.tp.: Dar Tuq al-Najah, 1422 H), 70.

[21] Muslim, *Sahih Muslim*, al-Maktabah al-Syamilah, Bab Tahrim Hadaya al-'Amal, j. 3, Hadith No. 30 (t.tp..: Dar Tuq al-Najah, 1422 H), 1465.

[22] Ahmad, *Musnad Imam Ahmad*, al-Maktabah al-Syamilah, Bab Hadith Abi Humayd al-Sai'dy , j. 39, Hadith No. 23601, (t.tp.: Mu'assasah al-Risalah, 2001), 14.

[23] Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Bab al-Ghulul, j. 4, Hadith No. 3073.

[24] Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Bab Sadaqah, j. 2, Hadith No. 1410, 1396.

those *dalil*, it is very obvious either visually or contextually, the gratification is forbidden. Hence, giving the gift for Civil Servant and State Apparatus is prohibited. Even though it is given without certain purpose, it would lead the receiver to neglect and against his duty and order.

Instead of the *dalīl* above, the prohibition of gratification in Islam is also because it could cause the government lose their wisdom and the injustice happen of Civil Servant or State Apparatus. This is a despotism of ourselves and other's. Therefore, in Islamic law perspective, it is appropriate if Indonesia government prohibits the gratification through the legislation. Because of its benefit and loss, Islam forbids the gratification. If the gratification is still allowed, it is not impossible that the country and society become uncontrolled and ruined. Briefly, this is a kind of the despotism of ourselves and other's.

Ulil Amrī is divided to two sides. *First*, who is charged the responsibility of law or the authority of its implementation that is the executive council. *Second*, the society. They who chose those become the executive council and asked them their responsibility. They are the legislative council (*Ahlu al-Hilli wa al-'Aqd*). Hence, the despotism done by a ruler in *syarī'ah Islam* must be beard by enforcing the keepers of those fraudulent officials to act harder in order to keep the justice. Not only punishing, but also preventing that thing happens again. Because the purpose of *syara'* is to maintain the justice (the certainty and the verdict of Allah).[26]

One characteristic the officials either working for government or other institutions should have is trusteeship. This is which when they had a position so that they would not abuse it for profit-making for themselves or their relative which could start from the gratification or bribery (*risywah*). Furthermore, in the hadith, Rasulullah SAW clearly explained that any gift for the officials is forbidden.

From the explanation above, the real concern of the issue is about gratification. Looking from Islamic view, that is included in one of dalil in Islamic laws that is *sadd al-dharī'ah.* Thus, the gratification is forbidden in order to close any possibility of the bribery or corruption. Therefore, it is clear that most of gratifications does not give any benefit for others unless the disadvantage.

---

[25] Al-Turmudzi, *Sunan al-Turmudzi*, al-Maktabah al-Syamilah, Bab Ma Ja'a fi al-Rasyi wa al-Murtasyi fi al-Hukm , j. 4, Hadith No. 1336 (Mesir: Syirkah Maktabah wa Matba'ah Mustafa al-Bab al-Halab, 1975), 614.

[26] Farid Abdul Khaliq, *Fikih Politik Islam* (Jakarta: Amzah, 2005), 204.

In line with the forbidden gratification is as *sadd al-dharī'ah*, it shows that the Islamic law settled not only the people's act which is done, but also before it is done. However, it does not mean the Islamic law tent to bridle the people's freedom, but it is because one of the purposes of Islamic law is to create the advantage for people and to prevent the ravage (*mafsadah*). If an act which is not done yet is totally estimated will rise the ravage, then all behaviors which leads to that act will be prohibited. Same as the gratification that happens among Islamic society which is believed as the thanksgiving by some people.

From another perspective, the gratification has been part of tradition or *'urf* in people's daily life. The author say so because gratification has become an ordinary act in society and it is supported by the meaning of term *'urf* itself which has been urged by the *ulama*. The word *'urf* is derived from *'arafa* in the word form *taṣrīf* which is in other form becomes *al-ma'ruf* that means something known.[27] While in other meaning *al-'Urf* is every single thing known by the people because it has been a habit or tradition either in verbal, action, or something related to not doing some particular actions which is also called as *adat*.[28] By having a look at the description of gratification in Indonesia, it is included in one of definitions of the *'urf* above that is an action known by the people and becomes a habit.

In *Usul Fiqh*, there is a very popular concept about *'urf* that is *al-'adah muhakkamah.* Thus, according to this *'urf/adat* concept it explains that a habit has its law and allowed in Islamic system. However, how is the *'urf* of gratification in Indonesia. Is it a part of the concept of *'urf* above. The author assume that gratification among people in Indonesia is a part of *'urf*, but the gratification is included in the *'urf fasid* category. Therefore, in line with the law in its explanation, the *'urf fasid* cannot be justified toward the action in the consideration of *syara'*. Gratification is called as *'urf fasid* because the action is considered improper and cannot be accepted, because it is opposite with the *syara'* as stated by the author in

[27] Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, j. 2 (Jakarta: Logos Wacana Ilmu 2001), 363.

[28] Based on most of ulama, *adat* and *al-'urf* in terminological aspect have no different concept. Means the differentiation between them is not significant with the law is also different. For instance, in *kitab fiqh* there is the expression *hadza thabit bi al-'urf wa al-'Adah* (this rule is based on al-'urf and al-'adat), so the meaning of both is alike. The mentioning of *al-'Adah* after the word *al-'urf* has function as the reinforcement (*ta'kid*) only, not as the dependent sentence that consists of different meaning (*ta'sis*). Even though there is the differentiation, the term that the author use between *al-'urf* and *al-'adah* is same. See, 'Abd al-Wahab Khalaf, *'Ilm Usul al-Fiqh*, (Qahirah: Dar al-Qalam, tt.), 88. 'Abd al-Karim Zaydan, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*, Muassasah al-Risalah, vol. 9, 2001, 155.

the explanation above about dalil-dalil that forbids the gratification. Hence, based on the consideration of *'urf*, gratification is included in the forbidden deed by the *syara'* because it cannot be categorized in *'urf saḥīḥ*.

Considering from the authority of wealth in Islam, gratification that leads to the fraudulence is an act contrasts with the way to get and use the wealth in Islam. Islam forbids the property had by the illegal way. Islam through the al-Qur'an has given the guidance for the human to get the property by good and halal working and strong effort, not by the wrong way (cheating). Moreover, Islam also guides its *ummah* to utilize the property in the way of Allah's willing, not for the immoral thing and cheating. Islam also prohibits the utilizing of the wealth for place that leads to the fraudulence. Furthermore, Islam also forbids the suppression upon the other's right.

Considering this issue, the gift and the achievement of wealth through the gratification for Civil Servant and State Apparatus could rise the betrayal, deceitfulness, abusing others', and *risywah*. Those are clearly far away from the right ways in Islam in getting and utilizing the wealth. Because of the gratification, the suppression of other's right happens either directly or not. The receiver of gratification is willing to have the wealth through not authorized way in Islam. So does the recipient of gratification not utilize his wealth in the right way of *syari'ah* law.

C. Conclusion

From the explanation of gratification in the perspective of the positive law in Indonesia it could be concluded that gratification has been regulated in Law No. 31 of 1999 jo. Law No. 20 of 2001 on Corruption Eradication. Gratification has a broad meaning according to the positive law, which is every type of gift or reward given to a Civil Servant or State Apparatus.

Gratification has a positive as well as negative meaning, depending on the intention and motive of the gift. The gratification considered lawful by the law is a gift given by someone to a Civil Servant or State Apparatus with a pure intention and without expecting anything in return. It is considered illegal if it was given because of his/her position in violation of his obligations and tasks. As conclusion, the positive law in Indonesia does not prohibit every form of gift (gratification) in the society.

In Islamic law, gratification is included to the forbidden deed. Because Islam forbids the Civil Servant and State Apparatus to receive the gift from the society, in which it is excluding from the salary they should receive. In Islamic view, generally the rule of government in the law which forbids the gratification has been appropriate and fit with the Islamic law. However, there is the differentiation between them. In positive law in Indonesia there is still gratification which is allowed so that the fraudulence might exist. While in Islamic law, all kinds of gratifications for the Civil Servant and State Apparatus are forbidden in order to ensure that there is no way for crime and fraudulence.

BIBLIOGRAPHY

Al-Qur'ān al-Karīm.

Aḥmad. *Musnad Imām Aḥmad.* Al-Maktabah al-Syāmilah. t.tp.: Mu'assasah al-Risālah, 2001.

Anti-Corruption Clearing House (ACCH). http://acch.kpk.go.id/abdullah-puteh. 7 April 2015.

Anti-Corruption Clearing House (ACCH). http://acch.kpk.go.id/angelina-patricia-pingkan-sondakh. 7 April 2015.

Anti-Corruption Clearing House (ACCH). http://acch.kpk.go.id/gratifikasi-berdasarkan-status-kepemilikan. 6 April 2015.

Anti-Corruption Clearing House (ACCH). http://acch.kpk.go.id/miranda-swaray-goeltom. 7 April 2015.

Anti-Corruption Clearing House (ACCH. http://acch.kpk.go.id/tentang-acch, 6 April 2015.

Al-Bukhārī. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.* Al-Maktabah al-Syāmilah, t.tp.: Dār Ṭūq al-Najāh, 1422 H.

Hiareij, Eddy OS. Memahami Gratifikasi. 13 Juny 2011.

Khalaf, Abdul Wahab. *Ilm Uṣūl Fiqh*. Kaherah: Dār al-Qalam, t.th.

Khaliq, Farid Abdul. *Fikih Politik Islam*. Jakarta: Amzah, 2005.

Muhardiansyah, Doni et. al.. *Buku Saku Memahami Gratifikasi*. Jakarta: Komisi Pemberantasan Korupsi Republik Indonesia, 2010.

Muslim. *Ṣaḥīḥ Muslim.* Al-Maktabah al-Syāmilah. t.tp..: Dār Ṭūq al-Najāh, 1422 H.

Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh.* Jakarta: Logos Wacana Ilmu 2001.

Al-Turmidhī. *Sunan al-Turmidhī.* Al-Maktabah al-Syāmilah. Mesir: Syirkah Maktabah wa Maṭba'ah Musṭafā al-Bāb al-Ḥalab, 1975.

Undang-undang Nomor 31 Tahun 1999 jouncto Undang-undang Nomor 20 Tahun 2001 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi.

Yuniar, Tanti. *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia.* Jakarta: Agung Media Mulia, t.th.

Zaidan, 'Abdul Karim. *al-Wajiz fī Uṣūl al-Fiqh.* Muassasah al-Risalah, 2001.

Jurnal Ilmiah **ISLAM FUTURA**
Vol. 15. No. 1, Agustus 2015, 20-39

IMPLIKASI PEMBERLAKUAN PERDA SYARI'AT TERHADAP IDEOLOGI NEGARA INDONESIA

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

Abstrak

Semenjak berakhirnya kekuasaan Orde Baru Soeharto pada tahun 1999, arah perpolitik Indonesia berubah drastis. Presiden Habibie megeluarkan beberapa Undang-Undang (UU) yang mengindikasikan perubahan politik Indonesia dari suasana otoriter menjadi demokratis. Salah satu dari UU tersebut adalah UU No. 22 tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah, yang kemudian diamandemenkan oleh UU No. 32 tahun 2004 Tentang Pemerintahan Daerah. UU tersebut merubah wajah perpolitikan Indonesia dari sentralistik ke desentralistik. Seluruh individu dan kelompok, khususnya kelompok muslim marginal pada masa pemerintahan Soeharto, memanfaatkan kesempatan tersebut untuk memperjuangan penerapan Syari'at Islam di Indonesia dengan menerbitkan berbagai Perda Syariat di banyak provinsi. Perda tersebut menuai pro dan kontrak bahkan mengkhawatirkan beberapa kalangan tentang potensi perubahan konstitusi dan ideologi Negara Republik Indonesia. Penelitian ini menggunakan studi kualitatif yang memfokuskan pada perkembangan Perda tersebut di Indonesia serta menganalisis aspek perkembangan preferensi politik masyarakat Indonesia secara nasional. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Perda tersebut sama sekali tidak memiliki potensi untuk merusak konstitusi dan idelogi Negara Republik Indonesia. Bahkan menurut penulis, masyarakat Indonesia sepertinya memahami perkembangan Perda Syariat sebagai bagian dari perkembangan demokrasi di Indonesia.

Kata Kunci: *Perda Syariat Islam; Budaya; HAM; Politik*

Abstract

Since the downfall of Soeharto's New Order regime in 1999, Indonesia political orientation drastically changed. President Baharuddin Jusuf (BJ) Habibie enacted number of laws that changed the face of Indonesian politics from authoritarianism to democracy. One of the laws was Law No. 22 of 1999 on Regional government, which was amended by Law No. 32 of 2004 on Regional Government. The law brought Indonesia from centralism politics to fully decentralism. All individuals and groups, mainly marginalized Muslim groups during the New Order regime, have taken the best of the shift to force the implementation of Syaria law in Indonesia by advocating the enactment of numbers of Syariat inspired regional regulations (Perda berbasis Syariat) in tens of provinces. The Perda soon became controversial and triggered debate among Muslims themselves. Even some worried if the Perda would change Indonesian constitution and ideology from secular to Islamic one. Using qualitative approach and analyzing Indonesian political preference at national-wide, this article argues that the Perda would not affect Indonesian constitution and ideology. Even large number of Indonesians likely accept the development of the Perda as part of development of democracy in Indonesia.

Keywords: *Syaria law; Culture; Human Rights; Politics*

مستخلص

إن منذ نهاية حكم عهد النظام الجديد سوهارتو في عام 1999، والتوجيه السياسي الإندونيسي تغيرت بشكل جذري .أصدر الرئيس حبيبي العديد من القوانين التي تشير إلى التغيير السياسي اندونيسيا من الاستبداد إلى الديمقراطية .واحد من هذه القوانين هو القانون رقم 22لعام 1999 بشأن الحكومة الإقليمية، الذي تم تعديله لاحقا بالقانون رقم 32سنة 2004 م في الحكومة الإقليمية .تغيير القانون اتجاه السياسة الإندونيسية من المركزية إلى اللامركزية .جميع الأفراد والجماعات، وخاصة الجماعات الإسلامية المهمشة في عهد سوهارتو، الاستفادة على فرصة للقتال من أجل تنفيذ الشريعة في اندونيسيا عن طريق إصدار قوانين الشريعة مختلف في العديد من المحافظات .تنظيم جني إيجابيات وعقد حتى بعض الناس يشعرون بالقلق حول التغييرات المحتملة للدستور وفكر جمهورية إندونيسيا .هذه الورقة، باستخدام الدراسات النوعية على تطوير التنظيم في إندونيسيا ويحلل تطور الأفضليات السياسية للشعب إندونيسيا على الصعيد الوطني، جادل بأن القانون لم يكن لديهم القدرة على أيديولوجية الدستور والدولة .في الواقع، وفقا للمؤلفين، الشعب الإندونيسي يبدو أن فهم تطور التشريعات الشريعة باعتبارها جزء من تطور الديمقراطية في إندونيسيا.

الكلمات الرئيسية : *قانون الشريعة; حقوق الإنسان; السياسة*

A. Pendahuluan

Penerapan Peraturan Daerah (Perda) bernuansa syari'at antara lain disebabkan oleh kegagalan Pemerintah Pusat dalam menyelesaikan permasalahan sosial, ekonomi, dan politik di Indonesia, sehingga syariat dipandang sebagai satu-satunya solusi terhadap permasalahan-permasalahan yang tidak bisa diselesaikan tersebut.[1] Hingga saat ini, dari 512 kabupaten/kota di Indonesia, kurang lebih sebanyak 64 kabupaten dan kota di 15 provinsi di Indonesia telah menerbitkan dan menerapkan Perda bernuansa Syariat di yurisdiksi masing-masing.

Para sarjana berbeda pandangan tentang jumlah Perda tersebut. Sepertinya, perbedaan ini diakibatkan oleh tidak disebutkannya kata-kata Syariat secara jelas dan tegas dalam setiap Perda. Sehingga, para sarjana mengumpulan angka-angka yang berbeda tentang Perda-Perda yang berkaitan Syari'at Islam secara langsung dan tidak langsung seperti kewajiban memakai pakaian islami dan mengaji hingga pelarangan prositusi, minuman keras, dan judi. Dari berbagai sumber, penulis sendiri

[1] Robert W. Hefner, "Indonesia: Syari'at Politics and Democratic Transition," *Syari'at Politics: Islamic Law and Soceity in the Modern World*, ed. Robert W Hefner (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2011); M.B. Hooker, *Indonesian Syari'at: Defining a National School of Islamic Law* (Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, 2008); Arskal Salim, *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia* (Honolulu, Hawaii: University of Hawaii Press, 2008).

menemukan kurang lebih 83 Perda yang berhubungan langsung dan tidak langsung dengan Syari'at Islam.[2]

Beberapa sarjana menolak untuk menyebut Perda tersebut sebagai Perda Syari'at, melainkan Perda yang bernuansa Syari'at. Penolakan tersebut dikarenakan menurut mereka muatan dan pelaksanaan Syari'at oleh Pemerintah Daerah (Pemda) sedemikian rupa tidak mewakili syari'at yang humanis, yang tidak mendukung sikap represif dan diskriminatif.[3] Dengan alasan yang sama dan juga karena kebanyakan Perda berdasarkan pada keinginan untuk mengembangkan identitas dan budaya daerah tertentu. Berdasarkan hal ini maka tulisan berikut juga akan menyebutkan Perda Syariat dengan Perda bernuansa Syari'at.

Secara garis besar, Perda-Perda tersebut dapat dikategorikan ke dalam 2 kelompok:

1. Perda yang berhubungan langsung dengan ajaran Islam
2. Perda yang mengatur urusan publik, yang juga diatur oleh agama lainnya seperti larangan berjudi, prostitusi, dan mengkonsumsi minuman beralkohol

Secara lebih detail, Perda-Perda tersebut mengatur 7 hal, yaitu:

1. Permasalahan akidah yang mengatur tentang keharusan mengikuti aliran teologi tertentu dan tentang pengaturan ajaran sesat.
2. Permasalah simbol agama seperti keharusan memakai jilbab dan anjuran penulisan Arab-Jawi.
3. Keuangan agama seperti zakat, infak dan sadaqah
4. Permasalahan publik seperti prostitusi, minuman alhokol, judi, dan hubungan antara lelaki dan perempuan.
5. Insitusi agama seperti Mahkamah Syari'iyah dan Polisi Syari'at
6. Skill beragama seperti kemampuan membaca al-Quran.

B. Pembahasan

1. Alasan Penerapan Perda Syari'at di Indonesia

[2] Perda-Perda tersebut dapat dilihat di Arskal Salim, "Perda Berbasis Agama Dan Perlindungan Konstitusional Penegakan HAM," *Jurnal Perempuan* 60, no. 1 (2008): 7–29; Sukron Kamil et Al, *Syariah Islam Dan HAM: Dampak Perda Syariah Terhadap Kebebasan Sipil, Hak-Hak Perempuan, Dan Non-Muslim*, ed. Sukron Kamil & Chaider S Bamualim (Jakarta: Center for the Study of Religion and Culture & Konrad Adenauer Stifftung, 2007); Suismanto, "Perda Syariat Islam Dan Problematikanya (Kasus Tasikamalaya," *Aplikasia, Jurnal Aplikasi Ilmu-Ilmu Agama* 8, no. 1 (2007): 30–34; Wasisto Raharjo Jati, "Permasalahan Implementasi Perda Syariah Dalam Otonomi Daerah," *Al-Manahij* 7, no. 2 (2013): 305–318; Syamsurijal Ad'han, "Indah Kabar Dari Rupa; Nasib Perempuan Di Balik Tabir Syariat Islam Di Bulukumba," *Jurnal Perempuan* 60 (n.d.): 61–73.

[3] Salim, "Perda Berbasis Agama …", 10.

Di Indonesia, Provinsi Aceh merupakan provinsi satu-satunya yang diberikan hak khusus untuk menerapkan Syari'at Islam secara menyeluruh. Otoritas tersebut tertulis dengan jelas dan tegas dalam Undang-Undang (UU) No. 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh.[4] UU tersebut diterbitkan untuk tujuan penyelesaian konflik bersenjata antara Gerakan Aceh Merdeka (GAM) dan Tentara Nasional Indonesia (TNI). Namun, setelah beberapa saat pasca penerbitan UU tersebut, konflik bersenjata semakin ternyata meningkat, sehingga pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh cenderung lamban karena tidak menjadi fokus agenda kerja Pemerintah Provinsi Aceh untuk dua tahun pertama pasca penerbitan UU tentang Keistimewaan Aceh tersebut. Hingga pada tahun 2000, Pemerintah Aceh menerbitkan Perda pertama, Perda Tahun 2000 Tentang Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh. Perda ini dikeluarkan untuk merealisasikan kewenangan yang diberikan Pemerintah Pusat melalui UU No. 44 Tahun 1999 Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh.

Sepertinya, Pemerintah Provinsi Sumatera Barat terinspirasi dari UU No 44 tahun 1999, yang memberikan kewenangan pemerintah Provinsi Aceh untuk menerapkan Syari'at Islam. Dengan landasan undang-undang yang berbeda, UU Nomor 22 Tahun 1999 dan UU Nomor 25 Tahun 1999, yang diamandemen melalui UU No. 32 Tahun 2004, Pemerintah Provinsi Sumatera Barat menerbitkan Perda tentang Pencegahan Perbuatan Maksiat dan Prostitusi. Perda tersebut merupakan Perda bernuansa Syari'at Islam pertama di Indonesia yang menggunakan landasan hukum otonomi khusus, yang kemudian diikuti oleh berbagai daerah lainnya di Indonesia.

Secara legal formal, penerbitan Perda-Perda tersebut bertujuan untuk menghidupkan kembali kebudayaan lokal masing-masing daerah. Para sejarawan mencatat bahwa dampak penyebaran Islam ke Nusantara melalui berbagai media seperti budaya dan sufisme adalah penyatuan ajaran-ajaran Islam ke dalam budaya lokal.[5] Sehingga Islam menjadi bagian yang tak terpisahkan dari budaya lokal dan identitas sebagian besar etnis di Indonesia. Islam tidak merubah kebiasaan masyarakat secara spontan bahkan menambah beberapa praktek keislaman ke dalam adat setempat.

---

[4] UU Republik Indonesia No 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1999 No.172)

[5] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII* (Bandung: Mizan, 2004), 16.

Proses akulturasi ini digambarkan dengan tepat oleh kasus yang terjadi pada masyarakat Minangkabau, Sumatera Barat. Islam tidak merubah sistem kekeluargaan matriarki masyarakat tersebut menjadi sistem partriarki sebagaimana dianut oleh sebagian besar umat muslim dunia. Misalnya dalam sistem warisan, Islam bahkan menambah istilah-istilah hukum Islam ke dalam sistem warisan masyarakat Minangkabau yang telah lama dipraktekkan sebelum kedatangan Islam. Istilah hukum seperti *warist*, *hibah*, dan *hukum* adalah istilah-istilah dalam hukum Islam tentang harta warisan yang ditanamkan ke dalam praktek adat kebiasaan setempat. Namun, istilah-istilah tersebut dipraktekan secara berbeda dari konsep hukum Islam yang ada. Hal ini dapat dilihat dari misalnya dari pemberian hibah. Hibah dalam konsep Islam diberikan oleh pemberi ketika dia masih hidup. Sedangkan dalam konsep masyarakat Minangkabau hibah diberikan setelah pemberi meninggal dunia.[6]

Ajaran-ajaran Islam lainnya disebarkan melalui insitusi adat yang disebut dengan Surau, dimana aktifitas pengajaran agama secara luas disebarkan kepada masyarakat setempat. Namun Pemerintahan Orde Baru (Orba) melarang semua aktivitas serupa yang berbasis di Surau atau masjid di seluruh Indonesia selama kurang lebih 32 tahun. Untuk tujuan nasionalisme, penyamaan sistem pemerintahan dan hukum di seluruh Indonesia, Pemerintah Orde Baru menekankan sistem sekuler, menggantikan sistem pemerintah desa dengan sistem pemerintah dan kelembagaan tradisi Jawa. Selain itu rezim Orba juga menyamaratakan sistem hukum negara dengan menekan pelaksanaan hukum Adat dan Syariat.[7]

Kekecewaan terhadap pemerintah pada masa lalu, mengakibatkan provinsi dan kabupaten/kota berkeinginan menerapkan syari'at Islam untuk alasan merevitalisasi kebudayaan mereka. Keinginan ini diperkuat dengan penilaian masyarakat bahwa pemerintah telah gagal memperbaiki kehidupan sosial, ekonomi dan politik.[8]

Selain faktor budaya dan identitas, faktor sejarah juga memperkuat keinginan untuk menerapkan Syariat Islam kembali. Faktor sejarah ini khususnya dapat dilihat dari keinginan daerah yang dulu menjadi basis kuat Darul Islam Indonesia (DII).

---

[6] Franz von Benda-Beckmann & Keebet von Benda-Beckmann, "Identity in Dispute: Law, Religion, and Identity in Minangkabau," *Asian Ethnicity* 13, no. 4 (2012), 341–358.

[7] Aulia Rahmad, "Reaktualisasi Nilai Islam Dalam Budaya Minangkabau Melalui Kebijakan Desentralisasi," *El-Harakah* 13, no. 1 (2011), 1–33.

[8] Hefner, "Indonesia: Syari'at Politics and Democratic Transition."

Menurut Buller, dari sekian banyak daerah yang kini menerapkan Perda bernuansa Syariat, sebanyak 23 di antaranya adalah daerah-daerah yang dulunya menjadi basis pergerakan Darul Islam yang dideklarasikan oleh Karto Suwiryo di Jawa Barat. Selain Jawa Barat, basis utama gerakan tersebut adalah Sulawesi Selatan dan Aceh.[9]

Hubungan individu dengan para pejuang DII dahulu juga berkontribusi dalam penerapan kembali Perda Syari'at, misalnya di Sulawesi. Abdul Aziz Kahar Muzakkar, anggota Dewan Perwakilan Daerah yang mewakili Sulawesi Selatan Periode 2009-2014 merupakan putra dari Kahar Muzakar dan ketua Komite Persiapan Penerapan Syari'at Islam (KPPSI). Dia merupakan salah seorang yang sangat berpengaruh dalam proses legalisasi Perda bernuansa Syariat di seluruh kabupaten/kota di Sulawesi Selatan.

Pada tahapan implementasi, Perda-Perda tersebut menuai banyak permasalahan sosial disamping juga dipandang efektif mengurangi tindakan kriminal. Banyak yang perpandangan bahwa permasalahan-permasalahan yang ditimbulkan oleh Perda disebabkan oleh kurang kemampuan pemerintah daerah dalam proses legaslisasi dan pelaksanaan, penegakan dan pengawasan hukum yang mereka produksi sendiri.[10] Sehingga Perda tersebut menjadi isu kontroversial.

2. Landasan Hukum dan Perdebatan Penerbitan Perda Bernuansa Syari'at

Aceh merupakan kasus yang unik dalam diskursus penerapan Syari'at Islam di Indonesia. Penerapan Syari'at di daerah tersebut tidak diawali oleh keinginan masyarakat atau pemerintah provinsi, akan tetapi merupakan inisiasi pemerintah pusat setelah mendapatkan masukan tentang penyelesaian konflik dari berbagai pihak, yang salah satunya tentu dari beberapa tokoh Aceh sendiri. Karena sejarah dan latar belakang penerapan Syari'at Islam yang kompleks di daerah tersebut, penulis tidak tidak menduskusikan Aceh secara khusus maupun menyamakannya dengan fenomena di daerah-daerah lain di Indonesia. Hal ini karena penerapan Syari'at Islam di Aceh berlandaskan undang-undang yang berbeda sebagai dampak dari dinamika politik yang berbeda pula dan lebih kompleks dibandingkan dengan daerah-daerah lainnya. Oleh karena itu, mendiskusikan Syari'at Islam dan dampaknya terhadap masyarakat dan negara harus dilakukan secara terpisah.

---

[9] Dewi Candranigrum, "Keadilan Islami Menjunjung Tinggi Kesetaraan Gender," *Jurnal Perempuan* 60 (2008), 85.

[10] *Ibid*.

Setelah rezim Soeharto lengser, Pemerintah pusat memberikan kewenangan yang lebih luas kepada pemerintah daerah untuk mengatur juridiksi masing-masing sebagai upaya untuk meningkatkan kehidupan demokrasi dan memuluskan jalannya agenda reformasi di Indonesia. Kewenangan tersebut dijelaskan dalam UU No. 22 Tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah yang kemudian diamandemen oleh UU No. 32 Tahun 2004 Tentang Pemerintahan Daerah. Pemerintah daerah melegitimasi kewenangan yang mereka peroleh ke dalam bentuk Perda. Menurut Pasal 136 UU 23 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daaerah dinyatakan bahwa tujuan Perda adalah sebagai penjabaran lebih lanjut dari peraturan perundang-undangan lebih tinggi dengan memperhatikan ciri khas masing-masing daerah.[11]

Berdasarkan Pasal 7 UU No 10 Tahun 2004 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan, Perda ditetapkan pada urutan ke 5 dalam sistem perundang-undangan Indonesia, yang sekaligus sebagai urutan terbawah. 4 peraturan di atasnya, berdasarkan hirarki yang ditetapkan oleh UU tersebut adalah sebagai berikut:

a. UU Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945;
b. UU/Peraturan Pemerintah Pengganti UU;
c. Peraturan Pemerintah;
d. Peraturan Presiden; dan,
e. Peraturan Daerah.

Perda bernuansa Syari'at merujuk kepada UU No. 23 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah, yang merupakan revisi dari UU No. 22 Tahun 1999. Pasal 10 UU No. 23 Tahun 2004 merupakan pokok perdebatan antara kelompok pro dan kontrak terhadap keabsahan Perda tersebut. Pasal itu berbunyi "Pemerintahan daerah menyelenggarakan urusan pemerintahan yang menjadi kewenangannya, kecuali urusan pemerintahan yang oleh UU ini ditentukan menjadi urusan Pemerintah; (2) Dalam menyelenggarakan urusan pemerintahan, yang menjadi kewenangan daerah sebagaimana dimaksud pada ayat (1), pemerintahan daerah menjalankan otonomi seluas-luasnya untuk mengatur dan mengurus sendiri urusan pemerintahan berdasarkan asas otonomi dan tugas pembantuan; (3) Urusan pemerintahan yang menjadi urusan Pemerintah sebagaimana dimaksud pada ayat (1) meliputi:[12]

a. politik luar negeri;
b. pertahanan;
c. keamanan;

[11] Pasal 7 UU Republik Indonesia No 10 Tahun 2004 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2004 No.53).

[12] Pasal 10 UU Republik Indonesia No 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah.

d. yustisi;
e. moneter dan fiskal nasional; dan,
f. agama

Kelompok kontrak berpegang pada pasal ini, yang pada dasarnya tidak menyebutkan secara spesifik tentang kewenangan pemerintah daerah untuk mengatur permasalahan agama. Sedangkan pemerintah daerah berpegang pada Landasan Pemikiran Bagian 3 Penjelasan atas UU No. 32 Tahun 2004 yang berbunyi "*...dan agama, misalnya menetapkan hari libur keagamaan yang berlaku secara nasional, memberikan pengakuan terhadap keberadaan suatu agama, menetapkan kebijakan dalam penyelenggaraan kehidupan keagamaan dan sebagainya; dan bagian tertentu urusan pemerintah lainnya yang berskala nasional, tidak diserahkan kepada daerah*".[13] Bunyi yang sama diulangi kembali pada Pasal 10 ayat 3 huruf (f), yaitu: "*Yang dimaksud dengan urusan agama, misalnya menetapkan hari libur keagamaan yang berlaku secara nasional, memberikan pengakuan terhadap keberadaan suatu agama, menetapkan kebijakan dalam penyelenggaraan kehidupan keagamaan dan sebagainya; dan bagian tertentu urusan pemerintah lainnya yang berskala nasional, tidak diserahkan kepada daerah. Khusus di bidang keagamaan sebagian kegiatannya dapat ditugaskan oleh Pemerintah kepada Daerah sebagai upaya meningkatkan keikutsertaan Daerah dalam menumbuhkembangkan kehidupan beragama*".[14]

Sepertinya, untuk menghindari pembatalan Perda oleh peraturan yang lebih tinggi, Pemerintah daerah tidak menyebutkan secara jelas dan tegas bahwa Perda bernuansa Syari'at tersebut berasaskan atau dipengaruhi langsung oleh ajaran atau ideologi gerakan agama tertentu. Perda diterbitkan atas nama dasar kepentingan pelestarian kebudayaan lokal dan dan keagamaan umum. Hal ini dapat dilihat dari muatan beberapa Perda daerah berupaya menghidupkan kembali tradisi mengaji di Surau dan melarang pendistribusian alkohol serta praktek prostitusi.

Kelompok kontrak berpandangan bahwa meskipun UU Penjelas atas undang-undang No. 32 menyebutkan lingkup kewenangan antara pusat dan daerah, namun pemerintah daaerah tetap tidak memiliki kewenangan untuk mengatur permasalahan agama. Hal tersebut karena kewenangan pemerintah daerah tidak disebutkan secara

[13] Landasan Pemikiran, Bagian 3, Penjelasan atas UU Republik Indonesia No. 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah (Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 4437).

[14] Pasal 10, Ayat 3 huruf (f), Penjelasan atas UU Republik Indonesia No. 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah.

jelas dan tegas pada UU No. 32 Tahun 2004. Mereka juga berpandangan bahwa Perda bertentangan dengan konstitusi negara yang memberikan jaminan bagi setiap individu untuk menganut dan melaksanakan ajaran agamanya. Dengan pemberlakukan Perda di daerah-daerah tertentu, maka tidak ada lagi jaminan untuk mempraktekkan ajaran agama berbeda secara bebas dan aman dari ancaman kelompok manyoritas.[15]

Mereka juga berpandangan bahwa seluruh Perda tersebut bertentangan dengan peraturan yang lebih tinggi darinya, termasuk dengan konvensi-konvensi internasional tentang Hak Asasi Manusia dan Hak Asasi Perempuan. Perda-Perda bernuansa Syariat tidak hanya membatasi kebebasan berpikir dan berekspresi umat muslim tentang pandangan keagamaan mereka, namun juga memaksa non-muslim mengikuti aturan yang tidak berasal dari ajaran agama mereka sendiri, seperti kewajiban memakai jilbab.[16]

Bagi kelompok yang pro, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa Perda-Perda tersebut bertujuan untuk merevitalisasi kebudayaan lokal yang pernah ditekan oleh rezim Orde Baru. Selama kurang lebih 32 tahun, Presiden Soeharto sangat konsisten mengkampanyekan nasioanalisme, Pancasila , dan menjalankan proyek-proyek sekulerisme untuk menyamaratakan seluruh pandangan dan ideologi masyarakat Indonesia yang sangat beragam. Sehingga, praktek-praktek kebudayaan lokal dan ideologi serta agama apapun yang bertentangan dengan tujuan Pancasila dilarang oleh pemerintah.

Kegagalan pemerintah dalam mengentaskan bidang perekonomian, politik dan terutama sosial juga menjadi alasan kuat lainnya. Mereka berpandangan bahwa permasalahan sosial hanya bisa diatasi dengan penerapan Syari'at di tengah-tengah masyarakat. Hal ini mendorong lahirnya banyak Perda yang mengatur permasalahan-permasalahan seperti pelacuran, judi, dan minuman keras. Ketiga permasalahan tersebut dinilai sebagai bagian dari sumber utama kejahatan yang terjadi di tengah-tengah masyarakat, selain juga faktor kemiskinan. Berdasarkan hasil survey yang dilakukan oleh *Center for Study Religion and Culture* (CSRC)

[15] Salim, "Perda Berbasis Agama …", 16-17.

[16] Mohamad Guntur Romli, "Siswi-Siswi Kristen Pun Terpaksa Berjilbab; Kewajiban Busana Muslim Di Kota Padang," *Jurnal Perempuan* 60 (2008), 81–92.

Universitas Syarif Hidayatullah Perda-Perda ini mampu memberikan rasa aman dan meningkatkan kehidupan religiusitas masyarakat.[17]

Meskipun kelompok kontrak mengkritisi perkembangan Perda tersebut dan tokoh tokoh nasional seperti Azyumardi Azra[18] dan Gumawan Fauzi[19] secara terbuka tidak setuju dengan perkembangan Perda, namun hingga kini Pemerintah Pusat belum pernah mengeluarkan kebijakan baik itu kebijakan hukum maupun politis terhadap perkembangan Perda tersebut. Di lain pihak, Kementerian Agama dan Kementerian Dalam Negeri dikecam oleh beberapa organisasi non-pemerintah karena dianggap tidak responsif.[20]

3. Dampak Sosial Penerapan Perda bernuansa Syari'at

a. Dampak Politik

Di level nasional, muncul-munculnya partai-partai Islam dan tuntutan untuk mengislaminisasikan Indonesia adalah bagian dari upaya-upaya untuk menghidupkan kembali ideologi-idelogi politik Islam yang pernah dilarang oleh Pemerintahan Orde Baru. Beberapa dari partai-partai Islam tersebut (Partai Persatuan Pembangunan dan Partai Bulan Bintang) berusaha mengamandemen konstitusi Negara dengan mengusulkan pemunculan kembali ayat 29 dari Piagam Jakarta yaitu "Melaksanakan Syari'at Islam bagi Pemeluknya". Namun upaya ini tidak populer di kalangan umat muslim dan tidak mampu meningkatkan elektabilitas kedua partai tersebut untuk mendominasi pemerintahan pasca lengsernya Orde Baru. Mereka tidak hanya ditentang oleh partai-partai nasionalis, namun juga oleh dua organisasi muslim terbesar di Indonesia; Nahdhatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah.[21]

Ketika level nasional dipandang sulit, kelompok-kelompok muslim, atas sokongan beberapa partai Islam, memulai program islamisasi pada tingkat

---

[17] Sukron Kamil et Al, *Syari'at Islam Dan HAM: Dampak Perda Syari'at Terhadap Kebebasan Sipil, Hak-Hak Perempuan, Dan Non-Muslim*, ed. Sukron Kamil & Chaider S Bamualim (Jakarta: Center for the Study of Religion and Culture & Konrad Adenauer Stifftung, 2007), 140-141

[18] Satu Harapan, "Satu Harapan: Azyumardi Azra: Beberapa Ingin Menerapkan Syariah Islam Namun Dengan Perspektif Dangkal," *Www.satuharapan.com* (www.satuharapan.com, July 18, 2013), http://www.satuharapan.com/read-detail/read/azyumardi-azra-beberapa-ingin-menerapkan-syariah-islam-namun-dengan-perspektif-dangkal.

[19] Wasisto Raharjo Jati, "Pro Kontrak Perda Syariah," *Sinar Harapan* (Sinar Harapan, March 03, 2013), http://cetak.shnews.co/web/read/2013-01-03/5671/pro.kontra.perda.syariah.

[20] Suara Islam, "Suryadharma Ali Dan Gamawan Fauzi, Dua Menteri Yang Dituduh Setara Institute Intoleran" (www.suara-islam.com, February 17, 2014), http://www.suara-islam.com/read/index/9646/Suryadharma-Ali-dan-Gamawan-Fauzi--Dua-Menteri-yang-Dituduh-Setara-Institute-Intoleran.

[21] Hefner, "Indonesia: Syari'at Politics and Democtratic Transition.", 294

Pemerintahan Daerah.[22] Hasil dari program tersebut adalah bermunculnya Perda bernuasa Syari'at di Indonesia. Keberhasilan menerbitkan puluhan Perda tersebut, menimbulkan kekhawatiran bahwa Indonesia sedang dalam proses perubahan konstitusi dan ideologi dari sekuler menjadi Islamis.[23] Namun, dengan melihat dinamika politik nasional, penulis berpandangan kekhawatiran beberapa sarjana dan aktivis tersebut terlalu berlebihan.

Pada prakteknya, di beberapa daerah, pemberlakukan Perda bernuansa Syari'at cenderung menjadi alat politik untuk kepentingan kekuasaan dan atau mengamankan kekuasaan untuk periode berikutnya. Di beberapa kota di Sulawesi Selatan misalnya, Pemerintah Daerah menerbitkan Perda tentang Zakat, Infak dan Sadaqah sebagai sumber keuangan politik untuk mengamankan dan melanjutkan kekuasaan mereka.[24]

Pasca desentralisasi di Indonesia, dimana kepala pemerintahan dipilih langsung oleh rakyat, maka para politikus daerah secara tidak langsung dituntut untuk mencari sumber keuangan alternatif guna membiayai kegiatan politik. Kehadiran UU Otonomi Khusus dan Pemerintah Daerah dimanfaatkan oleh beberapa elit politik untuk menekankan kewajiban pembayaran Zakat guna menutupi kekurangan dana politik yang jauh lebih besar dibandingkan pada masa pemerintah Orde Baru. Pada masa Orde Baru, kandidat hanya cukup menyuap beberapa orang saja untuk mendapatkan banyak suara.[25]

Politisisasi Perda dengan motif tersebut terjadi misalnya di Bulukumba dan Makassar . Semenjak diterapkan Perda bernuasa Syariat yang mengatur tentang Zakat, pendapatan kedua daerah tersebut meningkat tajam. Pada tahun 2007, Pemerintah Daerah Bulukumba mendapatkan pemasukan sebesar US$ 8-9 juta dari sebelumnya hanya mendapatkan US$ 900.000. Pada tahun yang sama, Pemerintah Kota Makassar mendapatkan tidak kurang dari US$101,270 hanya dari infaq dan sadaqah. Jumlah tersebut belum termasuk dari sektor Zakat PNS kategori wajib Zakat yang jumlahnya tidak kurang dari 13,000 PNS. Pemerintah Kota Makassar mendapatkan pemasukan daerah dari sektor-sektor tersebut sebanyak US$360.000 per-tahun hanya dari sekitar 50% PNS. Di kedua daerah tersebut, zakat dikumpulkan

---

[22] *Ibid*, 296.

[23] Jati, "Permasalahan Implementasi …."

[24] Suismanto, "Perda Syariat Islam Dan Problematikanya (Kasus Tasikamalaya."

[25] Robin Bush, "Regional 'Sharia' Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom?," in *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, ed. Greg Fealy & Sally White (Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, 2008), 184.

oleh lembaga independen: Lembaga Amil Zakat (LAZ) di Bulukumba, dan Badan Amil Zakat (BAZ) di Makassar. Kedua lembaga tersebut dikontrol secara ketat oleh kepala pemerintahan untuk memungkinan mereka mendapatkan akses langsung ke sumber keuangan alternatif tersebut.[26]

Dengan mengontrol lembaga pengelola zakat, kepala daerah kemudian menjadikannya sebagai sumber keuangan untuk kepentingan politik sebelum dan sesudah pemilihan kepala daerah. Misalnya yang terjadi di Kabupaten Baru pada tahun 2006, dimana calon petahana (*incumbent*) ingin kembali menjadi kepala daerah untuk periode yang kedua. Dia membagikan hasil pendapatan dari zakat kepada daerah pemilihannya lebih banyak daripada daerah pemilihan lawan politiknya. Praktek yang sama diterapkan oleh kepala daerah Bulukumba pada tahun 2006 dan Kabupaten Enrekang pada tahun 2008.[27]

Pendapatan dari zakat, infaq dan sadaqah tersebut didistribusikan kepada kelompok yang sangat terbatas seperti pengurus masjid, guru ngaji, dan dai. dana tersebut juga digunakan untuk membayar kelompok militan muslim di daerah tersebut, Laskar Jundullah, yang berperan sebagai polisi Syari'at informal. Kelompok ini juga berperan sebagai saksi pada pemilihan kepala daerah dan menjadi "pasukan huru hara" calon petahana pada pemilihan. Agar kelihatan lebih Islami, pemerintah daerah menjalankan program Kecamatan Islami dan Desa Islami untuk memungkinkan penerapan Syari'at lebih luas mencakup sendi-sendi kehidupan masyarakat yang lebih detail. Program-program ini memungkinkan pemimpin daerah untuk meningkatkan kontrol, dan pembinaan jaringan politik melalui pengurus masjid, dai dan guru mengaji. Dengan demikian, memungkinan kepala pemerintah melakukan monitor dan kontrol politik secara ketat sampai tingkat terendah dalam pemerintahan desa.[28]

Ketika pemerintah sangat detail dalam hal pembayaran zakat, mereka tidak melakukan hal yang sama ketatnya pada saat memberikan laporan tentang distribusi zakat. Buehler menemukan bahwa laporan tahunan Kabupaten Barru pada Tahun 2006 hanya memberikan keterangan pada dua halaman laporan pemerintahan dengan menyebutkan bahwa Zakat telah disalurkan kepada 770 orang miskin, 72 mualaf, dan 28 mesjid. Kabupaten lain di Sulawesi Selatan menyalurkan zakat pada

[26] *Ibid*, 187.
[27] *Ibid*, 188.
[28] *Ibid*, 192.

pada tokoh agama, pesantren, imam masjid, dan guru mengaji untuk menjadikan mereka sebagai "*broker*" politik antara elit dan masyarakat luas.[29]

Namun demikian, Kota Padang memberikan contoh penyaluran Zakat yang baik dan tepat sasaran. Menurut Yasrul Huda, Pemerintah Kota Padang menjalankan beberapa program yang menyasar kebutuhan masyarakat melalui pengelolaan Zakat. program-program tersebut adalah Padang Reliji, Padang Sehat, Padang Sejahtera, Padang Tenteram, Padang Peduli, dan Padang Cerdas. Dengan mengunakan sumber keuangan yang berasal dari zakat, pemerintah kota memberikan pelayanan kesehatan gratis untuk kelompok miskin, bantuan renovasi rumah terhadap korban bencana, dan memberikan bantuan biaya pendidikan mulai dari sekolah dasar hingga tingkat universitas.[30]

Di kabupaten lainnya di Sumatera Barat, kewajiban membayar zakat menjadi perdebatan di kalangan elit dan menuai protes dari masyarakat menegah ke bawah. Politisi dari PKS tidak setuju dengan kebijakan pembayaran zakat sedangkan PAN merasa sangat diuntungkan karena sekolah-sekolah mereka (sekolah Muhammadiyah) akan mendapatkan bantuan dari pemerintah. Namun, PNS golongan menengah ke bawah menolak pewajiban zakat tersebut karena merasa bahwa pendapatan mereka tidak mencukupi kebutuhan sehari-hari. Bahkan sebagian mereka berpendapat bahwa dengan melihat kecilnya pendapatan bersih mereka, sebenarnya mereka layak dikelompokan yang ke dalam kelompok penerima Zakat.[31]

b. Dampak Sosial

Selain permasalahan zakat, hampir seluruh daerah yang menerapkan Perda Syari'at menuai keritik dari berbagai pihak menyangkut permasalahan HAM dan keadilan gender. Meski tentu juga banyak yang mendukung inisiatif dan pelaksanaan Perda tersebut.

Permasalahan Hak Asasi Manusia dan perlindungan terhadap perempuan juga banyak terjadi pasca penerapan Perda bernuansa Syari'at. Beberapa organisasi dan aktivitis menemukan bahwa Perda mengakibatkan kelompok perempuan kembali menjadi kelompok marjinal, didisriminasi, dan menjadi korban kekerasan atas nama

---

[29] *Ibid*, 181.

[30] Yasrul Huda, "Contesting Syari'at: State Law, Decentralization and Mingkabau Custom" (Leiden University, 2013), 193.

[31] *Ibid*.

agama.[32] Beberapa kasus menjadi sorotan para aktivits tersebut seperti pemberlakukan jam malam di Tangerang. Perda Pemerintah Kota Tangerang berbunyi:

> "Setiap orang yang bersikap atau perilakunya mencurigakan, sehingga menimbulkan suatu anggapan bahwa ia/mereka pelacur dilarang berada di jalan-jalan umum, di lapangan-lapangan, di rumah penginapan, losmen, hotel, asrama, rumah penduduk/kontrakan, warung-warung kopi, tempat liburan, gedung tempat tontonan, di sudut-sudut jalan atau di lorong-lorong atau tempat-tempat lain di daerah".

Meskipun Perda tersebut tidak menyebutkan jenis kelamin tertentu, namun sebuah laporan mengatakan bahwa seorang perempuan telah ditangkap oleh sekolompok orang karena dituduh sebagai pelacur. Perempuan tersebut telah membantah tuduhan tersebut di pengadilan. Namun, sanggahannya ditolak oleh pengadian dan dia tetap dipenjarakan karena tidak mampu membayar denda yang dijatuhkan pengadilan.[33]

Para kritikus juga menyorot permasalahan pewajiban pemakaian jilbab. Meskipun cakupan pewajiban pemakaian jilbab berbeda dari satu daerah dengan lainnya. Sebagian daerah mewajibkan pemakaian jilbab hanya terbatas pada Pegawai Negeri Sipil (PNS). Sebagian lainnya mewajibkan seluruh perempuan penganut agama Islam untuk mengenakannya. Meskipun lingkup pemakaiannya berbeda, namun seluruh Perda tidak mewajibkan non-mulism untuk memakai jilbab. Sebuah survey menemukan bahwa manyoritas perempuan muslim yang berada di daerah yang mengimplementasikan Perda pada prinsipnya tidak keberatan dengan kewajiban tersebut bahkan dengan suka rela melaksanakan aturan berpakaian muslim.[34]

Bagi sebagian perempuan non-muslim, aturan tersebut memberatkan mereka karena pemerintah mewajibkan untuk mengenakan pakaian muslimah di gedung-gedung pemerintahan, termasuk sekolah. Sebagian siswa dan perempuan non-muslim mendapatkan perlakukan diskriminatif dan tidak mendapatkan pelayanan yang layak

---

[32] Salim, "Perda Berbasis Agama Dan Perlindungan Konstitusional Penegakan HAM"; Dewi Candranigrum, "Unquestioned Gender Lens in Contemporary Indonesian Syari'at Ordinances (Perda Syari'ah)," *Al-Jamiah* 45, no. 2 (2007): 289–320; Dewi Candranigrum, "Keadilan Islami Menjunjung Tinggi Kesetaraan Gender," *Jurnal Perempuan* 60 (n.d.): 31–88; Al, *Syari'at Islam Dan HAM: Dampak Perda Syari'at Terhadap Kebebasan Sipil, Hak-Hak Perempuan, Dan Non-Muslim*.

[33] Salim, "Perda Berbasis Agama …", 21.

[34] Al, *Syari'at Islam Dan HAM: Dampak Perda Syari'at Terhadap Kebebasan Sipil, Hak-Hak Perempuan, Dan Non-Muslim*, 182.

dari pihak pengelola sekolah dan pegawai kantor pemerintah akibat dari permasalahan pakaian tersebut.[35] Beberapa perlakukan diskriminatif seperti ini pernah terjadi di beberapa daerah seperti di Kota Padang, Sumatera Barat.[36]

Perda tersebut juga dipandang mengganggu kerukunan antarumat beragama.[37] Pengesahan Perda membuat masyarakat tertentu eforia yang pada gilirannya menciptakan kelompok-kelompok pendukung pelaksanaan Syari'at. Masyarakat yang tidak setuju dan atau memiliki keyakinan berbeda akan selalu merasa tidak nyaman dengan aturan yang tidak berasal dari ajaran agama mereka.[38] Demikian pula halnya tentang kebebasan berkespresi. Para kritikus mengkhawatirkan bahwa masyarakat muslim tidak dapat lagi berdiskusi dan menyampaikan pandangan keagamaan yang berbeda dari pandangan umum secara terbuka. Perda mengakibatkan pandangan keagamaan masyarakat menjadi kaku dan menyatu.[39] Mereka khawatir bila karena pandangan yang berbeda maka mereka akan dituduh menyimpang dari ajaran Islam dan kemudian berdampak pada kekerasan fisik.

c. Dampak Perda bernuansa Syari'at terhadap Ideologi Negara

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, bahwa salah satu kekhawatiran dari Perda bernuansa Syari'at adalah upaya kelompok-kelompok tertentu untuk merubah Indonesia dari negara sekuler menjadi sebuah negara Islam. Dalam pandangan penulis, kekhawatiran tersebut berlebihan dan tidak memiliki dasar yang kuat. Pandangan ini didasarkan pada perolehan suara partai politik Islam pasca Orde Baru yang kian hari kian mendapat dukungan. Hal yang sama juga terlihat pada kandidat presiden. Masyarakat Indonesia lebih memilih kandidat-kandidat yang berasal dari partai nasionalis daripada dari partai Islam, namun diyakini mampu meningkatkan kesejahteraan, memberikan rasa aman, dan memperbaiki kehidupan sosial.

Keruntuhan rezim Orde Baru memberikan harapan dan semangat politik bagi seluruh rakyat Indonesia. Ratusan partai terbentuk dan mendaftarkan diri ke Komisi

---

[35] Candranigrum, "Keadilan Islami Menjunjung Tinggi Kesetaraan Gender."

[36] Ad'han, "Indah Kabar Dari Rupa; Nasib Perempuan Di Balik Tabir Syariat Islam Di Bulukumba"; Romli, "Siswi-Siswi Kristen Pun Terpaksa Berjilbab; Kewajiban Busana Muslim Di Kota Padang."

[37] Salim, "Perda Berbasis Agama Dan Perlindungan Konstitusional Penegakan HAM"; Al, *Syari'at Islam Dan HAM: Dampak Perda Syari'at Terhadap Kebebasan Sipil, Hak-Hak Perempuan, Dan Non-Muslim, 69, 186*.

[38] *Ibid*.

[39] *Ibid*.; Salim, "Perda Berbasis Agama ….", 18

Pemilihan Umum (KPU) untuk mengikuti Pemilihan Umum di tahun 1999. Dari sekian banyak pendaftar pemilu, KPU meloloskan sebanyak 48 partai politik. Dari 5 besar partai yang memproleh suara terbanyak, partai-partai Islam berada di rangking ke 3 hingga ke 5. Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) memperoleh suara sebanyak 12,61%; Partai Persatuan Pembangunan (PPP) memperoleh suara sebanyak 10, 71%; dan Partai Amanat Nasional (PAN) memperoleh suara sebanyak 7,12%. Perolehan suara masing-masing partai tersebut jauh di bawah perolehan Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP) dan Partai Golongan Karya (Golkar) yang masing-masing memperoleh suara sebanyak 33,74% dan 22,44%. [40]

Pada pemilu berikutnya (tahun 2004), dimana pemilihan secara langsung pertama diterapkan di Indonesia, suara yang diraih partai-partai Islam merosot. Masyarakat lebih memilih calon-calon anggota legislatif dari partai-partai nasionalis ketimbang calon dari partai Islam. Partai politik nasionalis yang berhasil meraih suara 5 besar pada saat itu adalah: Partai Golkar (21, 58%); PDIP (18,53%); dan Partai Demokrat (7,45%). Sedangkan partai-partai berbasis Islam yang paling banyak mendaparkan suara adalah PKB (10,57%) dan PPP (8,15%). [41]

Tren yang sama terjadi di kedua pemilu terakhir, tahun 2009 dan 2014. Kepercayaan terhadap partai-partai nasionalis semakin meningkat dan sebaliknya justru menuru terhadap partai-partai berbasis agama. Pemilu tahun 2009 dimenangkan oleh Partai Demokrat dengan raihan suara sebanyak 20,81%. Pada posisi kedua dan ketiga diikuti oleh Partai Golkar dan PDIP dengan perolehan suara masing-masing 14,45% dan 14,01%. Perolehan suara partai Islam tertinggi diraih oleh Partai Keadilan Sejahtera (PKS) sebanyak 7,89%, yang diikuti kemudian oleh PAN dan PKB masing-masing sebanyak 6,03% dan 4,95%.[42] Beikutnya pada pemilu tahun 2014, partai-partai nasionalis masih mendominasi perolehan suara. 4 besar perolehan suara didapat oleh 4 partai nasionalis: PDIP (19,24%), Golkar (15, 03%), Gerindra (11,75%) dan Demokrat (9.42%). Partai Islam yang mendapatkan suara

---

[40] Kompas, "Sejarah Pemilu - Kompas.com: Indonesia Satu" (Jakarta), diakses Juli 16, 2014, http://indonesiasatu.kompas.com/pemilumasa; Didik Supriyanto, "detikNews : KPU Transisi Pemilu 1999" (Jakarta), diakses Juli 16, 2014, http://news.detik.com/read/2005/11/11/101245/476359/159/kpu-transisi-pemilu-1999.

[41] Direktori Partai Politik Indonesia, "Hasil Rekapitulasi Perolehan Suara Nasional Pemilu 2004 Dan Jumlah Perolehan Kursi Parpol Di DPR RI" (Jakarta, 2004), http://partai.info/pemilu2004/hasilpemilulegislatif.php.

[42] Kompas, "Inilah Hasil Akhir Perolehan Suara Nasional Pemilu - Kompas.com," diakses Juli 16, 2014, http://nasional.kompas.com/read/2009/05/09/22401496/inilah.hasil.akhir.perolehan.suara.nasional.pemilu.

terbanyak hanyalah PKB dengan perolehan suara sebanyak 9.13%. Kemudian diikuti oleh PAN, PKS dan PPP dengan perolehan masing-masing 7,49%, 6,99%, dan 6,7%.[43]

Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat UIN Syarif Hidayatullah menerbitkkan hasil polling tentang isu Islam dan nasionalisme pada bulan Maret – April 2007 dengan mengambil sampel sebanyak 1,173 responden seluruh Indonesia. Hasil dari polling tersebut menegaskan bahwa lebih dari 90% responden setuju bahwa permasalahan agama haruslah konsisten dengan Pancasila dan Konstitusi Negara Republik Indonesia. 85% merasa bahwa ideologi negara sudah tepat dengan berlandaskan pada Pancasila, daripada berlandasarkan pada agama tertentu.[44]

Hal ini mengindikasikan bahwa secara nasional, masyarakat Indonesia menyadari rumitnya hubungan Syari'at Islam dan pemerintahan. Karenanya, daripada mendukung program-program nasional yang berhubungan dengan Syariat Islam, masyarakat Indonesia lebih memilih untuk memberikan pilihan dan dukungan kepada program-program pemerintahan yang berhubungan langsung dengan ekonomi, keamanaan, peningkatan kehidupan sosial dan kesejahteraan. Sehingga, preferensi politik manyoritas masyarakat Indonesia cenderung nasionalis dengan memilih Presiden dari latar belakang yang nasionalis namun masih mewakili gambaran keislaman masyarakat Indonesia. Walau demikian, sepertinya dengan tren politik nasional dan respon masyoritas Indonesia terhadap terhadap perkembangan Perda bernuansa Syari'at bahwa peneraparan Syari'at dalam kontek etnisitas tertentu juga merupakan bagian dari perkembangan kehidupan demokrasi di Indonesia.

C. Penutup

Penerapan Syari'at pada era reformasi Indonesia tidak lepas dari meningkatan kehidupan demokrasi di Indonesia. Pada satu sisi, meskipun penerapan Perda bernuansa Syari'at menjadi komoditi politik elit tertentu, namun Syari'at juga menjadi bagian dari peningkatan identitas dan revivalitas budaya dan kehidupan sosial masyarakat tertentu. Dalam pandangan penulis, kritikan-kritikan para sarjana tentang dampak penerapan Syari'at terhadap kehidupan sosial dan beragama di

---

[43] Tribunnews, "Data Pemilu Legislatif 2009 vs 2014: Fenomena Gerindra Dan PKB - Tribunnews.com" (Jakarta), diakses Juli 23, 2014, http://www.tribunnews.com/pemilu-2014/2014/04/10/data-pemilu-legislatif-2009-vs-2014-fenomena-gerindra-dan-pkb.

[44] Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM), *Dalam Pancasila Ada Syariat Islam* (Jakarta, 2007), http://ppim.uinjkt.ac.id/en/.../detail.php?r...dalam...islam.

Indonesia merupakan suatu yang terlalu berlebihan. Secara legal formal, penerapan Perda bernuansa Syari'at sama sekali bertentangan peraturan di atasnya. Respon pemerintah Indonesia baik secara kebijakan maupun politik seperti ditunjukkan selama ini setidaknya menunjukan konsistensi Perda bernuansa Syariat dengan peraturan di atas.

Penerapan Perda tersebut juga tidak berdampak sama sekali terhadap konstitusi dan ideologi negara Republik Indonesia. Selain karena faktor pilihan mayoritas masyarakat Indonesia dari satu Pemilihan Umum ke Pemilihan Umum berikutnya, mayoritas Perda dilahirkan dari keinginan politik elit tertentu. Dari segi dampak yang ditimbulkan, selain berdampak pada daerah yang kecil dan memiliki muatan yang tidak subtantif tentang ideologi agama tertentu, Perda atau peraturan kepada daerah lebih mudah dianulir oleh penguasa berikutnya. Mengaca pada pengalaman sebelumnya, pergantian kekuasaan politik di Indonesia seringkali berdampak pada pergantian aturan. Apalagi, dalam pandangan penulis, teks suci atau ideologi tertentu selalu menjadi perdebatan apabila diterjemahkan ke dalam sebuah kebijakan.

DAFTAR PUSTAKA

(PPIM), Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat. *Dalam Pancasila Ada Syariat Islam*. Jakarta, 2007. http://ppim.uinjkt.ac.id/en/.../detail.php?r...dalam...islam.

Ad'han, Syamsurijal. "Indah Kabar Dari Rupa; Nasib Perempuan Di Balik Tabir Syariat Islam Di Bulukumba." *Jurnal Perempuan* 60 (n.d.): 61–73.

Al, Sukron Kamil et. *Syariah Islam Dan HAM: Dampak Perda Syariah Terhadap Kebebasan Sipil, Hak-Hak Perempuan, Dan Non-Muslim*. Edited by Sukron Kamil & Chaider S Bamualim. Jakarta: Center for the Study of Religion and Culture & Konrad Adenauer Stifftung, 2007.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*. Bandung: Mizan, 2004.

Benda-Beckmann, Franz von Benda-Beckmann & Keebet von. "Identity in Dispute: Law, Religion, and Identity in Minangkabau." *Asian Ethnicity* 13, no. 4 (2012): 341–358.

Bush, Robin. "Regional 'Sharia' Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom?" In *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, edited by Greg

Fealy & Sally White, 174–191. Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, 2008.

Candranigrum, Dewi. "Keadilan Islami Menjunjung Tinggi Kesetaraan Gender." *Jurnal Perempuan* 60 (2008): 31–88.

———. "Unquestioned Gender Lens in Contemporary Indonesian Shari'a Ordinances (Perda Syari'ah)." *Al-Jamiah* 45, no. 2 (2007): 289–320.

Didik Supriyanto. "detikNews : KPU Transisi Pemilu 1999." Jakarta. Accessed July 16, 2014. http://news.detik.com/read/2005/11/11/101245/476359/159/kpu-transisi-pemilu-1999.

Harapan, Satu. "Satu Harapan: Azyumardi Azra: Beberapa Ingin Menerapkan Syariah Islam Namun Dengan Perspektif Dangkal." *Www.satuharapan.com*. www.satuharapan.com, July 18, 2013. http://www.satuharapan.com/read-detail/read/azyumardi-azra-beberapa-ingin-menerapkan-syariah-islam-namun-dengan-perspektif-dangkal.

Hefner, Robert W. "Indonesia: Shari'a Politics and Democtratic Transition." In *Shari'a Politics: Islamic Law and Soceity in the Modern World*, edited by Robert W Hefner. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2011.

Hooker, M.B. *Indonesian Syariah: Defining a National School of Islamic Law*. Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, 2008.

Huda, Yasrul. "Contesting Sharia: State Law, Decentralization and Mingkabau Custom." Leiden University, 2013.

Indonesia, Direktori Partai Politik. "Hasil Rekapitulasi Perolehan Suara Nasional Pemilu 2004 Dan Jumlah Perolehan Kursi Parpol Di DPR RI." Jakarta, 2004. http://partai.info/pemilu2004/hasilpemilulegislatif.php.

Islam, Suara. "Suryadharma Ali Dan Gamawan Fauzi, Dua Menteri Yang Dituduh Setara Institute Intoleran." www.suara-islam.com, February 17, 2014. http://www.suara-islam.com/read/index/9646/Suryadharma-Ali-dan-Gamawan-Fauzi--Dua-Menteri-yang-Dituduh-Setara-Institute-Intoleran.

Jati, Wasisto Raharjo. "Permasalahan Implementasi Perda Syariah Dalam Otonomi Daerah." *Al-Manahij* 7, no. 2 (2013): 305–318.

———. "Pro Kontrak Perda Syariah." *Sinar Harapan*. Sinar Harapan, March 03, 2013. http://cetak.shnews.co/web/read/2013-01-03/5671/pro.kontra.perda.syariah.

Kompas. "Inilah Hasil Akhir Perolehan Suara Nasional Pemilu - Kompas.com." Accessed July 16, 2014. http://nasional.kompas.com/read/2009/05/09/22401496/inilah.hasil.akhir.perolehan.suara.nasional.pemilu.

———. "Sejarah Pemilu - Kompas.com: Indonesia Satu." Jakarta. Accessed July 16, 2014. http://indonesiasatu.kompas.com/pemilumasa.

Rahmad, Aulia. "Reaktualisasi Nilai Islam Dalam Budaya Minangkabau Melalui Kebijakan Desentralisasi." *El-Harakah* 13, no. 1 (2011): 1–33.

Romli, Mohamad Guntur. "Siswi-Siswi Kristen Pun Terpaksa Berjilbab; Kewajiban Busana Muslim Di Kota Padang." *Jurnal Perempuan* 60 (2008): 81–92.

Salim, Arskal. *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia*. Honolulu, Hawaii: University of Hawaii Press, 2008.

———. "Perda Berbasis Agama Dan Perlindungan Konstitusional Penegakan HAM." *Jurnal Perempuan* 60, no. 1 (2008): 7–29.

Suismanto. "Perda Syariat Islam Dan Problematikanya (Kasus Tasikamalaya." *Aplikasia, Jurnal Aplikasi Ilmu-Ilmu Agama* 8, no. 1 (2007): 30–34.

Tribunnews. "Data Pemilu Legislatif 2009 vs 2014: Fenomena Gerindra Dan PKB - Tribunnews.com." Jakarta. Accessed July 23, 2014. http://www.tribunnews.com/pemilu-2014/2014/04/10/data-pemilu-legislatif-2009-vs-2014-fenomena-gerindra-dan-pkb.

Jurnal Ilmiah **ISLAM FUTURA**
Vol. 15. No. 1, Agustus 2015, 40-53

RE-MAPPING PENDIDIKAN *'ULŪM AL-QUR'ĀN* DI PERGURUAN TINGGI AGAMA ISLAM (PTAI)

Hamdiah
Fakultas Tarbiyah dan Keguruan Universitas Islam Negeri Ar-Raniry
E-mail: hamdiahlatif@yahoo.com

Abstrak

Artikel ini membahas tentang realitas kondisi pengajaran *'ulūm al-Qur'ān* di Perguruan Tinggi Islam di Indonesia. Hasil kajian menunjukkan bahwa disiplin keilmuan ini perlu dipetakan dan direvitalisasi sebagai upaya untuk mempertahankan tradisi keilmuan Islam yang telah mengurat akar, akan tetapi sekaligus juga perlu mengadopsi metode-metode baru lain penafsiran al-Qur'an yang telah diislamisasikan sehingga tetap selaras dengan tradisi dan nilai-nilai Islam.
Kata kunci: *Pendidikan; 'Ulūm al-Qur'ān*

Abstract

This article attempts to explain and describe real condition of *'ulūm al-Qur'ān* teaching within Islamic Higher Education Institute in Indonesia. Some findings of the research show that the discipline sould be re-mapped and revitalized in order to maintain and keep the Islamic scientific tradition which has deep Islamic rooted but it the same time open to adopt new methods of Quranic exegesis from other as long as has been Islamized so that compliant and in line with the Islamic values and Islamic religious tradition.

Keywords: *Education*; *'Ulūm al-Qur'ān*

مستخلص

تتناول هذه المقالة واقع تعليم علوم القرآن في الجامعة الإسلامية في إندونيسيا. وأظهرت النتائج أن هذه التخصصات العلمية تحتاج إلى أن يتم تعيينها و تنشيطها على التراث الفكري الإسلامي الذي له جذور متينة فى تاريخ العلوم الإسلامة، من حيث كانت في نفس الوقت تحتاج أيضا إلى اعتماد أساليب و مناهج جديدة من التفسيرات الأخرى للقرآن الكريم التي قد اسلمت. فالغرض هنا كى يكون تعليم علوم القرآن مناسبا بالتقاليد والقيم الإسلامية.
الكلمات الرئيسية: *تعليم، علوم القرآن*

A. Pendahuluan

Dalam lingkup ilmu-ilmu keislaman, *'ulūm al-Qur'ān* (studi ilmu-ilmu al-Quran)—selain ilmu *uṣūl al-fiqh* (penalaran hukum Islam) dan *'ulūm al-hadīts* (studi ilmu hadits)—menempati posisi sentral di antara pelbagai disiplin ilmu lainnya. Hal ini dapatlah dimaklumi, mengingat *'ulūm al-Qur'ān* merupakan disiplin ilmu yang

berkaitan langsung dengan inti (*core*) kajian yang menjadi sumber utama dalam studi Islam, yakni al-Quran. Melalui studi*'ulūm al-Qur'ān* tidak hanya memperkenalkan pada sisi historis sejak pewahyuan, kompilasi hingga pengkodifikasian al-Quran, namun juga menelaah lebih jauh sebab-musabab yang melatari diturunkannya ayat (*asbāb nuzūl*); koherensi dan korelasi antar ayat (*munāsabah*); pengklasifikasian ayat kepada yang masih umum (*'am*), khusus (*khas*), global (*mujmal*), terperinci (*mufaṣṣal*), mutlak absolut (*muṭlaq*) dan terbatas (*muqayyad*) dari sekian banyak ayat al-Quran; hingga pada akhirnya memperkenalkan kitab-kitab tafsir yang otoritatif dalam studi ilmu al-Quran, baik yang ditulis dengan pola penafsiran *bi al-ma'tsūr* (penafsiran ayat dengan ayat lainnya atau ayat dengan hadits Nabi saw.) maupun *bil ma'qūl* (dengan menggunakan rasio dan dukungan perangkat ilmu sains lainnya).

Tradisi pendidikan dan pengembangan*'ulūm al-Qur'ān* demikian sebagai kelanjutan mata rantai *sanad* yang bersambung terus bertahan sekian lama di banyak pusat lembaga pendidikan Islam di dunia, tidak terkecuali di Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) di Indonesia. Sebagai pusat pendidikan tinggi, PTAI di awal penubuhannya melalui Perpres 11/1960 ditujukan menjadi pusat pengembangan dan pendalaman ilmu pengetahuan tentang agama Islam.[1] Namun seiring perjalan waktu, juga ditambah lagi dengan intensitas interaksi umat Islam dengan masyarakat luar non Muslim yang saat ini berkesempatan memegang kendali peradaban dunia, di samping kesempatan yang diberikan kepada putra-putri terbaik bangsa untuk melanjutkan pendidikan dengan berguru dan mendalami ilmu di pusat studi Islam di Barat, terjadilah apa yang kerap diistilahkan sebagai proses "*theories of borrowing and influence*" (meminjam (dari luar) serta terpengaruh). Paradigma pendidikan *'ulūm al-Qur'ān* yang diasaskan pada tradisi Islam klasik perlahan mulai bergeser ke arah menerima sepenuhnya (seutuhnya) pengalaman masyarakat non Muslim dalam agamanya untuk dicoba cangkok terapkan pada kajian agama Islam. Maka yang terjadi kemudian, pengembangan studi ilmu al-Quran di PTAI sejurus mengarah kepada kajian kritis serta pengembangan metodologi dengan mengambil dan mengadopsi sepenuhnya metodologi luar seperti hermeneutika untuk diterapkan dalam membedah dan menganalisa teks al-Quran. Bahkan tidak jarang berujung pada sikap ekstrim atas nama "studi kritis" cenderung melecehkan al-Quran sebagai teks

[1]Lihat Perpres 11/1960 Pasal 2 tentang tujuan pembentukan IAIN.

suci yang telah usang, bikinan kaum Quraisy untuk menancapkan hegemoninya sehingga kehilangan relevansi zaman.[2]

Pergeseran paradigma studi ilmu al-Quran ke arah kajian kritis serta pengadopsian berbagai metodologi modern Barat dalam pengkajiannya sah-sah saja dan dapat diterima, memang. Namun proses itu sejatinya dikawal untuk terlebih dahulu dinaturalisasi dengan membebaskannya dari segala unsur tradisi kebudayaan Barat dan penguasaan sekular atas akal dan bahasa untuk kemudian di-Islamisasi sehingga lebih sejalan dengan nilai dan ajaran agama Islam, seperti ditunjukkan oleh generasi Islam klasik dalam mencerap pelbagai ilmu dan budaya dari bangsa-bangsa besar dunia, seperti Yunani, Persia dan Mesopotamia.[3] Ditambah lagi, kesempatan luas yang diberikan kepada beberapa PTAI untuk bereksplorasi dan bertransformasi menjadi universitas Islam sebenarnya merupakan momentum yang baik untuk memelihara kekhasan perguruan tinggi Islam dengan tetap menjaga akar tradisi ilmu keislamannya namun juga terbuka dan dapat bersimbiosis dengan ilmu umum modern lainnya melalui berbagai pendekatan, seperti Islamisasi, integrasi-interkoneksi, dll. Namun manakala pengembangan studi ilmu al-Quran mengalami pembiaran dalam suatu studi kritis yang kebanyakan bereferensi dari pengalaman

---

[2]Lihat misalkan Jurnal *Justisia*, Fakultas Syariah IAIN Walisongo, Semarang, Edisi 23 (Th. XI, 2003), dalam pengantar redaksinya yang bertajuk, *Kritik Historisitas Al-Qur'an: Pengantar Menuju Desakralisasi*, dituliskan sebagai berikut: "Dalam studi kritik al-Quran, pertama kali yang perlu dilakukan adalah kritik historisitas al-Quran. Bahwa al-Quran kini sudah berupa teks yang ketika hadir bukan bebas nilai dan tanpa konteks. Justru konteks Arab 14 abad silam telah mengkonstruk al-Quran. Adalah Muhammad saw., seorang figur yang saleh dan berhasil mentransformasikan nalar kritisnya dengan berdialektika dengan realitas Arab. Namun, setelah Muhammad wafat, generasi pasca-Muhammad terlihat tidak kreatif. Jangankan meniru kritisisme dan kreativitas Muhammad dalam memperjuangkan perubahan realitas zamannya, generasi pasca-Muhammad tampak kerdil dan hanya mem-*bebek* pada apa saja yang asalkan itu dikonstruk Muhammad. Dari sekian banyak daftar ketidakkreatifan generasi pasca-Muhammad, yang paling mencelakakan adalah pembukuan al-Quran dengan dialek Quraisy, oleh Khalifah Usman bin Affan yang diikuti dengan klaim otoritas mushafnya sebagai mushaf terabsah dan membakar (menghilangkan pengaruh) mushaf milik sahabat lain. Imbas dari sikap Usman yang tidak kreatif ini adalah terjadinya militerisme nalar Islam untuk tunduk/mensakralkan al-Quran produk Quraisy. Karenanya, wajar jika muncul asumsi bahwa pembukuan al-Quran hanya siasat bangsa Quraisy, melalui Usman, untuk mempertahankan hegemoninya atas masyarakat Arab [dan Islam]. Hegemoni itu tampak jelas terpusat pada ranah kekuasaan, agama dan budaya. Hanya orang yang mensakralkan Quran yang berhasil terperangkap siasat bangsa Quraisy tersebut."

[3]Bagian tentang islamisasi dapat dilihat pada Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), 44; dan karyanya yang lain, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995). Lihat juga Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1998), 291.

luar (Barat) tanpa diimbangi dengan otoritas pengetahuan Islam klasik yang cukup akan memunculkan kepincangan, bahkan tak jarang sikap ambigu yang penuh keragu-raguan (*skeptic*) dan relativisme kebenaran.

Sejatinya kajian al-Quran di PTAI menghadirkan sebuah narasi kearifan, dari pengetahuan (*'ilm*) ke tindakan (*'amal*). Seiring bertambahnya pengetahuan, maka kian menambah kedekatan pula pengkaji ilmu dengan sumber dan pemilik pengetahuan sebenarnya, Allah swt., bukan menjadikannya bertambah jauh. Sebagaimana kualitas sumber ilmu haruslah tetap menjadi *concern* PTAI dalam pengembangannya, sebab seperti telah banyak disinggung oleh para ulama salaf dan kalangan Shahabat serta Tabi'in. Abū Hurairah r.a., Ibn Abbas r.a., Zayd bin Aslam, Ibn Sirin, al-Hasan al-Basri, ad-Dahhak, Ibrahim an-Nakha'i, yang telah berpesan, "Sesungguhnya ilmu ini adalah agama. Karena itu, perhatikanlah dengan siapa kalian berguru dalam soal agama".[4] Dalam langgam bahasa kontemporer, pesan ini lebih kurang bermakna bahwa ilmu harus dicari dari sumber-sumber yang otoritatif. PTAI dalam kapasitasnya sebagai kampus pengembangan keilmuan Islam, memiliki sarana dan peluang untuk melanjutkan mata rantai tradisi keilmuan Islam klasik, serta tetap terbuka dan bersimbiosis dengan pengembangan ilmu modern umum lainnya.

Artikel ini berkepentingan untuk menguraikan realita pendidikan*'ulūm al-Qur'ān* di kampus PTAI serta upaya memeta ulang pendidikan dan pengajarannya. Urgensi *re-mapping* pendidikan *'ulūm al-Qur'ān* dapatlah ditelisik terlebih dahulu dari pergeseran pengertian *'ulūm* dan *al-Qur'ān* dari *framework* dan kerangka ilmu yang telah disepakati oleh para ilmuwan dan ulama generasi sebelumnya.

B. Pembahasan

1. Pengertian *'Ulūm al-Qur'ān*

Salah satu kelemahanan keilmuan yang kerap diabaikan dalam pengembangan ilmu kontemporer adalah dalam hal pemberian definisi, pengertian dan ruang lingkup kajian suatu disiplin ilmu. Seakan mengikuti relativistik kebenaran, siapapun—tanpa mengindahkan otoritas keilmuan yang dimiliki—dapat memberikan definisi dan pengertian menurut pemahamannya. Siapapun dapat memperluas atau bahkan mempersempit makna suatu disiplin berdasar

[4]Imām Abū Ḥātim Muḥammad ibn Ḥibbān, *Kitāb al-Majruḥīn min al-Muḥaddithīn wa al-Ḍu'āfā' wa al-Matrūkīn*, ed. Maḥmūd Ibrāhīm Zayed (Halb/Aleppo: Dār al-Wa'y, 1396 H.), 21-3.

pemahamannya. Pada satu sisi, pemahaman keilmuan demikian memberi ruang gerak yang luas dalam bereksplorasi, berinovasi hingga melahirkan gagasan dan pemahaman baru dalam satu disiplin (tanpa dilingkupi otoritas yang sepenuhnya bisa diterima). Namun pada sisi lain, pemahaman seperti ini memiliki banyak celah kelemahan pada daya tahan yang dapat dipertanggungjawabkan dari segala sanggahan sehingga pada akhirnya dapat diterima bersama dalam skala luas.

Berbeda halnya dalam pengembangan keilmuan Islam klasik, yang masing-masing pengembangan ilmu itu disejalankan definisi dan pengertiannya pada otoritas logika yang disepakati (*'ilm manṭiq*). Maka dalam pemberian definisi suatu disiplin atau hal tertentu mestilah mencakup seluruh unsur hal yang akan didefinisikan (*jāmi'*) serta menghindarkan unsur yang tidak perlu menjadi bagian dari definisi (*māni'*).[5]

Dalam konstruksi keilmuan studi Islam modern yang banyak dikembangkan di Barat, baik *'ulūm* (bentuk jamak dari ilmu) maupun al-Quran kian tereduksi maknanya menjadi sebatas makna yang diasas pada pandangan dunia (*worldview*) Barat dan dibangun atas *framework* pemikiran Barat pula, baik secara ontologi, epistemologi dan aksiologi. Ilmu kemudian hanya dipahami seperti yang didefinisikan Plato sebagai keyakinan sejati yang dibenarkan. Melalui definisi ringkas-padat ini terdapat tiga unsur utama pembentuk ilmu: (i) keyakinan, (ii) kebenaran, dan (iii) nalar. Ketiga elemen yang harus dipenuhi untuk proposisi apapun agar memenuhi syarat ilmu ini sebenarnya tidak sepi dari sanggahan dan bantahan terutama jika dihadapkan pada seseorang yang memiliki keyakinan yang benar dan dibenarkan hingga taraf tertentu karena kebetulan, namun tidak punya bukti yang berhubungan dengan fakta yang sebenarnya.[6]

Definisi lain tentang ilmu sebagaimana ditakrifkan dalam *Oxford English Dictionary* sebagai: (i) informasi dan kecakapan yang diperoleh melalui pengalaman

---

[5]Dalam kajian ilmu manthiq (logika), dikenal dua bentuk pemberian definisi dan pengertian: (1) Pendefinisian secara *Ḫadd* (*al-Ta'rīf bi al-Ḫadd*) dan (2) Pendefinisian secara *Rasm* (*al-Ta'rīf bil Rasm*). Pendefinisian secara *Ḫadd* yakni menspesifikasikan ciri-ciri utama dengan membedakan objek yang didefinisikan dari objek lainnya, seperti "manusia adalah hewan yang rasional/berfikir (*ḥayawān nāṭiq*)." Sedangkan pendefinisian secara *rasm* adalah menggambarkan salah satu aspek dari objek yang didefinisikan, seperti manusia adalah hewan yang tertawa (*ḫayawan dlahik/homo ludens*). Lihat Syaikh Aḥmad Damanhūrī, *Iḍāḥ al-Mubham min al-Ma'ānī al-Sullam* (Semarang: Toha Putra, t.th).

[6]Lebih jauh lihat Syamsuddin Arif, "Mendefinisikan dan Memetakan Ilmu," dalam Adian Husaini *et. al.*, *Filsafat Ilmu Perspektif Barat dan Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 2013), 72-5.

atau pendidikan; (ii) keseluruhan dari apa yang diketahui; (iii) kesadaran atau kebiasaan yang didapat melalui pengalaman akan suatu fakta atau keadaan. Ketiga bentuk takrif ini juga tidak sunyi dari sanggahan khususnya jika dikatakan bisakah informasi menjadi ilmu? Sementara informasi dapat mengandung dua kemungkinan, benar dan salah. Bagaimana pula untuk memilah informasi yang benar dengan lainnya jika kemudian sesuatu itu terjadi akibat *misinformasi* atau salah-informasi sehingga pada gilirannya dapat menjadi ilmu?[7]

Akan halnya pengertian ilmu dalam Islam telah lama dibahas oleh Ulama Muslim masa silam seperti dituliskan oleh ahli filologi, al-Rāghib al-Isfahānī (w. 443H./ 1060 M.) dalam karyanya, *Mufradāt Alfāẓ al-Qur'ān* bahwa ilmu adalah persepsi suatu hal dalam hakikatnya (*al-'ilm idrak al-shay' bi-haqīqatih*).[8] Sedangkan al-Sharīf al-Jurjānī (w. 816 H./ 1413 M.) dalam bukunya, *al-Ta'rīfāt*, mendefinisikan ilmu sebagai keyakinan yang utuh lagi pasti sesuai dengan realita (*al-i'tiqād al-jāzim al-muṭābiq li al-wāqi'*). Namun al-Jurjani menambahkan pula pengertian yang lebih khas dari ilmu sebagai tibanya minda pada makna sesuatu (*wuṣūl al-nafs ila ma'na al-syay'*).[9] Pilihan definisi ilmu yang terakhir ini pulalah yang dipilih oleh Syed Muhammad Naquib Al-Attas bahwa ilmu didefinisikan sebagai "tibanya (*wuṣūl*) makna dalam jiwa sekaligus tibanya jiwa pada makna (*ḥuṣūl*).[10] Dengan demikian menjadi jelas dari ketiga definisi gabungan ini bahwa ilmu adalah tentang makna, kegunaan dan *maghza*.[11] Pada gilirannya ilmu ditujukan untuk menyingkap hakikat kebenaran sehingga mengantarkan pengkaji ilmu itu pada keyakinan, bukan keragu-raguan (*skeptic*).

Demikian pula perkembangan pengertian al-Quran dalam kajian studi Islam di Barat, berpulang kepada cara pandang serta keyakinan yang meliputi para pengkajinya. Apakah al-Quran merupakan suatu korpus terbuka yang bisa dikritisi

---

[7]*Ibid.*

[8]Al-Isfahānī, Al-Rāghib. *Mufradāt Alfāẓ al-Qur'ān*. ed. Safwan, A. Dawudi, Jilid. 5 (Damaskus: Dār al-Qalam, 1992), 80.

[9]'Alī bin Muḥammad bin 'Alī al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rīfāt*, (t.t.p: Dār al-Bayān li al-Turāts, t.th), 199.

[10]S.M.N. Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), 14.

[11]Syamsuddin Arif, "Mendefinisikan dan ...," 77.

sebagaimana layaknya Bible yang dikaji dengan metode *textual criticism*, *source criticism*, *form criticism*, dsbnya? Ataukah al-Quran lebih diyakini sebagai suatu produk budaya (*muntaj tsaqafiy*) yang terbentuk dalam konteks budaya dan sejarah serta tidak memiliki makna yang tetap dan baku, seperti disuarakan oleh Nasr Hamid Abū Zayd? Atau pemaknaan lainnya dengan menganggap al-Quran sebagai teks linguistik (*nash lughawiy*) yang merupakan hasil karangan Muhammad saw.?

Pembiaran dalam memberikan definisi al-Quran secara leluasa namun sukar untuk bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah serta tanpa menimbang dan mengkaji sisi historitas sejak pewahyuan hingga kompilasi dan kodifikasi al-Quran inilah yang kemudian membentuk kajian studi ilmu al-Quran diliputi dengan sikap keragu-raguan (*skeptic*) dan ambigu. Studi ilmu al-Quran pada gilirannya justru mengantarkan para pengkajinya pada sikap meragukan otentisitas al-Quran, bukan mengantar pengkajinya pada penambahan iman serta penyingkapan hakikat kebenaran, sebagaimana yang menjadi esensi dan tujuan dari ilmu itu sendiri.

Padahal jika ditelisik lebih jauh dalam kajian keilmuan Islam klasik, dapatlah ditemukan benang merah dari berbagai definisi al-Quran yang dibuat oleh para ulama setidaknya mencakup empat unsur utama sebagai berikut:[12]

(1) *Kalām Allāh* (firman Allah) yang telah azali di dalam *al-Lawḥ al-Maḥfūẓ*. Frasa *Kalām Allāh* ini juga sekaligus menegaskan bahwa *kalām* tidaklah berwujud dalam aksara dan angka, sebab al-Quran diturunkan (*tanzīl*) ke bumi melalui Malaikat Jibril dengan cara ditalqinkan (dihafalkan secara lisan) kepada Nabi Muhammad saw. Karenanya, al-Quran pada dasarnya bukanlah 'tulisan' (*rasm*) tetapi merupakan 'bacaan' (*qirā'ah*) dalam arti ucapan dan sebutan. Sebab itu pula, yang dimaksud dengan membaca al-Quran sejak zaman dahulu adalah membaca dari ingatan (*qara'a 'an ẓahri qalb*).[13] Penegasan hal ini penting sekaligus untuk membantah dakwaan kaum orientalis yang berpegang pada bukti manuskrip al-Quran yang ditemukan manakala penulisannya berbeda dengan bacaannya. Padahal tulisan manuskrip al-Quran di atas kulit-kulit binatang, tulang dan pelepah kurma itu hanya dijadikan sebagai bantuan dalam hafalan. Dengan kata lain, bukan bacaan yang mengikuti tulisan, melainkan tulisan yang mengikuti hafalan.

(2) *Al-Mu'jīz* secara akar kata bermakna melemahkan. Dalam hal ini, al-Quran dalam kapasitasnya sebagai mukjizat dapat menundukkan siapapun yang mencoba untuk mencabarnya, khususnya bagi mereka yang ingin

---

[12]Untuk pengertian dan definisi al-Quran dapatlah dirujuk pada Mannā'Qaṭṭān, *Mabāḥits fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Cairo: Maktabah Wahbah, t.th.). Lihat juga Jalāl al-Ḍīn al-Suyūṭī , *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Cairo: Maṭba'ah Hijāzī, t.th.).

[13]Lihat Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran* (Jakarta: Gema Insani Press, 2008), 9-16.

menandingi keindahan bahasa dan sastra Arab yang dikandungnya. Tantangan itu dinyatakan di dalam al-Quran bagi sekalian manusia untuk dapat menandingi satu ayat, satu surat hingga sepuluh surat seperti yang terdapat dalam al-Quran. Pada sisi lain, penekanan pada makna *mu'jīz* ini meniscayakan pemahaman dan penguasaan bahasa Arab sebagai perangkat ilmu yang mutlak dimiliki oleh setiap pengkaji studi ilmu al-Quran guna mendapatkan rasa bahasa Arab (*sense*).

(3) *Al-Muta'abbad bi Tilāwatih* lebih berkaitan dengan sisi iman dan amal, di mana bacaan al-Quran dinilai sebagai bagian dari ibadah. Penekanan makna al-Quran dalam hal ini sekaligus untuk membedakan al-Quran dengan Sunnah atau hadis Rasulullah saw. yang sunguhpun maknanya bersumber dari Allah, namun lafaznya berasal dari Nabi Muhammad saw. serta tidak dianggap bagian dari ibadah dengan sekadar membacanya.

(4) *Al-Manqūl Ilaynā bi Tawātur* lebih berkenaan dengan sisi ilmu yang menjelaskan proses transmisi al-Quran yang dapat menjamin otentisitas, kebersinambungan serta keterpeliharaan al-Quran dari sejak pewahyuan, kompilasi, kodifikasi hingga ke masa kita sekarang karena diriwayatkan oleh orang banyak secara hafalan yang mustahil orang ramai itu bersepakat untuk berdusta (*tawātur*).

Dari kedua gabungan makna kata *'ulūm* dan al-Quran kemudian menjadi satu kesatuan kata majemuk (*tarkīb iḍāfiy*) hingga menjadi suatu disiplin *'ulūm al-Qur'ān*, dapat disimpulkan bahwa studi ilmu al-Quran merupakan disiplin ilmu yang paling bertanggungjawab dan memiliki otoritas mengantarkan makna ke dalam pikiran manusia tentang segala hal yang berkaitan dengan al-Quran sampai mengantarkannya pada keyakinan yang utuh dan pasti akan otentisitas dan kesahihan al-Quran. Hal ini tentu saja tidak ditujukan untuk merusak pemahaman apalagi mendekonstruksi keyakinan seorang muslim kepada al-Quran sebagai sumber utama ajaran dan kajian Islam.

2. Materi dan Ilmu Penunjang dalam *Ulum al-Quran*

Berangkat dari pengertian *'ulūm* dan *al-Qur'an* di atas yang berakar kuat pada tradisi keilmuan Islam klasik selanjutnya akan membentuk arah dan orientasi materi pendidikan *'ulūm al-Qur'ān* kontemporer: apakah lebih mementingkan sisi pemerkuatan (*strengthening*) tradisi semata ataukah lebih mengarah pada pengembangan studi ilmu al-Quran yang mengkombinasikan *turāts* dan *mu'āṣir* secara simultan, atau menjadi lebih ekstrim dan terbuka dalam menyerap serta mengadopsi berbagai metodologi dari luar seperti studi kritis terhadap Bible yang diterima secara apa adanya untuk kemudian diterapkan dalam kajian ilmu al-Quran?

Dalam sejarah awal kemunculan dan perkembangan *'ulūm al-Qur'ān* dapat dilacak bahwa studi ilmu al-Quran berkembang tidak sekali jadi dalam satu waktu, namun berevolusi dalam spesialisasi yang terpisah-pisah satu sama lain hingga mencapai bentuknya yang matang seperti yang diwarisi saat ini berkat kontribusi pemikiran dan karya para ulama Islam klasik sebagai kelanjutan mata rantai periwayatan dari para Sahabat hingga puncaknya yaitu dimulai awal penulisan dan kodifikasi sejak abad ke-II H. Maka tercatalah Ali bin al-Madaniy (w. 234 H.), guru dari Imām Bukhārī, yang menulis dan mengompilasi "*Asbāb nuzūl* ." Masih sezaman dengannya, Abū 'Ubayd al-Qāsim bin Salam (w. 224 H.) menaruh perhatian pada masalah "*Nāsikh wa Mansūkh*" serta "*Qirā'at.*" Generasi sesudahnya seperti Abū Bakr Muḥammad bin al-Qāsim al-Anbariy (w. 328 H.) menulis "'*ulūm al-Qur'ān* ." Setelahnya, Abū Bakr as-Sajistaniy (w. 330 H.) menuliskan "*Gharīb al-Qur'ān.*" Hampir seabad kemudian, Abū Bakr al-Baqillaniy (w. 403 H.) mengarang "*I'jāz al-Qur'ān.*"Secara berurutan terus selanjutnya 'Ali bin Ibrāhīm bin Sa'id al-Ḥufiy (w. 430 H.) menuliskan "*I'rāb al-Qur'ān,*" Imām al-Māwardī (w. 450H.) dengan "*Amtsāl al-Qur'ān;*" 'Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām (w. 660H.) dengan "*Majāz al-Qur'ān,*" 'Ilm al-Dīn al-Sakhāwiy (w. 643 H.) dengan "*'Ilm al-Qirā'āt*" serta Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (w. 751 H.) dengan "*Aqsām Al-Qur'ān.*" Hingga akhirnya seluruh bagian studi ilmu al-Quran yang terpilah dan terpisah itu dapat dikompilasi dalam satu karya 'Ali bin Ibrāhīm bin Sa'īd al-Ḥūfiy dalam karyanya yang terkenal, "*al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*" dalam tiga jilid.[14]

Sungguhpun penulisan bagian-bagian dalam studi ilmu al-Quran itu awalnya dilakukan secara terpisah, namun disepakati bersama bahwa yang dimaksudkan dengan *'ulūm al-Qur'ān* adalah segala hal yang berikatan dengan pengetahuan *asbāb nuzūl* ayat; sejarah pewahyuan, kompilasi hingga kodifikasi al-Quran; surat dan ayat yang turun di Mekkah (*Makkiy*) dan Madinah (*Madaniy*); *nāsikh* dan *mansūkh*; *muḥkam* dan *mutasyabbih*; metafora (*amtsāl*) dalam al-Quran; penafsiran al-Quran (baik *bi al-ma'tsūr* maupun *bi al-ma'qūl*); penafsiran ayat-ayat hukum dalam al-Quran (*aḥkām al-Qur'ān*) serta segala hal yang berkenaan dengan pengetahuan tentang al-Quran.

---

[14]Untuk sejarah perkembangan *'ulum al-Qur'an* dan awal kemunculannya, lihat Mannā'Qaṭṭān, *Mabāḥits fī 'Ulūm...*, 5-11.

Dari sini dapat disimpulkan pula bahwa studi ilmu al-Quran sangat mungkin untuk diperluas kajiannya seiring perkembangan ilmu pengetahuan dan kapasitas serta kapabilitas keilmuan yang dimiliki pengkajinya. Selain itu, jika ditelisik dalam sejarah keilmuan Islam klasik, dunia saintifik Islam sangat terbuka kepada segala bentuk keilmuan, metodologi hingga temuan dari luar yang berasal dari kalangan non muslim, asalkan telah terlebih dahulu mengalami naturalisasi dengan menghilangkan unsur yang diadopsi dari luar itu dari segala unsur pemikiran, budaya serta epistemologi yang dikandungnya untuk kemudian diislamisasi terlebih dahulu hingga lebih sejalan dan sesuai dengan nilai-nilai Islam. Sebagaimana studi ilmu al-Quran sangat mungkin untuk diperkaya dengan mensimbiosiskannya dengan disiplin ilmu lain melalui pendekatan integrasi-interkoneksi.

Benang merah yang mempertemukan sarjana Islam klasik dan kontemporer terkait studi ilmu al-Quran adalah pada perlunya perangkat ilmu kebahasaan, khususnya bahasa Arab yang cukup dan mumpuni untuk kemudian setiap pengkaji ilmu al-Quran memiliki rasa bahasa Arab dan piawai dalam memahami dan mengkajinya sehingga dapat mendialogkan setiap pesan al-Quran secara lebih hidup dan bernyawa, seperti dipesankan 'Ali bin Abī Ṭālib r.a. (*istanṭiq al-Qur'ān*!). Pengetahuan yang utuh tentang bahasa dan sastra Arab, terutama yang berkenaan dengan gramatikal, menjadi perangkat yang niscaya dalam mempelajari ilmu-ilmu al-Quran (*ma la yatimmu al-wājib illa bih fa huwa wājib*).

3. Realita Pendidikan*'ulūm al-Qur'ān* di PTAI

Paradigma pendidikan*'ulūm al-Qur'ān* di kampus PTAI belakangan ini mulai mengalami pergeseran dari tradisi keilmuan Islam klasik dan menggantikannya dengan memberi porsi lebih besar dan luas pada kajian studi Islam yang bersumber dari Barat. Di antara alasan yang kerap dikemukakan sebagai pembenar dari pergeseran paradigma ini adalah geliat keilmuan yang terus bergerak maju (dalam makna yang relatif) di Barat serta sisi kemutakhiran (*up date*) metodologi yang dipakai. Dapat dipahami kemudian jika yang menjadi referensi dalam banyak studi al-Quran di kampus PTAI kontemporer adalah hasil kajian para orientalis seperti Watt, Noldeke, Arthur Jeffery, dll yang pada umumnya memandu riset dan studi mereka dari sikap skeptisisme. Sikap keraguan ini berakibat fatal secara epistemologis, sebab berawal dari keraguan dan berakhir dengan keraguan pula. Pada akhirnya yang dicari bukanlah kebenaran, melainkan pembenaran (justifikasi) atas

hipotesis yang dibangun dan karenanya "data dibuat agar sesuai dengan teori (*the data are made to fit the theory).*"[15]

Selain geliat kajian orientalis yang memenuhi rak buku studi al-Quran di kampus PTAI, berkembang pula kajian al-Quran dalam edisi kritis dengan menempatkannya sebagai teks biasa layaknya Bibel yang dapat dikaji dengan metode *textual criticism*, *source criticism*, *form criticism*, dll. yang pada akhirnya berujung pada sikap skeptik terhadap al-Quran sehingga kemudian tidak lagi ditempatkan sebagai *kalām Allāh* yang menjadi mukjizat, panduan serta pedoman bagi umat Islam. Al-Quran hanya menjadi suatu teks biasa dan korpus terbuka untuk dikritisi.

Fleksibilitas hukum dan ajaran Islam dengan memberikan ruang nalar bagi akal manusia melalui mekanisme "ijtihad" telah ikut mewarnai pula kebebasan penafsiran dan pemahaman dalam pengkajian al-Quran di kampus PTAI dengan mengenakan baju dan nama "kebebasan ijtihad dan berfikir" dalam menjawab dan menuntaskan persoalan hidup kontemporer yang tidak dapat dipulangkan secara tersurat pada ayat-ayat al-Quran. Kebebasan berijtihad dengan pendapat ini pun kemudian dijustifikasi dengan pernyataan Mu'adz bin Jabal yang menjawab pertanyaan Rasulullah saw. bahwa ia akan berhukum dengan ijtihad pendapatnya (*ajtahidu ra'yī*) manakala tidak ditemukan jawabnya, baik dalam al-Quran maupun Sunnah. Satu hal yang kerap diabaikan dalam potongan hadits Mu'adz yang terkenal itu adalah lanjutan dari kata ijtihad sendiri, di mana Mu'adz memaksudkan akan berijtihad dengan pendapatnya itu asalkan masih dalam bingkai (*frame*) al-Quran dan Sunnah serta sejalan dengan prinsip umum yang dikandungnya (*ajtahidu ra'yī wa lā ālū*), sehingga tidaklah ditujukan untuk berijtihad secara serampangan dan liar.

Selain itu, persoalan "reinterpretasi" ayat al-Quran dalam studi ilmu al-Quran di kampus PTAI kian menjadi kata "keramat" dan "sakti" khususnya dalam menyikapi berbagai persoalan sosial kemasyarakatan kontemporer seperti pluralisme agama dan hukuman bagi pezina. Belakangan muncul paham liberal yang mencoba mengutak-atik pemahaman yang telah mapan dan disepakati ulama Islam sejak masa silam tanpa didukung oleh kerangka metodologi ilmiah yang dapat dipertanggungjawabkan, layaknya ilmu al-Quran dan ushul fikih yang dapat

[15]Dalam satu karyanya, Syamsuddin Arif (dosen dan peniliti pada CASIS UTM Malaysia) mengkhususkan dua judul tulisan mengenai kiprah orientalis dalam studi al-Quran dari dulu hingga sekarang, masing-masing dengan tajuk, "Orientalis dan al-Quran" serta "Orientalis dan Teks al-Quran." Lebih jauh lihat Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, 2-26.

dijadikan sebagai parameter bersama dalam meninjau dan menafsir ulang ayat-ayat al-Quran.[16] Pada gilirannya, pemahaman liberal yang dimaksudkan untuk membebaskan pemahaman umat Islam dari keterbelakangan dan keterkungkungan itu justru menggiring ke arah relativisme kebenaran.

Permasalahan reinterpretasi ayat al-Quran ini kian lengkap manakala kaedah penafsiran yang digunakan, bahwa petunjuk makna dan pertimbangan hukum bukanlah berasal dari lafad yang umum, melainkan karena kekhususan sebab diturunkannya ayat (*al-'ibrah bi khuṣūṣ al-sabab lā bi 'umūm al-lafẓ*), sebagaimana terjadi pada ayat hijab dalam surat al-Aḥzāb (33: 59). Pemahaman parsial seperti ini tak pelak menggiring pengkajinya pada kesimpulan berupa penggantian atau bahkan penghapusan hukum yang telah mapan dan diyakini sebelumnya terkait hijab bagi perempuan karena ayat ini diturunkan dan ditujukan kepada istri-istri Nabi saw. sehingga tidaklah menjadi kewajiban bagi perempuan lainnya.[17]

Realita studi ilmu al-Quran di kampus PTAI begitu gencar dalam mengadopsi dan mengutip metodologi luar dari kalangan non-muslim seperti hermeuneutika yang pernah dipakai dalam mengkaji teks Bibel untuk dicangkokterapkan pada al-Quran. Pengadopsian metodologi luar yang dibarengi sifat inferior (*inferiority complex*) para pengkaji al-Quran dari kalangan muslim tak ayal menjadikan kajian studi ilmu al-Quran berkembang stagnan, sebab metodologi dari Barat itu, sungguhpun menghadirkan suatu pemikiran baru, namun bukan untuk mendukung pencapaian makna kepada tujuan sebagaimana yang menjadi maksud dari ilmu itu sendiri, melainkan mengarah pada dekonstruksi *naṣṣ* al-Quran menjadi sebuah teks biasa.

4. Pemetaan Ulang Pendidikan *'Ulūm al-Qur'ān*

Bertolak dari realita pendidikan*'ulūm al-Qur'ān* di PTAI, artikel ini berkepentingan untuk menegaskan pentingnya pemetaan ulang (*re-mapping*) studi ilmu al-Quran di kampus perguruan tinggi agama Islam. Maksud pemetaan kembali ini bukan ditujukan pada pengkondisian studi al-Quran kembali ke zaman klasik sebagaimana yang kerap dikritik selama ini (berorientasi ke masa lampau), sebab studi ilmu al-Quran—sebagaimana telah disinggung sebelumnya—sejak awal

[16]Lebih jauh lihat Hamdiah, "Mengkritisi Jaringan Islam Liberal (JIL): Antara Spirit Revivalisme, Liberalisme dan Bahaya Sekularisme" dalam *Islam Futura*, Vol. X, No. 1 (Januari, 2011), 51-66.

[17]Fahmi Salim, *Kritik terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal* (Jakarta: Perspektif, 2010), 427.

kelahiran dan perkembangannya tidak sekali jadi namun secara bertahap berkembang dalam beberapa fase seiring kontribusi dan sumbangan pemikiran ulama Islam masa silam. Karenanya studi ilmu al-Quran sangat mungkin untuk diperluas kajiannya seiring perkembangan ilmu pengetahuan dan kapasitas serta kapabilitas keilmuan yang dimiliki pengkajinya. Sebagaimana pengadopsian ilmu dan metodologi dari luar (kalangan non-muslim) dimungkinkan, asalkan telah terlebih dahulu mengalami naturalisasi dengan menghilangkan unsur yang diadopsi dari luar itu dari segala unsur pemikiran, budaya serta epistemologi yang dikandungnya untuk kemudian diislamisasi terlebih dahulu hingga lebih sejalan dan sesuai dengan nilai-nilai Islam. Di samping itu, studi ilmu al-Quran kontemporer juga sangat mungkin untuk diperkaya dengan mensimbiosiskannya dengan disiplin ilmu lain melalui pendekatan integrasi-interkoneksi.

Dalam memetakan kembali studi ilmu al-Quran, menjaga tradisi merupakan hal esensial dan tetap diperlukan sebab bertahannya agama ini disandarkan pada kebersinambungan mata rantai periwayatan (*sanad*) hingga ke Rasulullah Saw. (secara *tawātur*). Memelihara tradisi ini sejalan pula dengan apa yang dipesankan generasi *salaf al-ṣāliḥ* baik dari generasi Shahabat, Tabi'in dst. yang telah berpesan, "Sesungguhnya ilmu ini adalah agama. Karena itu, perhatikanlah dengan siapa kalian berguru dalam soal agama". Dalam langgam bahasa kontemporer, pesan ini lebih kurang bermakna: ilmu harus dicari dari sumber-sumber yang otoritatif.

Tambahan pula, melalui pemetaan ulang studi ilmu al-Quran sangat perlu dipikirkan pola pendidikan dan pengajaran*'ulūm al-Qur'ān* di kampus PTAI yang dapat menghadirkan sebuah narasi kearifan: dari pengetahuan (*'ilm*) ke tindakan (*'amal*). Karenanya penekanan pada kewajiban bagi setiap pelajar dan pengkaji Muslim terhadap al-Quran mestilah disertai dalam proses pendidikan dan pengajaran al-Quran hendaklah dimulai sejak dari membaca, memahami, menggali kembali, mengamalkan hingga menyampaikan isi al-Quran.

C. Penutup

Sebagai kampus pengembangan keilmuan Islam, eksistensi PTAI dan peranannya harus terus direvitalisasi melalui penguatan ilmu yang menyangkut tradisi keilmuan Islam. Kesempatan untuk bereksplorasi dan bertransformasi menjadi universitas Islam merupakan peluang bagi perguruan tinggi agama Islam dalam memperkuat keberadaannya dengan tetap menjaga tradisi keilmuan Islam serta

mengawinkan dengan keilmuan modern yang notabene banyak berasal dari Barat. Di sinilah proses Islamisasi terjadi, di mana segala keilmuan dan metodologi dari Barat tidak diterima secara mentah apa adanya, namun telah melalui penyaringan dan naturalisasi untuk kemudian disesuaikan dengan nilai-nilai Islam (Islamisasi).

Hal ini tidak terkecuali juga berlaku pada pendidikan dan pengajaran ilmu al-Quran di PTAI. Selain diperlukan reorientasi pendidikan studi ilmu al-Quran yang dapat menghadirkan sebuah narasi kearifan, dari pengetahuan (*'ilm*) ke tindakan (*'amal*) bagi setiap pengkajinya, harus juga diikuti dalam proses pendidikan dan pengajaran al-Quran dengan upaya untuk melestarikan kewajiban membaca, memahami, menelaah, mengamalkan hingga menyampaikan isi al-Quran bagi setiap pengkaji al-Quran.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1993.

_____. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.

Al-Isfahānī, Al-Rāghib. *Mufradāt Alfāẓ al-Qur'ān*. ed. Safwan, A. Dawudi. Damaskus: Dār al-Qalam, 1992.

Al-Jurjānī, 'Alī bin Muḥammad bin 'Ali. *Kitāb al-Ta'rīfāt*. T.tp: Dār al-Bayan li al-Turats, t.th.

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Ḍīn. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Cairo: Maṭba'ah Hijāzī, t.th.

Arif, Syamsuddin. *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*. Jakarta: Gema Insani Press, 2008.

_____, "Mendefinisikan dan Memetakan Ilmu," dalam Adian Husaini *et. al.*, *Filsafat Ilmu Perspektif Barat dan Islam*. Jakarta: Gema Insani Press, 2013.

Damanhūrī, Syaikh Aḥmad. *Iḍāḥ al-Mubham min al-Ma'ānī al-Sullam*. Semarang: Toha Putra, t.th.

Ibn Ḥibbān, Imām Abū Ḥātim Muḥammad. *Kitāb al-Majruḥīn min al-Muḥaddithīn wa al-Ḍu'āfā'' wa al-Matrūkīn*. ed. Maḥmūd Ibrāhīm Zayed. Halb/Aleppo: Dār al-Wa'y, 1396 H.

Jurnal *Islam Futura*. vol. X, No. 1. Januari, 2011.

Jurnal *Justisia*. Semarang: Fakultas Syariah IAIN Walisongo, Edisi 23, Th. XI, 2003.

Qaṭṭān, Mannā.' *Mabāḥits fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Cairo: Maktabah Wahbah, t.th.

Salim, Fahmi. *Kritik terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*. Jakarta: Perspektif, 2010.

Wan Daud, Wan Mohd Nor. *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1998.

Jurnal Ilmiah **ISLAM FUTURA**
Vol. 15. No. 1, Agustus 2015, 54-66

PEMBARUAN PENDIDIKAN ISLAM: *TELAAH RETROSPEKTIF DAN PROSPEKTIF*

Maidar
Sekolah Tinggi Agama Islam Tapak Tuan Aceh Selatan
E-mail: maidar@yahoo.com

Abstrak

Pembaruan Islam bagaimanapun yang mau dilakukan sekarang ini, harus dimulai dengan pendidikan, sebab pendidikan merupakan kunci yang membuka pintu ke arah modernisasi. Karena itu, para pemikir pendidikan Islam, perlu menelaah kembali pendidikan Islam baik secara restropektif maupun prospektif. Retrospektif yakni tentang proses perubahan-perubahan bentuk kependidikan pada masa lampau, sedangkan prospektif yakni tentang proses perubahan-perubahan bentuk kependidikan pada masa yang akan datang, yaitu gagasan dan program pembaruan pendidikan Islam yang memiliki akar keterkaitan dengan modernisasi pemikiran dan peradaban Islam secara keseluruhan. Ia memiliki keterkaitan dan keterikatan dengan pembaharuan (*tajdīd*) yaitu tentang upaya menghidupkan kembali keimanan Islam. Ia merupakan dasar bagi keyakinan bahwa gerakan-gerakan pembaruan tetap merupakan bagian asli dan sah dari penjabaran Islam di panggung sejarah.

Kata Kunci: *Pembaharuan; Pendidikan Islam; Modernisasi*

Abstract

Islamic reform however which be conducted at the moment, should be started through education as education is the key to open the door of modernization. Therefore, the thinkers of Islamic education, Islamic education needs to rethink both retrospective and prospective. Retrospective is about the changes of educational form in the past. While the prospective is about the changing of the educational process in the future, namely the idea and Islamic education reform programs which have the link roots to modernization thought and Islamic civilization as a whole. It has relationship and link to reformation (*tajdīd)* that is to revive the Islamic faith. It is the basis of belief that reform movements remain a legitimate part of the original and the description of Islam at the stage of the history.

Keywords: *Reformation; Islamic Education; Modernization*

مستخلص

إن الإصلاح الإسلامي الذي يريد به أجيال المسلمين، يجب أن يبدأ بالمجال التعليمي، لأن التعليم هو المفتاح الذي يفتح الباب أمام التحديث. ولذلك، فإن مفكري التربية الإسلامية، يحتاج إلى إعادة التفكير في التربية الإسلامية على حد سواء بأثر رجعي ومستقبلي. أي بأثر رجعي حول التغييرات في شكل التعليم في الماضي. بينما المحتملين لعملية تغيير شكل التعليم في المستقبل، وهي فكرة وبرامج إصلاح التعليم الإسلامية التي لها صلة إلى جذور الفكر الإسلامي

والحضارة ككل. كان لديه علاقة والمشاركة مع التجديد هو حول الجهود المبذولة لإحياء الدين الإسلامي. وهي أساس للاعتقاد بأن حركات الإصلاح لا تزال تشكل جزءا مشروعا من الأصل والترجمة الإسلام في مرحلة من مراحل التاريخ.

الكلمات الرئيسية: *التجديد*: *التربية الإسلامية*: *التحديث*

A. Pendahuluan

Pembaruan adalah istilah yang dapat dipandang sebagai manisfestasi dari perubahan. Perubahan (kemana pun arahnya) selalu mengalir tanpa henti, sehingga memunculkan semacam adagium bahwa "yang tetap adalah perubahan itu sediri." Bagaikan waktu yang selalu bergerak tanpa dapat dibendung oleh apa dan siapapun. Seperti digambarkan Malik bin Nabi bahwa:

> Waktu adalah sungai purba yang mengalir di dunia sejak azali. Ia mengalir di kota-kota dan menghidupkan aktivitasnya dengan energinya yang abadi, atau membuatnya tidur pulas dinina bobokkan olehj senandung waktu yang lenyap entah kemana. Ia juga membanjiri setiap jengkal bumi semua bangsa, dan memasuki setiap bidang individu, dengan arus waktunya sehari-hari-hari yang tak mungkin bisa dihenatikan. Sekali ia melahirkan revolusi, dan kali lain mengubahnya dengan ketiadaan. Waktu menyelusuf di sela-sela kehidupan dan menyebarkan nilai-nilai di dalam apabila di situ muncul suatu "kerja".[1]

Tampaknya, dalam pendekatan Bin Nabi Saw, pengertian kerja dalam waktu atau membarengi waktu dengan kerja adalah merupakan kata kunci dari perubahan. Dan dalam tataran lebih lanjut, perubahan (dalam arti positif) merupakan salah satu kata kunci dari pembaruan, termasuk tentunya dalam kawasan Pendidikan Islam dalam arti yang paling umum. Kesadaran semacam itu pulalah nampaknya yang lebih lanjut memberi inspirasi bagi upaya memungut kembali potensi ideologis yang terpendam dalam diri Islam yang dignakan sebagai dinamo bagi gagasan *revivalisasi* Islam sejak awal.

Senada dengan sinyalemen tersebut adalah pernyataan Achmad Jaenuri yang memandang ide tajdid sebenarnya merupakan konsekuensi logis dari ciri dasar ajaran Islam. Dengan merujuk kepada Q.S. 21: 107; 33: 40, lebih lanjut dinyatakannya bahwa ciri dasar ajaran Islam tersebut diformulasikan dalam bentuk keyakinan bahwa (1) Islam adalah agama yang universal yang missinya adalah rahmat bagi semua penghuni alam; (2) adanya keyakinan bahwa Islam adalah agama terakhir

[1]Malik Bin Nabi, *Membangun Dunia Baru Islam,* terj. Afif Muhammad dan Abdullah Adhiem (Bandung: Mizan. 1994), 137.

yang diturunkan Allah yang memuat semua prinsip moral dan agama untuk semua umat manusia.[2]

Dengan ungkapan yang lebih singkat tegas bahwa sifat universalitas dan finalitas ajaran Islam memang menuntut untuk selalu diadakan uapaya-upaya ke arah pembaruan atau tajdid, bila hendak tetap *survive* dengan Islam bersama muslimnya, untuk kepentingan kehidupan manusia dan kemanusiaan. Secara lebih kongkrit, John O.Voll sebagaimana yang disimpulkan Achmad Jaenuri bahwa "tajdid bisa jadi sebagai jawaban terhadap tantangan rusaknya kehidupan keagamaan atau jawaban terhadap keberhasilan yang dicapai oleh kaum muslimin."[3]

Dengan latar dan landasan seperti itu, terlihat bahwa pembaruan di segala bidang memang mendesak dilakukan, termasuk dalam bidang pendidikan Islam. Masalahnya muncul kemudian adalah bagaimana sosok dan sekaligus menyikapi pembaruan pendidikan Islam itu sendiri? Permasalahan inilah yang akan dicoba cari jawabannya dalam tulisan ini melalui analisis atas tiga pertanyaan berikut: (1) apa makna dan karakteristik dari *term* pembaruan; (2) bagaimana proses historis dari transformasi intelektual dalam Islam serta karakteristiknya pada masing-masing masa; (3) apa yang menjadi sasaran pembaruan Panddikan Islam.

B. Pembahasan

1. Menelusuri Makna dan Karakteristik Pembaruan

Pembaruan dalam istilah modernism atau *modernization* berakar pada kata modern yang berasal dari bahasa Latin *modo* yang berarti masa kini atau mutakhir.[4] Terlepas dari kapan modernitas itu lahir, yang perlu dicatat adalah bahwa penamaan tahap perkembangan peradaban mansia yang berlangsung sekarang ini sebagai zaman modern, bukannya tanpa masalah, sebab apa yang dicapai manusia merupakan keberlanjutan dari capaian sebelumnya.

Modernisme mengandung arti pikiran, aliran, gerakan dan usaha untuk merubah paham-paham, adat istiadat, institusi-institusi lama dan sebagainya, untuk disesuaikan dengan suasana baru yang ditimbulkaan oleh kemajuan ilmu

---

[2]Achmad Jaenuri, "Landasan Teologis Gerakan Pembaruan dalam Islam", *Ulumul Qur'an*, 3 (Vol. VI, 1995), 38-48.

[3]*Ibid*, 38-48.

[4] David B. Guralnik (ed), *Webster's New World Dictionary of the American Language* (New York: Warner Books, 1987) 387.

pengetahuan dan teknologi modern.[5] Modernitas pada dasarnya merupakan kehidupan yang ditata secara rasional dan efisien. Dalam nilai sosial, modernitas mendasarkan kerja menurut keahlian yang harus ditunjukkan dalam prestasi kerja. Gabungan dari prilaku rasional, efektif, efisien, profesional dan tuntutan berprestasi dalam pemenuhan aneka ragam kebutuhan, menyebabkan masyarakat modern berorientasi pada perubahan dan kemajuan.[6] Dalam makna modernitas seperti itu, jika tindakan kultural selalu berlangsung dalam perangkat tradisi, maka usaha modernisasi sebagai bentuk tindakan kultural yang amat penting juga dapat berlangsung dalam perangkat tradisi yang dinamis (dialogis), sebab tradisi sebenarnya tidak menentang kemajuan, sebaliknya justru menjadi alat kemajuan.

Salah satu kajian awal tentang modernisasi yang sangat berharga adalah yang dilakukan oleh Daniel Lerner di beberapa Negara Timur Tengah. Menurutnya, kemodernan tidak hanya bagi institusi, tapi juga dapat diserap dalam diri seseorang atau individu, yang antara lain dicirikan oleh literasi, rasional, empati (keterbukaan diri dalam melihat dan menerima pihak lain). Secara institusional, menurut Lerner kemodernan dicirikan oleh ketinggian "melek huruf" dan empati serta tingkat partisipasi media massa. Dalam penelitiannya itu, Lerner juga menemukan bahwa seseorang itu berpendidikan dan semakin maju negaranya, semakin besar pula kesediaan dan kemampuannya untuk mengajukan pendapatnya mengenai persoalan-persoalan negara. Seorang yang tradisional sangat sempit perhatiannya, dan ia merasa canggung untuk mengungkapkannya.[7]

Dari karakteristik tersebut, terlihat bahwasanya yang terkelompok ke dalam orang modern adalah orang yang bersikap mental proaktif, dinamis dan demokratis serta menghargai waktu sebagai sesuatu yang sangat berguna dalam hidup dan kehidupan, untuk meraih berbagai keberhasilan. Orang modern percaya akan kekuatan dan potensi dirinya. Sehingga ia bersikap dan berbuat dengan keyakinan bahwa ia akan mendapat buah dan manfaat seimbang dengan perbuatannya itu.

---

[5]Harun Nsution, *Pembaruan dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 11.

[6]Jujun S. Suriasumantri, "Pembangunan Sosial Budaya secara Terpadu" dalam Soejatmiko dkk. *Masalah Sosial Budaya Tahun 2000* (Yogyakarta: Tiara Utama, 1986), 49-52.

[7]*Ibid.*, 15-16.

2. Transformasi Intelektual: Telaah Retrospektif

Berbicara tentang *transformasi intelektual*[8] dalam persfektif sejarah Islam berarti berbicara dalam cara-pandang *retrospektif* yakni tentang proses perubahan-perubahan bentuk kependidikan pada masa lampau[9] yang terjadi di dunia Islam. Pembicaraan tentang transformasi intelektual di sini dibatasi hanya mengenai bidang kajian yang dikaitkan dengan mengapa terjadi perubahan pada bidang kajian tersebut. Sebab perubahan bidang kajian dalam pendidikan dapat mempengaruhi bidang-bidang lainnya dalam dunia kependidikan bersangkutan, termasuk dalam dunia pendidikan Islam. Namun demikian, secara serba singkat dikemukakan terlebih dahulu tentang transformasi kelembagaan dan metode dalam pendidikan Islam.

Kelembagaan pendidikan Islam bertransformasi dari yang pertama sekali adalah di rumah yakni *dar al-Arqam*, kemudian masjid bersama dengan *kuttāb*, atau ada yang menyebutkan dari *kuttāb* dulu baru ke masjid. Dari masjid di mana ada juga *Masjid Jāmi'*, bertransformasi ke *Masjid Khan* (*masjid in-complex*) dan kemudian ke bentuk *Madrasah*. Di samping itu, juga terdapat lembaga-lembaga kependidikan non-formal seperti kelembagaan shufi (*ribāṭ, zawiyyah)*, perpustakaan, toko buku dan lain-lain.

Sedangkan dalam sisi metode, secara singkatnya dapat dikatakan mengalami transformasi mulai dari bentuk privat yang dilaksanakan secara diam-diam atau sembunyi-sembunyi pada saat yang paling awal dari kehadiran Islam, kemudian privat yang agak resmi, lalu mulai diadakan pembelajaran secara klasikal oleh guru-guru pada *kuttāb*, juga ada dalam bentuk klassikal dan yang diformat dalam bentuk *sircle study* atau *ḥalaqah*. Di samping itu, juga model belajar individual bersama guru tertentu, ada juga tradisi *riḥlah*, khususnya dalam ilmu-ilmu yang pada awalnya hanya berkenaan dengan hadis. Sampai dengan model metode ceramah, debat (*munāẓarah)* dan *ta'liqa* (penugasan untuk penyalinan naskah). Sebagian dari metode-metode tersebut dipertahankan sampai masa modern,[10] di mana mulai diadakan berbagai adaptasi dengan metode-metode modern yang berkembang di dunia Barat modern.

---

[8]*Transform* dapat berarti pengandaian perubahan dari suatu bentuk yang ada ke bentuk yang lain. Lihat, Guralnik (ed)., *Webster's New World Dictionary* …,1938.

[9]Mochtar Buchori, *Transformasi Pendidikan* (Jakarta: Pustakan Sinar Harapan & IKIP Nuhammadiyah Jakarta Press, 1995), vii.

[10]Ahmad Syalabi, *Sejarah Pendidikan Islam*, terj. Mukhtar Yahya dan Sanusi Latif (Jakarta: Bulan Binatang, 1973), 13.

Adapun untuk dapat memahami transformasi bidang kajian, karakteristik atau ciri serta mengapa terjadi perubahan pada masing-masing periode (klasik, tengah, modern),[11] dari perjalanan sejarah pendidikan Islam, perlu dilihat dari masa-masa awal. Pada masa awal pendidikan Islam, pada masa kehidupan Nabi Muhammad Saw. komposisi kajian di dominasi oleh "upaya" melahirkan dan membentuk masyarakat Islam. Masa ini berlangsung sepanjang proses penerimaan wahyu dan pembudayaannya (sosialisasi wahyu) oleh Nabi Saw. dengan penekanan pada pendidikan ketauhidan dengan segala implikasinya dalam periode Makkah, dan pada pendidikan sosial politik juga dengan segala implikasinya dalam periode Madinah.[12] Pada level sekolah dasar sebagai konsekuensi penekanan *literacy* sejak permulaan turunnya wahyu, lewat *kuttāb* diusahakan pelajaran tulis-baca dengan materi syair-syair/puisi-puisi terpilih, dengan tenaga guru dari kalangan non-muslim. Berikutnya setelah orang-orang Islam mulai ada yang bisa tulis-baca di samping hafal al-Qur'an, kemudian muncul *kuttāb* yang mengajarkan materi tersebut di atas juga menjadikan al-Qur'an sebagai materi/kurikulum intinya di samping pokok-pokok agama Islam, sebelum itu anak-anak diajarkan al-Qur'an oleh orangtua masing-masing di rumah.[13]

Pada masa khalifah Umar bin al-Khattab, beliau menginstruksikan agar mengajarkan pada anak-anak: (a) berenang; (b) mengendarai kuda; (c) memanah; (d) membaca dan menghafal syair-syair mudah dan pribahasa, sedangkan pada tingkat menengah dan tinggi (yang menurut sebagian peneliti sejarah pendidikan Islam terdapat pada *ḥalaqah* di masjid-masjid), ilmu-ilmu yang diajarkan terdiri dari (a) al-Qur'an dan tafsirnya; (b) hadis dan pengumpulannya; (c) fiqh. Demikian keadaan sampai akhir masa Umaiyah.[14]

Untuk mendapatkan gambaran tentang isi kurikulum pendidikan Islam tingkat dasar pada masa Abbasiyah, di sini dikutip pesan Harun al-Rasyid kepada Ahmar (guru sekolah istana), pendidik putranya/putra mahkota, al-Amin:

> Aku serahkan kepadamu kehidupan jiwa dari buah hatiku; aku memberimu kekuasaan atasnya dan membuatnya patuh kepadamu. Karenanya kamu harus membuktikan diri sebagai orang yang layak menerima kedudukan ini. Ajarlah dia al-Qur'an, sejarah, puisi, hadis dan penghargaan terhadap kefasihan bahasa. Cegah dia dari tertawa, kecuali pada kesempatan yang sesuai. Biasakan dia untuk menghormati para pemuka Bani Hasyim dan untuk memberikan tempat yang sesuai kepada pemimpin-pemimpin militer bila mereka menghadiri majelisnya. Jangan biarkan waktu berlalu tanpa pelajaran

---

[11]Harun Nasution, *Pembaruan dalam Islam* (Jakartta: Bulan Bintang, 1995), hal. 12-14

[12]Zuhairini dkk., *Sejarah Pendidikan Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 1984/1085), 14-33

[13]Ahmad Syalabi, *Sejarah Pendidikan Islam*, 35.

[14]Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1990), 40.

> yang bermanfaat baginya, tetapi jangan buat ia sedih. Jangan terlalu baik padanya sebab dengan begitu ia akan menjadi malas. Didiklah ia dengan lemah lembut, tetapi kalau itu tidak cukup, engkau boleh memakai kekuatan dan kekerasan.[15]

Sepanjang masa Abbasiyah, di mana tumbuh berbagai lembaga pendidikan yang menggelar kajian-kajian tingkat tinggi, maka pertumbuhan ilmu pengetahuan dan peradaban Islam menjadi makin pesat. Menyebut sekedar contoh, untuk dapat menagkap gambaran komposisi kajian sekaligus karakteristik transformasi bidang kajian pendidikan Islam pada masa klasik, disini disebut *Bayt al-Ḥikmah. Bayt al-Ḥikmah* yang didirikan oleh al-Makmun pada 830 (215 H.), sebagai wujud ketertarikannya pada rasionalitas dan pengakuannya atas kesejalanan antara rasionalitas dengan ajaran agama. *Bayt al-Ḥikmah* didirikan di Baghdad merupakan perpaduan bentuk kelembagaan/ institusi akademi, perpustakaan dan biro penerjemahan.[16]

Bayt al-Ḥikmah yang didirikan al-Makmun di istananya, merupakan pengabungan fungsi perpustakaan, pusat pendidikan ringgi, sanggar sastra, lingkaran studi, serta observatorium sekaligus. Kesemuanya berada di bawah pengawasan khalifah. Berkat hubungan Khalifah al-Makmun yang luas, maka didatangkan bahan-bahan terjemahan berupa buku, manuskrip-menuskrip filsafat dan ilmu pengetahuan lainnya dari karya bangsa Yunani, baik dari Byzantium atau Jundishapur.[17] Untuk mengurusi perbendaharaan yang demikian banyak maka diangkat Sahl Ibnu Harun sebagai sekretaris *Bayt al-Ḥikmah.*[18] Sedangkan sebagai kepala *Bayt al-Ḥikmah* ditunjuk Yuhanna bin Musawaih pada tahun 830 M (215 H.). Berkat pengalamannya mengelola lembaga pendidikan di Jundishapur, Yuhanna berhasil menjadikan *Bayt al-Ḥikmah* sebagai lembaga yang multi fungsi.[19]

Dalam kedudukannya sebagai perpustakaan, *Bayt al-Hikmah* merupakan perpustakaan yang pertama sekali didirikan di dunia Islam untuk umum yang mempunyai kedudukan yang tinggi. Buku-buku yang didatangkan dari Yunani, diatur di *Bayt al-Ḥikmah* menurut bidangnya masing-masing. Penyalin-penyalin ke dalam bahasa Arab dipilih di antara orang-orang yang mahir dalam masing-masing bidang itu, di samping menguasai bahasa Yunani dan Arab.[20]

---

[15]Syalabi, *Sejarah Pendidikan Islam,* 51.
[16]Philip K.Hitti, *History of The Arab* (Mcmilland New York: St. Martin's Press, 1968), 310.
[17]Syalaby, *Sejarah Pendidikan...*, 171.
[18]*Ibid.*
[19]*Ibid*.
[20]*Ibid*.,172.

Syalabi seperti halnya juga Hitti memandang *Bayt al-Hikmah* sebagai institusi multi fungsi. Selain sebagai perpustakaan yang pertama bahkan pembahasannya diletakkan dibawah judul Jenis Perpustakaan Umum. Syalabi juga memandang *Bayt al-Ḥikmah* sebagai institusi pendidikan, seperti dinyatakannya:

> *Bayt al-Ḥikmah* adalah universitas yang pertama sekali tempat berkumpulnya ulama-ulama dan penyelidik-pnyelidik ilmiah, pelajar-pelajar dan mahasiswa-mahasiswa. Dengan begitu, *Bayt al-Ḥikmah* adalah suatu "pusat ilmu pengetahuan" yang pertama sekali yang telah menyumbangkan ilmu pengetahuan yang teramat banyak kepada penuntut-penuntutnya, terutama sekali dalam bidang kedokteran, filsafat, hikmah dan lain-lain.[21]

Kondisinya sebagai lembaga pendidikan tinggi, hanya dapat ditangkap lewat keterangan atau komentar yang sifatnya umum, seperti yang dikemukakan Stanton sebagai contohnya bahwa:

> Di bawah pimpinan Hunain dan anaknya, pusat penterjemahan itu (*Bayt al-Ḥikmah*) mengangkat sekelompok ilmuan yang brilian dengan diberikan hak untuk mengkaji dan mengajar manuskrip-manuskrip yang baru dan langka, bagitu juga laboratorium perbintangan (*observatorium)* dengan perlengkapan yang baik. Di *Bayt al-Ḥikmah* itu, al-Kindi mendirikan sekolah berbahasa Arab (yang mengajarkan) filsafat peripatetik yang kemudian dikembangkan oleh al-Farabi, Ibnu Sina dan Ibn Rusyd. Di tempat ini juga al-Khawarizmi tidak hanya memberikan sumbangan bagi filsafat, teologi dan matematika, tetapi juga melakukan penelitian laboratorium perbintangan.[22]

Pada masa-masa tersebut, komposisi bidang kajian sangat luas sehingga secara umum menampakkan sifat pendidikan Islam yang "universal" mencakup ilmu-ilmu agama, ilmu-ilmu umum dan filsafat. Nakosteen mencatat kondisi pada masa-masa itu:

> Bukan suatu yang luar biasa menemukan pelajaran matematika (aljabar, trigonometri, dan geometri); Sains (kimia, fisika dan astronomi); ilmu kedokteran (anatomi, pembedahan, farmasi); Filsafat (logika, etika dan metafisika); Kesusastraan (filologi, tata bahasa, puisi dan ilmu persajakan); Ilmu-ilmu sosial (sejarah, geografi, disiplin yang berhubngan dengan politik, hukum, sosiologi, psikologi dan jurisprudensi/ fiqh); teologi (perbandingan agama, sejarah agama-agama); Studi al-Qur'an Tradisi Religius (Hadits) dan topik-topik religius lain.[23]

Berkat daya dorong dari sebuah model komposisi kajian keilmuan yang konprehensif seperti itu, pendidikan dan peradaban Islam mencapai titik puncak

---

[21]*Ibid.*,172.

[22]Stanton, *Higher Learning in Islam...*,169.

[23]Mehdi Nakosteen, *Kontribusi Islam atas Dunia Intelektual Barat: Deskripsi Analisis Abad Keemasan Islam,* terj. Joko S.Kahar dan S. Abdullah, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), 71.

keemasannya pada akhir masa klasik itu. Terlepas dari berbagai sebab kemudian "lepasnya" ilmu pengetahuan dan filsafat dari tangan kaum muslim,[24] Nakosteen mengklaim bahwa bencana terbesar yang menimpa ilmu pengetahuan muslim adalah bencana penyerbuan bangsa Mongol pada abad 13. Tentara Mongol menghancurkan sangat banyak institusi-institusi ilmu pengetahuan terbesar di Khurasan dan Baghdad. Setelah itu universitas-universitas tidak pernah memperoleh kembali semangat dan keelokannya dahulu kala.[25] Suatu perkembangan besar yang efeknya sangat merugikan kualitas ilmu pengetahuan pada abad-abad pertengahan Islam adalah penggantian naskah-naskah mengenai teknologi, filsafat, yurisprudensi dan sebagainya, sebagai materi-materi pengajaran tinggi, dengan komentar-komentar dan super komentar (s*yarḥ*). Dibarengi dengan tekanan metodologis pada hafalan daripada pemahaman dan penyelidikan bebas.[26]

Adapun mengenai gambaran karakteristik tranformasi intelektualisme Islam zaman pertengahan dikemukakan Stanton bahwa dengan pengawasan lembaga-lembaga pendidikan di tangan kaum tradisional, ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu sosial tidak berkembang maju. Ilmu pengetahuan dan teknologi dicurigai dan dianggap tidak perlu untuk mengarahkan kehidupan yang utuh dalam peradaban Islam. Tanpa keseriusan dalam mempelajari fenomena alam dan sosial terus menerus, pendidikan Islam kehilangan rangsangan untuk melakukan usaha intelektual dan (kehilangan) momentum untuk mendapatkan ilmu baru. Buah dari filsafat dan keilmuan Islam yang brilian berpindah ke Eropa zaman pertengahan dan merangsang usaha pencarian ilmu pengetahuan. Disamping kehilangan nilai akademik untuk mempelajari ilmu pengetahuan pada semua bidang studi dan keilmuan, lembaga-lembaga pendidikan juga mengidap ciri-ciri kelembagaan yang menyebabkan hilangnya kreatifitas intelektual mereka. Madrasah dan mesjid kehilangan dukungan organisasi untuk melanjutkan independensi dan pembaruan struktur dan fungsinya.[27]

Dari paparan di atas, dapat dianalisis bahwa intelektualisme dalam sejarah Islam mengalami transformasi yang sangat variatif dalam berbagai aspeknya, baik kelembagaan, metode maupun bidang kajian. Perubahan bidang kajian dalam masing-masing periode umpamanya mempunyai keterkaitan dengan berbagai hal, di

---

[24]Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam...*,118-120.

[25] Nakosteen, *Kontribusi Islam atas Dunia Intelektual ...*, 72.

[26]Azyumardi Azra, "Arah dan Kecenderungan Kajian Islam di Indonesia", *PERTA*I, 1 (September, 1997).

[27]Stanton, *Higher Learning in Islam...*, 232-233.

antaranya tekanan perhatian dari para ulama yang berbeda-beda pada masing-masing periode di samping bobot dan kapasitasnya yang juga variatif. Sehingga ada masanya para ulama, ada yang merasa ulama yang lebih dulu atau yang lebih "senior" memiliki kelebihan yang luar biasa, yang membuatnya diidolakan. Hal semacam itu tentunya dapat memicu sikap sekadar ikut-ikutan (*taqlīd)* dan dapat pula mematikan keberanian dan kreativitas untuk berinovasi secara intelektual. Kondisi seperti ini dalam sejarah Islam terkadang bertemu dengan sistem kepenguasaan yang otoriter/diktator, yang bahkan cenderung memanfaatkan ulama dan kelembagaan Islam untuk maksud-maksud yang tidak sejalan dengan semangat intelektual itu sendiri. Hal hal yang semacam itu nampaknya turut mempengaruhi jalan dan warna proses transformasi intelektual dalam sejarah Islam.

3. Cakupan Pembaruan Pendidikan Islam

Pembaruan Islam yang bagaimanapun yang mau dilakukan sekarang ini mestilah dimulai dengan pendidikan, sebab pendidikan merupakan kunci yang membuka pintu ke arah modernisasi. Gagasan dan program pembaruan pendidikan Islam tak dapat dipungkiri memiliki akar keterkaitan dengan modermisasi pemikiran dan peradaban Islam secara keseluruhan. Ia memiliki keterkaitan dan keterikatan dengan *tajdīd* dan *iṣlāḥ*, dua kata yang mencerminkan suatu tradisi yang berlanjut yaitu tentang upaya menghidupkan kembali keimanan Islam beserta praktek-prakteknya dalam sejarah komunitas-komunitas muslim. Ia merupakan dasar bagi keyakinan bahwa gerakan-gerakan pembaruan tetap merupakan bagian asli dan sah dari penjabaran Islam di panggung sejarah.[28] Keterkaitan pembaruan pendidikan dengan modernisasi dalam peradaban Islam secara umum terletak pada di satu sisi sebagai variabel modernisasi, tanpa pendidikan yang mandiri akan sulit suatu masyarakat untuk mencapai kemajuan atau kemodernan, dan di sisi lain, sejarah membuktikan bahwa pendidikan merupakan program yang menonjol dalam gerakan pembaruan yang membawa kemajuan bagi peradaban Islam, sehingga melalaikan pendidikan akan berakibat sebaliknya.

Dalam pengamatan para sejarawan, kesadaran akan keharusan modernisasi dalam dunia muslim muncul adalah setelah terjadinya kontak dengan dunia Barat, tepatnya ketika Napoleon pada tahun 1798 M menghancurkan kekuasaan Mamluk di Mesir, salah satu pusat Islam terpenting. Ekspedisi Napoleon di Mesir yang berakhir pada tahun 1801 M, membuka mata dunia Islam akan kelemahannya berhadapan

[28]Nasution, *Pembaruan dalam Islam* …, 11.

dengan dunia Barat yang telah mencapai kemajuan di bidang ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Kontak dengan dunia Barat selanjutnya membawa ide-ide baru ke dunia Islam seperti rasionalisme, nasionlisme, demokrasi dan sebagainya. Semua ini menimbulkan persoalan-persoalan baru di mana pemimpin-pemimpin Islam pun mulai memikirkan cara mengatasi persoalan-persoalan baru itu.[29]

Dari situ, muncul gagasan dan gerakan pembarun di berbagai bidang kehidupan muslim, tak terkecuali bidang pendidikan, sebab pendidikan–seperti disinggung di atas--menduduki posisi strategis dalam suatu upaya pembaruan. Sejak awal abad ke-20 hingga saat ini upaya-upaya pembaruan pendidikan Islam terus berlanjut di berbagai kawasan dunia muslim, dengan berbagai model orientasi dan tekanan urgensi, antara penyelamatan intelektual dan spiritual atau penyelamatan manusia modern dari dirinya sendiri melalui agama.

Masalahnya, meskipun upaya-upaya pembaruan yang dilakukan selama ini tidak sama antara satu kawasan dengan kawasan lainnya, namun secara garis besar pembaharuan pendidikan ini mencakup dua hal, yakni lembaga dan cita- cita. Setuju atau tidak setuju atas statemen tersebut, realitas historis nampaknya mengindikasikan hal itu. Tetapi untuk dapat memahaminya secara lebih terbuka, hemat penulis perlu didiskusikan lebih lanjut, khususnya menyangkut fungsi pendidikan Islam.

Menyangkut fungsi pendidikan, sangat tepat bila dikaitkan dengan maksud penciptaan manusia yang tersurat dalam landasan esensi pendidikan muslim (al-Qur'an dan al-Hadits) yaitu untuk menjadi hamba Allah (*'abd Allah)* sekaligus sebagai khalifah di muka bumi (*khalīfah fī al-arḍ),*[30] maka terlihat betapa luas kawasan yang perlu digarap oleh pendidikan Islam. Pandangan tersebut mengandaikan dua implikasi bagi Pendidikan Islam. *Pertama* untuk mengarahkan perkembangan manusia dengan segala potensinya untuk dapat menjalankan fungsi kehambaannya untuk dengan sebaik-baiknya mengabdi kepada-Nya; *Kedua* membantu manusia untuk mencapai gambaran dirinya yang diharapkan dari suatu proses pendidikan menurut ajaran Islam, yakni untuk menjadi khalifah yang berakhlak mulia, berbuat kebajikan serta menguasai ilmu pengetahuan, berbagai keahlian dan keterampilan agar tugasnya dapat teremban secara baik.

Di sini terlihat mendesaknya pembaruan pendidikan Islam secara menyeluruh, tidak parsial seperti yang nampaknya berlangsung selama ini. Kasus yang paling awal dalam hal pembaruan pendidikan Islam seperti sudah banyak

---

[29]*Ibid*.,13.

[30]Lihat, antara lain: Q.S. al-Dzariyat/5: 56 dan Q.s. Yunus/10: 14.

dibicarakan adalah pembaruan di Turki dan di Mesir. Kasus di Turki terjadi dalam "tarik ulur" antara kepentingan penguasa dan rakyat yang dikuasai, di mana tahap paling awalnya justru pembenahan pendidikan militer yang justru memperlemah kelembagaan pendidikan keagamaan yang dikenal dengan *Medrese* (Madrasah). Selama kurang lebih dua dekade baru rakyat memperoleh kesempatan memperbaiki pendidikan keagamaannya, yakni setelah diperkenalkan demokarasi tahun 1946. Sementara di Mesir, model pembaruannya justru dimotori oleh penguasa, walaupun terjadi juga "tarik ulur" antara penguasa, para pemimpin al-Azhar yang terkesan "konservatif," yang tidak terlalu terbuka atas ide-ide pembaruan, sehingga beberapa kali pemimpin al-Azhar berganti dalam rangka akomodasi atas ide pembaruan dimaksud.

Pembaruan di Al-Azhar Mesir yang dapat dipandang spektakuler adalah pembaruan yang dilakukan oleh Muhammad Abduh, di mana Universitas Al-Azhar yang sebelumnya lebih merupakan "pesantren tinggi" dikembangkan menjadi sebuah Universitas Islam Modern, dengan memasukkan berbagai ilmu-ilmu madani dan penguasaan bahasa-bahasa Eropa. Setelah sebelumnya banyak calon mahasiswa mengikuti pendidikan di Eropa di antaranya Rifa'aah Al-Thahawi dan tokoh Mesir lainnya.

C. Penutup

Pembaruan Islam bagaimanapun yang mau dilakukan sekarang ini, mestilah dimulai dengan pendidikan, sebab pendidikan merupakan kunci yang membuka pintu ke arah modernisasi. Karena itu, para pemikir pendidikan Islam, perlu menelaah kembali pendidikan Islam baik secara restrospektif maupun prospektif. Retrospektif yakni tentang proses perubahan-perubahan bentuk kependidikan pada masa lampau sedangkan prospektif yakni tentang proses perubahan-perubahan bentuk kependidikan pada masa yang akan datang.

Dari berbagai upaya pembaruan pendidikan Islam yang telah berlangsung di hampir seluruh kawasan dunia Muslim selama ini, kelihatannya memang belum sepenuhnya berjalan sesuai tuntutan perkembangan dan tuntutan pembaruan itu sendiri. Untuk sekedar menyebut contoh yang kurang tersentuh, selama ini nampaknya pada aspek metode. Selama ini, pendidikan Islam berlangsung dengan metode dalam penekanan yang dominan pada sisi memori dan kurang sekali

menyentuh pengembangan daya nalar rasional yang berkekuatan analitik argumentatif terhadap bahan dan sumber ajaran itu sendiri.

DAFTAR PUSTAKA

Azra, Azyumardi. *Arah dan Kecenderungan Kajian Islam di Indonesia*. *PERTA* 1, No. 1 (1997).

Bin Nabi, Malik. *Suruṭ al-Nahḍah*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1987, Edisi Indonesia terj. Afif Muhammad dan Abdullah Adhiem. *Membangun Dunia Baru Islam*. Bandung: Mizan, 1994.

Buchori, Mochtar. *Transformasi Pendidikan.* Jakarta: Pustaka Sinar Harapan & IKIP Nuhammadiyah Jakarta Press, 1995.

Guralnik, David B. (ed), *Webster's New World Dictionary of the American Language*. New York: Warner Books, 1987.

Hitti, Philip K. *History of The Arab.* Mcmilland New York: St. Martin's Press, 1968.

Jaenuri, Achmad. "Landasan Teologis Gerakan Pembaruan dalam Islam". *Ulumul Qur'an* 4, No.3 (1995).

Nakosteen, Mehdi. *Kontribusi Islam atas Dunia Intelektual Barat: Deskripsi Analisis Abad Keemasan Islam,* terj. Joko Kahar dan Abdullah. Surabaya: Risalah Gusti, 1996.

Nasution, Harun. *Pembaruan dalam Islam: Sejarah pemikiran dan Gerakan.* Jakarta: Bulan Bintang, 1995.

Rahman, Fazlur. *Islam & Modernity: transformation of an Intellectual tradition.* Chicago & London: The University of Chicago Press, 1992.

Soejatmiko dkk. *Masalah Sosial Budaya Tahun 2000.* Yogyakarta: Tiara Utama, 1986.

Syalabi, Ahmad. *Sejarah Pendidikan Islam,* terj. Mukhtar Yahya dan Sanusi Latif. Jakarta: Bulan Binatang, 1973.

Yunus, Mahmud. *Sejarah Pendidikan Islam.* Jakarta: Hidakarya Agung, 1990.

Zuhairini dkk. *Sejarah Pendidikan Islam.* Jakarta: bumi Aksara dan Ditbinpertais, 1984.

Jurnal Ilmiah **ISLAM FUTURA**
Vol. 15. No. 1, Agustus 2015, 67-92

IMPLEMENTASI PEMIKIRAN DAKWAH MOHAMMAD NATSIR DI DEWAN DAKWAH ISLAMIYAH INDONESIA PROVINSI ACEH

Raihan
Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry
E-mail: raihan2000@gmail.com

Abstrak

Mohammad Natsir merupakan salah seorang tokoh dakwah yang pemikirannya meliputi berbagai bidang. Ia adalah pendiri DDII (Dewan Da‘wah Islamiyah Indonesia) yang dinilai konsisten melaksanakan aktifitas dakwah Islam sampai akhir hayatnya. Sebagai buah perjuangan Mohammad Natsir, maka berkaitan dengan visi dan misi yang dikembangkan oleh DDII Aceh seharusnya tidak banyak berbeda dengan yang ditetapkan oleh pusat. Namun kenyataannya, jika dilihat dari aspek aktifitas yang dilakukan belum sepenuhnya dapat diaplikasikan oleh DDII Aceh. Hasil penelitian menunjukkan bahwa sebagai buah perjuangan Mohammad Natsir serta perpanjangan kepengurusan dari pusat, maka berkaitan dengan visi dan misi yang dikembangkan oleh DDII Provinsi Aceh tidak berbeda dengan yang ditetapkan oleh pusat. Demikian pula dengan sebagian besar program yang ditetapkan DDII Aceh yang memiliki persamaan dengan aktifitas dakwah yang telah dilaksanakan oleh Mohammad Natsir ketika memimpin DDII, yaitu melakukan pengkaderan dan pengajian rutin, membangun masjid, menghambat upaya pendangkalan akidah serta program lain yang bertujuan untuk meningkatkan mutu dakwah islamiyah. Hanya saja, kinerja DDII Provinsi Aceh masih terkesan kurang produktif disebabkan oleh keterlibatan sebahagian pengurus yang kurang fokus pada aktifitas dakwah yang dilaksanakan DDII. Di samping itu, DDII Aceh mengalami kekurangan dana operasional dalam melaksanakan berbagai kegiatan, sehingga sebahagian program organisasi tersebut mengalami penundaan, bahkan kegagalan dalam pelaksanaannya.

Kata kunci: *Strategi Dakwah; Akidah Islam; Dewan Dakwah Islam Indonesia*

Abstract

Mohammad Natsir was one of the da’wa figure where his thoughts covered various fields. He was the founder DDII (Dewan Da'wah Islamiyah Indonesia) who was assessed consistently carried out the Islamic da’wa until the end of his life. As the result of his struggle, related to the vision and mission of the center of DDII, DDII Aceh should not be much different from that set by the center. But in reality, when it is seen through the aspect of the activities being carried out have not been fully applied by Aceh DDII. The result of this study shows that the struggle of Mohammad Natsir as well as the extension of the center management is related to the vision and the mission developed by the Aceh Provincial DDII is not different from that being set by the center. Similarly, the majority of programs are set by Aceh DDII has much in common with the da’wa activities that had been carried out by Mohammad Natsir when leading DDII, namely to conducted promoting and routine qur’anic recitation, building mosques, hampering the effort to silt the creed as well as other programs aimed at improving the Islamic da’wa quality. However, the performance of Aceh DDII is still seemed less productive due to the involvement of management which

some still focus on less da'wa activities. In addition, the Aceh DDII is lack of operational funds in carrying out various activities which bring about some programs have been delayed, or even failure in its implementation.

Keywords: *Da'wa Strategies; Creed Silt; Indonesia Da'wa Council*

ملخص

كان محمد ناتسير واحد من اقدم الدعاة باندونيسيا حيث انتشرت أفكاره فى مختلف المجالات. وكان مؤسس ديوان الدعوة الإسلامية إندونيسيا (***DDII***). وقد نفذ الدعوة الإسلامية باستمرار طول حياته. فينبغى لديوان الدعوة الإسلامية إندونيسيا بأتشيه ان تناسب رؤيته ورسالته بتلك التي وضعها المركز بجاكرتا. ولكن في الواقع، نظرة من جوانب الأنشطة التي أجريت كان ***DDII*** اتشيه لم يكمل هذا الرجاء. وأظهرت نتائج البحث أن رؤية ورسالة ديوان الدعوة الإسلامية إندونيسيا بأتشيه قد تعامل مع رؤية ورسالة وضعها مركز ***DDII*** بجاكرتا. وكذالك كان معظم برامج ***DDII*** اتشيه متساويا بكثير من القواسم التي نفذها محمد ناتسير عندما قاد ***DDII***مثل التربيّة و التمرين للأعضاء الجديد، وبناء المساجد، وسد الذريعة لكل نشاطات إضعاف العقيدة الإسلامية، و البرنامج الأخرى التي تهدف إلى ترقيّة كمّية الدعوة الإسلامية. فإن إقليم ***DDII*** أتشيه لا يزال يبدو أقل إنتاجية بسبب تورط إدارة الى الأنشطة الدعائية التي نفذت ***DDII*** . وبالإضافة إلى ذلك ، كان ***DDII*** اتشيه نقصانا من الأموال التشغيلية في تنفيذ الأنشطة الكثيرة و المختلفة. فمن المحصول كان بعض برنامجه لا يجرى كاملا كما يرجى.

الكلمات الرئيسية: *استراتيجية فى الدعوة*; *العقيدة الإسلاميّة* ; *مجلس الدعوة الإسلامية الأندونيسية*

A. Pendahuluan

Mohammad Natsir adalah salah seorang putra Indonesia yang dikenal sebagai birokrat, politisi dan juga sebagai *dā'i* ternama. Sewaktu menjadi ketua Masyumi, ia dikenal dengan kegigihannya memperjuangkan aspirasi Islam melalui Konstituante. Namun sangat disayangkan, aspirasinya yang dikenal sebagai dakwah Islam melalui kekuatan politik tersebut gagal, bahkan partai Masyumi yang dipimpinnya dibubarkan oleh kekuasaan Soekarno pada bulan Desember 1960. Sebagai akibat pembubaran partai Islam tersebut, sebahagian dari tokoh-tokohnya berpencar mencari posisi pada ormas-ormas Islam lainnya. Ada yang bergabung dengan Muhammadiyah seperti Mohammmad Kasman Singodimedjo serta ada pula yang bergabung dengan NU seperti Idham Khalid dan Masykur. Mereka kemudian menjadi pemimpin puncak pada ormas tersebut pada periode berikutnya.[1]

Mohammad Natsir tidak mengikuti jejak rekan-rekannya untuk bergabung dengan ormas lain. Menurutnya, berkecimpung di lapangan politik merupakan

[1]Thohir Luth, *M. Natsir Dakwah Dan Pemikirannya* (Jakarta: Gema Insani,1999), 10.

bagian dari ibadah dan dakwah. Akan tetapi, bila ia tidak lagi mendapat kesempatan untuk berkiprah di lapangan politik, jalan ibadah dan dakwah dalam bentuk lain masih terbuka sangat lebar. Ia kemudian mengubah jalur dakwahnya. Dengan demikian sesuai dengan mottonya, yaitu bila dulu ia menjalani "dakwah lewat jalur politik," maka sekarang ia "berpolitik lewat jalur dakwah." Untuk mewujudkan tujuan dakwahnya, ia mendirikan organisasi dakwah yang bernama Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII).[2]

Selama hidupnya Mohammad Natsir benar-benar mencurahkan seluruh tenaganya demi dakwah islamiyah. Karena jasanya, ia tidak hanya dikenal di Indonesia saja tetapi juga sampai ke luar negeri. Namanya mulai dikenal di dunia internasional sejak ia menjabat Menteri Penerangan RI selama tiga periode serta menjadi Perdana Menteri pertama setelah Indonesia merdeka. Tahun 1952 ia mulai bersentuhan dengan dunia internasional. Saat itu ia mengunjungi Pakistan atas undangan Pakistan Institut of Pakistan Affair. Ia juga mendapat undangan untuk mengunjungi pemerintah Kashmir, Irak, Iran, Libanon, Mesir, Turki, Arab Saudi, India dan Burma.[3]

Sepeninggal Mohammad Natsir, DDII Pusat terus melakukan berbagai kegiatan dakwah, di antaranya melaksanakan berbagai pelatihan dan kursus dakwah, program bantuan sosial, pembangunan masjid di seluruh Indonesia dan sebagainya. DDII Pusat juga menaungi ribuan *dā'i* yang tersebar di seluruh Indonesia, baik yang berada di daerah perkotaan sampai ke pedalaman atau daerah terpencil. Saat ini, DDII Pusat telah menyelesaikan Gedung Menara Dakwah di Jalan Keramat Raya 45, Jakarta Pusat. Gedung yang dibangun setinggi delapan lantai tersebut difungsikan untuk perkantoran DDII Pusat, ruang kuliah SDIT Mohammad Natsir, perpustakaan, pusat multimedia dan sebagainya.[4]

DDII Provinsi Aceh pertama sekali dibentuk pada bulan Mei 1991 di rumah Abdur Rani Rasyidi (Kuta Alam) yang menetapkan Ali Sabi sebagai ketua perdana dan Muhammad Yus sebagai sekretarisnya. Penetapan pengurus DDII Provinsi Aceh itu dihadiri dan diprakarsai oleh Husein Umar sebagai utusan dari Jakarta.

---

[2]Wildan Hasan, *Berdirinya Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia*, http//www.dewandakwah .com, diakses tanggal 20 September 2009.

[3]Ahmad Tirmidzi, "Asing di Negeri Sendiri Terkenal di Luar Negeri," *Majalah Al-Mujtama Edisi Seabad M.Natsir* (Jakarta: 2008), 49.

[4] Andy Hariyono, *Profil Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia*,Http/www. mail-archive.com, diakses tanggal 11 Agustus 2011.

Penelitian ini mengkaji tentang aktifitas dakwah DDII Provinsi Aceh, karena sepeninggal Mohammad Natsir kinerja DDII Provinsi Aceh terlihat kurang produktif dan dinilai agak pasif sehingga terkesan cenderung untuk kurang mengikuti pola pemikiran dakwah Mohammad Natsir. Dengan melihat kenyataan tersebut, maka penelitian ini mencoba mengkaji kiprah dakwah DDII Provinsi Aceh sebagai buah perjuangan Mohammad Natsir.

B. Pembahasan

Agar dapat memahami riwayat hidup dan pemikiran dakwah Mohammad Natsir diperlukan beberapa kajian yang meliputi biografi, pemikiran dakwah serta konsep kepemimpinan dakwah Mohammad Natsir yang akan dijabarkan sebagai berikut.

1. Biografi Mohammad Natsir

Mohammad Natsir dilahirkan pada hari Jumat, tanggal 17 Juli 1908 yang bertepatan dengan tanggal 17 Jumadil Akhir 1326 H di Jembatan Berukir Alahan Panjang, Kabupaten Solok Sumatera Barat. Kedua orang tuanya berasal dari Maninjau. Ibunya bernama Khadijah dan ayahnya bernama Mohammad Idris Sutan Sarapido, seorang pegawai pemerintah yang pernah menjadi Asisten Demang di Bonjol. Ia adalah anak ketiga dari empat bersaudara. Mereka dibesarkan di tengah-tengah keluarga muslim yang taat beragama. Bila ditinjau dari asal-usulnya, ia berasal dari keturunan ulama. Kakeknya termasuk salah seorang ulama di Minangkabau.[5] Di tempat kelahirannya, Mohammad Natsir melewati masa-masa sosialisasi keagamaan dan intelektualnya yang pertama. Dia kemudian diangkat menjadi penghulu atau kepala suku Piliang dengan gelar Datuk Sinaro Panjang di Pasar Maninjau.[6]

Ketika berusia 8 tahun, Mohammad Natsir mulai sekolah di Holladsch Inlandsche School (HIS) Adabiyah Padang. HIS adalah sejenis Sekolah Dasar pada masa Belanda. Hanya beberapa bulan bersekolah di HIS Adabiyah, ia dipindahkan oleh ayahnya ke HIS Solok.[7] Ketika di Solok, setiap pagi hari ia masuk sekolah umum (HIS), sore harinya ia mempelajari Al-Qur'ān dan ilmu Islam lainnya di

[5]ST. Rais Alamsjah, *Sepuluh Orang Terbesar Sekarang* (Jakarta: Bintang Mas, 1952), 80.

[6]Shofwan Karim, *Mohammad Natsir 1908-1993*, http://heriman.wordpress.com, diakses tanggal 7 Maret 2010.

[7]M. Dzulfikriddin, *Mohammad Natsir dalam Sejarah Politik Indonesia* (Bandung: Mizan, 2010), 19.

sekolah agama (Madrasah Diniyah) yang dipimpin oleh Tuanku Mudo Amin. Di samping belajar, ia juga mengajar dan menjadi guru bantu kelas pada sekolah yang sama.[8]

Setelah tamat dari HIS, pada tahun 1923, Mohammad Natsir meneruskan pendidikannya di Meer Uitgebreid Lager Ordewijs (MULO) Padang, yaitu sejenis Sekolah Menengah Lanjutan Tingkat Pertama dan aktif mengikuti kegiatan-kegiatan yang bersifat ekstrakulikuler. Ia kemudian bergabung menjadi anggota Pandu Nationale Islamietische Pavinderij dari perkumpulan JIB (Jong Islamieten Bond) Padang yang diketuai oleh Sanusi Pane.[9] Pada tahun 1927 ia meneruskan pendidikan formalnya ke Algemene Middelbare School (AMS) di Bandung dan memilih jurusan Kesusasteraan Barat Klasik. Namun, sesuatu yang tidak terlepas dari semangat jiwanya adalah keinginannya untuk mendalami Islam. Di Bandung, minatnya tentang agama berkembang. Ia kemudian bergabung dengan Persis (Persatuan Islam) Bandung dan mengikuti pengajian-pengajian yang disampaikan oleh Ahmad Hasan, tokoh pendiri Persis tersebut.[10] Dia juga belajar pada Ahmad Soorkati dan A.M. Sangaji yang merupakan tokoh-tokoh Islam terkemuka saat itu.[11]

Satu tahun setelah bergabung dengan Persis, Mohammad Natsir kemudian bergabung dengan JIB (Jong Islamieten Bond) cabang Bandung yang didirikan oleh Agus Salim. Selama di JIB, ia banyak bergaul dengan tokoh-tokoh nasional seperti Mohammad Hatta, Prawoto Mangunsasmito, Sjafruddin Prawiranegara, Jusuf Wibisono, Tjokroaminoto dan Mohammad Roem. Pada Tahun 1928 Mohammad Natsir terpilih menjadi ketua cabang JIB Bandung.[12]

Setelah belajar di AMS, Mohammad Natsir sebenarnya mempunyai kesempatan untuk meneruskan pendidikannya ke Rechts Hogeschool (Sekolah Tinggi Hukum) di Jakarta atau ke Handels Hogeschool (Sekolah Tinggi Ekonomi) di Rotterdam dengan beasiswa dari pemerintah Belanda. Akan tetapi ia memilih untuk tidak melanjutkan kuliah, melainkan mengikuti kursus guru.[13] Ia kemudian mengajar pelajaran agama di beberapa sekolah menengah, seperti di sekolah MULO Javastraat Bandung dan sekolah guru di Gunung Sahari Lembang. Hal ini merupakan panggilan

---

[8]Yusuf A. Puar, dalam Thohir Luth, *M. Natsir Dakwah dan Pemikirannya* (Jakarta: Gema Insani, 1999), 23.

[9]Yusuf A. Puar, dalam Thohir Luth, *M. Natsir*…, 23.

[10]George Mc.T. Kahin, dalam Waluyo, *Dari 'Pemberontak' Menjadi Pahlawan Nasional: Mohammad Natsir Dan Perjuangan Politik Di Indonesia* (Yogyakarta: Ombak, 2009), 20.

[11]Shofwan Karim, 2007, " Mohammad Natsir…, diakses tanggal 7 Maret 2010.

[12]Yusril Ihza Mahendra dalam Thohir Luth, *M. Natsir*…, 23-24.

[13]ST. Rais Alamsjah, *Sepuluh Orang*…, 80.

jiwanya untuk mengajarkan agama yang pada masa itu dirasakan belum memadai. Ia lalu mendirikan Pendis (Pendidikan Islam), yaitu suatu bentuk pendidikan modern yang mengkombinasikan kurikulum pendidikan umum dengan pendidikan pesantren.[14]

Mohammad Natsir menikah dengan Noer Nahar pada tanggal 22 Oktober 1934 di Bandung. Dari pernikahan tersebut ia dikaruniai enam orang anak yaitu Siti Muchlisah (lahir tanggal 20 Maret 1936), Abu Hanifah (lahir tanggal 29 April 1937), Asma Farida (lahir tanggal 17 Maret 1939), Hasnah Faizah (lahir tanggal 5 Mei 1941), Asyatul Asyrah (lahir tanggal 20 Mei 1942) dan Ahmad Fauzi (lahir tanggal 26 April 1944).[15]

Pada tahun 1938 ia bergabung dengan PII (Partai Islam Indonesia) cabang Bandung. Ia menjadi ketua PII Bandung pada tahun 1940 dan bekerja di pemerintahan sebagai Kepala Biro Pendidikan Kotamadya Bandung serta merangkap sekretaris STI (Sekolah Tinggi Islam) di Jakarta.[16] Kegiatan politiknya menonjol sesudah dibukanya kesempatan mendirikan partai Masyumi bersama tokoh-tokoh Islam lainnya seperti Sukiman dan Mohammad Roem pada bulan November 1945. Ia juga menjadi anggota KNIP (Komite Nasional Indonesia Pusat) dan anggota Badan Pekerja KNIP. Dalam kabinet Syahrir I dan II (1946-1947) serta dalam kabinet Hatta (1948), Mohammad Natsir ditujuk sebagai Menteri Penerangan. Ketika terbentuknya negara RIS sebagai hasil perjanjian KMB pada akhir Desember 1949, ia mengajukan Mosi Integral kepada parlemen RIS. Mosi itulah yang memungkinkan Indonesia yang sebelumnya menjadi 17 negara bagian kembali menjadi Negara Kesatuan Republik Indonesia. Ide ini tercapai dengan dibentuknya Negara Kesatuan RI pada 17 Agustus 1950. Atas jasanya, ia ditunjuk sebagai Perdana Menteri pertama sejak Indonesia menjadi negara kesatuan oleh Soekarno.[17]

Saat menjabat sebagai Perdana Menteri di Indonesia, Mohammad Natsir menyatakan bahwa Islam sebagai dasar negara. Dalam pidatonya, ia mengungkapkan bahwa "Pancasila tidak patut dijadikan ideologi negara, karena sila-sila itu relatif, baik sila-sila itu sendiri maupun hubungan satu dengan yang lainnya. Berbeda dengan Pancasila, Islam mempunyai hukum-hukum yang diberikan kepada manusia oleh Tuhan melalui wahyu yang memberikan ukuran mutlak untuk mengatur

---

[14]Thohir Luth, *M. Natsir*…, 23-24.
[15]Thohir Luth, *M. Natsir*…, 27.
[16]Thohir Luth, *M. Natsir*…, 23-24.
[17]ST. Rais Alamsjah, *Sepuluh Orang*…, 90.

persoalan-persoalan manusia." Pernyataan tersebut ternyata ditentang oleh Soekarno.[18] Sejak saat itu, ia dan Soekarno semakin sering berbeda pendapat. Soekarno semakin perkasa di puncak kekuasaan dan akrab dengan PKI (Partai Komunis Indonesia), sementara Mohammad Natsir memimpin fraksi Masyumi di parlemen di samping menjadi anggota Konstituante (1956-1958). Perselisihan antara keduanya semakin memuncak ketika Soekarno secara sepihak menguburkan semua partai melalui Demokrasi Terpimpin. Kebijakan Soekarno tersebut mengakibatkan situasi politik pada masa itu menjadi semakin memanas. Di saat yang sama, PKI semakin berkembang dan berjaya. Kondisi tersebut memaksanya beserta rekan-rekan dan keluarga menyingkir ke Sungai Dereh, Padang dan bergabung dengan Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia (PRRI). Keputusan tersebut diambilnya sebagai tindakan agar Soekarno kembali ke konstitusional dalam rangka menyelamatkan negara dan bangsa Indonesia. [19]

Pada tanggal 17 Agustus 1959 Soekarno membubarkan Masyumi dan memaklumatkan pengampunan kepadanya. Maklumat tersebut mendorong Mohammad Natsir dan rekan-rekannya untuk kembali ke Jakarta. Namun setibanya di Jakarta ia ditangkap kemudian diasingkan sebagai karantina politik di Batu Malang, Jawa Timur (1960-1962). Ia kemudian dipindahkan ke Rumah Tahanan Militer Jakarta (1962-1966). Mohammad Natsir dibebaskan oleh pemerintahan Soeharto pada Juli 1966, tanpa melalui proses pengadilan dan satu tuduhanpun kepadanya.[20] Harapannya menghidupkan kembali Masyumi tidak terwujud. Karena tidak mungkin lagi terjun ke politik, ia mengalihkan jalur dakwahnya dan mendirikan sebuah yayasan dakwah yang bernama Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII).[21] Namun kebebasannya hilang kembali karena ia ikut bergabung dengan kelompok Petisi 50 yang mengkritik kepemimpinan Soeharto pada tahun 1980. Ia dicekal dalam semua kegiatan, termasuk bepergian ke luar negeri. Sejak itu ia hanya aktif memimpin kegiatan dakwah di kantor DDII Salemba Jakarta yang sekaligus berfungsi sebagai masjid dan pusat kegiatan diskusi. Perjuangannya yang "berpolitik

---

[18]Andy Sulistiyanto, "Mujahid Dakwah Yang Tak Kenal Lelah" dalam *Sabili Edisi Khusus 100 Tahun M. Natsir* (Jakarta: t.tp, 2008), 58.

[19]Abibullah Djaini, "Pengantar," dalam Anwar Harjono. dkk, *Pemikiran dan Perjuangan Mohammad Natsir* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), xi.

[20]Thohir Luth, *M. Natsir*…, 25.

[21]Wildan Hasan, *Sejarah Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia*, http//wildanhasan.blogspot.com, diakses tanggal 20 Januari 2010.

lewat dakwah" melalui DDII ia lakukan sejak awal pemerintahan Soeharto (Orde Baru) sampai akhir hayatnya.[22]

2. Pemikiran Dakwah Mohammad Natsir

Teori dakwah Mohammad Natsir diawali dengan penjelasan bahwa Islam adalah agama dakwah.[23] Islam mengakui adanya hak, nafsu, akal dan rasa dengan fungsinya masing-masing, mengarahkan panca indra, menggugah akal dan kalbu, menyambung jangkauan untuk hal-hal yang tidak tercapai oleh mereka sendiri, sehingga manusia tidak lagi meraba ke sana-sini dan terus salah meraba dalam mencari Tuhannya seperti yang tersebut dalam lelucon sedih tentang nasib lima orang buta yang meraba-raba dengan tangan untuk mengetahui bentuk gajah.[24]

Berdasarkan konsep di atas dapat dipahami bahwa ia menempatkan posisi dakwah Islam sebagai hal yang penting karena hal tersebut akan ikut menentukan jatuh bangunnya suatu masyarakat dalam suatu bangsa.

Yusril Ihza Mahendra yang pernah menjadi muridnya mengemukakan bahwa kiprah Mohammad Natsir sebagai tokoh intelektual, politikus, pemimpin negara, maupun tokoh dunia Islam yang terkemuka di abad ini merupakan pribadi yang penuh pesona. Padahal dari segi asal-usul dan fisiknya, ia hanyalah orang biasa dengan temperamen yang lemah lembut, namun teguh memegang prinsip-prinsip keislaman. Dalam hal ini, Yusril Ihza Mahendra mengungkapkan tentang kesannya terhadap Mohammad Natsir.

> "Suatu hal yang kiranya patut menjadi teladan dari kehidupan Natsir adalah pribadinya yang sederhana dan jauh dari kecintaan terhadap harta benda. Kesederhanaan hidup memang telah dijalaninya semenjak kecil ketika ia masih tinggal di Tanah Minang. Kesederhanaan itu terus berlanjut hingga akhir hayatnya. Selama terlibat dalam dunia politik, Natsir memang tidak pernah terfikir untuk 'memperkaya diri,' apalagi dengan menyalahgunakan kekuasaan yang memang ada di tangannya. Ketika ia menjadi Menteri Penerangan, ia pergi ke kantor dengan menaiki sepeda dan memakai baju dengan tambalan karena tuanya umur baju itu hingga sobek disebabkan

---

[22]Shofwan Karim, *Mohammad Natsir*…, diakses tanggal 7 Maret 2010.

[23]Adapun yang dimaksud dengan agama dakwah adalah agama yang di dalamnya terdapat usaha menyebarluaskan kebenaran serta mengajak orang-orang yang belum mempercayainya dianggap sebagai tugas suci oleh pendirinya atau oleh para penggantinya. Semangat memperjuangkan kebenaran itulah yang tidak kunjung padam dari jiwa para penganutnya, sehingga kebenaran itu terwujud dalam fikiran, kata-kata dan perbuatan. Semangat itu juga yang membuat penganutnya merasa tidak puas sampai berhasil menanamkan nilai kebenaran itu ke dalam jiwa setiap orang hingga apa yang diyakininya sebagai kebenaran diterima oleh seluruh manusia. (Thomas W. Arnold, *Sejarah Dakwah Islam*, terj. Nawawi Rambe, Jakarta: Widjaya, 1979, 1).

[24]M. Natsir, *Fiqhud Dakwah* , cet 10 (Jakarta: Capita Selecta, 1996), 26.

> benangnya yang telah rapuh…Di masa tua, Natsir tetap menempati rumah yang nampak sederhana dengan perabotan ala kadarnya. Tak ada yang menyangka kalau itu rumah seorang mantan Perdana Menteri…"[25]

Dari ungkapan di atas dapat dinilai bahwa kesederhanaan dan kejujuran merupakan modal bagi Mohammad Natsir dalam memimpin. Ungkapan tentang kesahajaan tokoh ini tidak hanya diapresiasikan oleh tokoh yang berasal dari dalam negeri saja, tetapi juga diakui oleh George Mc. T. Kahin, salah seorang professor yang berasal dari Cornell University Amerika Serikat yang melakukan penelitian pada masa-masa awal revolusi kemerdekaan Indonesia pada tahun 1948. Ia menilai bahwa Mohammad Natsir adalah seorang yang sederhana dan rendah hati. Kesan itu didapat ketika ia menyaksikan Mohammad Natsir saat menjabat sebagai Perdana Menteri memakai kemeja yang penuh dengan tambalan.[26]

Dengan demikian dapat dipahami bahwa kesederhanaan, kejujuran, ketekunan dan keikhlasan merupakan karakter Mohammad Natsir sebagai pemimpin dakwah. Bila dikaitkan dengan teori kemunculan kepemimpinan[27] dapat dipahami bahwa kepemimpinan Mohammad Natsir timbul karena keimanan serta ketaqwaannya kepada Allah di samping adanya kemampuan dan bakat-bakat kepemimpin yang dimilikinya. Kepemimpinannya juga muncul karena situasi dan kondisi dakwah Islam Indonesia pada masa Orde Lama yang tidak stabil sehingga menuntut diadakannya reformasi untuk memilih seorang pemimpin dakwah baru yang diharapkan dapat menjadi figur dalam mengatasi berbagai permasalahan-permasalahan dakwah Indonesia yang tengah dihadapi. Sedangkan bila dilihat dari gaya kepemimpinannya yang bersahaja, ia cenderung bertipe kharismatik. Dalam kepemimpinan dakwah, tampaknya tipe ini lebih dibutuhkan mengingat pemimpin yang memiliki kharisma dan beriman, senantiasa menyadari dan mensyukuri kelebihan dalam kepribadiannya sebagai pemberian Allah. Anugerah yang dimilikinya menjadi "modal" yang dapat dipergunakannya untuk mengajak serta mendorong orang-orang yang dipimpinya untuk berbuat sesuatu yang diridhai Allah dalam rangka memakmurkan bumi, sebagai tugas kekhalifahannya.

---

[25]Yusril Ihza Mahendra, "Pendahuluan," dalam Anwar Harjono. dkk, *Pemikiran dan*…, 6.

[26]Kesaksian George Mc. T. Kahin ini ditulis dalam rangka menyambut 70 tahun Mohammad Natsir dalam Majalah Suara Mesjid sebagaimana yang dikutip kembali oleh Artawijaya, "M. Natsir Maestro Dakwah Yang Tak Pernah Lelah," dalam *Majalah Al-Mujtama'*…, 21.

[27]Lihat teori kemunculan kepemimpinan dalam buku karangan Hamzah Yaqub, *Publistik Islam*, (Bandung: Diponegoro, 1981) serta dalam buku karangan RB. Khatib Pahlawan Kayo, *Kepemimpinan Islam dan Dakwah* (Jakarta: Amzah, 2005).

Mohammad Natsir mengemukakan bahwa kepemimpinan bukanlah milik pribadi yang harus dikuasai sendiri. Ia mengemukakan bahwa pada dasarnya ada dua hal yang harus diperhatikan dalam kepemimpinan yaitu:

a. Pemimpin harus menyadari bahwa jabatan kepemimpinannya merupakan amanah yang suatu ketika akan diserahkan pada orang lain. Hal ini berarti bahwa seorang pemimpin harus memahami kekuatan dan kekurangan yang ada pada dirinya, kekuatan yang dihadapinya serta mampu membawa umat pada kesadaran tersebut.
b. Mengatur usaha perjuangan secara sistematis dengan program yang baik dan sungguh-sungguh. Dengan demikian, sebagai seorang pemimpin, ia harus berusaha untuk mendidik kader-kader dengan serius agar dapat memangku amanah tersebut di masa yang akan datang.[28]

Berdasarkan dua aspek di atas dapat disimpulkan bahwa kaderisasi dan program yang sistematis merupakan hal yang harus diperhatikan oleh seorang pemimpin dalam kepemimpinannya. Dalam kesempatan lain ia juga mengungkapkan:

> "Memimpin adalah memegang untuk dapat melepaskan. Bukan kemegahan yang hakiki bagi pemimpin, apabila selama ia ada, pimpinan berjalan dengan baik sehingga nama dan usaha yang dipimpinnya berjalin di hati rakyat. Tetapi tatkala pada suatu saat ia tidak ada lagi, segala sesuatunya menjadi berantakan dan kacau balau, umat yang dipimpinnya dihinggapi penyakit bingung dan kuatir."[29]

Dari ungkapan di atas dapat dipahami bahwa upaya mempersiapkan kader pemimpin dibutuhkan karena seorang pimpinan pasti akan harus mengakhiri kepemimpinannya baik cepat ataupun lambat. Ketika seorang pemimpin mengakhiri kepemimpinannnya, pada saat itulah diperlukan calon pemimpin pengganti yang sulit dipenuhi bila tidak pernah dilakukan kaderisasi sebelumnya.

Proses kaderisasi kepemimpinan dakwahnya dimulai dengan pembinaan akidah. Ia menegaskan bahwa sebagai pemimpin dakwah, para *dā'i* harus mencontoh jejak dakwah para Nabi dengan meletakkan tauhid sebagai batu pertama karena tauhid merupakan landasan dalam beragama dan beramal. Tauhid yang benar akan mampu membebaskan manusia dari berbagai ketergantungan kepada selain Allah. Tauhid juga akan memunculkan pengabdian atau penyembahan yang benar-benar murni dan ikhlas semata-mata kepada Allah. Dengan semua bentuk ibadah yang dilakukan secara benar; landasan, motivasi dan tata caranya, maka akan mampu

[28]M. Natsir, *Capita Selecta 2*…, 333-334.
[29]M. Natsir, *Capita Selecta* …, 318.

memberikan kekuatan dalam jiwa seseorang untuk mengendalikan diri, sehingga tidak terbawa oleh pengaruh hawa nafsu dalam segala bentuknya.[30]

Dalam kepemimpinan dakwah, ia juga mengumpamakan para *dā'i* sebagai seorang yang berjuang di medan perang, di mana ia harus mengetahui kekuatan musuh. Demikianlah dengan seorang *dā'i* yang "berjuang melawan kemunkaran" harus pula mengetahui tipe-tipe objek dakwah yang akan dihadapinya. Jika orang yang akan berangkat ke medan perang harus lengkap dengan perbekalan, maka *dā'i* yang berjuang melawan "musuh non fisik" juga memerlukan perbekalan yang cukup. Kedua-duanya merupakan prajurit *jihād fi sabīlillāh*, hanya saja bidangnya yang berlainan. Mohammad Natsir menyebutkan ada tiga persiapan *dā'i* dalam dakwahnya, yaitu persiapan mental, persiapan ilmiah dan persiapan kaifiat (cara) serta adab dakwah.[31]

Mohammad Natsir tidak memberikan penjelasan yang lebih rinci tentang bagaimana mengaplikasikan ketiga persiapan tersebut. Dalam hal ini, Thohir Luth dalam bukunya yang berjudul *Mohammad Natsir, Dakwah dan Pemikirannya* menjelaskan bahwa persiapan mental menyangkut ketenangan batin, stabilitas emosi dan kemampuan mengendalikan diri dalam melaksanakan tugas. Persiapan ilmiah mengharuskan seorang *dā'i* membekali diri dengan ilmu dan teknologi. Sedangkan persiapan yang menyangkut cara dan adab dakwah adalah persiapan yang berhubungan dengan etika berdakwah, baik yang menyangkut dengan pribadi *dā'i* itu sendiri maupun yang menyangkut dengan interaksi *dā'i* dengan masyarakat.[32]

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa Mohammad Natsir memandang bahwa dakwah adalah seruan yang sifatnya *farḍu 'īn*. Ia tidak hanya memahami dakwah hanya sebagai *tablīgh* dalam makna sempit, namun merupakan sebuah sistem yang mencakup seluruh aspek kehidupan masyarakat dengan meningkatkan seluruh aspek-aspek kehidupan manusia sebagai kelanjutan risalah Nabi Muhammad baik di bidang politik, ekonomi, pendidikan serta bidang lainnya. Dalam hal ini, ia mempergunakan 'kendaraan politik' dalam pengembangan dakwahnya. Di sisi lain, menurutnya, keberhasilan dakwah juga terletak pada profesionalisme seorang *dā'i* dalam melaksanakan tugasnya. Untuk itulah diperlukan beberapa persiapan bagi *dā'i* dalam dakwahnya, yaitu persiapan mental, persiapan ilmiah, persiapan metode serta

[30]M. Natsir, *Fiqhud Dakwah* …, 33-34.
[31]M. Natsir, *Fiqhud Dakwah* …, 133.
[32]Thohir Luth, *M. Natsir*…, 76.

adab dakwah. Ia mengemukakan bahwa dalam melaksanakan dakwah, tantangan dan hambatan akan selalu dihadapi dalam setiap aktifitas. Maka *dā'i* sebagai pemimpin dalam dakwah harus memberi pengertian kepada masyarakat bahwa tugas dakwah merupakan *farḍu 'īn* (kewajiban individu) bagi setiap muslim. Oleh sebab itu, proses pengkaderan *dā'i* merupakan ujung tombak keberhasilan Islam. Untuk itulah, sebagai pemimpin dakwah, seorang *dā'i* harus dibina secara intensif agar dapat memahami Islam dengan baik serta memiliki akhlak yang mulia.

DDII merupakan buah perjuangan Mohammad Natsir yang telah menyebar ke sebahagian besar provinsi di Indonesia, termasuk di Aceh. Untuk dapat memahami implementasi pemikiran Mohammad Natsir di DDII Aceh diperlukan beberapa kajian yang meliputi sejarah dan perkembangan, program serta aktifitas dakwah DDII Aceh yang akan dijabarkan sebagai berikut.

A. Sejarah dan Perkembangan DDII Provinsi Aceh

DDII Aceh pertama sekali dibentuk pada bulan Mei 1991 di rumah Abdur Rani Rasyidi (Kuta Alam). Pembentukan cabang DDII di Provinsi Aceh merupakan inisiatif Mohammad Natsir, mengingat Provinsi Aceh merupakan daerah yang lekat dengan nuansa keislaman, sehingga dapat menunjang pelaksanaan dakwah Islam di Indonesia. Pembentukan DDII di Provinsi Aceh pada saat itu dihadiri dan diwakili oleh Husein Umar sebagai utusan dari DDII Pusat, di Jakarta. Saat itu Mohammad Natsir tidak dapat ke Provinsi Aceh karena dalam keadaan sakit dan kondisi fisiknya yang mulai melemah. Pertemuan tersebut menetapkan Ali Sabi sebagai ketua perdana dan Muhammad Yus sebagai sekretarisnya, yang kemudian dilantik oleh Mohammad Natsir di Jakarta.[33]

Terhitung dari kelahiran pertamanya, DDII Provinsi Aceh berturut-turut dipimpin oleh Ali Sabi dalam masa dua periode (1991-1996) dan kemudian beralih ke tangan Muhammad Yus selama dua periode berikutnya (1997-2002). Estafet kepengurusan DDII Provinsi Aceh berikutnya dikendalikan oleh Muhmmad AR pada periode 2003-2006. Saat ini (periode 2007-2011) kepemimpinan DDII Provinsi Aceh berada di tangan HasanuddinYusuf Adan.[34]

Adapun dasar peraturan yang dilaksanakan oleh DDII Provinsi Aceh periode ini (2007-2011) merujuk kepada Anggaran Dasar Yayasan DDII Pusat. Oleh karena

---

[33]Hasil wawancara dengan Ali Sabi, mantan ketua Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia provinsi Aceh, pada hari Rabu, tanggal 15 September 2010 di Banda Aceh.

[34]*Profil Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia Provinsi Nanggro Aceh Darussalam* (Aceh: Dewan Dakwah NAD, 2008), 1.

itu, berkaitan dengan visi, misi, program serta aktifitas yang dikembangkan oleh DDII Provinsi Aceh tidak jauh berbeda dengan yang ditetapkan pusat. Demikian pula dengan kebijakan yang ada di DDII tingkat kabupaten/kota yang merupakan perpanjangan tangan dari kepengurusan DDII Aceh tingkat provinsi. Hanya saja, ada penekanan dalam program DDII Aceh berupa percepatan pelaksanaan Islam secara kafah dengan membangun jaringan kemitraan bersama Dinas Syari‘at Islam dan lembaga terkait lainnya.[35]

DDII Provinsi Aceh mempunyai visi untuk “mewujudkan tatanan kehidupan yang Islami dengan menggiatkan dan meningkatkan mutu dakwah di Indonesia berasaskan Islam, taqwa dan keridhaan Allah.” Berdasarkan visi di atas, maka disusun misi DDII Provinsi Aceh yaitu sebagai berikut.

1. Menanamkan *aqīdah ṣaḥīḥah* (akidah yang benar).
2. Menyebarkan pemikiran Islam yang bersumber dari Al Qur-’ān dan Sunnah dalam rangka mewujud kan tatanan masyarakat yang Islami.
3. Membendung pemurtadan, *ghazwu al-fikri* (perang pemikiran) dan *al-ḥarakah al-haddamah* (gerakan yang merusakkan).
4. Menyiapkan *du‘āt* untuk berbagai tingkatan sosial kemasyarakatan.
5. Menyediakan dan meningkatkan sarana untuk peningkatan kualitas dakwah.
6. Membina dan meningkatkan kemandirian umat.
7. Menyadarkan umat akan kewajiban dakwah.
8. Mengembangkan jaringan kerjasama dakwah dan ekonomi serta koordinasi ke arah realisasi amal *jama‘ī*.
9. Membangun solidaritas Islam Internasional dalam rangka turut serta mendukung terciptanya perdamaian dunia.[36]

Berdasarkan visi dan misi DDII di atas dapat dipahami bahwa keberadaan DDII Aceh saat ini adalah dalam rangka mengupayakan percepatan pelaksanaan Islam secara kafah dengan cara meningkatkan mutu dakwah di Aceh. Di sisi lain, DDII Provinsi Aceh juga ingin memperluas ruang geraknya sehingga lebih maksimal dalam mewujudkan tatanan masyarakat yang islami dengan membangun jaringan kemitraan bersama Dinas Syari‘at Islam serta lembaga terkait lainnya.

Program yang ditetapkan oleh DDII Aceh saat ini ada pula yang agak berbeda dengan kebijakan yang dilaksanakan oleh Mohammad Natsir ketika memimpin DDII. Pada masa Mohammad Natsir, DDII lebih bersikap independen dari pemerintah. Sebaliknya, DDII Aceh pada saat ini cenderung membina ‘keakraban’ dengan pemerintah. Hal tersebut terlihat dengan adanya program ‘memperkokoh

[35]*Ibid*.
[36]*Ibid*.

silaturahmi dengan pihak Pemda Provinsi Aceh.' Namun demikian program yang ditetapkan oleh DDII Aceh tentulah dimaksudkan dalam rangka memajukan dakwah di Aceh. Dapat dipahami bahwa para penerus Mohammad Natsir di DDII, khususnya di Aceh tentunya memiliki alasan tersendiri dalam membuat setiap kebijakan yang dianggap strategis ketika berhadapan dengan pemerintah.

Program kerja tersebut di atas ada yang telah diaplikasikan dalam berbagai aktifitas oleh DDII Provinsi Aceh, tetapi ada pula yang sampai saat ini masih terkendala dalam pelaksanaannya. Di antara yang menjadi kendala terbesar dalam pelaksanaan program tersebut di atas adalah karena keterbatasan dana dan kurangnya komitmen sebagian besar pengurus DDII yang mau bekerja. Hal ini disebabkan oleh kesibukan pengurus dengan aktifitas pribadi mereka.[37] Namun demikian, pada periode 2007-2011 DDII Provinsi Aceh telah berhasil melaksanakan dua macam aktifitas utama DDII, yaitu dengan melaksanakan pembinaan dan pembelaan terhadap Islam.[38]

Secara umum, metode dakwah yang dijalankan DDII Provinsi Aceh tidak hanya dengan lidah (*al-lisān*) atau tulisan-tulisan (*bi al-kitābah*) di berbagai media saja, tapi juga diaplikasikan dengan kepribadian mulia secara nyata (*bi al- ḥāl*). Adapun uraian tentang metode dan objek dakwah DDII Aceh adalah sebagai berikut.

Dakwah yang diaplikasikan oleh Mohammad Natsir mencakup berbagai bidang, yaitu politik, sosial, pendidikan dan ekonomi. Namun bila ditinjau dari aktifitas dan wacana dakwahnya, maka bentuk dakwah DDII Provinsi Aceh lebih cenderung mengarah ke politik dan pendidikan, walaupun dalam aplikasinya belum dapat dicapai secara nyata, misalnya dengan membangun lembaga pendidikan Islam. Hal tersebut disebabkan oleh keterbatasan dana yang dimiliki DDII Provinsi Aceh. Untuk lebih jelasnya, berikut penjelasan bentuk dakwah yang diaplikasikan oleh DDII Aceh.

B. Hambatan dan strategi

Dalam berbagai bidang kehidupan, selalu ditemukan tantangan atau hambatan. Demikian pula halnya dalam aktifitas dakwah DDII Aceh. Secara umum

[37]TOR (*Term Of Reference*) Kegiatan Penguatan Kapasitas Kelembagaan DDII Provinsi Nanggro Aceh Darussalam, http://www.ddii.acehprov.go.id, diakses tanggal 19 April 2010.

[38]Hasil wawancara penulis dengan Said Azhar, Sekretaris Umum Pengurus Wilayah Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia Provinsi Aceh, tanggal 28 Agustus 2010 di Banda Aceh.

hambatan dakwah DDII Aceh dapat dibagi kepada dua, yaitu hambatan yang berasal dari dalam (internal) dan hambatan yang berasal dari luar (eksternal) organisasi.

1. Hambatan internal

a. Kurangnya komitmen dan keaktifan pengurus

Kurangnya komitmen dan keaktifan pengurus merupakan persoalan yang dihadapi oleh DDII Aceh pada periode ini. Kepengurusan DDII Aceh yang telah dibentuk di tingkat provinsi serta di kabupaten/kota tidak semuanya aktif. Pada tataran individu kader, DDII Aceh juga menghadapi persoalan, di antaranya kesibukan pengurus akibat rangkap jabatan serta komitmen, kapasitas dan minat mereka bergabung dengan DDII yang masih menjadi tanda tanya.[39] Kondisi tersebut di atas disebabkan karena kesibukan masing-masing pengurus harian DDII Aceh, yang sebahagian besar dari mereka berprofesi sebagai Pegawai Negeri Sipil (PNS). Hal ini menjadi hambatan dalam pelaksanaan program yang telah disusun oleh Pengurus Wilayah DDII Aceh, sehingga sebahagian dari program DDII Aceh mengalami penundaan, bahkan kegagalan dalam pelaksanaannya, baik yang berhubungan dengan program jangka pendek, program jangka menengah, program jangka panjang, program internal maupun program eksternal DDII. Kondisi tersebut tidak hanya dialami oleh DDII tingkat provinsi, namun juga di kabupaten.[40]

Berdasarkan masalah di atas, DDII Aceh mengharapkan kepada pengurus harian yang selama ini dinilai kurang aktif untuk lebih ikhlas, serius dan bersemangat agar perpartisipasi dalam setiap aktifitas yang dilaksanakan oleh DDII Aceh, karena walau bagaimanapun tidak mungkin hanya Ketua Umum dan Sekretaris Umum saja yang aktif bekerja untuk 'menggarap' seluruh wilayah dakwah di Provinsi Aceh. [41]

b. Keterbatasan dana

Keterbatasan dana juga merupakan penyebab tertundanya pelaksanaan program DDII Aceh. Akibat dari keterbatasan dana ini, banyak dari aktifitas DDII yang tidak dapat berjalan secara maksimal. Keterbatasan dana ini tidak hanya dirasakan oleh DDII tingkat provinsi saja, namun juga di tingkat kabupaten. Selama ini DDII Aceh memang telah menerima bantuan dana dari Pengurus DDII Pusat, sumbangan para donatur, infak pengurus serta dari bantuan Pemerintah Daerah

---

[39]*TOR (Term Of Reference) Kegiatan Penguatan Kapasitas Kelembagaan DDII Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam*, http://www.ddii.acehprov.go.id, diakses tanggal 19 April 2010.

[40]Hasil wawancara penulis dengan Abdullah AR, Ketua Umum …, tanggal 26 Agustus 2010 di Banda Aceh.

[41]Hasil wawancara dengan Hasanuddin Yusuf Adan, Ketua Umum …, tanggal 23 Agustus 2010 di Banda Aceh.

Provinsi Aceh sebagai biaya operasional dakwah DDII, namun dana yang tersedia tetap saja belum cukup untuk seluruh wilayah dakwah yang dilaksanakan DDII.[42]

Sebagai upaya menyelesaikan persoalan dana tersebut, DDII Provinsi Aceh berusaha untuk melakukan pemberdayaan di bidang ekonomi yang hasilnya dapat dipergunakan sebagai penopang dakwah DDII. Upaya tersebut dilaksanakan dengan menyusun program untuk membuka lembaga-lembaga keuangan produktif seperti usaha toko buku, foto copy, biro jasa haji, percetakan spanduk/reklame dan sebagainya di DDII Aceh, yang sampai saat ini belum dapat direalisasikan karena kurangnya tenaga yang berkompeten di bidang bisnis. Di sisi lain, DDII Aceh juga pernah mengelola bantuan yang telah diberikan oleh KOMPAK (Komite Penanggulangan Krisis) Dewan Dakwah Pusat, yaitu berupa modal usaha untuk diaktifkan di beberapa tempat yang berlokasi di Banda Aceh dan Aceh Besar. Di antara modal usaha tersebut meliputi usaha peternakan di Limpok Darussalam, usaha perdagangan di Darussalam, usaha pertukangan di *Gampong* Lambhuk, usaha menjahit di *Gampong* Mibo dan berbagai *home* industri lainnya di beberapa daerah binaan DDII. Namun karena tenaga kader yang kurang memadai khususnya di bidang bisnis, peternakan dan industri, seluruh modal dan badan usaha yang telah dimiliki tersebut akhirnya habis dan mengalami kegagalan. Saat ini, badan usaha yang masih dikelola oleh DDII Provinsi Aceh adalah usaha kios pulsa yang merupakan bantuan dari lembaga Ashila, namun karena hasil keuntungannya sedikit, tetap saja tidak memadai untuk menopang perekonomian DDII Aceh.[43]

2. Hambatan eksternal

   a. Kurangnya dukungan pemerintah

Berdasarkan dialog yang telah dilakukan dengan pemerintah, DDII Provinsi Aceh menilai bahwa selama ini pemerintah terkesan kurang mendukung dan memperhatikan jalannya pelaksanaan syariat Islam yang diterapkan di Provinsi ini. Akibatnya, penerapan qanun syariat Islam yang telah ditetapkan sejak delapan tahun yang lalu pun tidak berjalan sebagaimana yang diharapkan. Oleh karena itu, DDII Provinsi Aceh menghimbau untuk mencapai kelancaran pelaksanaan syariat Islam di Provinsi Aceh, penguasa perlu memperhatikan dan bekerjasama dengan para *dāʿi*

[42]Hasil wawancara penulis dengan Murdani Amiruddin, Ketua Biro…, tanggal 20 Agustus 2010 di Banda Aceh.

[43]Hasil wawancara penulis dengan Said Azhar, Sekretaris Umum…, tanggal 28 Agustus 2010 di Banda Aceh.

dalam rangka memastikan syariat Islam berjalan dengan baik dan benar. Hal tersebut dikarenakan tanpa adanya kerjasama dan partisipasi yang serius dari pemerintah, pelaksanaan syariat Islam akan sulit dijalankan dan pada gilirannya, proses penerapan syariat Islam yang kini sedang gencar dilaksanakan di Provinsi Aceh akan terancam gagal. Dengan demikian, untuk memastikan agar syariat Islam berjalan lancar di Provinsi Aceh, maka DDII mengharapkan agar pemerintah lebih mengedepankan upaya-upaya pemantapan akidah dan akhlak sebagai langkah 'pembumian' syariat Islam di Aceh.[44]

b. Kristenisasi

Masalah kristenisasi, pemurtadan, pedangkalan akidah umat adalah hambatan yang dihadapi oleh Pengurus Daerah DDII Aceh, khususnya bagi DDII Kabupaten Singkil, DDII Kabupaten Subulussalam dan DDII Kabupaten Kotacane. Menurut penjelasan ketua Umum DDII Kabupaten Singkil, pihak Nasrani mengembangkan missi kristenisasi tidak semata-mata melalui gereja, tetapi juga melalui kegiatan pembangunan dan pengembangn masyarakat. Mereka mampu memasukkan dana dari sumber luar negeri dengan mengatasnamakan pembangunan sehingga tidak dilarang pemerintah. Di antara cara yang mereka lakukan adalah dengan menyusup ke lembaga pemerintahan di semua bidang, baik di tingkat daerah sampai ke tingkat desa, memberi bantuan kemanusiaan kepada masyarakat, pengobatan gratis, modal usaha serta menyekolahkan anak-anak yang kurang mampu sehingga menimbulkan 'hutang budi' antara mereka dan masyarakat yang menerima bantuan. Di samping itu, pihak Nasrani juga mulai 'berani' membuka tempat ibadah dan mendirikan gereja-gereja illegal.[45]

C. Analisis Kritis

Setelah melakukan penelaahan, penulis menemukan perbandingan antara pemikiran dakwah Mohammad Natsir dengan praktek dakwah yang diaplikasikan DDII Aceh. Secara teoritis, pemikiran dakwah Mohammad Natsir telah berusaha diterapkan oleh DDII Aceh. Hal tersebut dapat dilihat dari semua aktifitas DDII Aceh yang sesuai dengan AD/ART, *Khittah Dakwah* dan *Shibghah Dakwah* yang telah ditetapkan oleh DDII Pusat sebagai buah perjuangan Mohammad Natsir. Di sisi

[44]Tim redaksi, "Pemerintah Aceh Diminta Perhatikan Tugas Para *Da'i*," dalam *Surat Kabar Serambi Indonesia* (Aceh: Rabu, 2 April 2008), 4.

[45]Hasil wawancara penulis dengan Abdul Mukhri, Wakil Ketua …, tanggal 29 Januari 2011 di Banda Aceh.

lain, implementasi pemikiran dakwah Mohammad Natsir di DDII Aceh juga dapat dilihat dari tujuan dakwah, bentuk dakwah, metode dakwah, objek dakwah, karakteristik kepemimpinan, sudut pandang serta penetapan program yang dijalankan DDII Aceh memiliki kesamaan dengan pemikiran dan aktifitas Mohammad Natsir di DDII semasa hidupnya, yaitu menjadikan dakwah sebagai idiologi dalam rangka memberlakukan syariat Islam dan peningkatan mutu dakwah. Namun demikian, terdapat pula perbedaan dalam kebijakan yang diterapkan oleh DDII Aceh pada periode ini, khususnya tentang sikap DDII Aceh dalam menghadapi pemerintah.

1. Kelebihan DDII Aceh

Berdasarkan uraian yang telah dijelaskan sebelumnya, penulis menyimpulkan bahwa terdapat beberapa hal yang merupakan kelebihan DDII Aceh. Kelebihan tersebut dapat ditinjau dari:

a. Konsolidasi DDII yang telah tersebar di Provinsi Aceh. Penyebaran ini telah meluas sampai ke seluruh kabupaten dan kota di Aceh.
b. Sumber daya manusia yang berkualitas, di mana kader DDII Aceh terdiri dari orang-orang yang terpelajar dan berpendidikan. Hal tersebut dapat dilihat dalam SK kepengurusan, di mana sebahagian besar para pengurus harian DDII Aceh adalah lulusan S1, S2 bahkan S3.
c. Membina hubungan baik dengan segala pihak.
d. Mengaplikasikan berbagai macam metode dakwah.
e. Berupaya melakukan pembendungan kristenisasi di Aceh.
f. Pengambilan keputusan atas dasar musyawarah.

2. Kekurangan

a. Keterlibatan kader yang dinilai kurang fokus pada aktifitas dakwah

Amrullah Ahmad mengemukakan bahwa terbentuknya lembaga dakwah berangkat dari kesadaran individual untuk melaksanakan *tablīgh* yang berkembang menjadi kesadaran kolektif untuk melaksanakan dakwah dalam suatu sistem tertentu dalam lembaga dakwah. Profesionalisme lembaga dakwah sangat tergantung pada keterlibatan para *dā'i* dalam mengelola sistem dakwah di lembaga tersebut bukan sebagai pekerjaan sambilan, namun sebagai aktifitas utama, sehingga seluruh keterampilan dan intelektualitas yang dimiliki dapat dikerahkan untuk untuk

memfungsikan sistem dakwah tersebut.[46] Berangkat dari pendapat tersebut dapat dipahami bahwa kunci keberhasilan dakwah Mohammad Natsir terletak pada keseriusan dan ketekunannya dalam dakwah. Hal ini dapat dibuktikan dari keberhasilan dakwah Mohammad Natsir yang dapat dicapai karena kesungguhan serta kesinambungan dalam melaksanakan dakwah Islam sampai akhir hayatnya.

Sebaliknya, dakwah belum bersifat professional bila keterlibatan *dā'i* dalam mengelola organisasi dakwah adalah sebagai pekerjaan sambilan sehingga tidak ada konsistensi dalam mengamati permasalahan, menyusun program pemecahan, melaksanakan dalam kenyataan dan mengevaluasi kegiatan yang telah dilaksanakan secara berkelanjutan. Sehingga untuk mencari sistem informasi dalam lembaga-lembaga dakwah misalnya saja, peta dakwah belum dapat dijumpai karena memang tidak ada yang menggarap secara serius sistem informasi tersebut.[47]

Hal inilah yang agaknya dihadapi oleh DDII Aceh, di mana sebahagian program tertunda bahkan mengalami kegagalan karena masing-masing pengurus harian memiliki kesibukan, tanggung jawab dan aktifitas pribadi, selain mengelola dakwah di DDII Aceh. Kesibukan pengurus akibat rangkap aktifitas ini menyebabkan kerja dakwah DDII Aceh menjadi kurang maksimal. Sementara itu, bila pelatihan dan evaluasi dakwah telah selesai dilakukan, itu tidak berarti bahwa seluruh kegiatan selesai. Sebab, penyelenggara pelatihan dakwah masih dituntut untuk 'mendampingi' kader sampai mereka berhasil menerapkan hal-hal yang diperoleh selama latihan ke tengah-tengah masyarakat dengan mengadakan *follow up*. Hal inilah yang agaknya kurang diaplikasikan oleh DDII Aceh. Kurangnya *follow up* ditandai dengan kurangnya pembinaan serta pengawasan yang intensif terhadap seluruh kader setelah *daurah* dilaksanakan. Di samping itu, DDII Aceh juga dinilai belum optimal dalam membuat *data base* kader pasca *daurah* secara lebih lengkap dan teratur. Padahal, upaya tersebut perlu dilakukan untuk mengetahui jumlah kader DDII Aceh secara keseluruhan, baik jumlah kader yang aktif maupun jumlah kader yang kurang aktif agar lebih mudah dalam memantau dan mendistribusikan *dā'i* ke depan.

Banyak tekhnik yang dapat dipakai untuk melakukan *follow up*. Aep Kusnawan dan Aep Sy Firdaus mengemukakan, di antara teknik yang dapat

---

[46]Amrullah Achmad, "Dakwah Islam dan Perubahan Sosial Suatu Kerangka Pendekatan dan Permasalahan," dalam Amrullah Achmad (ed), *Dakwah Islam dan Perubahan Sosial Seminar dan Diskusi* (Yogyakarta: Prima Duta, 1983), 8.

[47]Amrullah Achmad, "Dakwah Islam …, 8.

dilaksanakan adalah dengan mengadakan pertemuan berkala alumni pelatihan, kunjungan antar alumni, surat-menyurat dan menerbitkan bahan bacaan tentang perkembangan alumni pelatihan.[48]

b. Kurang memaksimalkan dakwah ekonomi

Pengembangan ekonomi diperlukan dalam sebuah organisasi karena dalam konteks lembaga dakwah, kemandirian lembaga merupakan hal yang penting karena dapat menopang aktifitas dakwah. Hal inilah yang dilaksanakan oleh Mohammad Natsir dalam DDII. Semasa hidupnya, ia melakukan berbagai inovasi dalam upaya pengembangan perekonomian DDII yang dipimpinya ke depan. Di antara yang telah dilaksanakannya adalah dengan mendirikan berbagai instrument yang bersifat bisnis di DDII Pusat yang hasilnya dapat dipergunakan sebagai pemenuhan biaya operasional dakwah DDII baik secara internal maupun eksternal. Adapun hasil yang dapat dicapai dari kerja keras tersebut adalah kemandirian DDII Pusat dari segi finansial, sehingga lebih mudah dalam melaksanakan segala kreativitas dakwah. Hal inilah yang perlu ditingkatkan oleh DDII Aceh mengingat DDII Aceh mengalami kekurangan dana operasional dalam melaksanakan berbagai kegiatan.

Anwar sebagaimana yang dikutip oleh Ahmad Fauzi mengemukakan bahwa pendanaan dalam lembaga memiliki empat permasalahan yang dihadapi, yaitu: kemampuan manajemen, peningkatan kualitas, kesinambungan dan akuntabilitas.[49] Berkenaan dengan hal tersebut, Manfred Oepen menyebutkan bahwa permasalahan dana dalam lembaga dapat diatasi dengan cara:

(1) mengadopsi manajemen modern;
(2) membuat wirausaha;
(3) melakukan pelatihan perusahaan;
(4) membuat *network* ekonomi;
(5) teknologi tepat guna, perkoperasian dan pengembangan industri kecil yang dapat meningkatkan pendapatan.[50]

Berdasarkan pendapat di atas, upaya pengembangan perekonomian yang agaknya belum optimal dilaksanakan oleh DDII Aceh adalah :

---

[48]Aep Kusnawan dan Aep Sy Firdaus, *Manajemen Pelatihan Dakwah* (Jakarta: Rineka Cipta, 2009), 220.

[49]Anwar, dalam Ahmad Fauzi, "Penerapan Fungsi-Fungsi Manajemen dalam Mengembangkan Dana dan Sumber Dana di Pondok Pesantren Salafiyah Sukorejo Situbondo," dalam *Jurnal Pendidikan Islam Nizamia*, Volume 10, Nomor 1 (Surabaya: Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel, 2007), 3.

[50]Manfred Oepen, dalam Ahmad Fauzi, "Penerapan Fungsi…, 3.

(1) Keseriusan dalam mengelola seluruh sumber daya organisasi yang ada, baik yang bersifat harta (lahan dan hewan ternak) maupun modal usaha (hibah dana).
(2) Peningkatan keterampilan kader dalam mengelola bisnis praktis yang dapat menopang perekonomian organisasi.
(3) Penguatan jaringan dan penguatan kesamaan wawasan/visi dan misi antara DDII Aceh dengan masyarakat serta lembaga-lembaga ekonomi terkait lain khususnya di bidang permodalan (*net working*) yang dinilai produktif, seperti bank, toko buku, operator seluler dan lain sebagainya. Kerjasama ini dapat berupa investasi atau permintaan tenaga instruktur untuk mengisi pelatihan yang diadakan oleh DDII Aceh dalam rangka pengembangan ekonomi dan bisnis di DDII Aceh.
(4) Pendampingan yang intensif terhadap badan usaha yang telah dikembangkan.

Sikap independen dan kemandirian inilah yang agaknya menjadikan DDII pada masa kepemimpinan Mohammad Natsir menjadi lembaga yang eklusif dan disegani, sehingga menjadi salah satu dasar keberhasilan Mohammad Natsir dalam mengembangkan dakwahnya.

Bila dibandingkan dengan kondisi tersebut, DDII Aceh agaknya mengambil sikap yang berbeda dalam berhadapan dengan pemerintah. Hal ini dapat dilihat dari sikap DDII Aceh yang mengharapkan dukungan penuh dari pemerintah dalam setiap program dan aktifitasnya, baik yang bersifat moril maupun materi (dana). Berdasarkan kenyataan tersebut dapat dinilai bahwa kepemimpinan di DDII Provinsi Aceh saat ini agaknya telah mengambil sikap yang berbeda dari Mohammad Natsir, khususnya ketika lembaga ini berhadapan dengan pemerintah. Perubahan orientasi DDII yang awalnya independen menjadi ‘bermitra’ dengan pemerintah agaknya disebabkan oleh iklim perpolitikan Indonesia yang saat ini lebih terbuka dan ‘bersahabat’ dengan organisasi keislaman sehingga mempengaruhi perubahan orientasi politis DDII ketika berhadapan dengan pemerintah, dari sikap yang ‘keras’ pada masa Mohammad Natsir menjadi ‘moderat’ pada masa kepemimpinan setelahnya, khususnya di DDII Aceh.

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa sepeninggal Mohammad Natsir, DDII Aceh terus berkiprah dalam menyebarkan ajaran Islam, sebagai upaya meningkatkan mutu dakwah dalam rangka percepatan pelaksanaan syariat Islam

secara kafah di Aceh melalui dua macam aktifitas utama DDII, yaitu dengan melaksanakan pembinaan dan pembelaan terhadap Islam. Walaupun timbul kesan adanya perubahan dalam kebijakan DDII Aceh ketika berhadapan dengan pemerintah yang awalnya 'keras' menjadi 'lunak,' sehingga dapat dikatakan bahwa penerusnya memang tidak 'sehebat Natsir.' Namun demikian, mereka telah berusaha keras dalam memajukan lembaga dakwah tersebut ke depan. Dapat dipahami bahwa para penerusnya di DDII Aceh tentunya memiliki alasan tersendiri dalam membuat setiap kebijakan yang dianggap strategis ketika berhadapan dengan pemerintah. Dengan demikian, di balik kelebihan dan kekurangannya, DDII Aceh telah berupaya keras untuk 'mengeliat bangkit dari keterpurukan' setelah peristiwa konflik yang berkepanjangan dan bencana tsunami yang melanda Aceh. DDII Aceh bekerjasama membangun jaringan kemitraan bersama Dinas Syari'at Islam beserta segenap aktifis dakwah dan lembaga terkait lainnya untuk memasyarakatkan dakwah sebagai kewajiban yang harus dijalankan oleh masing-masing umat, khususnya di Aceh.

C. Penutup

Mohammad Natsir memahami dakwah tidak hanya bermakna *tablīgh*, namun merealisasikan ajaran Islam dalam segala aspek kehidupan manusia, baik dalam bidang politik, pendidikan, sosial, ekonomi dan budaya; dengan menempatkan dakwah politik, dakwah pendidikan dan dakwah ekonomi sebagai prioritas.

Berangkat dari kinerja DDII Provinsi Aceh yang terkesan kurang produktif disebabkan karena keterlibatan sebahagian pengurus yang kurang fokus pada aktifitas dakwah, karena keterlibatan kader dalam mengelola DDII adalah sebagai 'pekerjaan sambilan' karena masing-masing pengurus harian memiliki kesibukan, tanggung jawab dan aktifitas pribadi, selain mengelola dakwah di DDII Aceh. Kesibukan pengurus akibat rangkap aktifitas ini ternyata menyebabkan kerja dakwah DDII Aceh menjadi kurang maksimal, sehingga kurang konsisten dalam mengamati permasalahan, menyusun program pemecahan, melaksanakan program dalam kenyataan dan mengevaluasi kegiatan yang telah dilaksanakan secara berkelanjutan. Hal inilah yang agaknya menyebabkan sebahagian program DDII Aceh tertunda bahkan mengalami kegagalan. Di samping itu, DDII Aceh mengalami kekurangan dana operasional dalam melaksanakan berbagai kegiatan.

DAFTAR PUSTAKA

A. Referensi dari Buku dan Karya Ilmiah Lain

Abdullah. *Wawasan Dakwah Kajian Epistemologi, Konsepsi Dan Aplikasi Dakwah*. Medan: IAIN Press, 2002.

Aep Kusnawan dan Aep Sy Firdaus. *Manajemen Pelatihan Dakwah*. Jakarta: Rineka Cipta, 2009.

Ahmad Fauzi. "Penerapan Fungsi-Fungsi Manajemen dalam Mengembangkan Dana dan Sumber Dana di Pondok Pesantren Salafiyah Sukorejo Situbondo," *Jurnal Pendidikan Islam Nizamia.* Volume 10, Nomor 1, Surabaya: Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel, 2007.

Ahmad Tirmidzi. "Asing di Negeri Sendiri Terkenal di Luar Negeri," *Majalah Al-Mujtama Edisi Seabad Mohammad Natsir*. Jakarta: 2008.

_____. "Membela Palestina," *Majalah Al-Mujtama' Edisi Seabad Mohammad Natsir*. Jakarta: 2008.

Ahmad Warson Munawwir. *Al-Munawwir-Kamus Arab Indonesia*. Yogyakarta: t. tp, 1984.

Al-Qur'ān dan Terjemahnya. Jakarta: Departemen Agama RI, 1984.

Alwahidi lyas. *Manajemen Dakwah*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

Amien Rais, M. *Hubungan Antara Politik dan Dakwah, Berguru Kepada M. Natsir*. Bandung: Mujahid Press, 2004.

Amrullah Achmad. (ed.). *Dakwah Islam dan Perubahan Sosial Seminar dan Diskusi*. Yogyakarta: Prima Duta, 1983.

_____. "Mohammad Natsir Muslim Teolog-Intelektual-Ideo-Praxis dalam Dakwah Islam," dalam Lukman Hakim (ed.). *100 Tahun Mohammad Natsir Berdamai Dengan Sejarah*. Jakarta: Republika, 2008.

Andy Sulistiyanto. "Mujahid Dakwah Yang Tak Kenal Lelah," *Majalah Sabili Edisi Khusus 100 Tahun M. Natsir*, Jakarta: 2008.

Anhar Gonggong. "M. Natsir dalam Sejarah NKRI: Pergulatan Mencari Demokrasi di Tengah Krisis (Sebuah Pengantar)," dalam Waluyo, *Dari 'Pemberontak' Menjadi Pahlawan Nasional: Mohammad Natsir dan Perjuangan Politik di Indonesia*. Yogyakarta: Ombak, 2009.

Anwar Harjono dkk. *Pemikiran dan Perjuangan Mohammad Natsir*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996.

Arief Hisbullah Sualman. "Muhammad Natsir (1980-1993): His Role In The Development Of Islamic Dakwah In Indonesia," *Tesis*. Kuala Lumpur: Faculty of Islamic Revealed Knowledge And Human Science, IIUM, 1995.

Arnold, Thomas W. *Sejarah Dakwah Islam*, terj. Nawawi Rambe. Jakarta: Widjaya, 1979

Asna Husein. "Philosophical and Sociological Aspects of Dakwah : A Study of Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia," *Disertasi*. Amerika Serikat: Columbia University, 1998.

Burhan Bungin (ed.). *Analisis Data Penelitian Kualitatif*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2005.

Dzulfikriddin, M. *Mohammad Natsir dalam Sejarah Politik Indonesia*. Bandung: Mizan, 2010.

Ernita Dewi. *Menggagas Kriteria Pamimpin Ideal*. Yogyakarta: AK Group Bekerja Sama dengan Ar-Raniry Press, 2004.

Hamzah Yaqub. *Publistik Islam*. Bandung: Diponegoro, 1981.

Hadari Nawawi. *Kepemimpinan Menurut Islam*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993.

Iskandar, M. dkk. *Muatan Lokal Ensiklopedia Sejarah Dan Budaya Sejarah Nasional Indonesia*. Jakarta: Lentera Abadi, 2009.

Lukman Hakiem. *Perjalanan Mencari Keadilan dan Persatuan Biografi DR. Anwar Harjono, S.H*. Jakarta: Media *Dakwah* , 1993.

Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Karya, 1989.

Kartini Kartono. *Pemimpin dan Kepemimpinan: Apakah Kepemimpinan Abnormal Itu*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006.

Mahmud Saleh. "Pemikiran Mohammad Natsir Dan Hasan Al Banna Tentang Negara," *Tesis*. Banda Aceh: Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Ar-Raniry, 1995.

Masdar Hilmy. "Muslims' Approaches To Democracy: Islam And Democracy In Contemporary Indonesia," *Journal Of Indonesian Islam*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2007.

Miftah Thoha. *Kepemimpinan Dalam Manajemen*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006.

Munir, M. dan Wahyu Ilaihi. *Manajemen Dakwah*. Jakarta: Kencana, 2006.

Nana Sujana dan Ibrahim. *Penelitian dan Penilaian Pendidikan*. Bandung: Sinar Baru,1990.

Natsir, M. *Capita Selecta 1*. Bandung: Sumur Bandung, 1961.

_____. *Capita Selecta 2*. Jakarta: Pustaka Pendis, t.t.

_____. *Fiqhud Dakwah*. Jakarta: Yayasan Capita Selecta, 1996.

_____. *Kebudayaan Islam dalam Perspektif Sejarah*. Jakarta: Girimukti Pasaka, 1988.

_____. "Masjid adalah Sarana Pembinaan Umat," *Majalah Suara Masjid*. No. 199, Jakarta: 1991.

_____. "Dakwah Ilallah," *Majalah Suara Masjid*. No. 202, Jakarta: 1991.

Nina M. Armando dkk, (ed.). *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.

Nur Syam. *Metodologi Penelitian Dakwah*. Solo: Ramadhani, 1991.

Quraish Shihab, M. *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung:Mizan, 1992.

Rais Alamsjah, ST. *Sepuluh Orang Terbesar Sekarang*. Jakarta: Bintang Mas, 1952.

RB. Khatib Pahlawan Kayo. *Kepemimpinan Islam dan Dakwah*. Jakarta: Amzah, 2005.

Sulthon, M. "Polemik Soekarno Dan M. Natsir Analisis Terhadap Topik Hubungan Agama Dan Negara," *Tesis*. Banda Aceh: Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Ar-Raniry, 1996.

Sulthon, M. *Desain Ilmu Dakwah*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.

Sondang P. Siagian. *Teori dan Praktek Kepemimpinan*. Jakarta: Rineka Cipta, 1999.

Syuhada Bahri. "*Dakwah Ilallah*, Pesan Terakhir Natsir," *Majalah Al-Mujtama' Edisi Seabad M.Natsir*. Jakarta: 2008.

Tim Penyunting. "Generator Lapangan Dakwah," dalam *Seri Buku Tempo Natsir: Politik Santun Diantara Dua Rezim*. Jakarta: Gramedia, 2011.

Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2005.

Thoha Yahya Oemar. *Ilmu Dakwah* . Jakarta: Wijaya, 1971.

Thohir Luth. *M. Natsir Dakwah Dan Pemikirannya*. Jakarta: Gema Insani, 1999.

Veithzal Rivai. *Kepemimpinan Dan Perilaku Organisasi*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003.

Waluyo. *Dari 'Pemberontak' Menjadi Pahlawan Nasional: Mohammad Natsir Dan Perjuangan Politik Di Indonesia*. Yogyakarta: Ombak, 2009.

Wardi Bachtiar. *Metodologi Penelitian Ilmu Dakwah*. Jakarta: Logos, 1997.

Zaini Muhtarom. *Dasar-Dasar Manajemen Dakwah*. Jakarta: Al- Amin dan IKFA, 1996.

Jurnal Ilmiah **ISLAM FUTURA**
Vol. 15. No. 1, Agustus 2015, 93-110

WAKAF TUNAI MENURUT PANDANGAN *FIQH SYĀFI'IYAH* DAN FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA NO.2 TAHUN 2002 TENTANG WAKAF UANG

Mustafa Kamal
Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry
E-mail: mustafa.kamal@gmail.com

Abstrak

Studi ini membahas tentang wakaf tunai menurut *Syāfi'iyah* dan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI). Fokus masalah yang ingin diteliti adalah terkait dengan pengertian wakaf menurut pandangan *Syāfi'iyah* dan fatwa MUI, hukum wakaf tunai dalam perspektif *Syāfi'iyah* dan dasar pertimbangan MUI dan serta pandangan *Syāfi'iyah* terhadap fatwa wakaf tunai dan pemahamannya terhadap dalil wakaf tunai. Hasil penelitian menunjukkan bahwa sesuai fatwa MUI hukum wakaf uang adalah diperbolehkan atau sah, sedangkan menurut *Syāfi'iyah* berpendapat tidak boleh (tidak sah). MUI mendasari pertimbangannya pada pendapat ulama *mutaqaddimīn* dari madzhab Ḥanafi yang membolehkan wakaf *dirham* dan *dinar* atas dasar *istiḥsān bi al-'urf*. Selanjutnya menurut *Syāfi'iyah* prinsip benda wakaf harus kekal pokok benda atau zatnya (*baqā' 'aynih*), yang tidak musnah setelah pemanfaatannya, sementara uang dapat musnah seperti makanan.

Kata kunci: *Wakaf tunai; Madzhab Syāfi'i; Majelis Ulama Indonesia*

Abstract

This study discusses the cash *waqf* according to *Syāfi'iyah* school and the Fatwa according to the Indonesian Ulema Council (MUI). The problem questions that want to be answered through this research are related to the notion of *waqf* in the view *Syāfi'iyah* and MUI, cash waqf law in perspective and rationale *Syāfi'iyah* against fatwa MUI and the cash endowments, as well as the understandingof cash waqf arguments. From this study, it is found that the MUI fatwa stipulates that charitable money is permissible or legal, while *Syāfi'iyah* assumed that it is illegitimate. MUI underlying consideration in the opinion of Ḥanafī schools that allow endowments dirhams and dinars on the basis of *istiḥsān bi al-'urf*. Furthermore, according to the principle syafi'iyah waqf object is to be the principal eternal object or substance (*baqā' 'aynih*), which is not destroyed after use. Whereas money can be destroyed like food.

Keywords: *Cash waqf; Syāfi'i school; Indonesian Ulema Council*

مستخلص

تتناول هذه الدراسة حول الوقف النقدي وفقا عند افكار العلماء الشافعية وفتاوى مجلس العلماء الإندونيسية (MUI). كانت المسائل التى تبحث هنا حول مفهوم الوقف عند الشافعية و فتاوى مجلس العلماء الإندونيسية ، و حكم الوقف النقدي عند الشافعية و فتاوى مجلس العلماء الإندونيسية وكذلك وجهات النظر و الدلائل المستخدمة

في حكم الوقف النقدي عند الشافعية و فتاوى مجلس العلماء الإندونيسية. وأظهرت النتائج أن فتاوى مجلس العلماء الإندونيسية تبيح الوقف النقدى و اما مذهب الشافعي كان يمنعه. فكان مجلس العلماء الإندونيسية يؤسّس فتواه على ما ذهب اليه المذهب الحنفي الذي يسمح الدرهم والدينار للوقف بناء على استحسان بالعرف. وذهبت الشافعية بأن الوقف لابد أن يكون بقاء عينه بعد الاستخدام ، و في حين أن المال قد تفقد كالطعام.

الكلمات الرئيسية : *الوقف النقدي; المذهب الشافعي* ; *مجلس العلماء الإندونيسية*

A. Pendahuluan

Menurut pandangan Islam, wakaf adalah salah satu amal kebaikan yang mempunyai dua dimensi tinjauan dalam bentuk aplikatifnya, yakni suatu perbuatan yang selain berdimensi ‘*ubūdiyah ilāhiyah* artinya (ibadah kepada Allah) atau jalinan hubungan kehidupan spritualitas juga berfungsi sebagai sarana sosial kemasyarakatan (di bidang sosial ekonomi masyarakat muslim).[1] Keberadaan wakaf dalam hukum Islam termasuk ke dalam salah satu bagian yang sangat penting, karena wakaf adalah salah satu pekerjaan terpuji yang dianjurkan dalam Agama Islam.

Ketetapan dan peran hukum Islam (*fiqh*) dalam proses kelangsungan praktek wakaf, adalah wujud dari tingginya nilai apresiasi yang diberikan Islam terhadap‘*ubūdiyah ilāhiyah* yang sekaligus mempunyai nilai sosial tersebut. Lebih dari itu bahkan ibadah wakaf merupakan manifestasi dari rasa keimanan seseorang yang mantap, dan rasa solidaritas yang tinggi terhadap sesama, karena wakaf dapat memberdayakan perekonomian umat Islam demi terwujudnya kesejahteraan bersama dalam menjalani kelangsungan hidup sesama.

Sumber utama ajaran wakaf adalah al-Qur’an dan hadis. Walaupun al-Qur’an tidak menyebutkan wakaf secara tegas sebagaimana zakat, tetapi terdapat beberapa ayat al-Qur’an yang mengandung isyarat tentang wakaf, seperti surat *al-Baqarah* ayat 215, 254, dan 267 serta *Āli ‘Imrān* ayat 92**,** sebagaimana yang akan dijelaskan pada bab dua dalam pembahasan dasar hukum wakaf.

Para ulama menginterpretasikan ayat-ayat di atas kepada pendermaan harta, yang mereka pahami dari kata “*anfiqū*” dan “*tunfiqūna*” yang merupakan derivasi (*musytaq*) dari kata *infāq* (pemberian atau penyaluran nafkah) yang terdapat pada keempat ayat tersebut yakni memiliki arti “nafkahkanlah” dan “kamu nafkahkan”. Pemaknaan kalimat “*anfiqū*” atau “*tunfiqūna*” kepada pendermaan harta memang

[1] Abdul Halim, *Hukum Perwakafan di Indonesia,* cet. I (Jakarta: Ciputat Pres, 2005), 3-4.

sering dijumpai dalam kitab-kitab *tafsīr*, seperti: *Tafsīr al-Qur'an al-'Adhīm*, karangan Ibn Katsir *Tafsīr al-Manār* karangan Muhammad Rasyid Ridha, dan juga seperti *Tafsīr al-Jalālayn* karangan al-Suyūṭi yang menerangkan *asbāb al-nuzūl* bagi salah satu surat *al-Baqarah* ayat 267 seperti yang tersebut di atas.

Menurut riwayat Ḥākim, Turmudzi, dan Ibn Mājah, "diturunkanya surat *al-Baqarah* ayat 267 tersebut ketika penduduk (masyarakat) *Anshar* dijuluki dengan "*Asḥāb al-Nakhl*" (pemilik kebun kurma). Julukan itu disebutkan karena kebanyakan dari mereka itu sering menghasilkan panen kurma yang berlimpah, tetapi mereka termasuk orang-orang yang tidak suka berbuat kebaikan (bersedakah), maka turunlah ayat 267 tersebut[2].

Menurut Abdul Halim, kata "*infaq*" yang mengandung arti pendermaan harta itu dapat berupa sedekah atau 'amal *jariyah*. Sedekah *jariyah* dijumpai dalam hadis Nabi Muhammad yang diriwayatkan oleh Muslim dari Abu Hurairah[3]

Keberadaan amalan wakaf sebagai salah satu perbuatan yang dianjurkan agama tidak menjadi permasalahan yang dipertentangkan, tetapi perbedaan pandangan para *fuqahā* terdapat pada nilai-nilai substansi wakaf. Salah satu substansi wakaf adalah terkait dengan jenis *mawqūf* (benda wakaf). Dalam sejumlah literatur kitab fikih ditemukan para *fuqaha* tidak sependapat dalam menetapkan syarat-syarat yang harus terpenuhi bagi sebuah *mawqūf* (benda wakaf).

Ulama *Syāfi'iyah* menetapkan salah satu syarat yang harus ada pada *mawqūf* (benda wakaf) adalah "*baqā' 'ayniha*"[4] (kekal '*ain*nya, dapat terjamin keutuhan bendanya setelah dimanfaatkan). Di samping itu menurut ulama *Syāfi'iyah* juga benda wakaf harus "*dawām al-intifā'*"[5] (tahan lama). Jadi *mawqūf* (benda wakaf) harus suatu benda yang ada unsur kekal atau keutuhan bendanya dapat terjamin setelah diambil manfaat nya.

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa menurut ulama *Syāfi'iyah* benda-benda yang tidak terjamin keutuhannya setelah dimanfaatkan dan tidak tahan lama seperti uang, makanan dan lain-lainnya tidak memenuhi syarat benda yang boleh diwakafkan. Karena itu prinsip dasar aturan wakaf dalam konsep Syafi'iyah adalah, keberadaan benda wakaf yang tidak boleh dihibah atau dijual belikan (*lā tuba' wa*

---

[2]Al-Suyuti, *Tafsir al-Jalalayn*, juz I (Jakarta: al-Haramain, t.th), 173.

[3] Abdul Halim, *Hukum Perwakafan di Indonesia*, cet. I (Jakarta: Ciputat Press, 2005), 4.

[4] Ibn Hajar al-Haytami, *Tuhfah al-Muhtaj*, juz VI (Libanon: Dar al-Fukad, 1997), 271.

[5] Muhammad Syarbayni, *Mughni al-Muhtaj*, juz III (Libanon: Maktabah Tawfiqiyyah, t.th), 377.

lā tuhab).[6]

Pada sisi lain, terkait dengan ketentuan syarat *mawqūf* (benda wakaf) juga sering dijumpai pendapat Imam atau golongan madzhab yang diluar *Syāfi'iyah* yang berbeda dengan *Syāfi'iyah*. Bagi ulama Hanafiyah *dinar* atau *dirham* (uang) boleh diwakafkan walaupun keutuhannya tidak kekal setelah pemanfaatannya. Hal itu karena kebolehan wakaf uang di sini dipandang sebagai pengecualian atas dasar *istiḥsān bi al-'urf*.[7] Jadi *dirham* atau uang tunai dapat dijadikan sebagai benda wakaf walaupun tidak kekal *'ain* pokok bendanya, karena pertimbangan hal tersebut banyak dipraktekkan dalam masyarakat.

Mewakafkan uang tunai, yang dewasa ini diistilahkan dengan "*cash waqf*" atau dana abadi, yaitu dana-dana yang dihimpun dari berbagai sumber dengan berbagai cara yang sah dan halal, kemudian dana tersebut diinvestasikan dengan tingkat keamanan yang tinggi karena nilai pokok dana abadi tersebut terjamin keutuhannya dari penyusutan, dan dana tersebut diinvestasikan menjadi dana produktif melalui lembaga penjamin *Syari'ah*.[8]

Dari penjelasan gambaran praktek wakaf tunai di atas, ada dua hal yang esensial dalam praktek wakaf tunai tesebut, yaitu:

1. Pada aspek keamanan dari penyusutan, (keutuhan terhadap dana tersebut) menggambarkan kepada sebuah upaya mewujudkan adanya kekekalan pokok nilai uang yang dijadikan sebagai *mawqūf* (benda wakaf) yang diperuntukkan kepada *mawqūf 'alayh* (orang yang menerima wakaf).
2. Pada aspek penginvestasian dana abadi tersebut, (yakni harus produktif), menggambarkan keberadaan sasaran wakaf (*mawqūf 'alayh*) yang benar, jelas, atau tepat sasaran.

Terkait dengan paraktek wakaf tunai, di Asia praktek wakaf uang tunai (uang sebagai *mawqūf*), ide awalnya digagas oleh M.A. Mannan melalui pembentukan sebuah lembaga *Social Investment Bank Limited* (SIBL) di Bangladesh. Penyaluran dana dalam bentuk pembiayaan produktif ke sektor rill dimobilisasi, dengan memberikan pembiayaan mikro melalui mekanisme Kontrak Investasi Kolektif (KIK) semacam reksadana syari'ah yang dihimpun dalam Sertifikat Wakaf Tunai

---

[6] Ibn Hajar al-Haytami, *Tuhfah al-Muhtaj*..., juz V, 104.

[7] Muhammad Amin al-Syahir, *Radd al-Mukhtār*, juz IV, cet. I (Dār al-fukad, 1979), 363-364.

[8] Departeman Agama RI, *Strategi Pengembangan Wakaf Tunai di Indonesia*, edisi Revisi ke-4 (Jakarta: Direktorat Pemberdayaan Wakaf, 2007), 37.

kepada masyarakat yang membutuhkan.[9]

Wakaf tunai dalam perkembangannya di Negara Indonesia masih belum berkembang. Wacana tersebut dipicu oleh faktor pertumbuhan ekonomi yang cukup memprihatinkan, dimana keuntungan dirasakan hanya oleh sebagian golongan orang yang menengah ke atas dalam hal perekonomiannya, serta hak-hak kaum miskin (*dhu'afā'*) yang terkesan diabaikan, padahal yang demikan dialami mayoritas masyarakat Indonesia yang kebetulan mayoritasnya beragama Islam.[10] Faktor lainnya juga seperti permintaan sebagian masyarakat agar adanya fatwa resmi terkait dengan praktek wakaf tunai, dengan tujuan menyumbang hartanya dan dapat memperoleh imbalan kebajikan yang tak terbatas melalui aturan perwakafan. Dasar-dasar realitas sosial tersebut dirasaperlu dicarikan solusi. Akhirnya hal ini teratasi sesuai dengan Keputusan Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang ditetapkan pada tanggal 11 Mei 2002. Dalam keputusan tersebut ditetapkan bahwa: "wakaf tunai hukumnya *jawaz* (dipandang sah dalam Islam)".[11]

Selanjutnya terlepas dari implikasi manfaat kepada masyarakat dari aspek pembolehan atau larangan praktek wakaf tunai tersebut, ada sebuah fenomena terhadap praktek perwakafan di Indonesia. Bagi masyarakat yang menganut paham *Syāfi'iyah*, secara prinsipil diketahui bahwa hukum praktek wakaf uang menurut madzhab *Syāfi'iyah* adalah tidak boleh (tidak sah) sebagaimana penjelasan pada syarat benda wakaf di atas. Tetapi dalam hal ini Majelis Ulama Indonesia (MUI) memutuskan bahwa hukum wakaf uang adalah *jawāz* (boleh atau dapat dipandang sah dalam Islam). Fatwa ini tentunya tidak sesuai dengan prinsip-prinsip wakaf dalam perspektif *Syāfi'iyah* (selaku madzhab yang diikuti mayoritas umat Islam di Indonesia).

Dari sejumlah literatur bacaan yang penulis telusuri, pembahasan terkait dengan wakaf tunai tidak menyentuh keberadaan fatwa MUI terhadap wakaf tunai. Karena itu fokus penelitian ini tidak tumpang tindih terhadap kajian atau penelitian yang telah ada sebelumnya.

---

[9] Setiawan Budi Utomo, *Fiqh Aktual*: *Jawaban Tuntas Masalah Kontemporer*, cet I (Jakarta: Gema Insan Press, 2003), 150.

[10] Achmad Djazuli, *Menuju Era Wakaf Produktif*, cet. IV (Jakarta: Mumtaz Publishing, 2007), 9-10.

[11] Departemen Agama RI, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, cet. I (Jakarta: Departemen Agama, 2003), 86.

B. Pembahasan

1. Pengertian Wakaf Tunai Menurut *Fiqh Syāfi'iyah* dan Fatwa MUI

Sebelum lebih jauh membahas banyak hal tentang wakaf tunai, penjelasan seputar pengertian wakaf tunai itu sendiri perlu dipahami. Hal demikian mengingat karena terdapat perbedaan (penambahan kalimat) dalam rumusan pengertian wakaf perspektif MUI, dari dasar rumusan pengertian wakaf perspektif *Syāfi'iyah* yang dipahami dalam masyarakat pada umumnya, lebih jelasnya dapat dilihat sebagaimana penjelasan berikut ini.

1. Pengertian wakaf menurut ulama *Syāfi'iyah* adalah sebagai berikut:

حبس مال يمكن الإنتفاع به مع بقاء عينه بقطع التصرف فى رقبته على مصرف مباح موجود[12]

Artinya: "Menahan harta yang memungkinkan diambil manfaat padanya, serta kekal zat-nya (tidak lenyap pokoknya) dengan tidak melakukan tindakan hukum padanya (tidak mejual, memberikan atau mewariskan), untuk disalurkan manfaatnya pada tempat (sasaran) yang ada yang dibolehkan agama.

2. Sedangkan pengertian wakaf menurut fatwa MUI adalah:

حبس مال يمكن الإنتفاع به مع بقاء عينه، أو أصله بقطع التصرف فى رقبته على مصرف مباح موجود [13]

Artinya: "*Menahan harta yang dapat dimanfaatkan*, sedangkan *'ain harta atau pokoknya tetap, tanpa lenyap bendanya atau pokoknya, dengan cara tidak melakukan tindakan hukum terhadap benda tersebut* (*menjual, memberikan atau mewariskannya*), *untuk disalurlan* (*hasilnya*) *pada suatu tempat (sasaran) yang ada yang mubah* (*tidak haram*)."

Sehubungan dengan kedua definisi wakaf tersebut di atas, syarat *jāmi'*[14]nya terdapat pada *lafadh māl* (segala macam bentuk harta benda) yang memiliki nilai dalam pandangan agama. Sedangkan syarat *māni'*[15]nya terdapat pada *lafadh yumkinu al-intifā ' ma'a baqā' 'aynih*, yakni walaupun jenis harta benda wakafnya dapat beragam bentuknya, namun harus memiliki sifat: *pertama* dapat bermanfaat dan *kedua* tetap pokoknya setelah dimanfaatkan. Maka dengan demikian secara teknis kedua definisi tersebut jelas terlihat memenuhi ketentuan syarat bagi pembentukan sebuah rumusan pendefinisian terhadap suatu permasaalahan.

---

[12]Muhammad Syarbayni, *Mughni al-Muhtaj*..., 376.

[13] Departeman Agama RI, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji, 2003), 85.

[14]*Jami'* artinya adalah sifat mengumumi yang dapat terpahami dari sebuah pengertian (tidak boleh terbatasi kepada sebahagian harta benda saja), jadi sifat *jami'* menjadi salah syarat yang harus ada pada sebuah definisi atau pengertian yang telah ditetapkan. Lihat Syaikh Hasan Darwisy al-Quwaysūniy, *Matan al-Sulam Fi al-Mantiq* (t.tp: Multazam al-Tiba'i wa al-Nasyr, t.th), 20.

[15] *Mani'* artinya adalah sifat khusus yang membatasi cakupannya, artinya sebuah pengertian juga harus terdapat padanya keterangan ruang lingkup cakupannya yang membatasi ruang lingkup pemaknaan dari pengertian tersebut . Lihat Hasan Darwisy al-Quwaysuniy, *Matan al-Sulam Fi al-Mantiq* (Multazam al-Thab'i wa al-Nasyr, t.th), 20.

Selanjutnya terdapat juga objek kajian lain (sebagian unsur pokok) yang dikandung oleh definisi wakaf tersebut, yang juga harus diteliti agar dapat menemukan substansi pembahasan wakaf yang memiliki hubungannya dengan pengkajian tentang wakaf tunai. Pada dasarnya bila diamati secara utuh pada keseluruhan pengertian tersebut, terdapat empat unsur pokok yang sering diistilahkan dengan rukun wakaf. Penjelasan ini penulis pahami dari penjelasan yang diterangkan oleh Jalaluddin al-Mahalli mengutip dalam kitab *Qalyūbi wa 'amīrah*:

Wakaf semestinya terdiri dari empat unsur pokok, yaitu: *wāqif* (orang yang mewakafkan), *mawqūf* (benda yang diwakafkan), *mawqūf 'alayh* (sasaran wakaf), dan *sighāt waqf* (redaksi wakaf).[16] Di antara empat unsur tersebut, pada aspek *mawqūf* (kebendaan wakaf yang dalam definisi wakaf tersebut di atas diistilahkan dengan "*māl yumkinu al intifa'*") adalah yang menjadi fokus kajian di sini, hal ini karena objek *mawqūf* tersebut erat hubungannya dengan kajian wakaf tunai (yang juga sebagai salah satu *mawqūf* -nya).

Pada kedua pengertian wakaf (menurut *Syāfi'iyah* dan fatwa MUI) terdapat perbedaan pada rangkaian susunan kalimatnya, yakni dalam definisi wakaf yang dijelaskan oleh MUI ada penambahan kalimat dari dasarnya "*ma'a baqaī' 'aynih*" ditambahkan menjadi "*ma'a baqā' 'aynih aw aslih*" ("*aw aṣlih*" menjadi keterangan tambahan bagi jenis harta wakaf yang diistilahkan dengan *māl*). Memang terkait dengan pengertian wakaf tersebut, dalam fatwa MUI dijelaskan bahwa, "menurut pandangan dan pendapat komisi fatwa MUI perlu adanya peninjauan dan penyempurnaan (penambahan) terhadap pengertian wakaf yang telah umum diketahui oleh masyarakat".[17] Yakni seperti rumusan pengertian yang dijelaskan orang-orang *Syāfi'iyah*. Fenomena ini memang dapat dimaklumi, karena menurut M. Ali Hasan, di negara Indonesia walaupun berkembang bermacam ragam aliran yang memiliki pengaruhnya kepada hal-hal yang berkenaan dengan fikih, tetapi diakui walaupun ada keberagaman aliran tersebut, mayoritas umat Islam di Indonesia mengaku menganut atau bermadzhab kepada paham *Syāfi'iyah*.[18]

Jadi maksudnya di sini adalah, pengertian wakaf menurut *Syāfi'iyah* tersebut juga menjadi salah satu alasan atau sebab, lebih cenderungnya ajaran wakaf di Indonesia dipahami oleh masyarakat pada harta benda tetap seperti bangunan masjid,

---

[16] Jalaluddin al-Mahally, *Qalyūby* Wa 'Amirah, Juz III, 97.

[17] Departeman Agama RI, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, 85.

[18] M.Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab Fiqh*, Cet. II (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), VIII.

sekolah, pesantren dan lainnya. Sedangkan ajaran wakaf pada benda bergerak seperti uang tunai atau surat-surat berharga lainnya, dipandang tidak bisa kekal ketika dimanfaatkan.

Dalam keputusan fatwa MUI No. 2 Tahun 2002 tentang wakaf uang dijelaskan bahwa ketetapan hukum wakaf uang adalah boleh (*jawāz*). Di samping hukum itu dalam fatwa MUI tersebut juga ditegaskan beberapa hal yang berhubungan dengan praktek wakaf uang, yaitu:

1. Wakaf uang hanya boleh disalurkan dan digunakan untuk hal-hal yang dibolehkan secara *syar'i*y (*muṣarraf mubāh*)
2. Nilai pokok wakaf uang harus dijamin kelestariannya, tidak boleh dijual, dihibahkan, dan atau diwariskan.
3. Wakaf uang (cash wakaf/ *waqf al-nuqūd*) adalah wakaf yang dilakukan seseorang, kelompok orang, lembaga atau badan hukum dalam bentuk uang tunai, atau termasuk juga surat-surat berharga.[19]

Keputusan hukum boleh (*jawāz*) terhadap wakaf uang yang difatwakan oleh MUI tersebut, karena alasan memperhatikan kepada beberapa hal di bawah ini:

1. Pendapat al-Zuhri yang menyatakan bahwa mewakafkan dinar hukumnya boleh dengan menjadikan dinar tersebut sebagai modal usaha, dan hasilnya disalurkan kepada *mawqūf 'alayh* (penerima wakaf).
2. Ulama *mutaqaddimīn* dari madzhab Hanafi membolehkan wakaf uang *dinar* dan *dirham* sebagai pengecualian atas dasar *istihsān bi al-'urf*, dengan mendasarkannya pada sunnah (*atsar*) Abdullah bin Mas'ud R.A:

فما رأى المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رأوا سيّئا فهو عند الله سيّئ [20]

Artinya: *"Apa yang dipandang baik oleh kaum muslimin maka dalam pandangan Allah adalah baik, dan apa yang dipandang buruk oleh kaum muslimin maka dalam pandangan Allah pun buruk"*.

Terkait dengan pernyataan MUI tentang pendapat ulama *mutaqaddimīn* dari madzhab Hanafi ini, pembolehan hukum praktek wakaf uang tunai karena dasar pertimbangan bahwa hal tersebut sudah umum berlaku dalam masyarakat muslim. Artinya, bahwa praktek wakaf uang telah menjadi bagian dari praktek yang sangat lumrah didapatkan dalam masyarakat (berlaku secara *al-'urf*). Jadi sejauh ini dapat dipahami bahwa, bila kita membandingkan tingkatan praktek wakaf uang dalam masyarakat di Indonesia barangkali belum mencapai pada tingkatan *'amalan al-'urf*. Hal demikian mungkin karena faktor kesadaran masyarakat yang belum dapat disamakan pandangannya sebagaimana yang telah menjadi kebiasaan masyarakat dahulunya. Bahkan bila dilihat menurut penjelasan Wahbah al-Zuhayli, praktek

[19] Departeman Agama RI, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*..., 86.
[20] Aḥmad Ibn Ḥanbal, *Musnad Imam Ahmad Ibn Hanbal*, Juz I (Dār Shādir, 1998), 379.

wakaf uang yang telah pernah berlaku secara *'urf* itu tidak boleh dianggap sah pada suatu tempat, bila kegiatan wakaf uang tersebut tidak berlaku secara *'urf* dalam masyarakat tersebut.[21]

3. Alasan ketiga yang diperhatikan MUI adalah bahwa pendapat sebagian ulama madzhab *Syāfi'iyah* yakni Abu Tsur yang meriwayatkan dari Imam *Syāfi'i* tentang kebolehan wakaf *dinar* dan *dirham* (uang).

Penjelasan Abu Tsur tentang hukum kebolehan wakaf *dirham* atau *dinar* (uang) tersebut, oleh MUI dikutip dari tulisan al-Mawardi dalam kitabya *al-Ḥāwī al-Kabīr*. Namun perlu juga diperhatikan lebih lanjut secara lebih komperehensif terhadap bagian penjelasan al-Mawardi yang lainnya yang berhubungan dengan riwayat Abu Tsur tersebut. Al-Mawardi menegaskan bahwa hukum kebolehan wakaf uang yang diriwayatkan Abu Tsur itu harus dipahami tidak dengan memusnahkan pokoknya (*'ain-nya*) dari *dirham* dan *dinar* tersebut. Lebih jelasnya penjelasan al-Mawardi dapat dilihat dalam rician berikut ini:

وهذه الرّواية محمولة على وقفها على أن يؤاجرها لمنافعها الإستهلاكها بأعيانها. فكأنّه أراد وقف المنافع وذالك لم يجز [22]

Artinya: "Riwayat Abu Tsur ini harus dipahami bahwa wakaf dinar dan dirham dengan cara menyewakannya (mengambil manfaat nya) dengan tidak memusnahkan pokoknya. Dengan demikian seakan yang diwakafkan adalah manfaat nya yang dalam pandangan Syāfi'iyah dipandang tidak sah."

Kutipan di atas menjelaskan bahwa wakaf *dirham* dan *dinar* dengan cara menyewakannya (mengambil manfaatnya) dengan tidak memusnahkan pokoknya, oleh sebagian ulama *Syāfi'iyah* tetap dipandang tidak sah, karena itu menurut mereka *dirham* dan *dinar* tidak bisa diwakafkan.

Adapun pandangan sebagian kelompok *Syāfi'iyah* yang mengatakan bahwa *dirham* dan *dinar* dapat disewakan untuk manfaat hiasan, (karena bila boleh disewakan maka mewakafkan juga boleh hukumnya). Pendapat ini dapat ditolak karena satu alasan yang konkrit, yakni karena bila dilihat dari dasar penciptaan *dirham* dan *dinar* tersebut adalah dengan satu tujuan dasar agar dapat dimanfaatkan sebagai alat tukar dalam transaksi masyarakat.[23] Jadi ketika *dirham* itu dimanfaatkan kepada hiasan maka itu dianggap menyalahgunakan manfaatnya.

4. Alasan keempat yang diperhatikan MUI adalah, pandangan dan pendapat

---

[21]Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuh*, Juz VIII (Damsyiq: Dar al-Fikr, 1985), 162.

[22]Al-Mawardi, *al-Hawi al-Kabīr*, Juz IX (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), 379.

[23]Imam al-Nawawy, *Kitab al-Majmu' Syarah al-Muhazzab Li al-Syayrazī*, 247.

Komisi Fatwa MUI kepada perlunya tinjauan ulang atau pengembangan terhadap definisi wakaf yang telah umum dipahami masyarakat.

Pengertian wakaf yang telah makruf dipahami masyarakat adalah sebagaimana yang banyak dijumpai dalam fikih *Syāfi'iyah*, yaitu:

حبس مال يمكن الانتفع به مع بقاء عينه بقطع التصرف فى رقبته على مصرف مباح موجود[24]

Artinya: *Menahan harta yang dapat dimanfaatkan*, sedangkan *'ain harta atau pokoknya tetap tanpa lenyap bendanya atau pokoknya, dengan cara tidak melakukan tindakan hukum terhadap benda tersebut* (*menjual, memberikan atau mewariskannya*), *untuk disalurlan* (*hasilnya*) *pada suatu tempat (sasaran) yang ada yang mubah* (*tidak haram*).

Perlunya kepada pengembangan itu karena dari substansi pengertian tersebut adalah keharusan adanya *ta'bīd* pada pokok zat *mawqūf* (*baqā' 'aynih*. Jadi unsur keabadiannya hanya menekankan pada aspek zat saja tidak termasuk dalamnya sifat benda seperti halnya kekekalan nilai intrinsik pada uang (*baqā' aṣlih*). Maka dengan adanya pengembangan pengertian wakaf ini, diharapkan dapat membuka peluang kepada reinterpretasi pengertian wakaf yang lebih relavan dalam perkembangan perekonomian masyarakat.[25]

Oleh karena pertimbangan di atas, MUI menambahkan "*aw aṣlih*" (*baqā' aṣlih*) yang berarti pokok harta tetap tidak hilang, penambahan kalimat dalam definisi wakaf tersebut juga agar dapat memahami atau mengartikan keabadian pada aspek sifat barang wakaf. Dengan demikian mewakafkan uang dengan catatan tidak mengurangi nilai pokoknya, hukumnya boleh sesuai dengan pengertian wakaf di atas. Pandangan seperti ini menurut Farid Wadjdi lebih sesuai dengan pandangan sekarang atau mendasarkan kepada konsep wakaf dalam madzhab Mālikiyah, yang memperlebar pengertian wakaf kepada benda bergerak seperti mewakafkan susu sapi dan buah-buahan.[26]

Sedangkan hukum wakaf uang dalam pandangan *Syāfi'iyah*, secara prinsipnya jelas menyatakan tidak boleh (tidak sah). Walaupun terdapat perbedaan pendapat, namun perbedaan tersebut di kalangan *Syāfi'iyah* terjadi ketika menempatkan *dirham* dan *dinar* pada hukum dapat dipersewakan atau tidak, artinya dalam hal ini terdapat sebagian ulama yang mengatakan *dirham* dan *dinar* boleh disewakan karena itu boleh juga diwakafkan. Jadi pada dasarnya uang dalam

---

[24] Departeman Agama RI, *Himpunan Fatwa Majlis Ulama Indonesia* (Jakarta: Direktorat Jendral Bimbingan Masyarakat Islam Dan Penyelenggaraan Haji, 2003), 85.

[25] *Ibid.*, 85.

[26] Farid Wadjdy, *Wakaf dan Kesejahteraan Ummat*, 88-89.

pandangan *Syāfi'iyah* tidak boleh diwakafkan. Alasannya adalah karena "*mā lā yantafi'u illā bi al-itlāf la yashih al-waqf*" (sesuatu yang musnah pokonya setelah dimanfaatkan tidak boleh diwakafkan) dan uang akan hilang atau musnah (zat '*ain*-nya) setelah dimanfaatkan seperti makanan.[27]

Penjelasan di atas terdapat dalam kitab *Rawḍah al-Ṭālibīn* karya al-Nawāwī,[28] dan dalam Kitab *al-'Azizi* karya al-Rāfi'ī[29], bahkan al-Māwardī menegaskan dalam kitabnya *al-Ḥāwī al-Kabīr* sebagai berikut:

وقف الدرهم والدنانير لايجوز وقفها لإستهلاكها، فكان كالطّعام. [30]

Artinya: "Dirham dan dinar tidak boleh diwakafkan karena ia dapat musnah setelah dimanfaatkan saperti halnya pada makanan"

Muhammad Marsufi menjelaskan: "tidak boleh mewakafkan uang (pengganti harga benda wakaf yang hilang), tapi diharuskan kepadanya untuk menggantikan benda wakaf lain yang serupa dengan benda wakaf yang telah hilang, untuk menjaga dan memelihara maksud atau tujuan dasar seorang pewakaf yang mengharapkan pahala yang dihasilkan dapat berkesinambungan dan selama-lamanya, selama benda wakaf masih utuh dan dimanfaatkan *mawqūf 'alayh*.[31]

Muhammad al-Ramli membandingkan dengan contoh kasus pada pergadaian. "Apa bila suatu ketika barang gadaian hilang di tangan *murtahin* (orang yang menerima gadaian), maka si *murtahin* dapat menggantikan barang gadaian tersebut dengan mata uang, dan uang tersebut telah sah manjadi pengganti barang gadaian yang hilang tadi dengan tidak perlu mengulangi redaksi akad pergadaian"[32]. Namun berbeda hukumnya dengan *mawqūf* (barang wakaf) yang apabila hilang, maka uang tidak dapat dijadikan sebagai pengganti benda wakaf yang hilang, dan harus ada redaksi wakaf yang baru untuk mewakafkan kembali setelah ada penggantinya yang memenuhi syarat.

Ibn Ḥajar al-Haytami juga menjelaskan: "Hanya saja diharuskan pada benda wakaf yang hilang agar digantikan dengan benda wakaf lain yang sejenisnya, karena uang tidak sah diwakafkan. Di samping itu wakaf baru dianggap sah harus mengadakan redaksi wakaf yang baru, ini semua karena alasan yang mendasar

---

[27] Al-Mawardi, *al-Hawi al-Kabīr*, Tahqīq: Mahmud Matraji, Juz IX, 379.

[28]Imam al-Nawawy, *Rawdhhah al-Thalibīn wa 'Umdatu al-Muftīn*, Juz V, 315

[29]Abdul Karim Bin Muhammad Bin Abdul Karim al-Rāfi'iy, *al-'Aziz*, Tahqiq Ali Muhammad Ma'awwaz, Juz VI, 252.

[30]Al-Mawardi, *al-Hawi al-Kabīr*, Tahqīq: Mahmud Matraji, Juz IX, 379.

[31] Muhammad Marsufi, *Hasyiah al-Bujairimī*, Juz III (Dar al- Fukad, t.th), 213.

[32]Muhammad al-Ramli, *Nihayah al-Muhtaj*, 287.

adalah wakaf mengandung hikmah (tujuan pemilikan pada manfaat) atau faedah dari suatu benda (pokok harta) yang kekal zatnya.[33] (tidak boleh diperjualbelikan, dihibahkan, dan juga tidak boleh dipusakai).

Jadi dengan mendasarkan pada beberapa penjelasan ulama *Syāfi'iyah* di atas, sejauh ini dapat disimpulkan bahwa walaupun terdapat perbedaan pendapat tentang kebolehan wakaf uang, yakni ketika menempatkan *dirham* dan *dinar* pada hukum dapatkan dipersewakan atau tidak, tetapi secara dasar prinsipnya wakaf uang dalam pandangan *Syāfi'iyah* hukumnya tidak boleh. Hal demikian karena alasan yang *pertama* adalah, *dirham* atau *dinar* pada dasarnya diciptakan bukan untuk tujuan disewakan melainkan sebagai alat tukar dalam berbagai transaksi, maka bila *dirham* dan *dinar* tidak dapat disewakan begitu juga halnya dengan uang tunai. Alasan kedua "*mā lā yantafi'u illā bi al-itlāf la yashih al-waqf*" (sesuatu yang musnah pokoknya setelah dimanfaatkan tidak boleh diwakafkan) dan uang akan hilang atau musnah (zat '*ain*-nya) setelah dimanfaatkan seperti makanan.

A. Dasar-Dasar Pertimbangan *Syāfi'iyah* dan MUI Serta Pemahamannya Terhadap Dalil Wakaf Tunai

1. Dasar-Dasar Pertimbangan *Syāfi'iyah* terhadap Konsekuensi Hukum Wakaf Tunai.

Sebagaimana disebutkan di atas hukum wakaf uang menurut *Syāfi'iyah* adalah tidak dibolehkan (tidak sah). Selanjutnya berapakah jumlah rincian atau apa saja yang menjadi dasar-dasar pertimbangan *Syāfi'iyah* terhadap hukum tersebut, maka dalam hal ini penjelasan yang secara tegas sejauh pengamatan penulis belum dapat dijumpai. Namun secara implisit dapat dipahami bahwa ulama *Syāfi'iyah* mendasarkan pertimbangannya kepada beberapa hal seperti rincian berikut ini:

a. Prinsip wakaf menurut pandangan *Syāfi'iyah* adalah bahwa yang diserahkan kepada *mawqūf* 'alayh harus berupa manfaat dari barang wakaf (*al-waqf tamlik al-manfa'ah*).[34]

Yang menjadi inti dasar pertimbangan *Syāfi'iyah* di sini, barang wakaf merupakan segala sesuatu yang menghasilkan faedah atau manfaat untuk dipergunakan oleh pihak *mawqūf 'alayh*. Jadi dapat dipahami bahwa yang menjadi objek pemanfaatan adalah terdapat pada faedah dan manfaat tersebut, bukan pada

[33]Ibnu Hajar AL-Haitamy, *Tuhfah al- Muhtaj*, 104.

[34] Imam al-Nawawy, *Kitāb al-Majmū' Syarah al-Muhazzab Li al-Syayrazī*, Juz XVI (Maktabah al-Irsyād, t.th), 255.

barang wakafnya. Al-Nawāwī merumuskan prinsip tersebut dalam kitabnya *Rawḍāh al-Ṭālibīn*, dengan ungkapan: "*kullu 'ain yaḥṣul minhu al-fā'idah aw al-manfa'ah*"[35] (sesuatu yang dapat menghasilkan faedah atau manfaat).

Sehubungan dengan prinsip di atas, bentuk benda atau barang wakaf dalam pandangan *Syāfi'iyah* lebih menekankan pada zat (*kullu 'ain yaḥṣul minhu al-fā'idah*). Artinya ulama *Syāfi'iyah* menganggap sifat dari barang wakaf (*nature*) seperti nilai mata uang, walaupun angka nominalnya dapat dijamin keutuhannya namun ketika dalam pemanfaatannya uang tersebut mesti harus melalui proses pertukaran atau jual beli yang menyebabkan pokok kebendaan uangnya musnah. Pandangan yang seperti ini dijelaskan al-Mawardi, yaitu:

الدرهم والدنانير لايجوز وقفها لإستهلاكها، فكان كالطّعام.[36]

Artinya: *"Dirham dan dinar tidak boleh diwakafkan karena ia dapat musnah setelah dimanfaatkan saperti halnya pada makanan"*.

Jadi karena dasar pertimbangan tersebutlah uang dalam pandangan *Syāfi'iyah* tidak boleh diwakafkan.

b. Dasar pertimbangan *Syāfi'iyah* yang kedua adalah, untuk menjaga dan memelihara maksud atau tujuan dasar si *wāqif*, yang mengharapkan pahala yang dihasilkan dapat berkesinambungan dan selama-lamanya selama benda wakaf masih utuh ketika dimanfaatkan *mawqūf 'alayh*.[37]

Keutuhan *mawqūf* adalah pada benda wakaf yang tidak seperti jenis makanan yang setelah pemanfaatannya dapat musnah, menurut pandangan *Syāfi'iyah* bahkan dapat dimaklumi dengan sebab hilangnya (musnahnya *mawqūf*) implikasinya dapat mempengaruhi kepada terhentinya pula pahala yang diharapkan *wāqif*. Jadi sebagaimana penjelasan di atas, status uang adalah dapat musnah melalui proses penukaran atau jual beli seperti halnya makanan.

Jadi sejauh ini dapat disimpulkan bahwa, dasar pertimbangan *Syāfi'iyah* terhadap konsekuensi hukum tidak bolehnya wakaf uang, menjurus kepada dua tinjauan, yaitu: *pertama* aspek *mawqūf* (benda wakaf) yang diserahkan kepada *mawqūf* 'alayh harus berupa manfaat dari barang wakaf yang kekal zat nya setelah dimanfaatkan, (*al-waqf tamlīk al-manfa'ah*). Kedua untuk memelihara maksud atau tujuan dasar si *wāqif*, yang mengharapkan pahala yang dihasilkan dapat berkesinambungan dan selama-lamanya selama benda wakaf masih utuh ketika dimanfaatkan *mawqūf 'alayh*.

---

[35] Imam al-Nawawy, *Rawdhah al-Thalibin wa 'Umdatu al-Muftīn*, Juz V, 314.
[36] al-Mawardi, *al-Hawi al-Kabīr*, Tahqiq: Mahmud Matraji, Juz IX, 379.
[37] Muhammad Marsufi, *Hasyiah Al-Bujairimi*, Juz III (Dar al- Fukad, t.th), 213.

2. Dasar-Dasar Pertimbangan MUI Terhadap Konsekuensi Hukum Wakaf Tunai.

Adapun dasar-dasar pertimbangan MUI yang kemudian manjadi faktor atau sebab lahirnya kesimpulan untuk memfatwakan hukum wakaf uang *jawāz* (boleh), sebagaimana dijelaskan dalam *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* dapat dirincikan sebagai berikut:

a. MUI melihat bahwa bagi masyarkat umat Islam di Indonesia pada umumnya, terkait dengan pengertian wakaf (termasuk juga tentang benda wakaf) dimana pengetahuan mereka hanya terbatas kepada beberapa pengertian wakaf yang telah makruf.[38] Sehingga atas dasar pengertian tersebut bagi mereka hukum wakaf uang adalah tidak sah.

Adapun beberapa pengertian tersebut adalah:

1) Pengertian wakaf yang terdapat dalam fikih *Syāfi'iyah*, yaitu:

حبس مال يمكن الإنتفاع به مع بقاء عينه بقطع التصرف فى رقبته على مصرف مباح موجود[39]

Artinya: "Menahan harta yang memungkinkan diambil manfaat padanya, serta kekal zatnya (tidak lenyap pokoknya) dengan tidak melakukan tindakan hukum padanya (tidak menjual, memberikan atau mewariskan), untuk disalurkan manfaatnya pada tempat (sasaran) yang ada yang dibolehkan agama.

Menurut pertimbangan MUI agar pemahaman masyarakat terhadap konsep wakaf dapat berkembang sesuai dengan zaman, (tidak terbatasi pemahamannya pada rumusan pengertian wakaf perspektif fiqh *Syāfi'iyah* saja), maka dipandang perlu adanya pengembangan atau tinjauan ulang terhadap definisi wakaf yang telah makruf tersebut. Dalam hal ini kemudian MUI merumuskan pengertian wakaf sebagaimana yang terlihat dalam pembahasan pengertian wakaf menurut fikih *Syāfi'iyah* dan MUI pada bab tiga, dengan mendasarkan kepada keterangan hadis Ibn Umar yang berbunyi *iḥbas aṣlahā wa sabbil tsamaratahā*"[40]

2) Pengertian dan ciri benda wakaf yang dipedomani pada Kompilasi Hukum Islam di Indonesia, yang mengartikan wakaf dengan "*perbuatan hukum seseorang atau kelompok orang atau badan hukum yang memisahkan sebagian dari benda miliknya sesuai dengan ajaran Islam*."[41] Selanjutnya dalam kompilasi itu juga dijelaskan tentang benda yang sah diwakafkan, yaitu: "*segala benda, baik bergerak atau tidak bergerak, yang memiliki daya tahan yang tidak*

[38]Departeman Agama RI, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, 80-83.
[39]*Ibid*., 80.
[40] *Ibid*., 85.
[41] Cik Hasan Bisri, *Kompilasi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasianal*, Cet. I (Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 1999), 209.

hanya sekali pakai dan bernilai menurut ajaran Islam".[42]

b. Dasar pertimbangan MUI selanjutnya karena melihat bahwa wakaf uang memilki fleksibilitas (keluwesan) dan kemaslahatan besar yang tidak dimiliki oleh benda lain.

Keluwesan dan kemaslahatan besar tersebut adalah "lingkup sasaran pemberi wakaf tunai (*wāqif*) bisa sangat luas dibandingkan dengan wakaf biasa."[43] Hal demikian karena sertifikat wakaf tunai dapat dibuat dalam berbagai macam pecahan sesuai dengan kemampuan *wāqif*, pecahannya berkisar mulai 10.000.-, 25.000.-, 50.000,- dan seterusnya. Jadi konsep yang seperti ini akan membuka peluang kesempatan untuk berwakaf tidak hanya untuk orang yang memiliki standar perekonomian menengah ke atas saja. Disamping itu uang juga memiliki potensi yang sangat tinggi sebagai salah satu instrumen pemberdayaan ekonomi umat Islam, dalam berbagai aspek pergerakan pembangunan seperti pada kegiatan-kegiatan sosial, ekonomi, dan kebudayaan masyarakat Islam.[44]

Dari uraian dasar-dasar pertimbangan MUI tersebut di atas dapat disimpulkan bahwa, keputusan fatwa MUI terhadap kebolehan hukum (*jawāz*) wakaf uang tunai, disamping memiliki dasar pertimbangan dalil *nash* , juga didasarkan kepada Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang mengatur tentang benda wakaf. Selanjutnya dasar pertimbangan MUI juga terdapat pada aspek kemasalahatan, bahwa wakaf uang memilki fleksibilitas (keluwesan) dan kemaslahatan besar yang tidak dimiliki oleh benda lain, di samping kemudahannya dalam menjaring *wāqif*.

Selanjutnya, bila diperhatikan dasar pertimbangan kedua-duanya (*Syāfi'iyah* dan MUI), walaupun sama-sama memiliki dasarnya namun terdapat perbedaan aspek penekanannya. *Syāfi'iyah* melarang wakaf tunai karena didorong oleh kehati-hatiannya dalam menjaga eksistensi *mawqūf* (harus kekal '*ain*-nya setelah dimanfaatkan), yang mempengaruhi implikasinya pada imbalan pahala akhirat bagi *wāqif*. Sedangkan MUI lebih melihat pada aspek kemaslahatan dalam rangka mewujudkan kesejahteraan hidup umat Islam, yakni cita-cita kemapanan perekonomian masyarakat Islam melalui amal sosial wakaf uang.

---

[42] *Ibid*., 209.

[43]Departemen Agama, *Pedoman Pengelolaan Wakaf Tunai*, Cet. IV (Jakarta: Direktorat Pemberdayaan Wakaf, 2007), 26.

[44] *Ibid*., 3.

C. Penutup

Pengertian wakaf baik dilihat dalam perspektif *Syāfi'iyah* ataupun MUI, secara garis besar keduanya tetap memiliki kesamaan (ruang lingkup pembahasannya dapat merangkum kepada semua unsur wakaf). Namun demikian dari rumusan tersebut pada pemahaman substansinya terdapat perbedaan karena terdapat penambahan kalimat "*aw ma'a baqā' aṣlih*", artinya kalimat tersebut menggambarkan prinsip kekal aspek *mawqūf* setelah dimanfaatkan tidak hanya menekankan pada zat benda wakaf saja (*baqā' 'aynih*) sebagaimana dalam prinsip *Syāfi'iyah*, tetapi juga membenarkan adanya sifat kekal pada sifat barang wakaf seperti tetapnya terjaga angka nilai uang yang diwakafkan.

Hukum wakaf uang menurut fatwa MUI boleh (*jawaz*) atau sah. Penetapan hukum sah wakaf tunai tersebut karena memang terdapat beberapa dasar pertimbangan yang dianggap MUI sangat esensial, yaitu: *pertama* ulama *mutaqaddimīn* dari golongan Hanafiyah dan Imam al-Zuhri pernah membolehkan wakaf uang ketika kebanyakan masyarakat lumrah mempraktekkan wakaf uang tersebut. Kedua, wakaf uang dipandang memiliki potensi yang tinggi dalam menumbuhkembangkan perekonomian masyarakat, di samping itu juga memudahkan *wāqif* untuk melakukan wakaf dengan harapan akan banyak umat Islam yang ingin berwakaf, karena praktek wakaf uang dapat dilakukan walau dalam jumlah minimal 10.000 misalnya. Sedangkan golongan *Syāfi'iyah* memandang uang adalah benda yang hanya dapat dijadikan sebagai alat tukar saja yang dapat punah setelah pemanfaatannya.

MUI memahami dasar hadis Ibn Umar yang mengatakan: "*iḥbas aṣlahā wa sabbil tsamaratahā*" adalah dalil yang dapat dijadikan landasan hukum bolehnya mewakafkan uang, karena kata "*aṣlahā*" adalah dapat diartikan juga kepada pokok barang wakaf bergerak yang bisa juga dalam bentuk sifat barang wakaf yang kekal. Sementara *Syāfi'iyah* dalam rumusan pengertian wakafnya tidak terdapat kalimat "*aṣlahā*", memahami kalimat "*aṣl*" tersebut adalah pokok benda yang tidak termasuk dalam bentuk sifat barang wakaf. Karena demikian, mereka menekankan pada "*baqā' 'aynihā*" (benda wakaf yang dapat kekal zat wujudnya).

DAFTAR PUSTAKA

Al-Damanhury, Aḥmad. *Īḍāḥ al-Mubham min Ma'ānī al-Sulam*, Jeddah: al-Haramain: t.th.

Al-Asqalani, Ibn Ḥajar. *Fatḥ al-Bāri* . Jakarta: Pustaka Azzam, 2006.

Anwar, Desi. *Kamus Bahasa Indonesia Modern*, cet. 1. Surabaya: Amelia, 2002.

Basri, Cik Hasan, *Kompilasi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasianal*, cet. I. Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 1999.

Departemen Agama RI, *Himpunan Fatwa Majlis Ulama Indonesia*, cet. I. Jakarta: Departemen Agama, 2003.

----------, *Strategi Pengembangan Wakaf Tunai di Indonesia*, edisi revisi ke-4. Jakarta: Direktorat Pemberdayaan Wakaf, 2007.

----------, *Fikih Wakaf*, Jakarta: Direktorat Pemberdayaan Wakaf, 2007.

----------, *Panduan Pemberdayaan Tanah Wakaf Produktif Strategis di Indonesia*. Jakarta: Direktorat Pemberdayaan Wakaf, 2007.

----------, *Paradigma Baru Wakaf di Indonesia*, Jakarta: Direktorat Pemberdayaan Wakaf, 2007.

----------, *Pedoman Pengelolaan Wakaf Tunai*, cet. IV. Jakarta: Direktorat Pemberdayaan Wakaf, 2007.

Djazuli, A. *Fiqh Siasah* (*Implementasi kemeslahatan Umat*), cet. I. Bogor: Kencana, 2003.

Djazuli, Achmad & Thobieb Al-Asyhar, *Menuju Era Wakaf Produktif*, cet. IV. Jakarta: Mumtaz Publishing, 2007.

Firdaus, *Ushul Fiqh Metode Mengkaji Dan Memahami Hukum Islam Secara Konferehensif*, cet. I, Jakarta: Zikra Hakim, 2004.

Halim, Abdul. *Hukum Perwaqafan di Indonesia*, cet. I. Jakarta: Ciputat Pres, 2005.

Al-Haytamī, Ibn Ḥajar. *Tuhfah al-Muḥṭāj*, Juz. VI. Libanon: Darul Fukad, 1997.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad, *Musnad Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*, juz I. T.tp: Dār Shādir, 1998.

Ibn Katsīr, Al-Ḥāfiẓ, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, juz I. Beirut: t.p, 1997.

Ibrahim Al-Bājūrī. *Ḥāsyiyah Al-Bājūrī*, jilid II. Semarang: Maktabah wa Mathba'ah Putera, t.th.

Karim, Helmi. *Fiqh Mu'amalah*, cet. I. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.

Al-Kasanī, Abū Bakr Ibn Mas'ūd. *Badā' al-Sanā'ī Fi Tartīb al-Syar'i*, jilid VI. Beirut: Maktabah al-'Ilmiyyah, 1971.

Koto, H. Alaidin, *Ilmu Fiqh dan Ilmu Fiqh*, Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2004.

Al-Māwardī, Abū Ḥusayn Ibn Muḥammad. *Al-Ḥāwī al-Kabīr*, jilid VII. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.

Mujib, Ahmad & Ahmad Rodli Hasbullah. *Hadis -Hadis Muttafaq'alaih*, cet. I. Jakarta: Kencana, 2004.

Mujib, Ahmad, H. Ahmad Rodli Hasbullah. *Hadis -Hadis Muttafaq'alaih*, Jakarta: Kencana, 2004.

Nazari, H.Rafi'i. "Illah dan Dinamika Hukum Islam", *tesis*. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1990.

Rafiq, Ahmad. *Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.

Al-Rāfi'iy, 'Abd al-Karīm bin Muḥammad bin 'Abd al-Karīm. *Al-'Azīz*, Taḥqīq Ali Muhammad Ma'awwaz, juz VI. Beirut libanon: Dār al-Kutub al-'Alamiyah, 1997.

Al-Syarakhsī, *Al-Mabsūṭ*, jilid 11-12. Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyah, 1993.

Suhendi, Hendi. *Fiqh Mu'amalah*, cet. II. Jakarta: P.T, Raja Grafindo Persada, 2002.

Wadjdy, Farid. *Wakaf dan Kesejahteraan Umat*, cet. I. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Jurnal Ilmiah **ISLAM FUTURA**
Vol. 15. No. 1, Agustus 2015, 111-142

SYARAT ADANYA PERSETUJUAN ISTERI UNTUK BERPOLIGAMI (ANALISIS USHUL FIKIH SYAFI'ĪYYAH TERHADAP UNDANG-UNDANG PERKAWINAN NOMOR 1 TAHUN 1974)

Riyandi. S
Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry
E-mail: riyandi@yahoo.co.id

Abstrak

Syarat adanya persetujuan isteri untuk berpoligami yang terdapat dalam hukum positif yaitu Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974, Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 dan Kompilasi Hukum Islam (KHI), justru memberatkan bagi laki-laki (suami) yang ingin melakukan poligami. Akibat dari itu banyak laki-laki yang berpoligami secara rahasia tanpa meminta persetujuan dari isteri pertama. Penelitian berikut merupakan penelitian kualitatif yang bersifat normatif. Hasil penelitian menemukan bahwa syarat poligami dalam fikih Syafi'īyyah ialah kemampuan sang suami untuk menanggung nafkah para isteri dan keluarganya secara adil. Dalam fikih Syafi'īyyah tidak ada syarat persetujuan isteri untuk berpoligami. Adapun syarat persetujuan isteri dalam melakukan poligami sebagaimana termaktub pada Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974, Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) bisa dipahami melalui metode *istiṣlāḥiyah*. Persetujuan isteri dapat dipertimbangkan sebagai alasan diperbolehkan poligami dengan alasan ini masuk dalam bagian *maqāṣid syar'iyyah* yakni memelihara agama, akal, keturunan, kehormatan dan harta.

Kata kunci: *Poligami; Madzhab Syafi'iyah; UU Perkawinan; Kompilasi Hukum Islam*

Abstract

The agreement terms of polygamy in positive law, namely the Marriage Law No. 1 of 1974, Government Regulation No. 9 of 1975, and Compilation of Islamic Law (KHI), is burdensome for men who wish to practice polygamy. Consequently, many men practice polygamy secretly without the approval of the first wife. This study uses qualitative approach. The research result shows that the terms of polygamy in Syafi'īyyah school is capable to bear a living wives and families. The husband is obliged to bear a living either wives or inner birth. According to Syafi'īyyah school no approval requirement for polygamous wives. According to Marriage Law No. 1 of 1974, Government Regulation No. 9 of 1975, and Compilation of Islamic Law (KHI), polygamy should be done without having to seek prior approval to the wife before. If the requisite approvals wife approached with *istiṣlāḥiyah* method, it appears that the approval of the wife may be considered as a reason to permit polygamy on the grounds is included in a portion of *maqāṣid syar'iyyah* that maintain religion, intellect, lineage, honor and property.

Keywords: *Polygamy; Syafi'īyyah school, Marriage Law No. 1 of 1974,The Compilation of Islamic Law (KHI)*

مستخلص

شروط اتفاق الزوجةفي تعدد الزوجات الواردة في القانون الوضعي أن قانون الزواج رقم 1 سنة 1974 ولائحته الحكومة رقم 9 سنة 1975 والقانون الإسلامي(*KHI*) ، يشقّ للرجل (الزوج) يريدأن تعدد الزوجات. ونتيجة في الواقع،أكثر من الرجال الذين يمارسون تعدد الزوجات بالسر أيبدون موافقة الزوجة الأولى. هذا البحث هو الدراسة النوعية المعيارية. ونتائج هذه الدراسة أن شروط تعدد الزوجات في الفقهالشافعيهو قدرة الزوج على تحمل المعيشة للزوجات وأُسَر إلى حد ما. في الفقهالشافعي عدم شرط موافقة الزوجة الأولى في تعدد الزوجات. وأما شرط موافقة الزوجة الأولىكما في القانون رقم 1 سنة 1974 م ولائحته الحكومة رقم 9 سنة 1975 والقانون الإسلامي (*KHI*)من خلالاستسلاحية. ويكون اعتبار موافقةالزوجة الأوللسبب جواز تعدد الزوجات مطابق مع المقاصد الشريعة لحفاظ الدين والفكر، والنسب والشرف والعرض.

الكلمات الرئيسية : *تعدد الزوجات; والمذهب الشافعي; قانون الزواج; القانون الإسلامي*

A. Pendahuluan

Poligami masih merupakan topik yang hangat diperbincangkan dalam masyarakat. Berbagai seminar dan kajian dilakukan oleh para pakar, ilmuwan, dan akademisi untuk mencari hukum dan syarat-syarat poligami yang sesuai dengan konteks zaman modern. Setelah ditemukan jawaban mengenai hukum dan syarat poligami, masih banyak wanita yang menentang kebolehan poligami.

Syarat adanya persetujuan dari isteri tentang poligami terdapat dalam Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 juga dalam Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975. Syarat ini justru memberatkan bagi laki-laki (suami) yang ingin melakukan poligami. Akibat dari itu banyak laki-laki yang berpoligami secara diam-diam tanpa mendapatkan persetujuan dari isterinya, karena mereka menganggap bahwa poligami boleh dalam hukum Islam asal sanggup berlaku adil. Poligami bukan hanya menjadi pembicaraan hangat umat Islam, malah poligami dalam Islam telah menimbulkan banyak kritikan.

Dalil poligami dalam Islam merujuk kepada al-Qur'an surat *al-Nisā'* ayat 3. Islam mempunyai referensi yang kuat terhadap keabsahan hukum poligami yang tidak dapat dirubah bagi umat yang anti terhadap poligami.

Islam sangat menekankan pentingnya memiliki tujuan yang benar dalam setiap amal yang dilakukan. Tujuan yang benar merupakan kunci kesuksesan yang paling mendasar diterimanya amal perbuatan seseorang. Hal ini dijelaskan dalam hadis Rasulullah Saw.:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَقَّاصٍ اللَّيْثِيِّ قَالَ سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ وَلِامْرِئٍ مَا نَوَى فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ (رواه البخارى)[1]

Artinya: *Dari Muhammad Bin Ibrahim al-Thaimy, dari 'Alqamah bin Waqqas al-alaysy berkata Umar bin Khathab R.A, ia berkata:"Aku mendengar Rasulullah Saw. bersabda: Beramal harus disertai dengan niat, sesuatu yang diniatkan harus menurut apa yang diniatkan, maka barang siapa yang hijrahnya kepada Allah dan Rasul-Nya, maka hijrahnya itu kepada Allah dan Rasul-Nya. Barang siapa yang hijrahnya karena kesenangan dunia atau karena seorang wanita yang akan dikawininya, maka hijrahnya itu kepada apa yang ditujunya.*

Pernikahan merupakan amal perbuatan yang penting dan mulia dalam kehidupan manusia. Islam memposisikan pernikahan sebagai sebuah amal perbuatan yang baik. Setiap orang yang memasuki mahligai perkawinan atau pernikahan mendapat pahala dari Allah Swt. Pernikahan bukan perbuatan yang sifatnya duniawi saja, akan tetapi ia juga merupakan sebuah langkah untuk memperbaiki individu dan juga masyarakat. Orang yang melaksanakan pernikahan dengan tujuan untuk memperbaiki individu dan masyarakat akan mendapat ganjaran yang luar biasa dari Allah Swt.

Perkawinan dapat meminimalisir perbuatan tercela, seperti keinginan untuk berzina di luar nikah, sedangkan bagi manusia yang sudah menikah dapat menentramkan jiwa, dan dipandang oleh masyarakat secara umum bahwa ia sudah sempurna dan terpelihara dari perbuatan mungkar.

Hal ini jelas tercantum dalam firman Allah Swt. dalam surah *al-Furqān* ayat 74 yang bunyinya:

والذين يقولون ربنا هب لنا من ازواجنا وذريتنا قرة أعين واجعلنا للمتقين إماما

Artinya: *Dan orang-orang yang berkata: Ya Tuhan kami, anugerahkanlah kepada kami dan keturunan kami sebagai penyenang hati (kami), dan jadikanlah kami imam bagi orang-orang yang bertaqwa.*

Ayat di atas bermaksud memberikan dorongan kepada orang yang telah berkeluarga untuk mendapatkan keturunan yang baik dan sejahtera di dunia dan di

[1]Muḥammad bin Ismā'il, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, juz VIII (*Software Maktabah al-Syāmilah*, Versi 3,8. Tahun, 2009), 454.

akhirat, serta senantiasa menjadi pemimpin keluarga yang bertanggungjawab.

Namun demikian pada realitasnya ada pernikahan yang tidak dapat berjalan sebagaimana yang diharapkan. Ada pasangan suami isteri yang awalnya saling mencintai namun berakhir dengan perselisihan yang menyakitkan, bahkan ada suami yang mencintai perempuan lain atau ada laki-laki yang merasa tidak cukup dengan seorang isteri. Terlebih lagi jika isterinya memiliki menstruasi yang panjang, sakit-sakitan, memiliki masalah pribadi dan mandul sementara laki-laki menginginkan keturunan. Kenyataan-kenyataan seperti inilah membuat perkawinan sering bermuara pada poligami.

Apabila kebaikan seorang laki-laki terletak pada perkawinan dengan seorang wanita, tetapi ia kawin lagi dengan wanita lain demi menurut hawa nafsu dan tanpa memenuhi syaratnya, maka sudah barang tentu hal ini akan menimbulkan nestapa, yang kadang-kadang menjadikannya tidak mampu mengurusi pendidikan dan memenuhi kebutuhan keluarga serta menimbulkan mudharat yang sangat berat.[2]

Firman Allah Swt. mengenai dalil poligami terdapat dalam al-Qur'an Surat *al-Nisā'* ayat 3 yang bunyinya adalah:

وَاِنْ خِفْتُمْ اَلاَّ تُقْسِطُوْا فِي الْيَتَامَي فَا نْكِحُوْا مَاطَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنِي وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلاَ تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً اَوْ مَامَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ ذَالِكَ اَدْنِي اَلاَّ تَعُوْ لُوْا

Artinya: *Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bila kamu mengawininya) maka kawinilah wanita-wanita lain yang kamu senangi, dua, tiga, atau empat. Kemudian jika kamu tidak akan dapat berlaku adil, maka kawinilah seorang saja atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah melebihi kepada tidak berbuat aniaya".*

Dalam ayat di atas jelas bahwa poligami (beristeri lebih dari satu orang) merupakan suatu hal yang legal dan dibolehkan. Namun hal ini memerlukan kepada pengkajian yang cukup mendalam, karena poligami mempunyai berbagai persyaratan dan ketentuan yang harus dipenuhi sebelum melakukannya.

Selama ini semakin marak orang membicarakan tentang hak perempuan yang tertindas oleh salah satu penyebabnya suami kawin lebih dari seorang isteri (poligami)-yang dalam al-Qur'an dibolehkan suami kawin lebih dari satu orang isteri dan tidak lebih dari empat. Padahal kaum perempuan menilai, poligami adalah suatu masalah besar dalam kehidupan mereka dan mayoritas laki-laki tidak sanggup

[2]Abdul Halim Abu Syuqqah, *Al-Mar'ah fī al-'Ashr al-Risālah*, terj. As'ad Yasin, *Kebebasan Wanita*, Cet, III, jilid V (Jakarta: Gema Insani Press, 2000), 17.

melakukan poligami karena syarat berlaku adil, menurut mereka tidak sanggup dilaksanakan oleh laki-laki.

Sedangkan dalam hukum positif ada beberapa syarat poligami di antaranya adanya persetujuan dari isteri. Syarat ini justru dapat menyulitkan kaum laki-laki yang ingin melakukan poligami padahal dalam hukum Islam yang telah dijabarkan dalam kitab fikih terutama fikih Syafi'īyyah tidak diketemukan syarat persetujuan isteri tersebut.

Bukti nyata bahwa kitab yang dipedomani dalam merumuskan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan adalah termasuk kitab-kitab madzhab Syafi'īyyah, sedangkan kandungan isi kitab yang disebutkan di bawah ini tentang persoalan persetujuan isteri untuk berpoligami tidak ditemukan.

Kitab yang digunakan sebagai pedoman oleh pakar hukum Islam dan ulama dalam merumuskan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan antaranya adalah; *Hāsyyah al-Bājury, Fath al-Mu'in, Syarqawy 'Ala al-Tahrīr, Qawānīn Syar'īyah Li al- Sayyid Bin Yahya, Bughyah al-Mustarsyidin, Qalyuby wa Umayrah, Fath al- Wahab, Tuhfah dan al-Fiqh' 'alā- Madzāhib al-Arba'ah.*[3]

Kitab-kitab di atas yang dijadikan pedoman dan rujukan dalam penyusunan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan adalah kitab-kitab fikih Syafi'īyyah yang tidak pernah mensyaratkan adanya persetujuan isteri untuk berpoligami.

Umumnya literatur yang ada belum terfokus mengkaji syarat persetujuan isteri untuk berpoligami melalui pendekatan ushul fikih Syafi'īyyah. Di sinilah letak signifikansi dan menariknya pembahasan ini untuk dikaji apalagi pengetahuan tentang masalah ini dalam masyarakat masih tergolong minim sehingga rentan terjadi kepincangan hukum dalam praktek poligami.

B. Pembahasan

1. Pengertian Poligami

Poligami merupakan bahasa asing yang dimasukkan ke dalam bahasa Indonesia. Poligami berasal dari bahasa Yunani yang terdiri dari dua kata yakni "*poly*" dan "*gamos*". *Poly* artinya banyak, sedangkan *gamos* artinya perkawinan. Secara etimologis poligami adalah suatu perkawinan yang banyak. Dalam

[3]Tim Nuansa Aulia, *Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia, Sejarah Kompilasi Periode 1945-1985* (Bandung: Nuansa Aulia. 2009), 120.

perkembangannya poligami secara istilah dideskripsikan sebagai seorang lelaki yang menikahi perempuan lebih dari satu.[4]

Poligami diartikan dengan perkawinan antara seorang laki-laki dengan lebih satu isteri dalam waktu yang sama, artinya seorang laki-laki menikah dengan dua, tiga dan empat orang wanita baik dalam satu waktu atau di lain waktu. Pengertian yang berlaku umum sekarang dalam masyarakat, bahwa poligami memiliki lebih dari satu orang isteri atau melakukan madu terhadap beberapa orang isteri. Poligami berarti sistem perkawinan yang salah satu pihak memiliki atau mengawini beberapa lawan jenis dalam jangka waktu tertentu.[5]

Istilah poligami dipakai dalam pembahasan ini karena istilah tersebut lebih umum. Hukum poligami menurut para ulama dan ahli fikih Syafi'iyyah adalah boleh, dengan syarat tidak melebihi dari empat orang, jika melebihi dari empat orang, maka hukumnya haram. Adapun poligami yang dimaksud dalam penelitian ini adalah perkawinan yang dilaksanakan melebihi dari satu orang dalam waktu yang sama dan tidak lebih pula dari empat orang isteri.

Dalam menjaga keseimbangan dalam rumah tangga untuk proses poligami perlu kepada syarat-syarat poligami yang sudah diatur oleh syarak agar poligami tetap pada koridor *syarak* dan Undang-Undang Perkawinan.

Tujuan menikah baik dengan satu orang isteri maupun dengan memperisteri lebih dari seorang tidak lain adalah untuk membentuk keluarga yang bahagia dan kekal. Untuk itu suami isteri perlu saling bantu membantu dan saling melengkapi, agar masing-masing dapat mengembangkan kepribadiannya dalam mencapai kesejahteraan spiritual dan material.[6] Tujuan perkawinan baik monogami maupun poligami adalah sama. Di kalangan umat Islam sendiri terdapat banyak orang mempraktekkan poligami. Namun poligami yang dilakukan menuai banyak masalah apalagi poligami yang dilakukan karena dorongan hawa nafsu semata. Karena itu Islam menetapkan beberapa syarat poligami dan juga beberapa syarat lain yang terdapat dalam hukum positif.

Poligami adalah terjemahan dari *ta'addud al-zawjat* (beristeri lebih dari satu). Dalam bahasa Indonesia terdapat beberapa istilah untuk perkawinan dengan

---

[4]Ahmad Tsar Blezinki, Politik dan Poligami" dalam www. Kompasiana.com, diakses tanggal 20 Januari 2011.

[5]Chandra Sabtia Irawan, *Perkawinan dalam Islam Monogami Atau Poligami*, cet. 1. (Yogyakarta: Al-Naba' Islamic Media, 2007), 20.

[6]Tim Nuansa Aulia, *Kompilasi Hukum Islam (Hukum Perkawinan, Kewarisan dan Perwakafan*, cet. II (Bandung: Nuansa Aulia, 2009), 103.

isteri/suami lebih dari seorang, sebagai berikut:

1. Poliandri yaitu sistem perkawinan yang membolehkan seorang wanita mempunyai suami lebih dari satu orang dalam waktu yang bersamaan.
2. Poligami yaitu sistem perkawinan yang membolehkan seorang pria memiliki beberapa wanita sebagai isteri dalam waktu yang bersamaan.

Kontroversial soal poligami bukanlah hal yang baru. Pada tahun 1973, saat Rancangan Undang-undang (RUU) Perkawinan diajukan ke Dewan Perwakilan Rakyat (DPR), pro dan kontra masalah ini sudah mencuat ke permukaan. RUU Perkawinan yang diajukan oleh Menteri Kehakiman pada saat itu, Marseno Aji, telah memicu kontroversi keras terutama dari masyarakat yang beragama Islam. Tidak hanya sampai di situ larangan berpoligami telah berefek kepada banyaknya anggota Pegawai Negeri Sipil (PNS), Tentara Nasional Indonesia (TNI) dan Polisi Republik Indonesia (Polri) yang melakukan pernikahan secara sembunyi-bunyi, akibat sulitnya memperoleh izin dari pengadilan agama dan memperoleh persetujuan isteri. Terlepas dari polemik yang muncul banyak juga kalangan yang menyatakan poligami pada hakikatnya merupakan pelecehan dan penghinaan terhadap martabat perempuan, karena tidak ada perempuan yang rela dan bersedia dimadu, sebagaimana halnya laki-laki.[7]

Pada masa Rasulullah Saw., poligami dilakukan untuk melindungi wanita yang telah ditinggal suaminya yang syahid dalam berjihad di jalan Allah Swt. Poligami yang dilakukan Rasulullah Saw. sendiri, juga termasuk salah satu usaha untuk menghindari fitnah bagi kaum wanita, bukan disebabkan dominasi pelampiasan nafsu birahi.[8] Apabila melihat dalil berpoligami dari surat *al-Nisā‘* ayat 3, sebenarnya poligami memiliki referensi yang kuat terkait keabsahan hukumnya yang tidak dapat dirubah oleh umat yang anti terhadapnya.

Islam sangat menekankan pentingnya memiliki tujuan yang benar dalam setiap amal yang dilakukan. Tujuan yang benar merupakan kunci kesuksesan yang paling mendasar diterima amal perbuatan seseorang, seperti dapat dipahami dari hadis riwayat Bukhari Muslim dari ‘Umar bin Khattab RA sebagaimana telah disebutkan di atas.

Dalam melakukan poligami perlu kepada dasar hukum tentang poligami itu,

---

[7]Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004), 135.

[8]Nuraini Ishak, *Poligami (Mengapa Rasulullah Berbilang Isteri)* (Kuala Lumpur: Pustaka al-Mizan, 1988), 14.

supaya amal yang umat Islam lakukan tidak terkesan mengada-ada, di bawah ini akan dijelaskan dasar hukum tentang poligami.

2. Dasar Hukum Poligami

Setiap amal ibadah yang dilakukan seseorang, tentu tidak bisa terlepas dari dasar hukum, artinya kegiatan tersebut mempunyai dalil yang kuat. Dasar hukum yang dimaksudkan di sini ialah pegangan dalam melakukan poligami. Hal ini tidak bisa terlepas dari dalil utama poligami yaitu surat *al-Nisā‘* ayat 3, sebagaimana telah disebutkan di atas.

Pada masa Jahiliyah terdapat kesenjangan dalam kehidupan berkeluarga, khusus mengenai poligami, di mana pada saat itu masyarakat melakukan poligami tanpa batasan jumlahnya, bergantung kepada keinginan masing-masing kaum pria. Hal ini tentu saja merugikan kaum wanita, dan cenderung semena-mena dalam memperlakukan mereka. Ketika Islam datang ada sebahagian orang dari Bani Tsaqif yang mereka mempunyai isteri sampai sepuluh orang, lalu Islam membatasi kepada empat orang saja tidak boleh lebih.[9]

Adapun yang menjadi dasar hukum poligami adalah al-Qur’an, Sunnah Rasulullah Saw., dan *Ijma’* para ulama. Berikut dijelaskan satu per satu:

a. Dasar hukum dari al-Qur’an

Dalil yang bersumber dari al-Qur’an ialah Surah *al-Nisā‘* ayat 3 yang berbunyi:

وَاِنْ خِفْتُمْ اَلاَّ تُقْسِطُوْا فِي الْيَتَامَي فَانْكِحُوْا مَاطَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنِي وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلاَ تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً اَوْ مَامَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ ذَالِكَ اَدْنِي اَلاَّ تَعُوْ لُوْا

Artinya: *Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (Hak-hak) perempuan yatim (bila kamu mengawininya) maka kawinilah wanita-wanita lain yang kamu senangi, dua, tiga, atau empat. Kemudian jika kamu tidak akan dapat berlaku adil, maka kawinilah seorang saja atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah melebihi kepada tidak berbuat aniaya".*

Mengenai *asbāb al-nuzūl* ayat tersebut, Imam al-Bukhari meriwayatkan dari ’Urwah bin Al-Zubir, ia menuturkan bahwa ”Aku bertanya kepada Aisyah tentang firman Allah Swt. , yaitu Surah *al-Nisā’* ayat 3. Lalu ia menjawab: Wahai

[9]Maisarah, dkk, *Wanita dan Islam* (*Kumpulan Tulisan Santriwati Dayah)*, cet. I (Banda Aceh: Lapena, 2006), 115.

keponakanku, anak perempuan yatim ini berada dalam pemeliharaan walinya, sedangkan harta perempuan yatim ini berada dalam pemeliharaan walinya. Rupanya harta dan kecantikannya mengagumkan walinya, sehingga berhasrat untuk menikahinya dengan tanpa berlaku adil dalam memberikan mahar kepadanya sebagaimana yang ia berikan kepada isteri yang lainnya. Karena demikian mereka dilarang menikahi perempuan tersebut, kecuali bila dia mau berlaku adil dan memberikan mahar yang layak, serta diperintahkan supaya kawin dengan perempuan yang mereka senangi selain mereka (perempuan yatim yang berada dalam perwaliannya).

Menurut Hamka ”Pemaknaan ayat ini perlu dikaitkan dengan ayat sebelumnya yang berbicara tentang anak yatim. Dalam pangkal ayat ketiga surat *al-Nisā‘* ditemukan lanjutan tentang memelihara anak yatim dan bertemu pula keizinan dari Tuhan untuk beristeri lebih dari satu hingga empat. Hasil dari kesimpulan pemikiran Hamka tentang surat *al-Nisā‘* ayat 3 yaitu adanya hubungan antara perintah memelihara anak yatim dengan kebolehan beristeri lebih dari satu hingga empat.[10]

Penjelasan Hamka tentang ayat tersebut masih seputar bolehnya bagi seorang laki-laki yang merdeka untuk berpoligami tetapi hanya sampai empat orang saja. Beda dengan seorang hamba sahaya, yang hanya dibolehkan memperisterikan wanita sampai dua orang.

Dari kandungan ayat al-Qur’an di atas nampak dengan jelas bahwa poligami itu dibolehkan dalam Islam tetapi hanya terbatas hingga empat orang isteri. Mengenai hukum poligami dalam Islam, menurut Imam Syafi’ī berdasarkan sunnah Rasulullah Saw., tidaklah diperbolehkan seorang beristeri lebih dari empat. Pendapat itu telah menjadi *ijma’* para ulama, terkecuali golongan *Syi’ah* yang berpendapat bahwa orang boleh beristeri lebih dari empat orang wanita sampai sembilan, bahkan ada di antara mereka yang tidak membatasi dengan suatu bilangan. Kaum Syiah ini bersandar kepada perbuatan Rasulullah Saw. yang beristeri lebih dari empat orang sampai sembilan bahkan sebelas isteri. Akan tetapi alasan itu ditolak oleh mayoritas ulama Islam, dengan argumentasi bahwa apa yang telah dilakukan oleh Rasulullah Saw. itu adalah kekhususan bagi beliau sebagai Rasul.[11]

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa menurut Hamka, Islam memberi

---

[10]Haji Abdul Malik Abdul Karim Amrullah (HAMKA), *Tafsir al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1982), 234.

[11]Ibn Katsīr, *Tafsīr Ibn Kastīr*, terj. Salim Bahreisy, cet. III (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 2003), 303.

peluang bagi umat Muhammad Saw. untuk berpoligami, sedangkan menurut Quraish Shihab, surat *al-Nisā‘* ayat 3 tidak membuat peraturan tentang poligami dan ayat ini tidak mewajibkan kita berpoligami atau menganjurkannya, ayat tersebut hanya berbicara tentang bolehnya poligami dan itupun merupakan pintu kecil yang hanya dapat dilalui oleh orang-orang yang amat membutuhkan dengan syarat yang tidaklah ringan.

> Quraish Shihab mengatakan apabila perlu, kamu dapat menggabungkan dalam saat yang sama dua, tiga atau empat, tetapi jangan lebih lalu jika kamu takut tidak akan berbuat adil dalam hal harta dan perlakuan lahiriyah,--bukan dalam hal cinta--, jika menghimpun lebih dari seorang isteri, maka kawini seorang saja atau kawinilah budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu, yakni menikahi selain anak yatim yang mengakibatkan ketidakadilan, dan mencukupi satu orang isteri adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya, yakni lebih mengantarkan kamu kepada keadilan atau kepada tidak memiliki banyak anak yang harus kamu tanggung biaya hidup mereka’.[12]

Sesuatu yang menarik dari penafsiran Quraish Shihab adalah penjelasan kata ”adil” dan penyebutan dua, tiga atau empat, untuk kata adil, menurut Quraish Shihab, dalam al-Qur’an digunakan dalam dua bentuk kata yaitu *tuqsithū* dan *ta’dilū* . *Tuqsithū* berarti berlaku adil antara dua orang atau lebih. *Ta’dilū*, berarti berlaku adil bagi diri sendiri atau orang lain. Penyebutan dua tiga atau empat, pada hakikatnya adalah dalam rangka tuntutan berlaku adil kepada anak yatim. Dalam ayat sebelumnya, seorang lelaki tidak dibenarkan melakukan poligami lebih dari empat orang, karena huruf *waw () !* pada ayat ini berfungsi sebagai *badal*, artinya nikahilah tiga orang isteri jika tidak dua orang dan empat orang jika bukan tiga orang.[13]

Adapun pendapat minoritas yang dikemukakan oleh Imam al-Qurtubi yaitu seorang muslim boleh menikah dengan sembilan wanita sekaligus, mereka juga mengambil dalil kepada firman Allah Swt. di atas dengan persepsi bahwa huruf *waw (!)* dalam ayat ini berfungsi membolehkan penjumlahan di antara bilangan-bilangan tersebut (sembilan).[14]

Sebahagian Madzhab al-Zhahiri membolehkan seorang laki-laki beristeri sampai delapan belas orang. Adapun yang menjadi argumentasi mereka ialah kata-kata jamak, *mastnā* berarti dua-dua, maka sama dengan empat, *tsulātsa* yang artinya tiga-tiga sama dengan enam, dan *rubā’* yang berarti empat-empat sama dengan

---

[12]Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’ān*, cet. I (Jakarta: Lentera Hati, 2000), 322.

[13]*Ibid*., 323.

[14]Muḥammad ‘Ali al-Sabuni, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*.., 302-304.

jumlahnya delapan, dan bila keseluruhannya dijumlahkan maka menjadi delapan belas.[15]

Kedua pendapat di atas tidak berdasarkan kepada kaidah ilmiah dan bertentangan dengan hadis yang membatasi hanya empat orang isteri saja, seperti hadis Nabi terhadap seorang sahabat yang baru masuk Islam dan sahabat tersebut mempunyai isteri lebih dari empat orang, maka sahabat tersebut harus memilih empat orang isteri dari keseluruhan yang ia miliki.[16]

Pernikahan yang melebihi empat orang isteri dalam Islam tidak dibenarkan, tetapi hanya kepada Rasulullah Saw. saja yang dibenarkan melakukannya, sehingga beliau mempunyai sembilan orang isteri selama hidupnya. Alasan dibolehkan karena beliau adalah *ma'mūn* (tepercaya) dan diyakini dapat berlaku adil kepada semua isterinya walaupun jumlahnya banyak.[17]

Rifat Hassan mengemukakan pendapat yang berbeda. Ia mengatakan bahwa dari *nash* al-Qur'an Surat *al-Nisā'* ayat 3, dapat dipahami bahwa, poligami hanya dapat dilakukan dalam keadaan darurat saja. Bahkan ayat tersebut merupakan dalil bahwa poligami hanya bisa dilakukan dengan wanita yang ditinggal mati suaminya dan mempunyai anak yatim dan bukan untuk dalil poligami saat sekarang ini. "Ia menuding bahwa ulama yang menafsirkan surat *al-Nisā'* ayat 3 adalah "keliru", jika ayat ini dijadikan dalil untuk poligami dalam suasana kondusif.[18]

Pernyataan dua pemikir kontemporer Islam di atas terasa kurang logis, jika ayat al-Qur'an surat *al-Nisa'* ayat 3 dan 129 tidak bisa menjadi dalil poligami dalam Islam, berdasarkan dugaan Rifat Hasan bahwa poligami dapat menimbulkan keretakan keluarga, rumah tangga dan kerusakan masyarakat. Pendapat Rifat Hasan ini diikuti sebagian negara Islam yang mengadopsi hukum di Negara Barat seperti Turki. Rifat Hasan dan Madzhab al-Zhahiri berargumentasi bahwa di antara hak penguasa adalah melarang sebagian hukum yang boleh (*mubah*), guna mengambil *mashlahat* dan menolak adanya *mafsadah.*[19]

Menurut al-Jaziry, dalam surat *al-Nisā'* ayat 3, ada suatu prinsip yang sangat tegas disebutkan oleh Allah Swt. yaitu membenarkan bagi seorang laki-laki

---

[15]Al-Qurṭubi, *Al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'ān (*Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub, 1993), 12

[16]*Ibid*., 13.

[17]Zakariya al-Anshary, *Syarqawi 'alā al-Taḥrīr*, Jilid, II (Semarang: Bungkul Indah, t.th), 222.

[18]Abdul Mustaqim, *Fazlur Rahman, Studi al-Qur'ān Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, cet. I. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 87.

[19]Rohardi Abdul Fatah, *Analisis Fatwa Keagamaan dalam Fikih Islam*, Edisi II, Cet, I *(*Jakarta: Bumi Aksara, 2006), 184.

melakukan poligami mulai dari dua, tiga sampai empat orang isteri, selama ia dapat berlaku adil kepada semuanya. Bila tidak, maka tidak dibenarkan berpoligami dan hanya cukup dengan seorang isteri saja, karena demikian itu lebih mudah baginya dalam berlaku adil. Dalam ayat ini cukup jelas tentang bagaimana ketentuan poligami, yaitu dengan menitik beratkan kepada nilai keadilan yang harus mampu diciptakan oleh seorang suami terhadap semua isterinya, dan ini menjadi suatu hal yang paling utama. Hukum berlaku adil terhadap para isteri adalah wajib.[20]

Islam tidak dengan mudah mengizinkan umatnya berpoligami, karena Islam sangat menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan dalam keluarga, karena ini menyangkut dengan harkat dan martabat kaum wanita yang mempunyai hak penuh terhadap keadilan suaminya, agar tidak lahir intimidasi dan perlakuan yang semena-mena. Walaupun dalam ayat di atas mengandung konsep poligami, hal ini bukan berarti Islam menganjurkan umatnya untuk berpoligami, akan tetapi hanya merupakan suatu pintu yang amat sempit yang hanya dapat dilakukan pada saat darurat saja.

b. Dasar hukum dari *hadīts*

Adapun Sunnah yang menjadi dalil kebolehan berpoligami adalah hadis dari Ibnu Umar bahwa Ghailan bin Salamah al-Tsaqafi masuk Islam, sedang dia mempunyai sepuluh orang isteri pada zaman *Jahiliyah*, lalu kesemuanya masuk Islam bersamanya, maka Nabi Muhammad SAW. bersabda.

أمسك أربعا وفارق سائرهن (رواه ابو داود).[21]

Artinya: “Tahanlah yang empat orang, dan ceraikan yang lainnya”

Hadīts ini mengandung hukum tentang poligami, di dalamnya terdapat suatu pernyataan bahwa poligami merupakan hal yang dibolehkan, akan tetapi tidak boleh lebih dari empat orang isteri. Di dalam hadis tersebut dijelaskan bahwa Ghailan bin Salamah al-Tsaqafi yang mempunyai isteri sepuluh orang harus memilih empat saja dari keseluruhan mereka.[22]

Maksud dari kandungan hadis di atas adalah bahwa poligami itu dibolehkan dalam Islam, tetapi dibatasi dengan empat orang isteri dan tidak boleh lebih dari empat.

---

[20]‘Abd al-Raḥmān Al-Jazīry, *Kitāb al-Fiqh ‘Alā al-Madzahīb al-Arba‘ah* (Beirut-Lebanon: Dār al-Fikri 2003), 212.

[21]Sunan Abi Daud, Jilid VII (*Software Maktabah al-Syāmilah*, Versi 3,8. Tahun, 2009), 34.

[22]Abdul Halim Abu Syuqqah..., 393.

c. Dasar hukum dari *ijma'*

Kaum muslimin telah sepakat tentang boleh atau halalnya berpoligami, hal ini mereka ungkapkan melalui lisan maupun sikap atau praktek mereka dalam kehidupan sehari-hari. Kehalalan poligami telah ada semenjak masa Rasulullah Saw. sampai saat ini. Sehingga terlihat bahwa Nabi sendiri dan para sahabat dekatnya melakukan poligami, contohnya Umar bin Khatab, 'Ali bin 'Abi Thalib, Muawiyah bin Abi Sufyan, dan Muaz bin Jabal (semoga Allah memberkahi kehidupan mereka). Praktek poligami ini juga dilakukan oleh generasi selanjutnya setelah generasi sahabat yaitu di masa *tabi'īn*, dan juga masyarakat lain sesudah itu yang juga melakukan praktek poligami. Karena itu dapat disimpulkan bahwa poligami telah dilakukan oleh berbagai kalangan umat Islam baik dulu maupun sekarang, karena mereka menganut pendapat bahwa poligami merupakan suatu hal yang halal dilakukan.[23]

Menurut Jalaluddin al-Mahally, al-Nawawi mengatakan "Dibolehkan bagi seorang laki-laki yang merdeka untuk memiliki empat orang isteri sedangkan hamba sahaya hanya diizinkan dua orang saja.[24]

Berdasarkan dalil-dalil yang telah disebutkan di atas jelas bahwa poligami, dibolehkan dalam Islam, namun yang perlu diperhatikan bahwa kebolehan berpoligami bukanlah secara mudah akan tetapi membutuhkan persyaratan-persyaratan yang ketat yang mesti dipenuhi terlebih dahulu, setelah itu baru poligami ini dapat dilakukan.

3. Pendapat Ulama Tentang Poligami

Dalam menjalankan hukum Islam di berbagai penjuru, ulamalah tempat umat berpegang, karena ulamalah yang merupakan pewaris para Nabi yang mengerti tentang masalah agama dan ketentuan hukum Islam, begitupun ulama mempunyai pendapat masing-masing tentang hukum berpoligami. Di sini akan dikemukakan beberapa pendapat ulama tentang poligami.

1. Rasyid Ridha berpendapat bahwa poligami diperbolehkan, bila suami tidak mungkin menahan *mudharat* (menahan hawa nafsu) dan bila ternyata isterinya mandul.[25] Salah satu ajaran Islam, jika seseorang tidak sanggup menahan hawa nafsu, maka ia boleh berpuasa, karena dengan puasa dapat meredamkan dorongan nafsu yang tinggi.

---

[23]Maisarah, ddk, *Wanita dan Islam...*, 118.
[24]Jalāluddin Al-Mahally, *Qalyuby wa Umayrah* (Beirut-Lebanon: Dār al-Fikri, t.th), 245.
[25]Muḥammad Rāsyid Riḍa, *Tafsīr al-Manār*, Juz IV (Mesir: Dār al-Manār, 1373 H), 364.

2. Khurshid Ahmad menyatakan bahwa, berpoligami secara terbatas diperkenankan dengan ketentuan adil terhadap tanggung jawab yang dipikul. Alasan lain yang dikemukakan adalah bahwa seorang laki-laki bila ada masalah dalam keluarganya, mereka mempunyai dua pilihan yaitu kawin lagi atau berbuat dosa. Di sinilah poligami dibolehkan.[26] Alasan yang dikemukakan oleh Khurshid Ahmad terasa kurang tepat, jika seorang suami mempunyai masalah dalam keluarga yang mana masalah tersebut ditemukan dari pihak isteri, maka suami boleh berpoligami atau menceraikannya, jadi bukan berbuat dosa atau maksiat kepada Allah Swt.
3. Al-Jashshash berpendapat bahwa melakukan poligami hanya bersifat boleh (*mubah*), tetapi dengan syarat mampu berbuat adil di antara para isteri. Menurutnya ukuran adil di sini termasuk material, seperti tempat tinggal, pemberian nafkah, pakaian dan sejenisnya. Sedangkan keadilan dalam rasa kasih sayang, kecenderungan hati dan semacam itu sangat berat.[27]
4. Yusuf Qaradhawi, menyatakan dengan menitikberatkan demi kepentingan manusia, baik secara individual maupun masyarakat, Islam membolehkan kawin lebih dari seorang isteri, tapi dengan syarat bisa berlaku adil terhadap semua isterinya, baik tentang masalah makanan, minuman, pakaian, rumah, tempat tidur dan nafkahnya. Bila tidak mampu melaksanakan keadilan ini, maka tidak dibolehkan kawin lebih dari seorang isteri.[28]
5. Al-Qasimi berpendapat bahwa, untuk bisa menikahi wanita lebih dari satu bergantung kepada keluasan cara berpikir suami yakni kemampuan mengendalikan rumah tangga dan kematangan dalam segala hal dalam bermasyarakat *(mu'āmalah)*.[29]

Berdasarkan beberapa pendapat ulama yang telah diuraikan di atas, dapat dipahami bahwa poligami dibolehkan dalam agama, dengan syarat bisa berlaku adil terhadap semua isteri baik lahiriah maupun bathiniah, dan juga berbuat adil untuk anak-anaknya dalam segala kebutuhan rumah tangga. Intinya para ulama sependapat dalam masalah poligami, hanya saja ungkapan atau cara penafsirannya yang berbeda.

Allah Swt. membenarkan bagi seorang laki-laki melakukan poligami mulai dari dua, tiga, sampai empat orang isteri, selama ia dapat berlaku adil kepada semua isterinya, namun bila tidak, maka tidak dibenarkan berpoligami dan hanya cukup dengan seorang isteri saja, karena demikian itu lebih mudah baginya dalam berlaku adil.

Islam tidak dengan mudah mengizinkan umatnya berpoligami, karena Islam sangat menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan dalam keluarga, karena ini menyangkut dengan harkat dan martabat kaum wanita yang mempunyai hak penuh terhadap

---

[26]Khursid Ahmad, *Keluarga Muslim (*Jakarta: Risalah Bandung, 1977), 27.
[27] Khairuddin Nasution, *Riba dan Poligami (*Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 86.
[28]Muḥammad Yūsuf al-Qardawi, *Halal dan Haram dalam Islam* (Jakarta: Offset, 1993), 2.
[29]Kharuddin Nasution, *Riba dan Poligami..*, 89.

keadilan suaminya. Berbagai hak seorang isteri harus dipenuhi oleh suami agar tidak lahir intimidasi dan perlakuan yang semena-mena. Walaupun dalam ayat di atas mengandung konsep poligami, hal ini bukan berarti Islam menganjurkan umatnya poligami, akan tetapi merupakan suatu pintu yang amat sempit yang hanya dapat dilakukan pada saat darurat saja.

Persyaratan untuk dapat melakukan poligami secara global sama di antara perspektif fikih Syafi'īyyah dan hukum positif tetapi ada penambahan syarat pada Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974, salah satunya adanya persetujuan isteri, dan ini dijadikan sebagai syarat bagi dibolehkan melakukan poligami, dalam hukum positif.

Dalam Pasal 59 disebutkan, bahwa dalam hal isteri tidak mau memberikan persetujuan dan permohonan izin untuk beristeri lebih dari satu orang berdasarkan atas salah satu alasan yang diatur dalam pasal 55 ayat (2) dan 57. Pengadilan Agama dapat menetapkan tentang pemberian izin setelah memeriksa dan mendengar isteri yang bersangkutan di persidangan Pengadilan Agama, dan terhadap penetapan ini isteri atau suami dapat mengajukan banding atau kasasi. [30]

Dari penjelasan di atas tentang syarat poligami dalam perspektif fikih Syafi'īyyah dan hukum positif dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, dapat dipahami, bahwa kebolehan poligami bukanlah suatu bentuk diskriminasi terhadap kaum perempuan ataupun penindasan kaum laki-laki atas kaum perempuan.

Akan tetapi, semua ini bukan merupakan *'illat (alasan)* ataupun syarat bagi kebolehan berpoligami. Semua hal di atas hanya merupakan penjelasan atas fakta yang terjadi. Hukum poligami sendiri adalah hak Allah Swt. semata, yakni bahwa Allah Swt. telah menjelaskan tentang kebolehan berpoligami. Sedangkan beristeri seorang saja adalah suatu hal yang dianjurkan oleh Allah Swt. , dalam suatu keadaan di mana ketika seorang suami khawatir tidak dapat berlaku adil. Selain keadaan ini, Allah Swt. tidak pernah mensyari'atkan seorang suami menikahi hanya seorang wanita saja.

Dalam fikih Syafi'īyyah maupun hukum positif, poligami dibolehkan dengan ketentuan yang sama, dan yang paling utama persyaratannya adalah sanggup berlaku adil, di samping itu kedua hukum ini juga mensyaratkan ketentuan yang lain bagi

[30]Muhammad Amin Suma, *Himpunan Undang-Undang...*, 386-387.

bolehnya poligami.

Tetapi dalam perspektifnya jelas terdapat perbedaan di antara keduanya, yaitu dalam hukum positif bagi seseorang yang melakukan poligami harus terlebih dahulu melapor ke Pengadilan Agama untuk mendapatkan kekuatan hukum baginya, dan wajib mendapatkan persetujuan isteri baik tertulis maupun lisan, dan bila tidak maka akan berpengaruh kepada nikah yang ia lakukan tersebut, artinya ia akan mendapatkan kesulitan jika pernikahannya digugat nantinya. Sedangkan dalam fikih Syafi'īyyah tidak ada ketentuan tersebut.

Mengenai batasan jumlah isteri yang boleh dipoligami dalam waktu yang sama menurut fikih Syafi'īyah adalah empat orang, dan tidak boleh lebih dari jumlah tersebut. Bila suami ingin memiliki lebih dari empat isteri maka ia harus terlebih dahulu menceraikan isteri-isteri sebelumnya. Mengenai batasan jumlah ini juga sama antara ketentuan hukum dalam fikih Syafi'īyah dengan ketentuan dalam Undang-undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974.

Adapun sebab yang berasal dari perempuan (isteri) adalah seperti menderita penyakit kronis yang jauh harapan untuk sembuhnya atau ada hal lain yang dapat meresahkan suami dan mengganggu ketentraman jiwanya seperti isteri yang sukar dididik dan diarahkan dan hal-hal lain yang dapat mempengaruhi ketentraman suami dalam keluarga.

Alasan-alasan poligami yang telah diuraikan di atas bukan berarti bahwa laki-laki paling dominan dibandingkan wanita, setiap hak laki-laki mesti dipenuhi sedangkan perempuan tidak demikian. Tetapi dengan penentuan syarat adil kepada isteri dapat menciptakan keseimbangan, karena persoalan adil merupakan hal yang mudah diucapkan namun sukar sekali untuk merealisasikannya. Jarang sekali orang yang dapat melakukannya, tetapi tetap saja realitas di lapangan terdapat kecederaan dan kepincangan penerapannya.

Tidak dapat dipungkiri, bahwa bahtera kehidupan pernikahan seseorang tidak selalu berjalan dengan mulus; kadang-kadang ditimpa oleh cobaan atau ujian. Pada umumnya, sepasang lelaki dan perempuan yang telah menikah tentu saja sangat ingin segera diberikan momongan oleh Allah Swt. Akan tetapi, kadang-kadang ada suatu keadaan ketika sang isteri tidak dapat melahirkan anak, sementara sang suami sangat menginginkannya.

Pada saat yang sama, suami begitu menyayangi isterinya dan tidak ingin menceraikannya. Ada pula keadaan ketika seorang isteri sakit keras sehingga

menghalanginya untuk melaksanakan kewajibannya sebagai ibu dan isteri, sedangkan sang suami sangat menyayanginya; ia tetap ingin merawat isterinya dan tidak ingin menceraikannya. Akan tetapi, di sisi lain ia membutuhkan wanita lain yang dapat melayaninya. Ada juga kenyataan lain yang tidak dapat dipungkiri, bahwa di dunia ini ada sebagian lelaki yang tidak cukup hanya dengan satu isteri (maksudnya, ia memiliki syahwat lebih besar dibandingkan dengan lelaki pada umumnya), Jika ia hanya menikahi satu wanita, hal itu justru dapat menyakiti atau menyebabkan kesulitan bagi sang isteri. Lebih dari itu, fakta lain yang dihadapi sekarang adalah jumlah lelaki lebih sedikit dibandingkan dengan jumlah perempuan; baik karena terjadinya banyak peperangan ataupun karena angka kelahiran perempuan memang lebih banyak daripada lelaki.

Dari berbagai fakta yang tidak dapat dipungkiri di atas, yang merupakan bagian dari permasalahan umat manusia, dapat dibayangkan, seandainya pintu poligami ini ditutup maka justru kerusakanlah yang akan terjadi di tengah-tengah masyarakat. Dari sini dapat dipahami, bahwa poligami sebetulnya dapat dijadikan sebagai salah satu solusi atas sejumlah problema di atas.

Namun demikian, fakta-fakta di atas tidak dapat dijadikan dalil yang benar bagi kebolehan poligami. Fakta-fakta tersebut sekadar mendukung pemahaman, bahwa poligami merupakan salah satu solusi bagi sebagian permasalahan yang tengah dihadapi umat Islam. Sementara itu, dalil tentang kebolehan poligami tetap bertumpu pada *nash-nash syari'at*, yakni al-Qur'an dan *h̲adīst* Rasullulah Saw. dan *ijma'* ulama.

4. Penalaran Ushul Fikih Terhadap Syarat Persetujuan Poligami

Kata syarat berasal dari bahasa Arab, yaitu (شرط) *syarth* yang berarti pertanda, indikasi atau memastikan sesuatu. Syarat adalah suatu sifat yang keberadaannya sangat menentukan keberadaan hukum *syari'at* dan ketiadaan sifat itu membawa kepada ketiadaan hukum, tetapi ia berada di luar hukum *syar'i* itu sendiri dan keberadaannya itu tidak senantiasa menyebabkan adanya hukum.[31]

Berdasarkan definisi di atas, dapat dipahami bahwa yang dimaksud dengan syarat adalah sesuatu yang bergantung kepadanya keberadaan hukum *syar'i* dan ia berada di luar hukum itu sendiri, yang ketiadaannya menyebabkan hukum tidak ada.

[31]'Abd Latif al-Khatib al-Madrīs Aḥmad, *Nufaḥāt 'Ala Syarḥ al-Waraqāt (*Singapura: al Haramayn, t.th), 54.

Dalam hal ini dapat dikatakan bahwa syarat persetujuan isteri untuk bisa berpoligami tidak termasuk dalam syarat *syar'i*, melainkan ia termasuk ke dalam syarat *wadh'i*.

Syarat *wadh'i* dibolehkan untuk peng*istimbat*an hukum dengan ketentuan selama tidak melanggar ketentuan hukum *syar'i* sebagaimana nabi bersabda dalam satu *hadīts*, "Orang Islam boleh membuat syarat selama tidak menghalalkan yang haram dan tidak mengharamkan yang halal".[32]

Maksud dari *hadits* di atas bahwa umat Islam dibolehkan membuat syarat-syarat yang mendukung kemaslahatan umat selama syarat tersebut tidak bertentangan dengan hukum *syar'i*, jadi maksud dengan syarat dalam penjabaran hadis di atas adalah syarat *wadh'i* bukan syarat *syar'i*, jadi boleh saja membuat syarat atau ketentuan-ketentuan yang mengikat antara satu pihak dengan pihak yang lainnya dengan tujuan untuk memelihara kemaslahatan umat.

Jadi dapat di pahami bahwa syarat yang terdapat dalam Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 atau dalam Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 adalah syarat Administratif., artinya satu ketentuan yang sudah dibakukan dengan tujuan untuk memelihara ketentraman dalam rumah tangga demi terciptanya keadilan yang harmonis.

Asbāb al-wurūd hadis di atas bahwa seorang budak yang bernama *al-Barirah* mendapat perjanjian *kitabah* dengan tuannya yang mana ia akan di merdekakan oleh tuannya, tetapi tuanya membuat berbagai syarat-syarat untuk kelepasan hamba sahayanya, lantas *al-Barirah* mengadu kepada Aisyah tentang kasus tersebut, lalu Aisyah mengadu pula kepada Nabi Muhammad Saw., maka Nabi membolehkan hal tersebut dilakukan.

Poligami dalam Islam dibolehkan *(mubah)* bukan wajib, bukan haram dan bukan pula disunnahkan, Jika dikaitkan dengan *asbāb al-nuzūl* ayat poligami, terdapat beberapa riwayat tentang diturunkannya ayat ini di antaranya, yang paling kuat adalah apa yang diriwayatkan oleh Urwah bin Zubir ketika ia bertanya kepada Aisyah RA, tentang sebab turun ayat tersebut:

Aisyah R.A berkata: "wahai anak saudara (keponakanku), ayat ini diturunkan kepada anak perempuan yatim, yang hidup di rumah walinya, dia ikut makan harta walinya itu dan kebetulan walinya juga mengincar harta anak yatim tersebut dan terpesona dengan kecantikannya, wali tersebut ingin menikahinya tetapi berencana

[32]Baihaqy, *Maktabah al-Syāmilah, Al-Sunan al-Kubra, Bab Syarṭ Fī al-Nikāh*, Juz VII, 248.

tidak mau berbuat adil di dalam memberikan maharnya, dia ingin memberikan mahar sama dengan mahar-mahar wanita lainnya, maka Allah Swt. melarang menikahinya kecuali kalau mau dan sanggup berbuat adil di dalam memberikan mahar yang sederajat dengannya serta walinya diperintahkan menikahi wanita lain. Berkata Urwah, telah berkata Aisyah: "Sesungguhnya para sahabat bertanya kepada Rasulullah Saw. setelah ayat ini (turun), sehingga Allah Swt. menurunkan surat *al-Nisā'* ayat 126.

ويستفتونك فى النساء

Artinya: "Dan mereka meminta fatwa kepadamu tentang para wanita

Aisyah RA. melanjutkan dalam ayat lain surat *al-Nisā'* ayat 127.

ويرغبون ان تنكحوهن

Artinya: Sedang kamu ingin mengawini mereka".

Sebab seorang dari kamu tidak mau menikahi anak yatim asuhannya, karena sedikit hartanya dan tidak cantik. Lalu berkata Aisyah RA: "maka mereka dilarang menikahi anak yatim jika hanya mengejar kecantikan dan hartanya, kecuali kalau berbuat adil. Hal itu dikarenakan mereka tidak mau menikahinya jika mereka jelek dan sedikit hartanya.[33]

Beranjak dari *asbāb al-nuzūl* di atas para ulama memiliki beberapa pandangan yang berbeda dalam memahami masalah ini. Syekh Muhammad Thahir Asyur di dalam tafsirnya menguatkan apa yang dikatakan Aisyah RA.[34] Imam Ibnu Katsir walaupun dengan cara spontan, juga mengarah untuk membenarkan riwayat Aisyah ini, dibuktikan dengan bahwa hanya riwayat ini saja yang diungkapkan dalam tafsirnya dan ia menganggap inilah riwayat yang paling sahih, padahal di sana ada riwayat-riwayat yang lain.[35]

Ayat di atas diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw. pada tahun ke-8 Hijrah untuk membatasi jumlah isteri dalam batas maksimal empat orang saja. Sebelumnya sudah menjadi hal biasa jika seorang pria Arab mempunyai isteri banyak tanpa ada batasan. Dengan diturunkannya ayat ini, seorang muslim dibatasi hanya boleh beristeri maksimal empat orang saja. Sejak pada masa itulah tidak dibolehkan seorang lelaki menikahi lebih dari empat orang isteri yang merdeka beranjak dari

[33]Ibn Ḥajr al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī*, juz VIII (Beirut: Maktabah al-Miṣriyyah, 2001), 124.

[34]Muḥammad al-Tahir bin 'Asyur, *Usul al-Qawa'id al-Khamsah* (Kairo: Dār al-Salām, 2005), 222.

[35]Ibn Kastīr, *Tafsir al-Qur'ān al Aẓim*, cet. VIII, Juz. I (Beirut: Dār al-Ma'rifat, 1997), 460.

hadis Nabi Saw. yang membatasi jumlah isteri kepada Ghilan (salah seorang sahabat Nabi yang masuk Islam dengan memiliki sepuluh orang isteri).

Pendapat Qiel (zhaef) menyatakan, pada hadis tersebut kata *amsik* (menahan) empat orang isteri adalah wajib dan menceraikan sisa isteri adalah *ibahah* (dibolehkan). Pendapat Qiel Zhaef yang lain menyatakan sebaliknya, yaitu menahan (tidak menceraikan) empat orang isteri hukumnya wajib sedangkan menceraikan yang lebih dari empat orang hukumnya adalah wajib. Walaupun demikian pendapat yang kuat bahwa tiap-tiap perbuatan baik menahan atau menceraikan hukumnya wajib. Faedah *khilaf* menunjukkan bahwa berdosa seseorang menahan isteri-isterinya di bawah empat orang berdasarkan pendapat yang menyatakan wajib, maka wajib atasnya untuk menahan empat orang isteri karena dengan menahan empat orang isteri, maka yang berlebih harus diceraikan. Walaupun nantinya boleh menceraikan empat orang isteri tersebut dengan talak dan tiadalah sah menceraikan sekalian dengan tiada memilih. Pendapat yang kuat adalah yang kedua, yaitu menahan empat orang berefek kepada tertalak yang lain secara paksa (otomatis) atau perbuatan menceraikan berimbas kepada terkhusus empat orang secara paksa (otomatis) pula.[36]

Hadīts tentang Ghilan menjelaskan firman Allah Swt. dalam surat *al-Nisā'* ayat 3 yang masih umum yang dapat memberikan pengertian boleh bagi seseorang menikahi sembilan atau delapan belas orang isteri melalui pemahaman kata-kata *matsnā*, *tsulātsa'*, dan *rubā'*. Posisi hadis tersebut adalah *mubāyin* (menjelaskan), yaitu, mengeluarkan sesuatu dari posisi yang samar-samar (tidak jelas) kepada pengertian yang terang (jelas).[37] Sedangkan sesuatu yang dijelaskan yaitu surat *al-Nisā'* ayat 3 yang masih global (umum) mempunyai pengertian sesuatu yang perlu kepada *bayān* (penjelasan).[38]

Kata *matsnā*, *tsulātsa'*, dan *rubā'* merupakan kalimat *muntahā al-jumū'*, yaitu lafadh yang di dalamnya terdapat satu *'ilat* (sebab) dari *'ilat* sembilan yang bertempat pada tempat dua *'ilat*, yaitu *'ūdul* (dipalingkan) dari bentuk aslinya. Sehingga lafadh tersebut tidak menerima *tashrif* (perubahan baris akhir) dengan sebab masuknya *'āmil*. Dengan demikian arti lafadh *matsnā* adalah pemalingan dari kata *itsnāni-itsnāni* (dua dua), lafadh *tsulātsa* merupakan pemalingan dari kata *tsulātsa-tsulātsa* (tiga tiga), dan lapadh *rubā'* adalah pemalingan dari kalimat *rubā'*-

[36]Zakariya al-Ansari, *Tuhfah al-Ṭullāb, Syarḥ al-Taḥrīr...*, 209.
[37]Abdul Latif al-Khathib al-Madris, Ahmad, *Nufaẖāt 'Alā Syarẖ al-Warqāt...*, 89.
[38]*Ibid.*, 87.

rubā (empat empat).[39]

Selanjutnya dalam teks *al-Qur'ān* surat *al-Nisā'* ayat 3 tersebut *tsulātsa* dan *rubā'* di'ataf dengan waw (و) yang memberi faidah *mutlak jama'* (berhimpun), yaitu delapan belas orang isteri, karena seseorang boleh menghimpun isteri sebanyak dua dua (empat), tiga tiga (enam) dan empat empat (delapan). Ataupun jika kata *matsnā*, *tsulātsa* dan *rubā'* diartikan dua, tiga, dan empat dapat dipahami bahwa ayat tersebut membolehkan menikah hingga sembilan orang dengan cara penjumlahan yang dipahami dari و (waw) *mutlak jama'* (menghimpunkan).

Adapun jika و (waw) tersebut dijadikan berfaidah وا◌ِ◌ِatau *takhayyur* (boleh memilih) maka terpahami bahwa seseorang yang telah menikahi dua orang isteri tidak boleh berpindah menikahi tiga orang isteri dan orang yang telah menikahi tiga orang isteri, tidak boleh berpindah menikahi empat orang isteri.[40]

Hadīts Nabi tentang Ghilan di atas menjadi *mubāyyin* bagi surat *al-Nisā'* ayat 3 yang masih umum, artinya و (waw) yang terdapat dalam kata *matsnā*, *tsulāsa* dan *rubā'* adalah و *ibāhah* takhayyur (boleh memilih) yaitu seseorang boleh memilih menikahi dua, tiga, dan empat orang isteri. Menurut Taqiyuddin al-Nabhani, hal ini dapat dipahami dari ayat di atas jika dibaca secara berulang-ulang, yaitu nikahilah oleh kalian wanita-wanita yang kalian sukai dua-dua, tiga-tiga, atau empat-empat.[41]

Dilihat dari pemahaman *dilalah* ayat bahwa kebolehan poligami pada ayat di atas tidaklah harus selalu dikaitkan dengan konteks pengasuhan anak yatim, sebagaimana pendapat kaum liberal yang keliru. Sebab sebagaimana sudah dipahami dalam ilmu ushul fikih, bahwa yang menjadi pegangan (*al-'ibrah*) adalah bunyi redaksional surat *al-Nisā* 'ayat 3 yang bersifat umum, bukan sebab turunnya ayat yang bersifat khusus (pengasuhan anak yatim). Mayoritas ahli tafsir sepakat bahwa dalam hal ini berlaku kaidah.

العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.[42]

Artinya: Ibarat itu dengan keumuman lafadh bukan dengan kekhususan sebab

Poligami boleh dilakukan baik oleh orang yang mengasuh anak yatim maupun yang tidak mengasuh anak yatim. Kaidah ushul fikih menyebutkan:

---

[39]Muḥammad bin Aḥmad 'Abd al-Bāri al-Ahdali, *Al-Kawākib al-Durriyyah,* Juz 1 *(*Semarang: Toha Putra, t.th), 40.

[40]Jalālu al-Dīn al-Suyuti dan Jalāluddin, *Ḥāsyiyah al-Shāwī 'Ala Tafsīr al-Jalālayn,* Juz. I (Lebanon: Dār al-Kutub, t.th), 269.

[41]*Ibid*, 270.

[42]Ibn Katsir, Jilid IV, *Maktabah al-Syamilah,* t.th, 41.

اذا ورد لفظ العموم على سبب خاص لم يسقط العمومه.[43]

Artinya: " Jika terdapat bunyi redaksional yang umum karena sebab yang khusus, maka sebab yang khusus itu tidaklah menggugurkan keumumannya."

Beberapa hadis menunjukkan, bahwa Rasulullah Saw. telah mengamalkan bolehnya poligami berdasarkan umumnya ayat tersebut, tanpa memandang apakah kasusnya berkaitan dengan pengasuhan anak yatim atau tidak. Diriwayatkan bahwa Nabi Saw. berkata kepada Ghailan bin Umayyah al-Tsaqafi yang telah masuk Islam, sedang ia punya sepuluh isteri," *Pilihlah empat orang dari mereka, dan ceraikanlah yang lainnya!"* (HR Malik, al-Nasa'i, dan al-Dar al-quthni).[44] Diriwayatkan Harits bin Qais berkata kepada Nabi Saw., "Saya masuk Islam bersama-sama dengan delapan isteri saya, lalu saya ceritakan hal itu kepada Nabi Saw. maka beliau bersabda, "*Pilihlah dari mereka empat orang."* (HR Abu Dawud).[45]

Dengan demikian kebolehan poligami ini tidaklah tepat kalau dikatakan "syaratnya harus adil." Dapat dianalisa bahwa, adil bukanlah syarat poligami, melainkan kewajiban dalam berpoligami. Syarat adalah sesuatu sifat atau keadaan yang harus terwujud sebelum adanya sesuatu yang disyaratkan (*masyrūth*). *Wudhuk*, misalnya, adalah syarat sah shalat. Jadi wudhuk harus terwujud dulu sebelum shalat, maka kalau dikatakan "adil" adalah syarat poligami, berarti "adil" harus terwujud lebih dulu sebelum orang berpoligami. Tentu ini tidak tepat. Karena yang mungkin terwujud sebelum orang berpoligami bukanlah "adil" itu sendiri, tapi "perasaan" seseorang apakah dia akan bisa berlaku adil atau tidak. Jika "perasaan" itu adalah berupa kekhawatiran tidak akan dapat berlaku adil, maka di sinilah *Syarak* mendorong dia untuk menikah dengan satu isteri saja.

Aliran liberal menolak poligami berdasarkan dalil al-Qur'an surat *al-Nisā'* ayat (4), ayat 129 yang dikaitkan dengan kewajiban berlaku adil dalam poligami. Mereka beralasan, di satu sisi Allah Swt. mewajibkan adil tapi di sisi lain keadilan dimaksud adalah mustahil. Dari kaitan ini mereka memahami bahwa poligami itu dilarang dan hukumnya haram. Mereka menganggap keadilan pada dua ayat tersebut adalah keadilan yang sama, bukan keadilan yang berbeda.

Keadilan yang dimaksud al-*Qurān* Surat *al-Nisā'* ayat 3 berbeda dengan

---

[43]Abdul Qadir al-Dumi Tsumma al-Dimasyqi, *Nuzhat al-Khathir Syarh Rawdhah al-Nazhīr wa Junat al-Munazhīr*, Juz II (Beirut: Dār al-Ibn Hazm, 1995), 123.

[44]Muḥammad bin Ismā'il, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*..., 139.

[45]*Ibid*., 123.

keadilan yang dimaksud dalam surat *al-Nisā'* ayat 129. Keadilan dalam ayat 3 menyangkut nafkah, tempat tinggal dan bermalam secara bergiliran, sedangkan adil dalam ayat 129 menyangkut cinta kasih, dan sayang. Untuk bisa adil dalam hal ini sangat sukar, sebab tidak bisa diukur. Pemahaman aliran liberal tersebut kurang tepat, karena jika demikian implikasinya adalah dua ayat di atas akan saling bertentangan (kontradiksi) satu sama lain, di mana yang satu meniadakan yang lain. Allah Swt. telah menyatakan tidak ada kontradiksi dalam al-Qur'an . Allah Swt. berfirman dalam surat *al-Ni*sā' ayat 82:

ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا

Artinya: "Kalau sekiranya al-Qur'ān itu dari sisi selain Allah, niscaya akan mereka dapati pertentangan yang banyak di dalamnya."

Menolak poligami dengan ungkapan bahwa poligami adalah *"emergency exit door*" (pintu keluar darurat), tidak sesuai dengan pengertian darurat dalam fikih dan ushul fikih. Darurat menurut Imam Suyuthi adalah:

وصوله حد ان لم يتنول الممنوع هلك او قربا.[46]

Artinya: "Sampainya seseorang pada suatu batas (kondisi) yang jika dia tidak mengerjakan yang haram, maka dia akan mati atau hampir mati".

Ini artinya, seorang laki-laki baru boleh berpoligami kalau sudah parah sekali keadaannya, yakni hampir mati kalau tidak berpoligami. Ini tentu mengherankan dan tidak benar. Pendapat yang membolehkan poligami dalam kondisi darurat berarti menganggap poligami itu hukum asalnya haram (seperti daging babi) dan baru dibolehkan (sebagai hukum *rukshah*) jika tidak ada jalan keluar selain poligami. Padahal hukum asal poligami bukan haram, tapi *mubāh*. Inilah yang benar.

Penolakan poligami dengan alasan Rasulullah Saw. pernah melarang Ali bin Abi Thalib berpoligami, ketika Ali yang sudah beristerikan Fatimah meminta izin kepada beliau Rasulullah Saw. untuk menikah lagi dengan puteri Abu Jahal, Rasulullah tidak memberi izin kepada Ali menikahi puteri Abu Jahal, kecuali setelah menceraikan puterinya Fatimah.

Kesan yang muncul, seolah-olah Rasulullah Saw. menolak poligami. Aliran liberal biasanya hanya menyampaikan hadis di atas tanpa melihat hadis yang sama dari jalur periwayatan yang lain. Dalam jalur riwayat lain ada pernyataan Nabi Saw. yang terkait dengan status hukum poligami. yakni: "*Sungguh aku tidaklah*

[46]Al-Suyuti, *Al-Asybah Wa al-Naza`ir Fī al-Furū' (*Beirut: Dār Ibn Ḥazm, t.th), 67.

mengharamkan sesuatu yang halal, dan tidak pula menghalalkan sesuatu yang haram. Akan tetapi, demi Allah, tidak akan putri Rasulullah berkumpul dengan putri musuh Allah dalam suatu tempat selama-lamanya" (H.R Bukhari).[47]

Sabda Rasul tersebut dengan jelas menunjukkan bahwa poligami hukumnya boleh, larangan Rasul kepada Ali yang ingin memadu Fatimah dengan putri Abu Jahal bukanlah karena Rasulullah Saw. menolak poligami, melainkan karena Rasulullah tidak senang Ali mengumpulkan puteri beliau dengan puteri musuh Allah Swt. di bawah lindungan seorang lelaki. Ali sendiri sebenarnya berpoligami, setelah meninggalnya Fatimah. Ibnu Uyainah mengatakan bahwa Ali bin Abi Thalib mempunyai empat isteri dan 19 budak perempuan, setelah wafatnya Fatimah RA.[48]

Kelompok yang menolak poligami juga berpedoman pada survei data-data empiris yang menjelaskan berbagai bahaya (*dharar*) dari poligami, misalnya percekcokan antar isteri, kerawanan penyakit seksual, dan sebagainya. Secara metodologis (ushul fikih), cara berpikir demikian perlu diluruskan, sebab tindakan itu berarti menjadikan akal sebagai satu-satunya alat untuk menjustisifikasi status hukum syara'. Akal tidak dapat secara independen memutuskan boleh tidaknya sesuatu hukum syara' hanya berangkat dari fakta-fakta empiris semata. Akal tugasnya adalah memahami teks wahyu, bukan untuk menyimpulkan status hukum secara mandiri dan terlepas dari teks. Di sinilah tepat sekali Imam Ghazali mengatakan:

الاحكام الشرعيه لا تدرك بالعقل.[49]

Artinya:" Hukum-hukum syar'i tidaklah dapat dijangkau dengan akal semata".

Kelompok tersebut di atas mempergunakan hasil survei untuk menolak poligami, dengan argumen berupa kaidah fikih:

درء المفاسد اولى من جلب المصالح[50]

Artinya: "Menolak kerusakan, lebih utama dari pada memperoleh kemaslahatan"

Pendapat itu menyatakan poligami harus dilarang, karena melarang poligami artinya adalah menolak kerusakan, yang harus didahulukan dari pada mencari kemaslahatan, yaitu melakukan poligami. Pendapat itu bathil. Sebab pengamalan

---

[47] Muḥammad bin Ismā'il, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*..., 124.

[48]Sayuthy, *Nuzhat al-Muta`ammil wa Mursyid al-Muta`ahil Fi al-Khathib Wa al Mutazawijah* (Beirut: Dār al-amwaj, 1989), 17.

[49]Imam Ghazali, *al-Musytasyfa Min 'Ilm al-Uṣūl*, Juz I (Beirut: Dār al-Fikri, t.th), 12.

[50]Abdi Arrahman bin Abi Bakar al-Sayuthy, *Al-Asybah Wa al-Nazha`ir*.., 87.

kaidah fikih dapat dimaknakan sebagai ijtihad. Ijtihad tidak berlaku jika ada *nash* yang *qath'ī* (pasti) dalam suatu masalah. Dalam hal ini telah ada *nash* yang *qath'ī* yaitu surat *al-Nisa'* ayat 3 yang membolehkan poligami. Jika ada nash yang *qath'ī*, tidak boleh lagi berijtihad pada *nash* yang *qath'ī* itu, apalagi jika hasil ijtihadnya membatalkan hukum dalam *nash qath'ī i* itu.

Dari beberapa uraian di atas dapat dipahami bahwa boleh melakukan poligami bila suami bisa berlaku adil di antara isteri-isterinya tanpa menganggap beda di antara isterinya yang muda dengan yang tua. Poligami boleh dilakukan tanpa lebih dahulu meminta izin kepada isteri sebelumnya. Dalam hal ini suami akan berdosa bila membedakan jumlah giliran bermalam di antara isteri-isterinya dengan melebihkan hak bagi salah satu dan mengurangi bagi yang lain. Terdapat pengecualian pada isterinya yang baru saja ia kawini, di mana suami diharuskan untuk bermalam sampai tujuh malam bila isterinya perawan dan jika bukan perawan (janda) diharuskan bermalam sampai tiga malam. Syafi'ī, al-Sarakhsi dan al-Kasani mensyaratkan berlaku adil kepada para isteri. Menurut mereka berlaku adil ini hanya menyangkut urusan fisik semisal mengunjungi isteri di malam atau di siang hari.[51] Seorang suami yang hendak berpoligami menurut ulama fiqh paling tidak memiliki dua syarat: *Pertama*, kemampuan dana yang cukup untuk membiayai berbagai keperluan dengan bertambahnya isteri. *Kedua*, harus memperlakukan semua isterinya dengan adil. Tiap isteri harus diperlakukan sama dalam memenuhi hak perkawinan serta hak-hak lainnya.[52]

Persyaratan demikian, memberikan kesempatan yang cukup luas bagi suami yang ingin melakukan poligami. Syarat adil yang sejatinya mencakup fisik dan non fisik, oleh *Syafi'ī* dan ulama-ulama Syafi'īyyah dan orang-orang yang setuju dengannya, diturunkan kadarnya menjadi keadilan fisik atau material saja. Para ulama fiqh ingin mencoba menggali hikmah-hikmah yang tujuannya adalah melakukan rasionalisasi terhadap praktek poligami.

Setelah dikaji sumber hukum poligami baik al-Qur'an maupun dari *hadīts*, masih belum ditemukan syarat poligami yang mengharuskan adanya persetujuan/izin isteri sebelumnya terlebih dahulu jika seseorang mau berpoligami.

Setelah ditelusuri bahwa poligami di samping memiliki hikmah dan manfaat

---

[51]Khoiruddin Nasution, *Riba dan Poligami; Sebuah Studi atas Pemikiran Muhammad Abduh* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 103-105.

[52]Abd. Rahman Do'i, *Penjelasan Lengkap Hukum-Hukum Allah (Syari'ah)* (Jakarta: Rajawali Press, 2002), 192.

namun terdapat juga sisi kemudharatannya, maka syarat izin poligami dari isteri mulai diwacanakan dan dipertimbangkan menjadi salah satu syarat untuk sahnya berpoligami. Umumnya jika seorang laki-laki berpoligami secara diam-diam tanpa ada pemberitahuan awal dari pihak laki-laki kepada pihak isteri jelas hal semacam ini akan menimbulkan kemudharatan dan akhirnya bermuara kepada kerusakan rumah tangga.

Tujuan pokok hukum Islam adalah merealisasikan kemashlahatan. Tidak semua persoalan umat disebutkan secara tegas hukumnya atau dalilnya dalam al-Qur'an dan Sunnah, hal-hal yang tidak disebutkan secara tegas dalam al-Qur'an dan Sunnah dapat diselesaikan melalui *qiyas.* Banyak persoalan baru yang tidak ada dalilnya dalam *al-Qur'ān* dan sunnah, sehingga harus diselesaikan dengan metode lain seperti *mashlahah al-mursalah*.

Imam Al-Ghazali menyatakan: *Mashlahah itu berintikan menarik manfa`at dan menolak mudharat. Sinonimnya adalah "munasabah (relevansi suatu sifat dengan hukum) yang bersubtansikan memelihara tujuan hukum Islam. Tujuan itu ada yang berdimensi keagamaan dan keduniaan. Ia terbagi kepada mewujudkan yang searti dengan menarik manfaat dan melestarikan yang searti dengan menolak mudharat*".[53]

Dari sini lahirlah *mashlahat* (kebaikan) dan *mafsadat* (keburukan), berangkat dari tujuan *syara'* menciptakan kedamaian di alam semesta ini. Tujuan pokok hukum Islam jelas merealisasikan kemashlahatan. Tidak semua persoalan umat telah ditegaskan atau ada dalilnya dalam al-Qur'an dan sunnah, sehingga dapat diselesaikan melalui *qiyās.* Akan tetapi sangat banyak persoalan baru yang tidak ada sumber hukumnya dalam al-Qur'an dan sunnah, sehingga harus diselesaikan dengan metode lain seperti *mashlahah al-mursalah*.

Al-Ghazali menyatakan sebagai berikut:

فكل ما يتضمن حفظ هذه الاصول الخمسة فهو مصلحة. وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة.

Artinya: *"Tiap-tiap sesuatu yang mengandung tujuan untuk memelihara ashal al-khamsah (lima hal pokok) (agama, jiwa, `akal, keturunan dan harta), maka sesuatu tersebut termasuk mashlahah. Dan tiap-tiap sesuatu yang tidak*

[53]Abu Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazāly, *Syifa' Al-Ghalīl Bayan al-Syabh al-mukhīl wa Masālik al-Ta'līl (*Baghdad: Mathba`ah al-Irsyad, 1971), 159.

mengandung ashal yang lima tersebut, maka sesuatu tersebut termasuk dalam mafsadah dan menolak mafsadah tersebut adalah mashlahah".[54]

Menurut Al-Ghazali *mashlahah* adalah memelihara tujuan *syara`*, dengan memelihara *ushul al-khamsah* (lima hal pokok) yaitu agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Maka jika suatu penetapan hukum mengandung tujuan memelihara *ashal* yang lima maka hukum tersebut termasuk dalam *mashlahah*. Apabila sebaliknya suatu penetapan hukum tidak memelihara *ashal* yang lima maka hukum yang ditetapkan tersebut termasuk dalam *mafsadah* dan menolak *mafsadah* tersebut adalah termasuk dalam *mashlahah*. Dengan demikian tujuan meminta persetujuan dari isteri sebelumnya terlebih dahulu untuk menikahi perempuan lain adalah untuk memelihara agama, akal, keturunan, dan harta, karena jika tidak ada persetujuan isteri untuk berpoligami besar kemungkinan akan terjadi kerusakan agama, keturunan pemeliharaan rumah tangga, serta menimbulkan kemudharatan.

Al-Ghazali menyatakan, setiap *mashlahah* kembali kepada pemeliharaan maksud *syara`* yang diketahui melalui al-Qur'an , maupun *sunnah*, *ijma`*, tetapi tidak dipandang dari ketiga dasar tersebut secara khusus dan tidak pula melalui metode *qiyās.*[55] maka dipergunakan *mashlahah al-mursalah*, karena jika memakai *qiyās* maka harus ada dalil dasar (*maqis `alayh*nya). Cara mengetahui *mashlahah* yang sesuai dengan tujuan *syara`* itu adalah dengan beberapa dalil yang tidak terbatas, baik dari *al-Qur;ān*, maupun sunnah. Oleh sebab itu cara pengambilan *mashlahah* seperti itu disebut *mashlahah al-mursalah*, artinya terlepas dari dalil-dalil secara khusus, tetapi termasuk dalam petunjuk umum dari maksud *syara`* yang lima.

ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو ان يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم.[56]

Artinya: *"Tujuan (maksud) syara' menciptakan suatu hukum untuk makhluk ada*

---

[54]Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazāly, *al-Mushtashfa Min 'Ilm al-Ushul*, Cet, II (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub, 1971), 217.

[55]Yang dimaksud dengan Qiyas ialah: Menghubungkan suatu masalah yang tidak terdapat nash syara' tentang hukumnya dengan suatu masalah yang terdapat nash hukumnya, karena adanya persamaan dari segi 'ilat hukum. Terdapat empat unsur *qiyas* yang harus ada: a. *ashal* (dasar pokok). b. *furu'*(cabang). c. hukum ashal. c. *'illah*. Keempat unsur ini harus ada di saat memutuskan hukum *syara'*. Metode qiyas jika dikaitkan dengan metode *Istislahiyah* atau maslahah mursalah tentu sama dari segi peng*istimbat*an hukum dan cara kerjanya. Misalnya al-Qur'an memerintahkan berbuat baik kepada kedua orang tua dan tidak mengatakan "ah" kepada keduanya. Hukum memukul kedua orang tua di*qiyas*kan kepada larangan tersebut karena adanya kesamaan *'illat* yaitu sama-sama menyakiti, bahkan memukul lebih utama (awlā) untuk dilarang dari pada menyatakan "ah". Abd Rahman Dahlan, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Amzah, 2010), 161 dan 162.

[56] Abū Ḥāmid al-Ghazāly, *al-Mustashfa*…, 221.

lima, yaitu: memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara akal pikiran, memelihara keturunan dan memelihara harta.

Dari pernyataan Al-Ghazali tersebut dapat dipahami bahwa, *mashlahah* (*istishlah*) menurut pandangannya adalah suatu metode *istidlal* (mencari dalil) dari *nash syara`* yang bukan dalil tambahan terhadap *nash syara`*, melainkan *mashlahah* tersebut dijadikan sebagai salah satu dalil *syara`*. Dan menurut pandangan al-Ghazali, *mashlahah* itu merupakan *hujjah qath'īyah.*[57] (dalil yang kuat) selama mengandung arti memelihara maksud *syara`* walaupun dalam penetapannya masih bersifat *zhanni.*[58]

Lebih jauh lagi Imam al-Ghazali menegaskan apabila mujtahid menafsirkan *mashlahah* dengan pemeliharaan maksud *syara`*, maka tidak ada jalan untuk diperselisihkan dalam mengikutinya, bahkan wajib diyakini bahwa *mashlahah* seperti itu adalah *hujjah* agama. Sekiranya di dalam suatu masalah itu ada perselisihan atau pertentangan, maka perselisihan tersebut hanyalah perselisihan antara satu *mashlahah* dengan *mashlahah* yang lainnya, Dalam hal ini bisa dilakukan pen*tarjih*an yakni memilih yang lebih kuat terhadap salah satunya. Dalam hal ini Imam al-Ghazali menjelaskan sebagai berikut:

... لأن هذه المصلحة تعارضها آخر.[59]

Artinya: *"…karena mashlahah tersebut bertentangan dengan mashlahah lainnya"*.

Mashlahah al-mursalah adalah segala sesuatu yang dilakukan oleh seorang imam dalam kekuasaannya, seperti kekuasaan imam untuk memerdekakan hamba sahayanya, membebaninya dengan pekerjaan atau dengan menebus dirinya untuk merdeka. Tetapi *mashlahah* tersebut sudah dicantumkan dalam al-Qur'an dan sunnah, yaitu dengan tujuan memelihara maksud syara`.

Persetujuan isteri terhadap suami yang ingin berpoligami secara metode *istislahīyyah* dapat diterima karena melihat banyak *'illat* yang terdapat dalam

---

[57]Yang dimaksud dengan. *Qath'īyah* ialah: ayat-ayat yang *dilalah* maknanya bersifat pasti, dalam arti, hanya mengandung satu makna saja. Misalnya ayat-ayat yang menjelaskan tentang pokok-pokok keimanan, keesaan Allah, keberadaan Rasul, tentang kitab-kitab suci yang diturunkan, tentang malaikat, hari kiamat dan tentang tujuan-tujuan utama pensyari'atan hukum Islam (*maqhasid al-syari'ah*), yaitu meraih manfaat dan kemaslahatan, serta menolak bahaya dan kemudharatan. Sedangkan yang dimaksud dengan *Zhannī ialah:* Ayat-ayat yang *dilalah* maknanya mengandung lebih dari satu makna. Meskipun keberadaan teks/redaksi/nash/ semua ayat-ayat al-Qur'an bersifat pasti namun dari segi makna yang terkandung di dalam ayat-ayatnya, terdapat banyak makna ayat yang bersifat zhanni *al-dalalah*. Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqh...*, 122 dan 162.

[59]Abu Ḥāmid al-Ghazāly, *al-Mustashfa...*, 219.

poligami terutama pada sang isteri. Dengan alasan bahwa poligami dapat menimbulkan kemudharatan kemaslahatan bagi suami dan isteri juga keluarga.

Suami yang berpoligami tanpa memberitahu isteri sebelumnya, pernikahan semacam ini jelas akan menuai masalah besar dalam rumah tangga, dengan alasan isteri tersakiti hatinya. Efek atau kemudharatannya menimbulkan ketidaknyamanan, ketidaktentraman dalam rumah tangga, akhirnya isteri mencari cara-cara yang negatif agar hubungan antara isteri baru dengan suaminya terputus.

Dengan demikian tampak bahwa syarat adanya persetujuan isteri terhadap suami yang ingin melakukan poligami merupakan sesuatu yang sangat diperlukan demi untuk menjaga keharmonisan rumah tangga. Menjaga keharmonisan rumah tangga adalah bagian dari *maqhasid al-syari'ah*, karena tujuan syara` dalam menetapkan suatu hukum untuk makhluk itu ada lima, yaitu: memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara akal pikiran, memelihara keturunan, dan memelihara harta.

Nabi Muhammad Saw. sangat senang jika umatnya dapat menjalankan perintah Allah Swt. dan mensyiarkan sunnah Rasulullah Saw. dengan baik dan tekun, karena salah satu tujuan dari perkawinan adalah untuk membina keluarga yang bahagia di dunia dan akhirat.

C. Penutup

Syarat poligami dalam fikih Syafi'īyyah yakni berkemampuan untuk menanggung nafkah isteri-isteri dan keluarganya, karena suami berkewajiban menanggung nafkah isteri-isterinya baik lahir maupun bathin. Nafkah lahir yang dimaksudkan di sini ialah berupa makanan dan minuman, pakaian, kediaman dan perobatan. Nafkah bathin adalah pelayanan atau pemenuhan nafsu biologis sang isteri.

Termasuk syarat poligami dalam fikih Syafi'īyyah adalah memiliki kemampuan berlaku adil terhadap para isteri dan keluarga, adil di sini meliputi adil dalam menyediakan tempat tinggal, pakaian, makanan dan adil dalam giliran bermalam. Dalam fikih Syafi'īyyah tidak didapati syarat adanya persetujuan isteri untuk berpoligami, akan tetapi dibolehkan menambah syarat *wadh'i* dalam hal memelihara maksud syarak selama syarat tersebut tidak merubah ketentuan-ketentuan syarak. Syarat adanya persetujuan isteri untuk berpoligami hanya terdapat dalam Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974, Peraturan Pemerintah

Nomor 9 Tahun 1975, Kompilasi Hukum Islam (KHI), dan instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1999 tentang Kompilasi hukum Islam.

Syarat adanya persetujuan isteri untuk berpoligami sebagaimana yang terdapat dalam hukum positif menurut metodologi ushul fikih Syafi'īyyah sama sekali tidak memberi pengaruh apapun terhadap hukum bolehnya berpoligami, maka poligami boleh dilakukan tanpa harus meminta persetujuan terlebih dahulu kepada isteri sebelumnya.

Secara Metode *Istislahiyyah* (*Mashlahah al-Mursalah*), syarat adanya persetujuan isteri untuk berpoligami dapat diterima, dengan alasan bahwa poligami jika tidak mendapat persetujuan dari isteri sebelumnya akan mengundang kemudharatan bahkan berakhir kepada rusaknya rumah tangga. Sedangkan di dalam Islam diwajibkan memelihara agama, akal, harta, keturunan dan kehormatan, upaya memelihara ke lima hal ini metodenya terdapat dalam *mashlahah al-mursalah* dengan melihat berbagai pertimbangan baik tentang *'illat*, sebab, hikmah dan mudharat poligami, demi untuk terciptanya keluarga yang *sakīnah mawāddah, wa rahmah* dan mendapat keridhaan dari Allah Swt. di dunia dan di akhirat.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Damanhury, Aḥmad. *Īḍāḥ al-Mubham min Ma'ānī al-Sulam*, Jeddah: al-Haramain: t.th.

Al-Asqalani, Ibn Ḥajar. *Fatḥ al-Bāri* . Jakarta: Pustaka Azzam, 2006.

Anwar, Desi. *Kamus Bahasa Indonesia Modern*, cet. 1. Surabaya: Amelia, 2002.

Basri, Cik Hasan, *Kompilasi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasianal*, cet. I. Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 1999.

Departemen Agama RI, *Himpunan Fatwa Majlis Ulama Indonesia*, cet. I. Jakarta: Departemen Agama, 2003.

----------, *Strategi Pengembangan Wakaf Tunai di Indonesia*, edisi revisi ke-4. Jakarta: Direktorat Pemberdayaan Wakaf, 2007.

----------, *Fikih Wakaf*, Jakarta: Direktorat Pemberdayaan Wakaf, 2007.

----------, *Panduan Pemberdayaan Tanah Wakaf Produktif Strategis di Indonesia*. Jakarta: Direktorat Pemberdayaan Wakaf, 2007.

----------, *Paradigma Baru Wakaf di Indonesia*, Jakarta: Direktorat Pemberdayaan Wakaf, 2007.

----------, *Pedoman Pengelolaan Wakaf Tunai*, cet. IV. Jakarta: Direktorat Pemberdayaan Wakaf, 2007.

Djazuli, A. *Fiqh Siasah* (*Implementasi kemeslahatan Umat*), cet. I. Bogor: Kencana, 2003.

Djazuli, Achmad & Thobieb Al-Asyhar, *Menuju Era Wakaf Produktif*, cet. IV. Jakarta: Mumtaz Publishing, 2007.

Firdaus, *Ushul Fiqh Metode Mengkaji Dan Memahami Hukum Islam Secara Konferehensif*, cet. I, Jakarta: Zikra Hakim, 2004.

Halim, Abdul. *Hukum Perwaqafan di Indonesia*, cet. I. Jakarta: Ciputat Pres, 2005.

Al-Haytamī, Ibn Ḥajar. *Tuhfah al-Muḥṭāj*, Juz. VI. Libanon: Darul Fukad, 1997.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad, *Musnad Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*, juz I. T.tp: Dār Shādir, 1998.

Ibn Katsīr, Al-Ḥāfiẓ, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, juz I. Beirut: t.p, 1997.

Ibrahim Al-Bājūrī. *Ḥāsyiyah Al-Bājūrī*, jilid II. Semarang: Maktabah wa Mathba'ah Putera, t.th.

Karim, Helmi. *Fiqh Mu'amalah*, cet. I. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.

Al-Kasanī, Abū Bakr Ibn Mas'ūd. *Badā'i' al-Sanā'ī Fi Tartīb al-Syar'i*, jilid VI. Beirut: Maktabah al-'Ilmiyyah, 1971.

Koto, H. Alaidin, *Ilmu Fiqh dan Ilmu Fiqh*, Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2004.

Al-Māwardī, Abū Ḥusayn Ibn Muḥammad. *Al-Ḥāwī al-Kabīr*, jilid VII. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.

Mujib, Ahmad & Ahmad Rodli Hasbullah. *Hadis -Hadis Muttafaq'alaih*, cet. I. Jakarta: Kencana, 2004.

Mujib, Ahmad, H. Ahmad Rodli Hasbullah. *Hadis -Hadis Muttafaq'alaih*, Jakarta: Kencana, 2004.

Nazari, H.Rafi'i. "Illah dan Dinamika Hukum Islam", *tesis*. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1990.

Rafiq, Ahmad. *Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.

Al-Rāfi'iy, 'Abd al-Karīm bin Muḥammad bin 'Abd al-Karīm. *Al-'Azīz*, Taḥqīq Ali

Muhammad Ma‘awwaz, juz VI. Beirut libanon: Dār al-Kutub al-‘Alamiyah, 1997.

Al-Syarakhsī, *Al-Mabsūṭ*, jilid 11-12. Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyah, 1993.

Suhendi, Hendi. *Fiqh Mu'amalah*, cet. II. Jakarta: P.T, Raja Grafindo Persada, 2002.

Wadjdy, Farid. *Wakaf dan Kesejahteraan Umat*, cet. I. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Jurnal Ilmiah **ISLAM FUTURA**
Vol. 15. No. 1, Agustus 2015, 143-161

METODE PEMBELAJARAN SAINS DALAM PERSPEKTIF PENDIDIKAN ISLAM

Suardi Ishak
Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry
E-mail: suardi_ishak@yahoo.co.id

Abstrak

Sekularisasi sains dan teknologi dengan nilai-nilai agama sudah dibungkus sangat rapi oleh alam pemikiran Barat yang kemudian ditularkan ke berbagai sisi kehidupan universal termasuk pendidikan. Ilmu sekuler mengaku diri sebagai objektif, bebas nilai, dan bebas dari kepentingan lainnya termasuk agama. Bahkan ilmu sudah diposisikan sebagai pengganti kedudukan wahyu Tuhan (Al-Qur'an) sebagai petunjuk kehidupan modern. Islam memandang ilmu-ilmu rasional adalah penunjang pelaksanaan ibadah yang bersifat *mahdah*. Islam memandang bahwa sumber ilmu adalah wahyu, selanjutnya wahyu menuntut manusia menggunakan rasio untuk pengembangan ayat-ayat *kauniyah* dan *'am*. Hasil penelitian menunjukkan Al-Attas berpandangan bahwa ilmu sains adalah hasil rekayasa dan pengembangan rasio. Sumber dasar (*nas*) tidak memandang dualisme antara ilmu duniawi dengan ilmu ukhrawi, namun hasil ijtihad manusialah yang melahirkan berbagai aliran dan paham ilmu sehingga memunculkan perspektif yang bervariasi. Paham sekuler isme, ateisme dan lain-lainnya menyebabkan ilmu yang dikembangkannya disesuaikan dengan pola fikir pengembang. At-Attas berpandangan bahwa ilmu yang berfungsi untuk menjalankan kewajiban baik kepada Tuhan maupun kepada manusia adalah wajib dituntut dan dimiliki pula, demikian juga sebaliknya. Berbagai pengembangan ilmu dan sains harus menjadi jalan atau sarana untuk melaksanakan ibadah.

Kata Kunci: *Sekularisasi sains; Islamisasi ilmu pengetahuan; Ijtihād*

Abstract

Secularization of science and technology with religious values have been wrapped so neatly by the nature of Western thoughts which is then transmitted to the various facets of life including general education. Secular science claim to be objective, value-free, and free of other interests, including religion. Even science has been positioned as a replacement for the position of Allah’s revelation (Qur’an) as a hint of modern life. Islam considers rational sciences are supporting the implementation of worship that are mahdah. Islam considers that the source of knowledge is a revelation, a revelation further demands that humans use ratio for the development of the verses kauniyah and 'am. The results show that Al-Attas view that science is the result of engineering and development ratio. Basic resource (nas) does not see the dualism between secular science with hereafter science, but the results of ijtihad is man who produce various schools and understand the science that led to varying perspectives. Secularism, atheism and others led to the development of science adapted to the mindset of developers. At-Attas view that science serves to carry out the obligations both to Allah and to mankind is mandatory required and held as well, and vice versa. Various development science and science must be in a way or means to carry out worship.

Keywords: *Science secularization; Knowledge islamization; Ijtihād*

مستخلص

وقد اختتم علمنة العلوم والتكنولوجيا مع قيم الدين بدقة جدا وفقا لطبيعة الفكر الغربي ثم تنتقل إلى مختلف جوانب الحياة لا سيما في مجال التعليم. أن العلوم العلمانية تقِرُّ موضوعية وخالية من القيمة، وخالية من المصالح الأخرى، وكذلك في الدين. وقد تم وضعه حتى العلم كبديل عن مكانة وحي الله تعالى (القرآن الكريم)، وتلميحا من الحياة العصرية. يعتبر الإسلام العلوم العقلية تدعم تنفيذ العبادة التي هي محضة. يعتبر الإسلام أن العلم هو مصدر الوحي، والوحي يطلب البشر باستخدام العقل لتطوير الآيات الكونية والعامة. أظهرت النتائج العطاس يعتقد أن العلوم هي نتيجة التنمية الفكرية. القاعدة الأساسية (ناس) لا يرى الثنائية بين العلم الدنياوي مع الآخراوي، ولكن النتائج الاجتهاديةتولّد وتجنّد المدارس المختلفة وفهم العلم الذي أدى إلى وجهات نظر متنوعة؛منها العلمانية، الإلحادية وغيرها، لتطوير العلوم تكييفها وفقا لعقلية المطورين. رأى العطاس أن العلم الذي يعمل على تنفيذ الالتزامات إلى الله وللبشرية على حد سواء.وكذلك،بالعكس. ويجدر أن تكون التنمية المختلفة في العلم والعلوم وسيلة من وسائل لتنفيذ العبادة.

الكلمات الرئيسية : *علمنة العلوم؛ أسلمة العلم؛ اجتهاد*

A. Pendahuluan

Fenomena perkembangan ilmu pengetahuan (*science*)[1] tidak dapat dilepaskan dari kemajuan teknologi (*technology*),[2] karena kedua istilah tersebut sudah sangat padu dan terkait satu sama lain. sains dan teknologi sudah merambah dan menjiwai semua lini kehidupan manusia dalam era modern ini, tidak terkecuali dunia pendidikan dan alam berpikir umat manusia. Seperti sains yang sekuler[3] mengaku diri sebagai objektif, bebas nilai (*value free)*, dan menjadi aliran pemikiran serta ingin menggantikan keyakinan agama.[4]

Tetapi ternyata bahwa ilmu pengetahuan non agama kategori (*farḍ kifāyah*) terkadang telah melampaui dirinya sendiri. sains dan teknologi, misalnya yang semula adalah ciptaan manusia ternyata telah menjadi penguasa atas manusia itu sendiri. Paham sekularisme dan modernisasi dalam sains di era modern ini yang

[1]Suatu sistem ilmu pengetahuan yang mempunyai bidang pengalaman tertentu dan disusun sedemikian rupa menurut azaz-azas tertentu sehingga menjadi suatu kesatuan. Masing-masing sistem diperoleh sebagai hasil pengkajian yang dilakukan secara teliti dengan menggunakan metode-metode tertentu (induksi dan deduksi). Tujuan ilmu pengetahuan adalah untuk mencapai objektivitas. Dunia hidup manusia terbagi atas berbagai lapangan pengalaman yang masing-masing diliputi oleh ilmu pengetahuan tersendiri: lmu pasti, ilmu-ilmu Alam, ilmu sosial (humaniora) dsb.

[2]Jess Stein, *The American Everyday Dictionary* (Published in New York, Random House, 1955), 481.

[3] Sekuler adalah: Menetapkan kondisi pendidikan kepada hal-hal duniawi saja terlepas hubungannya dengan Agama (bukan keagamaan). Lihat John M.Echols dan Hasan Shadly, *Kamus Inggris-Indonesia (*Jakarta: Gramedia, 1976), 509.

[4]Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu, Epistimologi,Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), 52.

mengarah bahwa Ilmu dapat menggantikan kedudukan wahyu Tuhan sebagai petunjuk kehidupan. Untuk mengantisipasi hal tersebut umat Islam khususnya perlu secara tegas dan tidak bias memahami eksistensi sains sesuai dengan kacamata agama, baik dalam konteks *farḍ 'ayn* dan *farḍ kifāyah*, sains dan teknologi ala Barat termasuk kedudukan dan signifikansinya dalam teori maupun dalam praktik.

Sekularisasi sains dan teknologi dengan nilai-nilai agama sudah dibungkus sangat rapi oleh alam pemikiran Barat yang kemudian ditularkan ke berbagai sisi kehidupan manusia termasuk pendidikan. Ilmu sekuler mengaku diri sebagai objektif, bebas nilai, dan bebas dari kepentingan lainnya termasuk Agama.[5] Agama di satu pihak, sains dan teknologi di lain pihak, masing-masing harus berdiri sendiri secara terpisah, sains adalah sains[6] juga sains dan teknologi menganut faham kebebasan nilai (*value free*).[7] Tetapi ternyata dalam alam modern ini bahwa ilmu telah melampaui dirinya sendiri, dimana ilmu yang semula adalah ciptaan manusia akhirnya menjadi penguasa atas manusia itu sendiri. Bahkan ilmu sudah diposisikan sebagai pengganti kedudukan wahyu Tuhan (al-Qur'an) sebagai petunjuk kehidupan modern .

B. Pembahasan

Sains dan teknologi sudah merambah semua lini kehidupan manusia modern tidak terkecuali dunia pendidikan dan alam berpikir umat manusia. Sehingga umat Islam khususnya banyak yang bias dalam memahami sains dan teknologi apakah termasuk pendidikan kategori *farḍ 'ayn* atau *farḍ kifāyah*, baik dalam teori maupun dalam praktik yang terjadi sekarang ini pada humanisme sekuler,[8] sebuah filsafat yang menjiwai seluruh kurikulum pendidikan dimana agama diberi sedikit penekanan di luar pendidikan agama itu sendiri.

Maksud yang ingin dicapai dalam kajian ini agar pendidik dan peserta didik dalam proses pembelajaran sains dan teknologi tidak melepaskan eksistensi kekuasaan Allah Swt. dalam tiap materi sains yang dipelajari dan teknologi yang

---

[5]*Ibid*., 54.

[6] Darwis Soelaiman, *Filsafat Ilmu Pengetahuan, (Perspektif Barat dan Islam)*, Hand Out Kuliah, 15.

[7]Kontroversi konsepsi antara ajaran Islam dengan sekularisme sains barat dan agama, dimana Islam mempunyai doktrinasi bahwa ilmu pengetahuan (sains dan teknologi) itu tidak bebas nilai, sementara aliran sekularisme barat (moderen) menganut paham bahwa Ilmu pengetahuan/ teknologi itu bebas nilai.

[8]Suatu sistem pemikiran dan pemahaman yang menggiring manusia kepada pemisaan antara agama dengan berbagai kehidupan termasuk bidang sains dan teknologi.

diaplikasikan mulai di sekolah-sekolah, perguruan tinggi dan masyarakat. Pendidikan Islam sebenarnya mampu menepis idealisme sekuler yang tertanam rapi dan berlaku dalam sistem pendidikan dewasa ini, skaligus menanam nilai-nilai ilahiyah secara komprehensif. Sekularisasi sains dan teknologi dengan nilai-nilai agama sudah dibungkus sangat rapi oleh alam pemikiran dan ilmuwan Barat itu sendiri, mereka beranggapan bahwa agama dapat menghambat kemajuan sains dan teknologi. Agama dengan sains dan teknologi harus berdiri masing-masing secara terpisah, *science is for science,*[9] dengan menganut faham kebebasan nilai (*value free*).[10]

Adapun agama Islam datang tanpa memisahkan antara agama dan ilmu pengetahuan. Sekularisasi antara agama dengan sains dan teknologi ini sangat ditentang oleh Islam, karena agama Islam berpedoman kepada Firman Allah dalam al-Qur'an tentang alam Semesta ini serta isinya adalah milik Allah Swt., seperti difirmankan Allah Swt. dalam surat *Al Jāthiyah* (45): 3-5. *Sesungguhnya pada langit dan bumi benar-benar terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) untuk orang-orang yang beriman. Dan pada penciptakan kamu dan pada binatang-binatang yang melata yang bertebaran (di muka bumi) terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) untuk kaum yang meyakini. Dan pada pergantian malam dan siang dan hujan yang diturunkan Allah dari langit lalu dihidupkan-Nya dengan air hujan itu bumi sesudah matinya; dan pada perkisaran angin terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang berakal.*

Dalam ayat yang lain Allah Swt. berfirman tentang fenomena alam semesta dan sains yang sangat besahaja diciptakan-Nya untuk manusia. Firman Allah Swt.: "*Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, silih bergantinya malam dan siang, bahtera yang berlayar di laut membawa apa yang berguna bagi manusia, dan apa yang Allah turunkan dari langit berupa air, lalu dengan air itu dia hidupkan bumi sesudah mati (kering)-nya dan dia sebarkan di bumi itu segala jenis hewan, dan pengisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi; sungguh (terdapat) tanda-tanda (keesaan dan kebesaran Allah) bagi kaum yang memikirkan.* (Al-Baqarah: 164)

Al-Qur'an sejak ayat pertama diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw telah

---

[9]Darwis Soelaiman, *Filsafat Ilmu Pengetahuan (Perspektif Barat dan Islam*), Hand Out Kuliah, 15.

[10]Kontroversi konsepsi antara ajaran Islam dengan sekularisme sains barat dengan agama, dimana Islam mempunyai doktrinasi bahwa ilmu pengetahuan (sains dan teknologi) itu tidak bebas nilai, sementara aliran sekularisme barat (moderen) menganut paham bahwa Ilmu pengetahuan/teknologi itu bebas nilai (*value free*).

menyiratkan perhatian khusus terhadap eksistensi ilmu pengetahuan, hal ini disemangati dengan turunnya ayat yang mula pertama yaitu surat al-'Alaq: 1-5. "*Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang Menciptakan. Dia Telah menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah, dan Tuhanmulah yang Maha pemurah. Yang mengajar (manusia) dengan perantaran kalam. Dia mengajar kepada manusia apa yang tidak diketahuinya"*.

Ayat di atas sangat jelas menerangkan bahwa tidak ada ruang dan celah untuk keluar dari peran dan eksistensi nilai ilahiyah dari setiap titik sains dan teknologi kecuali semuanya dalam petunjuk Allah Swt. Dengan demikian tidak dapat dipungkiri oleh seorang pun bahwa kebenaran al-Qur'an telah membuka peluang sebesar-besarnya kepada umat manusia, baik muslim, non-muslim bahkan sekalipun kelompok jin, untuk menerawang alam semesta dan alam jagat raya ini untuk mendapatkan ilmu pengetahuan yang disimpan Allah Swt. Jin dan manusia ditantang oleh Allah Swt. untuk menembus angkasa luar (*outer space*),[11] keluar dari planet bumi kealam luar untuk bertamasya ke planet-planet lain atau ke bintang-bintang lain dialam semesta ini.[12] Dalam memahami ayat ini tampaknya manusia baru sanggup melakukan pekerjaan itu apabila ia memiliki keahlian (skill) dimana dalam ayat diatas diisyaratkan istilah "*sulṭan*", banyak para ahli mengatakan yang dimaksud dengan *sulṭan* oleh Allah Swt. mungkin sekali bermakna sains dan teknologi canggih *(science and sophisticated technology).*[13]

Allah memperbolehkan dan mendorong manusia untuk mengadakan eksplorasi, tetapi manusia tidak akan mampu mencapainya tanpa *power* atau '*sulthan*' atau otoritas (*authority*). Setiap kawasan dan zona di alam ini mempunyai energi, jika ingin melintasinya maka ia harus menggunakan teknologinya masing-masing.

Dunia modern dewasa ini nyaris tidak ada batas-batas antar negara. Prinsip-prinsip universalitas dan globalisasi yang hampir berlaku umum dalam semua bidang kehidupan manusia tak terkecuali bidang pendidikan. Sehingga begitu sulit untuk memisahkan dan memilah antara kebutuhan primer dan kebutuhan sekunder. Manusia sekarang begitu larut dalam kegemilauan sains dan teknologi yang

---

[11]The unlimited or indefinetly great expanse of universe in which all material objects are located such as: (earth, sun, moon, satrs and other planets). Baca: Jess Stein, *The American Everyday*..., 453.

[12]TH.Thalhas, dkk. *Spektrum* ..., 29.

[13]TH.Thalhas, dkk. *Spektrum* ..., 29.

kunsumeristik merambah kesetiap sisi kehidupan manusia. Arus informasi dengan menggunakan teknologi canggih, audio visual, sarana komunikasi dan transportasi benar-benar telah menghapus batas-batas geografis antar negara. Hal ini tidak bisa dibendung lagi oleh manusia itu sendiri.

Perkembangan modernisasi pada sains dan teknologi ini telah membentuk pola pikir tersendiri dalam masyarakat antara lain membentuk gaya hidup konsumerisme, dan juga merasuki ke dunia pendidikan umum dan tak terkecuali pendidikan Islam. Dalam hal ini dengan gegap gempita pendidikan sains dan teknologi (ilmu kealaman) itu sendiri diterima dengan lapang dada dalam sistem pendidikan kita. Ilmu sekuler mengaku dirinya sebagai *objektif, value free* dan bebas dari kepentingan lainnya. Tetapi ternyata bahwa ilmu telah melampaui dirinya sendiri. Ilmu dan teknologi yang semula adalah ciptaan manusia telah menjadi penguasa atas manusia itu sendiri. Ilmu telah menggantikan kedudukan wahyu Tuhan sebagai petunjuk kehidupan.[14]

Tanpa disadari pengaruh nilai sekularisme pun memasuki jiwa sains dan teknologi itu sendiri. sekularisme dimaksudkan sebagai usaha membebaskan umat Islam dari rasa kemestian keterikatan pada ajaran agama yang merupakan tradisi dan sesungguhnya duniawi dan bukan sakral. Oeh karena itu iman dan nilai tidak bisa begitu saja dielakkan dalam pendidikan, kedua aspek tersebut harus diberikan kedudukan sentral dalam sistem pendidikan, karena kita mendasarkan pandangan dan pendapat kita pada iman dan nilai dasar tertentu, baik yang dipegangi secara kuat dan maupun yang dipahami secara samar.[15]

Dalam dunia pendidikan sekarang eksistensi ilmu pengetahuan seolah telah dibagi ke dalam dua firqah (bagian), yaitu pendidikan ilmu umum dan pendidikan agama. Hal ini terjadi karena menguatnya pengaruh budaya dan sistem pendidikan barat yang menglobal, sehingga mampu menggeser nilai dan sistem pendidikan suatu bangsa.

Adapun agama Islam datang datang tanpa memisahkan antara agama dan ilmu pengetahuan. Realita sejarah telah membuktikan bahwa Islam telah berhasil mengusung kecemerlangan berbagai disiplin ilmu pengetahuan diantaranya kedokteran (medis), perbintangan (meteorologi), bangunan (arsitek), kimia, filsafat,

---

[14]Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu...*, 52.

[15]Nasim Butt, *Sains dan Masyarakat Islam*, Terj. Masdar Hilmy (Bandung: Pustaka Hidayah,1996), 127.

dan ilmu mantiq (ilmu metodologi logika).[16]

Sudah sekian lama terjadi pemisahan (sekuler isasi) antara agama dan kehidupan nyata yang terjadi di barat dan terus berlanjut sampai sekarang. Masyarakat barat berpendapat bahwa agama adalah masalah pribadi, dan mempunyai pandangan bahwa tehnologi buatan mereka adalah segala-galanya.

Di Indonesia misalnya sekularisme ilmu pengetahuan itu sangat terlihat, dengan berjalannya dua sistem pendidikan formal, yaitu pendidikan umum dan pendidikan agama. Kurikulum pendidikan umum didominasi oleh mata pelajaran umum yang terlepas dari ikatan dan nilai-nilai agama bahkan hampir-hampir tanpa sentuhan nilai Islami. Hal ini merupakan kristalisasi sekularisme ilmu pengetahuan (*science*) dan pengetahuan agama. Sementara mata pelajaran agama mendapat porsi dan persentase yang sangat kecil dalam sistem pembelajaran umum.

Pendidikan agama di Indonesia juga terjadi sekularisasi internal dari kurikulum agama itu sendiri. Dimana mata pelajaran umum berjalan dengan sendiri-sendiri tanpa dibangun khusus dari sumber-sumber agama, dengan kata lain sama dengan pembelajaran pada sekolah umum. Kecuali mata pelajaran tertentu seperti agama Islam, Fiqh, al-Qur'an, Hadis, dan lain-lain, merupakan mata pelajaran kurikulum agama. Mata pelajaran tersebut merupakan inti ajaran Islam yang membahas tentang berbagai aspek keagamaan yang mempunyai hubungan langsung dengan kebutuhan hidup manusia didunia dalam hubungannya dengan Allah Swt. dan manusia dengan lingkungannya.

Iman dan nilai-nilai ilahiyah tidak bisa begitu saja dielakkan dalam pendidikan, dan sudah semestinya tidak boleh diabaikan. Sepatutnya, kedua hal tersebut harus diberikan kedudukan sentral dalam system pendidikan, karena kita wajib mendasarkan pandangan dan pendapat kita pada iman dan nilai dasar tertentu, baik yang dipegangi secara kuat maupun yang dipahami secara samar.[17]

Katakanlah air sebagai sumber kehidupan, dalam sains modern yang sekuler dikatakan bahwa air sebagai sumber daya alam yang berasal dari dalam tanah, gunung, sumur, hujan dan lain-lain tanpa lagi menyebutkan pencipta air itu sendiri. Namun dalam sistem internalisasi pembelajaran yang penulis maksudkan adalah seorang pengajar harus mampu mengajarkan lebih jauh tentang eksistensi nilai iman

---

[16]Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Qur'an Menjawab Tantangan Zaman*, (Jakarta: Mustaqim, 2002), 160.

[17]Nasim Butt, *Sains* ..., 127.

dan takwa (IMTAK) dalam konteks sumber air tersebut yaitu bersumber dari Allah Swt. Demikian juga di dalam bidang-bidang sains dan teknologi lainnya, agar mampu diejawantahkan ke dalam konteks nilai-nilai ilahiyah yang holistik dalam bentuk iman dan taqwa.

Al-Qur'an adalah kitab suci yang merupakan pegangan hidup utama sepanjang masa untuk seluruh umat manusia. Tidak ada keraguan di dalamnya sebagaimana telah dinukilkan sendiri oleh Allah Swt. dalam surat Al-Baqarah ayat 2: "*Kitab (Al Quran) Ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertakwa*".

Di samping sebagai petunjuk, pegangan hidup dan inspirasi, Al-Qur'an yang merupakan samudra ilmu pengetahuan (sains) dan tersirat muatan-muatan teknologi yang tak bertepi. Tak akan pernah habis untuk dikaji dan digali kedalaman kandungan ilmunya dan diimplementasikan dalam realitas kehidupan sains dan teknologi manusia sepanjang masa.

Walaupun sesungguhnya al-Qur'an bukanlah kitab ilmiah yang dapat disetarakan dengan buku-buku ilmiah buatan manusia. Al-Qur'an tergolong bagian dari ilmu Allah Swt. yang maha luas. Pendekatan yang digunakan oleh al-Qur'an untuk mengungkapkan suatu kaedah ilmu pengetahuan amat berbeda dengan sebuah kajian ilmiah yang dilakukan oleh para saintis atau ilmuwan.

Al-Qur'an senantiasa memadukan antara potensi hati dan akal. Hati berfungsi memahami, menghayati dan merasakan keagungan dan kekuasan Allah Swt., sedangkan akal berfungsi memikirkan, merenungi dan menganalisis ayat-ayat Allah Swt. yang ada di alam ini, maka ayat-ayat Allah Swt. pada dasarnya tidak terbatas pada teks al-Qur'an saja, tetapi juga terdapat di jagat raya.

Salah satu rahasia kebenaran al-Qur'an adalah pengungkapan isyarat-isyarat ilmiahnya yang membuat kagum ilmuwan masa kini terlebih yang menyampaikannya adalah seorang ummi yang tidak pandai membaca dan menulis dan hidup di lingkungan masyarakat terbelakang, yaitu Rasulullah Muhammad Saw.

Sementara itu buku ilmiah karangan manusia disusun berdasarkan sistematika tertentu dan teori-teori tertentu pula. Teori sains ini berpeluang untuk digugat keabsahannya. Maka teori-teori ilmiah itu sewaktu-waktu dapat dirubah, berkembang dan bahkan tidak berlaku lagi ketika suatu teori baru ditemukan, karena ini hasil eksperimen dan penelitian ilmiah manusia. Kriteria ilmiah meliputi metode, sistematika, objektifitas dan konsistensi dalam mengungkapkan suatu ide atau

pemikiran, sedangkan al-Qur'an tidak mengikuti aturan-aturan ini karena ia (al-Qur'an) bukan buku ilmiah.

Konsep sains masa kini adalah suatu konsepsi yang memerlukan bukti empirik. Artinya apabila ada seorang mengutarakan suatu teori, maka pakar sains tidak akan menghiraukannya, kecuali apabila ia sanggup meghadirkan bukti empirik melalui beberapa tahapan ujian scientifik (*scientific experiment*)[18] Maka jelaslah bahwa posisi al-Qur'an sebagai kalam suci ilahi dalam proporsi sains dan teknologi, demikian juga posisi buku-buku ilmiah karangan manusia. Islam dengan petunjuk al-Qur'an tidak pernah memisahkan antara sains dan teknologi dengan agama. Sejarah telah mencatat bahwa Islam menjadi pancaran mentari sains dalam bidang Ilmu kedokteran, Falaq, Teknik, Alam, Filsafat, Logika dan lain-lain.

Merujuk pada pemikiran Al-Attas, islamisasi sains dan ilmu pengetahuan ditandai dengan kelompok ilmu yang musti dituntut dan dimiliki oleh setiap muslim. Ilmu-ilmu yang wajib tersebut diantaranya tentang dasar keislaman (Tauhid, Fikih dan Akhlak). Ilmu dasar ini menjadi pilar pengembangan cabang-cabangnya dalam sains, psikologi, sosiologi dan lain sebagainya sebagai penjabaran dan pengejawantahan serta wahana penginternalisasian nilai-nilai transendental. Keseimbangan fisik dan psikis, iman dan amal, fikir dan zikir adalah tujuan esensi dari pendidikan Islam. Ilmu yang berhubungan erat dengan kewajiban maka menuntutnya adalah wajib, demikian juga untuk dapat melaksanakan sesuatu yang sunah dan atau mubah maka menuntutnya demikian juga. Pengimplementasian ibadah yang *ghairu mahdah* seperti pengembangan keilmuwan yang berbasis rasional seperti sains, ilmu-ilmu alam, sosial, ekonomi dan kemasyarakatan termasuk dalam kategori *farḍ kifāyah* .

Pada tataran konsep Al-Attas telah mengembangkan metodologi pengislaman sains dan ilmu pengetahuan diantaranya dengan sosialisasi dalam berbagai kesempatan (seminar, workshop, diskusi) dan menuangkan dalam tulisan baik bukum maupun artikel-artikel. Usaha Al-Attas untuk mengislamisasikan ditandai dengan mendirikan lembaga pengajaran dan penelitian yang khusus pada pemikiran Islam terutama filsafat sebagai jantung proses Islamisasi. Gagasan tersebut disambut positif oleh pemerintah Malaysia sehingga pada 22 November 1978 berdirilah ISTAC (*International Institute of Islamic Thought and Civilization*) dengan Al-Attas sebagai

[18]Hasan Basri, *Spektrum Saintifika Al-Qur'an* (Jakarta: Balai Kajian Tafsir Al-Qur'an, 2001), 79.

ketuanya. Ia juga menganjurkan setiap pendidik sains muslim tidak boleh memisahkan antara IPTEK dengan IMTAK sebagai dasar pengkaderan generasi Muslim. Konsep filosofisnya ialah pemilihan kata *ta'dib* (bukan yang lainnya) untuk membentuk manusia yang beradab baik kepada diri, alam maupun kepada Tuhannya.

Pembelajaran sains sebaiknya dilaksanakan melalui penelitian ilmiah (*scientific inquiry*) untuk menumbuhkan kemampuan berpikir, bekerja dan bersikap ilmiah serta mengkomunikasikannya sebagai aspek penting kecakapan hidup. Oleh karena itu pembelajaran sains menekankan pada pemberian pengalaman belajar secara langsung melalui penggunaan dan pengembangan keterampilan proses dan sikap ilmiah.

Sains bisa disebut juga Ilmu Pengetahuan Alam (IPA). Sains berhubungan dengan cara mencari tahu tentang alam secara sistematis, sehingga sains bukan hanya penguasaan kumpulan pengetahuan yang berupa fakta-fakta, konsep-konsep, atau prinsip-prinsip saja tetapi juga merupakan suatu proses penemuan. Pendidikan sains diharapkan dapat menjadi wahana bagi peserta didik untuk mempelajari diri sendiri dan alam sekitar, serta prospek pengembangan lebih lanjut dalam menerapkannya di dalam kehidupan sehari-hari. Proses pembelajarannya menekankan pada pemberian pengalaman langsung untuk mengembangkan kompetensi agar menjelajahi dan memahami alam sekitar secara ilmiah. Pendidikan sains diarahkan untuk inquiry dan berbuat sehingga dapat membantu peserta didik untuk memperoleh pemahaman yang lebih mendalam tentang alam sekitar.[19]

Umumnya metode yang digunakan dalam sains digunakan pula dalam bidang studi lain, seperti ilmu sosial atau yang lainnya. Pemilihan metode tentu saja disesuaikan dengan karakteristik materi, situasi dan kondisi peserta didik serta sarana dan prasarana pendidikan yang ada. Perlu diketahui tidak ada metode yang cocok untuk semua materi, dan di dalam pembelajaran suatu materi tertentu dapat saja menggunakan lebih dari satu metode. Adapun ragam metode yang dapat digunakan dalam pembelajaran sains antara lain dapat dijelaskan sebagai berikut. Metode pembelajaran sains antara lain meliputi:

1) Metode eksperimen

Metode eksperimen banyak digunakan dalam pengajaran sains dan jarang sekali diterapkan dalam ilmu-ilmu sosial. Dalam metode ini mengajar dikembangkan

[19]Depdiknas, *CD ROM KTSP 2006*.

melalui pengembangan suatu percobaan tentang sesuatu aspek pengetahuan yang perlu diverifikasi atau diuji. Langkah-langkah umum metode eksperimen meliputi sebagai berikut: a) Memilih suatu masalah dan merumuskannya; b) Mengumpulkan dan menyusun materi dan informasi sebagai bahan eksperimen; c) Membuat hipotesis; d) Melakukan eksperimen untuk menguji hipotesis; e) Membuat kesimpulan. Metode eksperimen ini memiliki manfaat sebagai berikut: a) Menumbuhkan kesanggupan menguasai data atau faktor-faktor tertentu dalam ikatan proses tertentu; b) Membina kesanggupan untuk membuktikan sesuatu pendapat atau hipotesis; c) Terhindar dari situasi yang bersifat verbalistik.

Beberapa pedoman pelaksanaan metode eksperimen adalah sebagai berikut: a) Menumbuhkan minat akan topik yang akan dibuat eksperimennya; b) Mengusahakan supaya setiap langkah yang dibuat dapat dimengerti dengan jelas oleh mahasiswa; c) Mengusahakan supaya waktu untuk penyelengaraan eksperimen tidak terlampau lama hingga menimbulkan kebosanan; d) Mengadakan suatu diskusi pendek tentang eksperimen yang baru dilakukan sebelum mengambil sesuatu kesimpulan.[20]

2) Metode Diskusi

Metode diskusi merupakan metode mengajar yang menyajikan bahan-bahan pembelajaran dalam bentuk masalah-masalah yang harus dipecahkan oleh mahasiswa dan dosennya. Dalam metode ini dibahas suatu masalah dan diungkap berbagai kemungkinan pemecahan atau jalan keluarnya. Metode diskusi biasanya dilaksanakan melalui langkah-langkah sebagai berikut: a) Memilih dan menetapkan suatu materi atau masalah yang pantas untuk didiskusikan. Masalah yang dipilih harus memungkinkan timbulnya beberapa pendapat, harus ada dalam batas-batas kemampuan mahasiswa pemecahannya; b) Pengajar sebagai fasilitator atau pembimbing diskusi memberikan penjelasan-penjelasan tentang masalah yang dijadikan pokok diskusi, sebab-sebab perlunya didiskusikan, dan tujuan yang ingin dicapai dari diskusi tersebut; c) Setelah peseta diskusi memahami duduknya masalah, maka para mahasiswa diberikan kesempatan untuk mengeukakan pendapatnya masing-masing; d) Pemimpin diskusi (Pengajar atau kelompok mahasiswa) harus mampu mengatur giliran mengemukakan pendapat dari peserta dengan tertib dan

[20]Rahman, T., *Pendekatan dan metode dalam Program Pembelajaran Praktikum* (Bandung: Jurusan Pendidikan Biologi UPI, 2006), 78.

mengarahkan pembicaraan; e) Pimpinan diskusi harus menghimpun persamaan-persamaan pendapat dari para peserta diskusi, titik-titik perbedaannya dan akhirnya membuat suatu kesimpulan sebagai akhir dari diskusi.

Metode diskusi merupakan metode yang baik untuk mencapai tujuan tujuan yaitu: a) Untuk melatih kemampuan mengeluarkan pendapat tentang suatu masalah, mempertahankan pendapat, dan mengadakan penyesuaian-penyesuaian pendapat dengan yang lain atas dasar tukar pikiran yang sehat; b) Melatih kemampuan berpikir bersama, membina kesanggupan memberikan pendapat, dan menerima serta menghargai pendapat orang lain; c) Melatih mengunakan pengetahuan guna memecahkan suatu masalah. Metode diskusi dapat dilaksanakan secara efektif antara lain melalui hal sebagai berikut: a) Mengusahakan agar masalah yang didiskusikan menarik bagi semua peserta dan megundang berbagai jawaban; b) Mengusahakan semua peserta dapat secara aktif mengemukakan dan mempertahankan pendapatnya secara obyektif; c) Mempersiapkan tempat diskusi yang memungkinkan setiap peserta dapat berhadapan dan peserta merasa sama kedudukan dan hak-haknya. d) Mengusahakan kesimpulan yang diambil tepat dan menghargai pendapat semua peserta.[21]

3) Metode Demonstrasi

Metode demonstrasi merupakan metode mengajar yang berusaha untuk mengkombinasikan cara-cara penjelasan lisan seperti metode ceramah dengan perbuatan yang berusaha membuktikan atau memperagakan dengan alat apa yang dijelaskan secara lisan. Dalam metode demonstrasi ada tiga hal yang ditonjolkan, yaitu jenis pekerjaan atau keterampilan, cara pengerjaan, dan alat alat untuk pengerjaannya. Hal-hal yang perlu ditempuh dalam demonstrasi antara lain: a) Menentukan program demonstrasi yang akan dilakukan, dan memahami serta mencoba program tersebut sematang mungkin; b) Menyampaikan pokok-pokok dari kegiatan demonstrasi tersebut, dan apa tujuannya; c) Mempersiapkan peralatan yang akan diperlukan sebaik dan semenarik mungkin; d) Melakukan demonstrasi sebaik mungkin sesuai dengan daya tangkap dan daya ingat peserta; e) Mengadakan evaluasi pada hasil demonstrasi melalui suatu diskusi pendek.

Manfaat yang bisa diambil dari pembeljaran dengan metode diskusi antara lain sebagai berikut: a) Menghindari verbalistik; b) Memberikan kesempatan kepada

[21]Alpandie, I., *Didaktik Metodik Pendidikan Umum* (Surabaya: Usaha Nasional, 1999), 84.

peserta untuk mengamati sendiri atau melakukan sendiri sehingga dapat meningkatkan keterampilan; c) Lebih meningkatkan daya ingat, karena dalam demonstrasi ada unsur ceramah, eksperimen, dan diskusi. Hal-hal yang perlu diperhatikan dalam pelaksanaan demonstrasi antara lain: a) Menciptakan demonstrasi sejelas dan semenarik mungkin; b) Mengupayakan dengan demonstrasi tersebut peserta dapat mengikutinya; c) Menggunakan waktu demonstrasi tersebut seefisien mungkin sehingga tidak membuat peserta bosan; d) Melakukan diskusi pendek sehingga dapat mengevaluasi keberhasilan dari demonstrasi tersebut.

4) Metode Inquiry dan Discovery

Metode mengajar *inquiry* mengandung proses mental yang tingkatannya cukup tinggi. Proses mental yang ada pada *inquiry* di antaranya: merumuskan masalah, membuat hipotesis, mendesain eksperimen, melakukan eksperimen, mengumpulkan dan menganalisis data, dan menarik kesimpulan. Dalam pembelajaran *inquiry*, kegiatan belajar mengajar harus direncanakan agar siswa memperoleh pengalaman, sehingga berkesempatan untuk mengalami proses *inquiry*.

Inquiry dan *discovery* dapat dipandang sebagai pola mengajar yang memiliki makna yang sama, namun dapat berbeda sisi tinjauannya. *Inquiry* lebih mengarahkan pada proses penyelidikan, penggalian, pencarian, dan penelaahan sesuatu objek yang harus dipelajari. Sedangkan *discovery* mengutamakan hasil dari penyelidikan, penggalian, pencarian, dan penelaahannya. Dengan demikian metode *Inquiry* atau *discovery* dapat diartikan sebagai pola mengajar yang membina pemahaman atas penetahuan, sikap atau keterampilan tertentu melalui penyelidikan, penggalian, pencarian dan penelaahan suatu objek yang harus dipelajari. Kedua metode tersebut memiliki kadar Cara Belajar Siswa Aktif (CBSA) yang tinggi dan selaras dengan pandangan pembelajaran modern.

Inquiry atau *discovery* berdasarkan banyak sedikitnya keterlibatan pembimbing atau dosen/guru atas mahasiswa/siswa dapat dibedakan atas inquiry / discovery terbimbing dan bebas. *Inquiry* atau *discovery* berdasarkan sifat objeknya dapat dibedakan atas *inquiry/discovery* dokumenter, *inquiry* kepustakaan, *inquiry* nilai, dan *inquiry* lapangan.

Metode *inquiry* dan *discovery* dapat dilakukan dengan langkah-langkah sebagai berikut: a) Merumuskan aspek kognitif atau afektif, atau psikomotor yang akan dibina, dan juga tujuannya; b) Menentukan sumber-sumber belajar yang harus

diamati, digali, dicari, dan ditelaah secara spesifik dan rinci; c) Menyampaikan rumusan sasaran/tujuan dan sumber-sumber belajar yang telah dirumuskan kepada peserta didik untuk dilaksanakan; d) Memberikan pengarahan tentang apa yang harus dilakukan peserta didik; e) Pengajar bertindak sebagai pembimbing dan fasilitator atas kegiatan peserta didik; f) Menyusun dan merumuskan hasil kegiatan; g) Membahas hasil kegiatan atau penelitian dan mendiskusikannya dalam kelas; h) Perumusan kesimpulan; i) Pengajar harus menutup kegiatan *inquiry /discovery* dan memantapkan pemahaman atas konsep-konsep dan generalisasigeneralisasi yang diperoleh dari kegiatan tersebut.

Manfaat yang dapat diperoleh dari pengunaan metode *inquiry* adalah sebagai berikut: a) Pemahaman peserta didik akan lebih mantap karena diberi pengalaman langsung untuk mencari dan menemukan sendiri fakta, konsep atau generalisasi; b) Membina kemampuan belajar sendiri sesuai kemampuan, minat, dan kebutuhannya; c) Membina tumbuhnya sikap dan kepercayaan diri serta upaya belajar sepanjang hayat (*life long education*); d) Mengembangkan kemampuan menggali dan menyadari masalah serta memecahkannya.

Syaiful Hijrah mengemukakan beberapa keuntungan menggunakan metode mengajar *inquiry* adalah: Perkembangan cara berpikir ilmiah, seperti menggali pertanyaan, mencari jawaban, dan mengumpulkan/memproses keterangan dengan *inquiry approach* dapat dikembangkan seluas-luasnya. Selain itu dapat melatih siswa untuk belajar sendiri dengan positif sehingga dapat mengembangkan pendidikan demokrasi.[22]

Hal-hal yang perlu diperhatikan demi efektifnya pembelajaran dengan menggunakan metode *inquiry/discovery* antara lain sebagai berikut: a) Pengajar harus membuat perencanaan tentang apa yang harus digali, dicari, diamati, dan ditemukan oleh mahasiswa; b) Pengajar harus memberi motivasi dan semangat yang memadai kepada mahasiswa agar inquiry berjalan dengan baik; c) Pengajar harus memberikan kejelasan yang optimal tentang sasaran, langkah, dan caracara berinquiry kepada seluruh mahasiswa; d) Pengajar harus dapat bertindak sebagai pembimbing dan fasilitator yang memadai dan dapat bertindak objektif.[23]

---

[22]Syaiful Hijrah, "Penerapan Metode Mengajar Inquiry Dalam Pembelajaran Sains Di Sekolah Dasar",http://www.pembelajaran.com, diakses 20 Agustus 2010.

[23]Pachrudin, E. K. *Proses Belajar Mengajar: Asas, Strategi dan Metode* (Bandung: Jurusan Pendidikan Dunia Usaha IKIP Bandung, 1989), 78.

Kegiatan *inquiry* pada pelajaran sains diantara hambatan yang dapat muncul dalam aplikasinya sebagai berikut :

1. Kemungkinan sebagian siswa tidak berperan serta aktif dalam metode *inquiry* ini sehingga justru menghambat jalannya pengajaran melalui metode ini.
2. Tingkat kedewasaan siswa kurang mencukupi untuk metode *inquiry* ini. Tuntutan peran terlalu tinggi sehingga siswa tidak mampu menjalankan peran ini dengan baik.
3. Persiapan dan penjelasan yang kurang dari guru bisa membuat metode *inquiry* ini terhambat. Siswa harus diberi penjelasan yang cukup sebelum acara dimulai. Guru harus membantu persiapan sematang mungkin supaya proses pembelajaran bisa berjalan dengan lancar.
4. Adanya keengganan siswa untuk berpartisipasi secara aktif dalam metode *inquiry* ini. Siswa seringkali tidak bersedia untuk ikut serta dalam metode *inquiry* ini yang telah dirancang, walaupun guru menganggap siswa tersebut mampu berperan serta.
5. Kurang kompetennya guru dalam merancang dan mengendalikan metode *inquiry* ini dapat menyebabkan terhambatnya proses pembelajaran
6. *Inquiry approach* kurang cocok pada siswa yang usianya terlalu muda, misalnya Sekolah Dasar (SD) kelas 1, 2, dan 3.

5). Metode Team Teaching

Team teaching merupakan suatu metode mengajar dimana pelajaran disajikan oleh lebih dari satu orang guru atau Pengajar secara bersama-sama dalam satu waktu pada kelas yang sama. Mungkin juga ada beberapa pengajar untuk satu mata pelajaran dimana waktu pemberiannya bergiliran pada kelas yang sama.

Team teaching dapat dilaksanakan dengan langkah-langkah sebagai berikut: a) Menyusun dan menetapkan anggota tim pengajar yang memiliki keahlian masing-masing sehingga pada saat kerja sama dapat saling melengkapi; b) Merumuskan tujuan pembelajaran dan pedoman penilaian serta membagi tugas di antara angota tim; c) Pengaturan giliran pelaksanan pengajaran dan bagi yang tidak kebagian giliran setidaknya dapat bertindak sebagai fasilitator.

Manfaat dari *team teaching* antara lain sebagai berikut: a) Bila Pengajar satu berhalangan dapat diganti oleh Pengajar lain sehingga pembatalan pembelajaran dapat dihindari; b) Kerja Pengajar dapat lebih ringan; c) Proses pembelajaran dapat

lebih mantap dan lengkap karena adanya bantuan Pengajar lain; d) Mahasiswa akan memperoleh pengetahuan dari beberapa sumber karena tidak hanya dari seorang dosen; e) Team teaching memberikan kesempatan kepada anggotanya untuk memperdalam keahliannya sesuai dengan bidang yang diminatinya.

Untuk mengefektifkan team teaching antara lain diperlukan langkah-langkah sebagai berikut: a) Upayakan anggota tim kompak, saling membantu, tidak saling menjelekan dan memiliki pandangan yang searah untuk tercapainya tujuan pembelajaran; b) Upayakan fasilitas pembelajaran dapat memadai; c) Setiap anggota tim hendaknya memperoleh bagian sesuai dengan kemampuan dan minatnya; d) Dapat menyajikan pembelajaran yang membangkitkan semanagat belajar siswa.[24]

Pembelajaran melebihi fakta merupakan salah satu dari konsep pembelajaran dalam *Concept Based Curriculum*. Menurut Wina Sanjaya,[25] *Concept Based Curriculum* memuat 3 konsep belajar yaitu belajar melebihi fakta *(learning beyond the facts)*, belajar bagaimana berpikir *(learning how to think)*, belajar bagaimana menemukan dan mengonstruksi fakta baru *(learning how to find and construct new facts)*.

Berpikir konseptual merupakan kemampuan untuk mengidentifikasi/ mengenal pola-pola atau hubungan/keterkaitan-keterkaitan antara situasi-situasi yang tidak terkait secara jelas, dan mengidentifikasi isu-isu utama atau mendasar dalam situasi-situasi yang kompleks. Berpikir konseptual termasuk menggunakan pertimbangan yang kreatif, konseptual atau induktif (atas dasar fakta yang diketahui). Pengembangan pembelajaran dengan *concept based curriculum* merujuk pada struktur pengetahuan di mana fakta dielaborasi menjadi konsep, prinsip dan teori. Konsep tersebut juga mengacu pada revisi taksonomi Bloom oleh Lorin Anderson yang mengklasifikasikan enam tingkatan berpikir dalam belajar meliputi mengingat *(Remembering)*, memahami *(understanding)*, mengaplikasikan *(applying)*, menganalisa *(analysing)*, mengevaluasi *(evaluating)* dan mencipta *(creating)*.

Pembelajaran sains meliputi tiga hal utama yaitu fakta, konsep, dan nilai *(value)*. Di mana fakta-fakta dieksplorasi dan selanjutnya dikonseptualisasi untuk melahirkan nilai-nilai yang dapat diaplikasikan dalam kehidupan. Dengan demikian, pembelajaran akan mengembangkan kemampuan berpikir anak dalam memahami,

---

[24]Rahman, T., *Pendekatan* ..., 82.

[25]Wina Sanjaya, *Strategi Pembelajaran Berorientasi Standar Proses Pendidikan*, cet. 6 (Jakarta: Prenada Media Group, 2006), 97.

menganalisa dan mengevaluasi fakta-fakta untuk mencari solusi dari masalah yang ditemukan dan mengonstruksi fakta baru sebagai pengembangan daya cipta *(creating)*.

Dalam pembelajaran melebihi fakta, terdapat 5 aspek pengalaman belajar yang dikembangkan menjadi siklus belajar yaitu:

1. *Exploring*, merespon informasi baru, mengeksplorasi fakta-fakta dengan petunjuk sederhana, melakukan sharing pengetahuan dengan siswa lain, atau menggali informasi dari guru, ahli/pakar atau sumber-sumber yang lain.
2. *Planning*, menyusun rencana kerja, mengidentifikasi alat dan bahan yang diperlukan, menentukan langkah-langkah, desain karya dan rencana lainnya.
3. *Doing/acting*, melakukan percobaan, pengamatan, menemukan, membuat karya dan melaporkan hasilnya, menyelesaikan masalah.
4. *Communicating*, mengkomunikasikan/mempresentasikan hasil percobaan, pengamatan, penemuan, atau hasil karyanya, sharing dan diskusi.
5. *Reflecting*, mengevaluasi proses dan hasil yang telah dicapai, mencari kelemahan-kekurangan guna meningkatkan efektivitas perencanaan.

6. Mengembangkan Program Pembelajaran Melebihi Fakta

Salah satu model pengembangan program pembelajaran melebihi fakta dapat diurutkan sebagai berikut:

1. Pemetaan Standar Kompotensi dan Kompotensi Dasar: mengidentifikasi kompetensi dasar yang memungkinkan untuk dipadukan dalam sebuah topik pembelajaran.
2. Menentukan fokus belajar siswa: mengidentifikasi kata kunci dalam standar kompetensi dan kompetensi dasar, menentukan hubungan kerangka konsep untuk menetapkan fokus belajar.
3. Menentukan hasil belajar dan indikator: dirumuskan berdasarkan hubungan kerangka konsep yang telah ditetapkan, dijabarkan secara spesifik dan terukur. Hasil belajar hendaknya dapat mengembangkan keterampilan berpikir *(High Order of Thingking)* khususnya daya cipta.
4. Merencanakan penilaian: menentukan aspek yang dinilai dan cara menilainya, meliputi tiga ranah dalam pencapaian kompetensi, yaitu pengetahuan, keterampilaan *(skill)*, dan sikap. Penilaian terhadap siswa dilakukan secara otentik *(authentic assessment)*.

5. Membuat siklus belajar: Menyusun tahapan aktivitas belajar, yang secara inplisit meliputi lima aspek yakni *exploring, planning, doing, communicating* dan *reflecting*.

Berdasarkan uraian tersebut dapat di pahami bahwa pembelajaran sains dapat menggunakan berbagai model dan metode. Penggunaan tersebut sangat dipengaruhi oleh faktor-faktor unsur komponen pendidikan itu sendiri, diantaranya kompetensi guru, lingkungan, fasilitas, lingkungan, peserta didik dll. Berbagai alternatif metode yang dapat digunakan sebagaimana dipaparkan di atas merupakan khazanah sebagai alternatif sesuai dengan kondisi dan situasi dimana proses pembelajaran dilaksanakan.

C. Penutup

Sains dan ilmu pengetahuan adalah kebutuhan manusia yang dirumus kembangkan untuk memudahkan hidup manusia dalam menjalankan fungsinya sebagai hamba (*'ābid*) sekaligus sebagai pemimpin (*kh`alīfah*). Al-Attas berpandangan bahwa ilmu pengetahuaan adalah bersumber atau datangnya dari Allah dan tidak ada dikotomi pemisahan ilmu umum dan ilmu agama.

Tumbuh kembangnya paham sekularisme dan ateisme di Barat dan membawa perkembangan negara Barat namun kemampuan teknologi dan ilmu pengetahuan membuat manusianya terpisah dengan nilai-nilai agama. Pendidikan Islam dan cendekiawaan harus berupaya mengembalikan kepada dasarnya, yakni tidak ada pemisahan ilmu agama dan ilmu umum. sains dalam pandangan Al-Attas adalah salah satu metodologi pemahaman ayat Allah yang tersirat, pemahaman tersebut wajib dilakukan guna mendapatkan makna hakiki kalam Allah.

DAFTAR PUSTAKA

Alpandie, I., *Didaktik Metodik Pendidikan Umum*. Surabaya: Usaha Nasional, 1999.

Butt, Nasim. *Sains dan Masyarakat Islam*, Terj. Masdar Hilmy. Bandung: Pustaka Hidayah,1996.

Depdiknas, *CD ROM KTSP 2006*.

Echols, John M. dan Hasan Shadly. *Kamus Inggris-Indonesia*. Jakarta: Gramedia, 1976.

Hijrah, Syaiful. “Penerapan Metode Mengajar Inquiry Dalam Pembelajaran Sains di Sekolah Dasar”, http://www.pembelajaran.com, diakses 20 Agustus 2010.

Kuntowijoyo. *Islam sebagai Ilmu, Epistimologi, Metodologi, dan Etika.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.

Pachrudin, E. K. *Proses Belajar Mengajar: Asas, Strategi dan Metode*. Bandung: Jurusan Pendidikan Dunia Usaha IKIP Bandung, 1989.

Rahman, T., *Pendekatan dan metode dalam Program Pembelajaran Praktikum*. Bandung: Jurusan Pendidikan Biologi UPI, 2006.

Sanjaya, Wina. *Strategi Pembelajaran Berorientasi Standar Proses Pendidikan,* cet. 6. Jakarta: Prenada Media Group, 2006.

Soelaiman, Darwis. “Filsafat Ilmu Pengetahuan (Perspektif Barat dan Islam)”. *Hand Out Kuliah*.

Stein, Jess. *The American Everyday Dictionary*. New York: Random House, 1955.

Az-Zuhaili, Wahbah. *Al-Qur’an Menjawab Tantangan Zaman*. Jakarta: Mustaqim, 2002.

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*), orisinil 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 kesarjanaan.
- *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 berurut, 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 Bustamam 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.

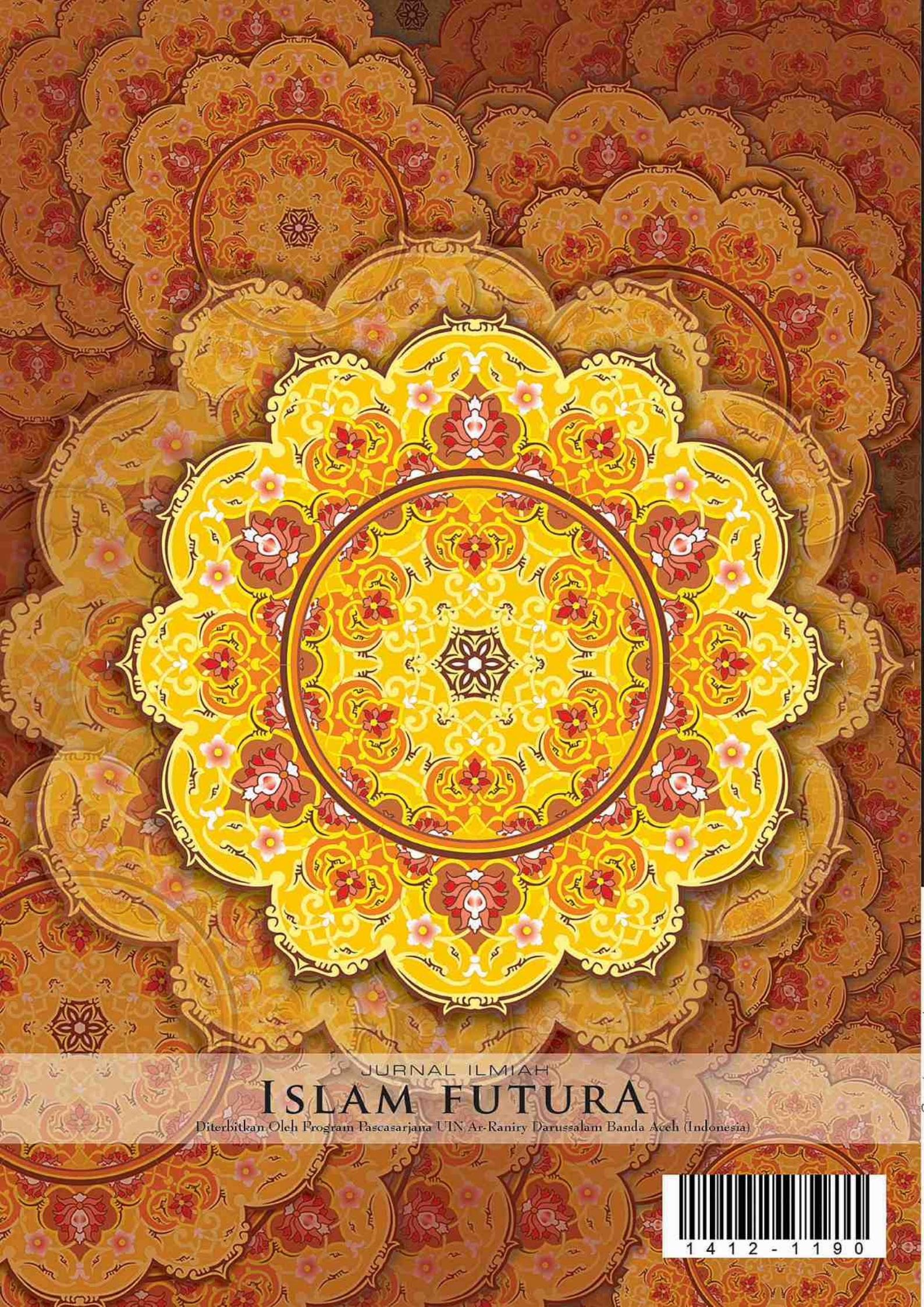
Untuk referensi yang diulang setelah referensi lain (sudah diselang oleh referensi yang berbeda) ditulis: **Nama Penulis, Dua Atau Tiga Kata Dari Judul, menggunakan tiga titik kemudian koma(…,).**

[1]Oemar Seno Adji, *Peradilan Bebas Negara Hukum* (Jakarta: Erlangga, 1985), 34.
[2]C. Snouck Hurgronje, *Islam di Hindia Belanda*, terj. S. Gunawan (Jakarta: Bhatara Aksara, 1983), 34.
[3]Oemar 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-Zuhaylī, Wahbah. *Usūl al-Fiqh al-Islāmī*, jilid. II, cet. XIV. Beirut: Dār al-Fikr, 2005.
     - Siregar, A. Rivay. *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 Oleh Program Pascasarjana UIN Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh (Indonesia)
1412-1190