

# In search of peace: Ahmadi women's experiences in conflict transformation

Nina Mariani Noor

*Siti Syamsiyatun, JB. Banawiratma*

*Inter Religious Studies, ICRS Universitas Gadjah Mada*

*E-mail: nina.mariani@yahoo.co.id*

In the last few years, religious conflicts involving a minority Muslim group, Ahmadiyya, have risen dramatically in Indonesia; the most recent being the attack on the Ahmadiyya community in Cikeusik Banten, West Java, where three Ahmadi were killed and the sealing of Al Mishbah Mosque by local government of Bekasi West Java. Understanding the context of violent conflict and the ways individual Ahmadi women take agency to challenge such oppression is an important first step in creating a more equitable and peaceful Indonesia. To examine the experience of Ahmadi women exercising their agency in conflict transformation, this qualitative research was conducted in four areas of Indonesia: Bogor, Kuningan, Yogyakarta and Lombok, by gathering data from the narratives of Ahmadi women who actively participate in Lajnah Imaillah, an Ahmadiyya's women's organization. This research highlights three stages of conflict transformation that the women employed: 1) asking for government help; 2) taking physical action to defend their rights; and 3) defining themselves as Indonesian citizens who have the same rights as others. Through these actions, they show their ability to help others, transforming the conflict by forming better relationships and understanding with other Indonesian citizens.

Dalam beberapa tahun terakhir, konflik keagamaan yang melibatkan sebuah kelompok minoritas muslim, Ahmadiyah, meningkat drastis di Indonesia; yang terbaru adalah penyerangan komunitas Ahmadiyah di Cikeusik Banten, Jawa Barat di mana tiga Ahmadi terbunuh dan penyegehan masjid Al Mishbah oleh pemda Bekasi. Memahami konteks konflik dengan kekerasan dan cara-cara perempuan Ahmadi menggunakan agensi mereka adalah sebuah langkah penting dalam mewujudkan Indonesia yang setara dan damai. Untuk membahas pengalaman perempuan Ahmadi dalam mempraktekkan agensi mereka dalam transformasi konflik, penelitian kualitatif ini dilaksanakan di empat area di Indonesia: Bogor, Kuningan, Yogyakarta dan Lombok, dengan pengumpulan data dari narasi perempuan Ahmadi yang aktif di Lajnah Imaillah, organisasi untuk perempuan Ahmadi. Penelitian ini menggarisbawahi tiga tahap transformasi konflik yang dilakukan perempuan Ahmadi; 1) meminta bantuan dari pemerintah 2) menggunakan kekuatan fisik untuk mempertahankan hak, dan 3) menempatkan diri sebagai warga Negara yang mempunyai hak sama dengan lainnya. Melalui aksi-aksi yang mereka lakukan, mereka

menunjukkan bahwa mereka bisa membantu lainnya dan mentransformasi konflik dengan menjalin hubungan dan pengertian yang lebih baik dengan warga negara Indonesia lainnya.

**Keywords:** *Conflict transformation; Ahmadiyya; Ahmadi women; Peace; Conflict*

## **Introduction**

Conflicts with religious background involving Ahmadiyya community Indonesia have rose dramatically in the last few years. The most recent, in February 2011, was the attack on the Ahmadiyya community in Cikeusik Banten, West Java, where three Ahmadi (people who join in Ahmadiyah) were killed. Ahmadiyya Indonesia is part of Ahmadiyya international and it is a minority Muslim group among mainstream Muslims in Indonesia. Its different interpretation on '*khataman nabiyyin*' (the last prophet) makes it viewed as a heretical sect in Islam.

Conflict with violence faced by Ahmadiyya community gives impact not only to Ahmadi men but also Ahmadi women. When there is a violence happening, their whole communities have to cope with it. They partake their part in response to the conflict. I chose Ahmadi women as the subject of my research, because women, in terms of conflict resolution, according to Golan Galia, a sociologist and peacemaker activist in Palestine –Israel conflict, may have a different perspective from that of men, one connected with individual well-being. Women may see “security” in terms of shelter, food and health, while men tend to perceive security in terms of weapons systems and arms. Galia further states that it is likely that “women would tend to approach peace from a human rights perspective, which would emphasize fairness, tolerance, respect for difference, for minorities, for “the other,” because women live as “the other,” as a minority - not in numbers but in the attitude toward them in society”. Thus, the protection of personal rights, fairness and respect for difference may get a greater attention from women. Fortunately, those elements are the key elements to peacemaking and conflict resolution (Galia, 2004: 92-96).

Furthermore, based on some research done on conflicts, it has been found that women are often prepared to see conflict as opportunity to build a relationship while a man sees conflict as an element of and a prospect for competition. Moreover, feminists from the nineteenth century have asserted that when women accomplish full and equal participation in society they will be a distinctive and vital contribution to conflict resolution and peace

social order (Berg, 1994: 325-348).

This paper investigates and elaborates conflict transformation process and efforts done by Ahmadi women through its organization Lajnah Imaillah (Wings organization of Ahmadiyya Community for Ahmadi women) in dealing with conflict with violence that they experience related to their faith from after *Reformasi* era till 2014.

This paper consists of several parts. The first part is introduction, the second is literature review followed by theoretical framework for the paper. The next parts are discussion on the exercising agencies done by Ahmadi women in the process of conflict transformation in the context of discrimination and violence they face. Concluding remarks highlights some important points discussed in the paper and possible future research.

### **Researching and portraying Ahmadiyya in Indonesia**

Several studies have been done related to Ahmadiyya in Indonesia. There are some studies that concern about the persecution and conflict that have been faced by this community. For example, Ali Amin's thesis in Center for Religious and Cross-cultural Studies, Universitas Gadjah Mada, titled "Intra-religious Persecution in West Java. As Case Study of Ahmadiyah Community in Manislor Kuningan" (2005) and Erni Budiwanti's "Pluralism Collapses: A Study of Jama'ah Ahmadiyah Indonesia and its Persecution" (2009). Doing research in Ahmadiyya community in Manislor Kuningan West Java, Ali Amin (2005) finds out that relating to persecution experienced by them that there is an important phenomenon of state hegemony over the society using the instruments of religion. Religion has become another tool of government to strengthen its position over the society through regulation, education and media. While Erni Budiwanti (2009: 3) highlights the government's interference on Ahmadiyya's case which only worsened the conflicts. A bit different from the two former works, Syaiful Anam's thesis in Magister of Conflict Resolution Universitas Gadjah Mada, "Reproduksi Kekerasan Kolektif: studi kasus konflik Ahmadiyah di Lombok NTB tahun 1998 – 2006 (2011) investigated the causes of the collective violence experienced by Jemaat Ahmadiyya in Lombok from 1998 to 2006.

As for studies on Ahmadiyya related to conflict resolution, there are two theses from Conflict Resolution Magister in Graduate School Universitas Gadjah Mada which look at

the role of state apparatus. Agus Pujianto (2007) did research on the role of Sat Brimob (Mobile Brigade, Indonesian National Police special operations force units) district police West Timor (NTB) in executing intervention on the conflicts, whereas R Barata Indrajaya did research on conflict management applied by Polres Mataram in relation to the conflict between Ahmadiyya and non Ahmadiyya in Mataram. Both studies only see conflict resolution from the efforts of apparatus not from Ahmadi. My research fills the gap on it.

Studying Ahmadiyya as an entity, Enny Ingkretia in her research found that Ahmadiyya has, as its internal strength, the cohesiveness which allows the organization to continue to exist up until today although they face many opposition and persecution from other “mainstream Muslims” (Ingkretia, 2011).

In contrast to my own study, the studies above also tend to focus on the Indonesian Ahmadi community in general; research focused specifically on Ahmadi women is still rare, particularly in the Indonesian context. Although globally researchers such as Gosh (2006: 50), has studied Pakistani Ahmadi women in California, USA, and Gualtieri (2004) has studied the social lives of Ahmadi women within Pakistan, there are only two studies published when it comes to Indonesian Ahmadiyya women. Most studies done nowadays in Indonesia have overlooked the existence of Ahmadi women and this circumstance makes Ahmadi women invisible and unheard.

The first study of Indonesian Ahmadi women was done by Dyana Savina Hutadjulu (2009) in which explores the intersectional experiences of different Ahmadiyya women residing in Bogor, Manislor and Padang (Indonesia). She concludes that Ahmadi women from those different areas face different situation in terms of discrimination and protection—a central reason for why I chose to study several different Ahmadi communities myself. The second is by Winy Trianita (2009) who explored Ahmadi women’s agency. She found that Ahmadi women independently choose their own religious beliefs and resist discrimination by others which would potentially threaten their faith as religious minorities in Indonesia. In keeping with my own research lens, she found that Indonesian Ahmadi women, as part of a minority group, have actually become agents who clarify common misconceptions toward the Ahmadiyya community that they are “exclusive” by being active in their social activities outside of their community both organizationally and individually. Such research shows that

there is an active participation of Ahmadi women in dealing with resistance that the Ahmadiyya community faces, and thus serves as a valuable starting point for my own study (Noor, 2010; Noor, 20011). Indeed, my research contributes further research on how Ahmadi women deal with religious conflicts, particularly in relation to conflict transformation but, unlike the studies highlighted above, it is based on their own narratives.

Furthermore, given the circumstances that are now faced by the Ahmadiyya community in Indonesia, this research is making a significant contribution to the knowledge on Ahmadiyya and occupy a special point among all research on Ahmadiyya in Indonesia.

### **Theoretical framework**

In this paper I use theory of conflict transformation developed by John Paul Lederach. Lederach chooses to use “conflict transformation” rather than “conflict resolution” because according to him, conflict transformation is more accurate. He based it on two realities, “conflict is normal in human relationships, and conflict is a motor of change” (Lederach, 2003).

According to Lederach (2003), conflict transformation is more than a set of specific techniques. “It is about a way of looking and seeing, and it provides a set of lenses through which we make sense of social conflict”. He defines:

“Conflict transformation is to envision and respond to the ebb and flow of social conflict as life-giving opportunities for creating constructive change processes that reduce violence, increase justice in direct interaction and social structures, and respond to real-life problems in human relationships.” (Lederach, 2003: 3).

Lederach stresses that a transformational approach begins with two pro-active foundations: a positive orientation toward conflict as a natural phenomenon that creates potential for constructive growth, and a willingness to engage in the conflict in an effort to produce constructive change or growth. Furthermore, he states that rather than looking at isolated conflict episodes, a transformational view seeks to understand how these particular episodes are embedded in the greater pattern of human relationships. In this context, change is understood both at the level of immediate issues and the broader patterns of interaction.

Moreover, a transformative view looks at conflict as an invaluable opportunity to grow and enlarge our understanding ourselves and others rather than viewing conflict as a threat.

In other words, conflict helps us stop, assess and take notice. The central goal of conflict transformation is to build constructive change out of the energy created by conflict, where conflict transformation begins. Lederach argues that by focusing this energy on the underlying relationships and social structures, constructive changes can be brought about. The key point is to move conflict away from destructive processes and toward constructive ones. Therefore, the primary task of conflict transformation is not “to find quick solutions to immediate problems, but rather to generate creative platforms that can simultaneously address surface issues and change underlying social structures and relationship patterns” (Lederach, 2003: 4).

Lederach further explains that transformational framework has three components, in which each represents a point of inquiry in the development of a response to conflict. Those are 1) the presenting situation; 2) the horizon of preferred future, and 3) the development of change processes link to two (Lederach, 2009: 8). Presenting situation connect the present with the past, it does not have the power to change. The potential for change is on “the ability to recognize, understand and redress what has happened and create new structures and ways of interacting in the future”. The second inquiry, the horizon of the future is the image of what we wish to create. It points toward possibilities of what could be constructed and built. The process in this transformation is not only a linear process but also a circular process since the orientation of the process not only forward to the future but also back toward to the immediate situation. The third inquiry, the development of change processes must not only promote short term solutions but also build platforms capable of promoting long term social change because the change processes should address both immediate problems and the broader relational and structural patterns (Lederach, 2003: 8).

Lederach further argues that :

“central to transformation is building a base that generate processes that 1) provide adaptive responses to the immediate and future iterations of conflict episodes, and 2) address the deeper and longer-term relational and systemic patterns that produce violent, destructive expressions of conflicts.”

In other words, a conflict transformation platform must be short term responsive and long term strategic. One thing that can produce creative solutions to variety problems is an

adaptive process-structure (Lederach, 2009: 11).

In conflict transformation, peace is viewed as centered and rooted in the quality of relationships. The quality of relationships here includes both face-to-face interactions and the ways in which we structure our social, political, economic, and cultural relationships. In addition, conflict transformation also sees peace as a continuously evolving and developing quality of relationship. "It is defined by intentional efforts to address the natural rise of human conflict through nonviolent approaches that address issues and increase understanding, equality, and respect in relationships" (Lederach, 2003: 4).

Since Lederach's conflict transformation has focused on relationships, patterns, and social structure to deal with the conflict, I think bringing feminism's point of view into the equation is useful. That is in taking gender as one of category of analysis in this theory is much easier without any contradictory between both. We can use a gender perspective to see relationship patterns and the structure of our social, political, economical and cultural relationships. Therefore we can address the issues in conflicts by raising understanding, equality and respect in relationships between women and men.

Furthermore, by including gender in Lederach's approach to peace as a process of developing the quality of relationships will enhance the process of peace since equality, understanding and respect among both man and woman are incorporated.

### **Lajnah Imaillah Indonesia: a brief historical overview**

To give more contexts about Ahmadi women in Indonesia, this part elaborates the short history of Lajnah Imaillah Indonesia and its development.

Following the existence of Ahmadiyya in Indonesia since 1924, the Lajnah Imaillah Indonesia was established in Padang in 1928, but it was not officially organized. The Lajnah Ima'illah actively ran organizational activities in 1931 in Padang, West Sumatra. The structure of organizational board at that time consisted of several primary bodies held by 5 Ahmadi women, because of the limited number of Ahmadi women. They were Siti Alam Sundari Daud as the leader, Anjar Bahar as the General Secretary, Nani Thali Puar as finance and teacher assisted by Halimah Syair and Nurani Musa (Zulkarnain, 2005: 217). Activities conducted by this pioneer organization were mainly related to the religious activities per-

formed once a week for Ahmadi women and for Ahmadi children. Lajnah Imaillah was just officially established in 1983 after its significant development in West, Central and East Java when they held a congress in Padang and they formed Coordination Body of the Lajnah Imaillah Indonesia (Badan Penghubung Lajnah Imaillah Indonesia, BPLI). It was led by a leader and supported by a vice leader and secretary.

Then in 1987 this coordination body (*Badan Penghubung*) transformed into Leaders body of Lajnah Imaillah (*Badan Pimpinan Lajnah Imaillah*), and a leader of BPLI changed into Sadr LI (President). Basically, their activities were related to Jemaat Ahmadiyya activities like *pengajian*, trainings also held in order to empower women with certain abilities. Up to 1938 the Lajnah Imaillah's members consisted of approximately 40 Ahmadi women and experienced stagnation from 1942-1949. Since 2010, BPLI transformed into Pengurus Pusat Lajnah Imaillah (Central Board of Lajnah Imaillah). Nowadays, PPLI records the number of Lajnah Imaillah members Indonesia is about 13,000 which spread out in 260 branches (PPLI, 2014: 25).

### **Ahmadi women and conflict violence experiences**

Being a part of Ahmadiyya community that faces conflict and violence, accordingly Ahmadi women also experience the violence. Violence experienced by Ahmadi women in Indonesia are in several forms, from verbal viciousness like bullying, discrimination and physical violence such as expulsion. This part discusses the experiences of Ahmadi women in conflicts that they face in their daily lives.

From my research's participatory narratives, I found that discrimination as Indonesian citizens is like being default for them as Ahmadi, but the degree of discrimination that they face among Ahmadi women from different areas is different in some ways. Some Ahmadi women experienced bullying since they were very young. Other Muslims labeled them with some negative names. In Lombok, people usually called them as 'Ahmadiyya *ding kong*' (they do not know what the meaning of this word till now) (Interview with participants from Lombok, March 2013 and January 2014). In Manislor, they were labeled from light label to the heaviest label that threaten their lives, such as "the followers of religion of *kodok* (frog)", heretic, deviant, then their blood is *halal* meaning that they can be murdered in the



name of religion (Interview with participants from Manislor, April 2013 and February 2014).

Different from their sisters in Manislor and Lombok, Ahmadi women in Yogyakarta is rarely get any labelling or discrimination. They relatively live safely and can observe their religious rituals without any burden. They will get unsafe feeling and uncomfortable situation when there is attack toward Ahmadiyya community in other areas in Indonesia, such as when people attacked Jalsah Salanah event in Parung Bogor in 2005 or the mob and killing of three Ahmadi in Cikeusik Banten in February 2011. Moreover, they can maximize their contribution to society through their social and humanity activities. They also can freely reveal their Ahmadi identity in their neighborhood, workplace and school.

Besides experiencing labeling and stigma, Ahmadi women also face intimidation because of their faith. Some got intimidation from their family and neighborhood to leave their faith. Since they keep their faith, they have to live separately from their big family. These happen to Ahmadi women in Lombok. They were spelled out from their own homes and when they tried to get help from their big family, their family gave requirement to them to leave their faith in order to get back to and live with the family. Because they cannot meet these requirements, they choose to live in Transito building with all its limitations and difficulties (interview with participants from Lombok, May 2013 and January 2014).

Ahmadi women in Manislor got intimidation in a quite long period, from 2002 to 2007 in form of banners which were set up in front of their mosques by non-Ahmadi. The banners written; "*Ahmadiyah sesat*", "*Ahmadiyah Kafir*" (Ahmadiyya is deviant, Ahmadiyya is heretics). Every day, in that period, they had to see those banners intimidating them without any action to drop it down although they are in their own village (Interview with Ahmadi women in Manislor, March 2013, January 2014). Furthermore, during that period, sometimes there were some unidentified people who blow Molotov bomb to their mosque, tried to burn it at any time, during daylight or night. In addition, not only mosques which were under target, but also their houses which nearly located with the mosques.

In terms of physical violence, Ahmadi women in Manislor experienced it several times. During the period 2001-2005, some Ahmadi women experienced their houses attacked.

People coming to and pelt their settlements with stones. When it was happening, they had to run or hide into a safer place and some of them got injured because of the stones. Some of houses' roof were also broken. Besides that, some mosques were burnt down for several times. One mosque located in Maniskidul that was newly built and then destructed by people who do not like it just a day before Ramadhan in 2001, the debris is still present till now. They cannot rebuild it because people do not allow them to do so, thus they let it as it is as their monument of remembrance how was the violence happened.

When they started to take active actions by confronting people or apparatus who would seal or attack their mosque, sometimes, Manislur Ahmadi women had to face head to head with them. They stood on the first line arm in arm among them and they made a posse together to protect their mosque from sealing and attack while they were crying and praying. These actions actually place themselves in the most vulnerable positions because if the attackers went forward, they would be the first target. Therefore, police asked them to go inside the mosque rather than stay arm in arm in front of the mosque. At one occasion when the situation was getting chaotic, they surrendered and agreed to go inside the mosque. However, in other occasion, they defended the mosque while holding hands stronger among them, although they had to face intimidation and violence (Interview with participants, Manislur, March 2013).

For Ahmadi women in Manislur, they will never forget about those experiences. Nowadays, their circumstances are better than before. According to them, Joint Ministerial Decree (Surat Keputusan Bersama, known as SKB) issued in 2008, on one hand localize and prohibit them doing missionary. On the other hand, it gives them more freedom in doing religious activities in their village although under the eyes of people.

Besides getting stigma and experiencing violence, Ahmadi women in Manislur also face difficulties in their citizenship rights. The most crucial is they cannot register their marriage in district Kuningan. Local government has made a rule which not allowing Ahmadi registering their marriage in Kuningan district. Therefore, Ahmadi should move to another district in registering their marriage. And it disadvantage them in getting health facilities for their new family and kids. They also have not gotten their e-KTP (electronic ID card) yet although they have been photographed for those e-KTP.

### **Ahmadi women in conflict transformation process**

This part discusses the stages experienced by Indonesian Ahmadi women in dealing with conflict with violence they experience from 2000-2014. As a part of Ahmadiyya Muslim community, Ahmadi women through its auxiliary organization, Lajnah Imaillah Indonesia, take part actively in all activities which involved all aspect of life. Since its establishment, LI Indonesia, based on its constitution, mainly work to empower their members through religious and social activities. Because of the small number of their members and their lack of religious knowledge in the first development of the organization, their first concern is the improvement of their members' religiosity. Therefore, their activities mainly focuses on educating their member through *pengajian*, learning Quran, many activities to encourage their member to improve their obedience (taqwa). Their social activities also have been started but mainly for their community member, like giving aid to members who are in difficult economic situation and founding cooperation for their members. They also started to do social activities to larger community outside their community but still in limited amount.

Ahmadi women's attitude is based on what have been suggested by the founder of Ahmadiyya, Mirza Ghulam Ahmad who said that Ahmadi should obey the law of the state where they live although the government is an oppressive government. All members are suggested to be active in women activities in their place such as *PKK* (an organization to empower women to take part in Indonesia development), *posyandu* (a place to maintain health that is from, by and for community under the supervision related paramedic, Departemen Kesehatan RI, 2006). and build a good relationship with other women's organization and also with local leaders in their area like village chief, sub-district head, regent and governor and their wives.

One of the most prestigious efforts done by Lajnah Imaillah is they contribute the biggest number of eye donor in Indonesia started from 1985. They always advise their members to participate to be eye donor so as blood donor. Nowadays, the number of eye donor candidates is 7,549 women and 161 women have had donated their eyes. For blood donors, it is numbered at 6,788 women (PPLI, 2012: 42).

Although Lajnah Imaillah has involved in several kinds of activities in communities and in some levels they can lessen misunderstanding about Ahmadiyya in Indonesia through their

social activities such as blood donor, eye donor, social services, however, violence toward them is not going down since Joint Ministerial Degree /SKB 2008, even in some places they were going up. They have to face the reality that they are prone to any violence from other communities because of their faith. Their efforts to participate more in community seemingly not really bring about any difference to the level of violence that their community faces. Several times their mosques in becoming the target to be closed and broken down in preventing them doing their religious activities, such as the sealed and zinc fenced of Al Mishbah Mosque in Bekasi West Java, the attack on their religious activities in Wanasigra, May 2013 and recently the sealing of their mosque in Ciamis by local government just a day before Ramadhan on June 26, 2014 (<http://indonesiatoleran.or.id/2014/06/kronologi-penyegelan-masjid-nurkhlafat-jemaat-Ahmadiyah-ciamis/> accessed 20<sup>th</sup> July 2014).

From LI's experience in dealing with conflict with violence and discrimination during 1998 to 2014 by exercising their agencies, there are three stages of conflict transformation process that those Ahmadi women develop. The next part will elaborate those three stages.

### **First stage: admitting the circumstances by relying on government**

At first stage, they admitted their position as victim, minorities whose destiny and position is determined by others, other Muslims and several local governments blame them because of their faith that different from mainstream Muslims. They are deviant, misleading, and apostle, therefore they have to be condemned, diminish or even murdered. They are the cause of violence that happens, they disturb the harmonious life in Indonesia, they defame the purity of Islam, and hence, they have to get the consequences.

Although they repudiate all accusations toward them about their faith, during this stage, they kept silent, they only let people harassed them verbally and attacked their properties, mosques without any resistance. Moreover, frequently they could not defend their properties and rights, even they were forced to surrender not by their own willing. If people finished cracking down their mosque, the government also blamed them and would seal their mosque to prevent them doing their religious activities. When people came and attacked again, they would also let it happen again and again.

They have to be ready for any label, stigma, discrimination, violence and they did not have chance to defend their rights, or when they had chance to secure it, the apparatus and people did not allow them to do so. This stage shows that it is their destiny to be mistreated and discriminated by other Muslims who do not agree with them, or even worse by the State. It is their consequences to be different from other Muslims in theological matter.

Ahmadi women from three areas of this research have different experience relating to this stage. Many of them experienced stigma, labeling. The others experienced intimidation and verbal harassments. However, they have the same reaction towards it. This stage ranges from 2000 to 2005.

Keeping silent and admitting the violence they experienced were the reactions from Ahmadi women in Manislor. They only kept silent when people harassed them verbally by calling them as deviant, *kefir*, *sesat*. They also let people intimidate them verbally and did not reply anything to them. They made themselves accustomed to any kind of intimidation they got. Somehow, they have internalized the stigma and label from other Muslims as the consequences therefore there was no need to respond.

Moreover, related to violence done by people toward their properties, they did not do anything to protect their properties. When people attacked them, they would only hide to a safer place if they could and let people destroy their houses and mosques. If people finished their actions, Ahmadi would quickly renovate their properties to prevent the police investigating the violence case. Because if the police came and investigated the case, usually the police would give a police line to their properties, particularly their mosques which means that they are not allowed to use it to do their religious activities.

Moving to Ahmadi women in Lombok, they experience the hardest discrimination and violence compared to other Ahmadi women in Indonesia, unfortunately they are still experiencing till now. They are evicted from their own houses because of their faith and cannot go back to their own houses. They have to live far from their origin; families and where they used to be belong. They lose their properties, and also their jobs.

They experience all kind of violence, from stigmatization, labeling and physical violence. They experienced labeling since they were very young when they were still unable to understand the differences of their faith with others. People label them with terms that are

unfamiliar, no meaning and even they do not understand the meaning till now. They did not respond to those kinds of discrimination and violence. They kept soundless although they felt painful in their heart.

When there was an attack toward Ahmadiyya community, mostly, the apparatus force Ahmadi not to guard themselves. Even the apparatus forced them to be evacuated in the name of security. Living as IDP was also not their own choice, but they were forced to. Now they have living in *Transito* for more than eight years.

There are some reasons I found from my interviews why Ahmadi women used to keep silent and did not share their experience to others and also do not react toward violence that they experience. Firstly, they believe that what they experience is a consequence for them of being Ahmadi, therefore they have to admit all those discriminations and violence and have to accustom to those circumstances in their lives. Secondly, they were afraid of giving respond by resisting people who attack them or government who ban them to do their religious activities because they have not known yet about their rights as Indonesian citizens who have religious freedom to do religious activities based on their faith and they did not know the legal status of their cases. Thirdly, there was a role from the apparatus who made the situation worse and even they make up the situation which made Ahmadi women anxious.

In this stage, we can say that Ahmadi women relied on government's help and policy related to any discrimination and violence that they experienced.

### **Second stage: standing for and defending rights**

After experiencing conflict which was followed by persecution and violence for more than six years, Ahmadi women started to get attention and help from other organizations which care about their life. As a result, it encouraged them to be more active in dealing with conflict that they faced.

In this second stage, Ahmadi women started to play more active by taking their positions not as passive victims, but as active victims. They started to act to defend their rights. If there is an effort to seal their mosque or prevent them doing their religious activities, they stood up and defended their rights. They also spoke out to people about their experience on violence and discrimination. This phase happened from 2005 to 2011.

They started to answer many invitations coming from other organizations which care about them. They eagerly used these opportunities to speak up their voice and show their visibilities. For examples, giving testimonies in event held by *Komnas Perempuan* (Woman National Commission) about the violence toward them. They also actively take part in several discussions on religious freedom held by organizations which concern about it.

In this stage, besides advocated by their umbrella organization, Jemaat Ahmadiyah Indonesia which has formed Lembaga Bantuan Hukum (Legal Aid Institute) concerning about issues on the persecution of their community from other communities and also from government, they also were still helped by other organizations such as NGO, Komnas Perempuan (National Commission of women). LBH JAI (Lembaga Bantuan Hukum Jemaat Ahmadiyah Indonesia) educated them about their rights and suggested them to protect their properties. They come when they are invited. They talked when they were asked to do so, they would explain if they were asked to.

As Indonesian citizens, they actively participate in all activities held in community. In this stage, as a national organization for Ahmadi women, Pengurus Pusat Lajnah Imaillah always participate when they get invitation from other organization in seminar, conferences, both social and religious organizations such as ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia), Puan Amal Hayati with its activities of iftar and saur gathering every year, ICIP (International Center for Islam and Pluralism), YJP (Yayasan jurnal Perempuan). They also have several cooperation with other women organizations such as Muslimat NU, Fatayat NU (BPLI, 2008: 45-47).

Based on their annual report in 2008, LI also took a place in responding several violence happened to them, for example they gave testimony in a press conference held by Yayasan Jurnal Perempuan in Jakarta about “*Selamatkan Ibu dan Anak Ahmadiyah dari Kekerasan*” (Save Ahmadi women and children from violence). They also attended and gave testimony in launching of monitoring result on violence actions toward Ahmadi women and children (“*Peluncuran hasil pemantauan tindak kekerasan terhadap Ibu dan anak Ahmadiyah*”) in National Commission of Woman (Komnas Perempuan). They also did use mass media to respond to violence that happen to them. They talked in radio program in Green Radio Jakarta by giving press release on the issue on saving Ahmadi Women and children from violence and

the existence of Lajnah Imaillah and did interview with televisions and newspapers (BPLI, 2008: 46-47). This is may be the first time Ahmadi women talk publicly about their experience on violence that they experience. In this occasion they started to speak out when there is other organization which support and call them to do so. Before that, Ahmadi women's voices were unheard about the violence that they experience. Mostly, only Ahmadi men's voices which was heard.

In addition, active actions were also initiated in this stage. It is noted in Lajnah Imaillah Indonesia annual report in 2008, they sent a formal mail to Ministry of Women Empowerment to have a visit and build a relationship. Accordingly, they started to build good relationship with several various organizations.

Although they have been doing active actions in dealing with the escalation of conflict and violence towards them in 2005 – 2008 periods, however it seems that their efforts were not enough to minimize the number of violence and discrimination toward their community. Even more, on June 2008 the government through Ministry of Religious Affair Maftuh Basyuni, Ministry of Home Affair Mardiyanto and The Attorney General Hendarman Supandji, those three ministers signed and issued SKB, a joint ministerial decree which accusing Ahmadiyah as spoiling Islam and furthermore banning their activities. This SKB states that Ahmadi are not allowed to open and proselytize their faith that is distinct from other mainstream Muslims.

This SKB actually also warns Muslims in Indonesia not to do violence toward Ahmadiya community. Unfortunately, the lack of socialization of the content of this SKB resulted in misunderstanding and different interpretation on this SKB. Some local government translated this SKB into local law which ban Ahmadiyya activities in their region such as in West Java, West Sumatra, and East Java. Therefore some radical groups think that it means Ahmadiyya should be banned and can not live in Indonesia and or practice their religious activities based on their belief. Consequently, the number of attack and violence toward Ahmadiyya community were increasing instead of decreasing.

This SKB, directly influenced the attitude of Ahmadi women. Hence, they were more wary in their activities. They were afraid to clarify misunderstanding about their faith because they are afraid of breaking the law and Joint Ministerial Decree SKB which state that



Ahmadi are not allowed to open and proselytize their faith that are different from other Muslims. However, in fact, their choice not to clarify misunderstanding about their faith resulted on worse treatment toward them and more violence toward them.

### **Stage three: participation and contribution**

Having those harsh experience for several years, Ahmadi women started to evaluate themselves. They see inside themselves, individually and organizationally. They assess their own attitude and also their organization activities and their implication toward their existence and security. The presenting situation in which Ahmadi women experience violence, made them to connect the present events with the past, although there was no power yet to change, but there is the potential for change, as Lederach said is on "the ability to recognize, understand and redress what has happened and create new structures and ways of interacting in the future" (Lederach and Maiese, 2009: 8).

Based on their experience in some areas, if their members of Lajnah Imaillah participate actively in their neighborhood and society even more they have responsibility in local government such as Ketua RT (a neighborhood consisting around 20-30 houses), Ketua RW (a neighborhood consisting 2-5 Rukun Tetangga, leader in neighborhood), they found out that their existence and security are protected by society in their neighborhood. For example in Lenteng Agung, where one of Lajnah Imaillah is becoming Ketua RW, and she shows very good performance so that her society are happy with her and they can live in harmony. Once, when there is a rumor or efforts to attack Ahmadi in that area, people try their best with several ways to prevent it. Therefore, they realize that their existence and security cannot be separated from their neighborhood and larger society. On the other hand, in most areas where their community face violence and persecution, it is found that most of their members living centralized in one area such as in one village or one kampung, for example Manislor. Consequently, most of them spend most of their time with their own community in their daily lives. All daily activities and religious activities are mostly done with their own community, with almost the same people. Their only chance interacting with non-Ahmadi is in their workplace.

These circumstances, on one hand are good for them in term of doing religious activities. They can easily organize and mobilize their members to do all religious activities, even

they can have prayers five times a day together, *pengajian* every week, and it is good for their internal education and monitoring as a religious organization. On the other hand, since most of their time have been spent among their own community both in religious life and social life, their interaction with non Ahmadi is not quite often. As a result, non Ahmadi around them see them as exclusive and closed community. Moreover, non Ahmadi see them as others who are different from them and having very different faith with them.

Based on experience in the previous stage, Ahmadi women finally comprehend that although they have tried to participate in larger society, however many of their members are rarely active in their neighborhood, or if they are active in social activities, most of the time they rarely declare about their Ahmadi identity. It is because they thought that people have already known about them and their Ahmadi identity like Ahmadi women in Manislor so that there was not a need to talk about their identity, or because they were afraid of revealing their identity because they thought that saying about their identity as Ahmadi would break SKB from three ministries. In the previous stage, they started to take part actively in society both in social activities and also in clarifying about their condition, situation and thoughts related to some violence happened to them because of their faith. After they interact with larger community, they finally realize that not all people know that they are Ahmadi. Therefore, in the following time when they got chance to have friendly match with other clubs they then introduce themselves as Ahmadi women. Conflict will always be presence in our community because Indonesia was built from many different ethics, religions, faiths and cultures. Conflict that Ahmadiyya community faces and experience is inevitable since there is always different interpretation and understanding among Muslims. Therefore, efforts on changing or transforming conflict from conflict which bring about violence and discrimination into conflict which strengthen the community and Indonesia are needed.

The second inquiry of conflict transformation is the horizon of the future, is the image of what we wish to create. It points toward possibilities of what could be constructed and built (Lederach and Maiese, 2009: 8). From Ahmadi women's experience, they wish to live in peace with other Muslims in Indonesia, therefore they need to build good relationships with other communities.

The third inquiry, the development of change processes must not only promote short term solutions but also build platforms capable of promoting long term social change because the change processes should address both immediate problems and the broader relational and structural patterns (Lederach and Maiese, 2009: 8).

Besides attending many invitations from other organizations, Lajnah Imaillah also started to actively contact other organizations by holding activities that involved other organizations. In this stage they started to reach out, extend their activities not only for their members exclusively but also for women outside Lajnah Imaillah. In this stage they continue their efforts that they have been carrying out to give service to society.

In the third stage, Ahmadi women start to show their action as Indonesian citizens who have the same rights as others. They responded to any discrimination and violence regarded on conflict because of their faith by being an active agent in the process of conflict transformation. Metaphorically to Ortner's theory on agency (Ortner, 1996), Ahmadi women started to change their role in the play. They initiate resistance in the former stage and now they expand their space by going out from their closed community (Ahmadiyya community) into outer and wider community. Interestingly, they do not bring their bitter experience to get attention from others, but they bring and show their potentials, skills and abilities to give contribution and help others to get attention from people. Indeed, they already run their programs in giving service to others regularly before, but in this stage they make it as programmed activities in which they give special attention, time and fund to implement it.

On this stage, there are two forms, internal and external efforts done by Ahmadi women. The first form is strengthening Ahmadi women themselves in order to strengthen the community. As we can see the circumstances, conflict, challenges and threats are conversant for Ahmadiyya community in Indonesia. Realizing that position, Lajnah Imaillah Indonesia is aware of the need for giving strength and capability to their members in order to face and deal with it. What make them in difficult situations now is their faith that seen to be different from the majority in Indonesia. And faith for them is the ultimate basis for them in their live, therefore, to preserve their faith but also to face the reality.

Inside, PPLI educate their members to behave as what the Prophet Muhammad suggest with *akhlakul karimah* (righteousness behavior) in their daily lives since actions are more

important than debate or argument. As for Ahmadi women, debating and arguing about Ahmadiyya faith and beliefs is not their skills, and based on their slogan “Love for all hatred for none”, they have to serve for humanity, therefore they choose using their skills and abilities in parenting, health and medical skills.

Relating to their relationship with other communities, they suggest their members to have a good relationship with their neighbors. They give guidance, that an Ahmadi family should build good relationship with their neighbors, at least 40 families consist of ten houses in front of their house, ten houses behind, ten houses on the right side and ten houses on the left side. Good relationships with neighbors is very crucial for them as part of society.

In national organization level, PPLI initiate and sponsor events which involved people from other communities. The events are discussed and planned carefully by the PPLI in Bogor and socialized within their members around Indonesia to get support. The events were held around Indonesia. They call their programmed events as a programmed rabtah (building relationship). Accordingly, PPLI planned what they call “programmed rabtah”. Rabtah means developing good relationship with others. They believe that if they have good relationships with non-Ahmadis, violence and discrimination toward them will eventually declining.

Through rabtah, they hold activities which involved many people from non Ahmadi participants. They choose general theme that are needed by people such as parenting, health and crafts in which they have several experts on those themes. In this program they target government programs such as PNPM (national programs to reduce poverty, especially that based on community empowerment), HIMPAUDI (organization for early childhood educators and teachers), PAUD (early childhood education), PKK, and Posyandu in which community and governmental leaders are able to attend together with people. Besides, the programs do not only stop for events but they have to carry on it by keeping their good relationship with people who have already join the program. By keeping this good relationship, they hope that people will get information about Ahmadiyya from its original sources, Ahmadi themselves

They choose parenting and health as the topic as for those topics are neutral topics. PPLI specially forms a team for giving parenting workshop around Indonesia. Through their lower organization, regional Lajnah Imaillah Organization they build relationship with local

leaders to make their program happen. They have started this program from July 2013 into June 2014. The purpose of this program is to reduce people's misunderstanding on Ahmadiyya and to reach areas which are unreachable before (Material of Lajnah Imaillah committee members meeting 2013).

In these activities, they open their identity as Lajnah Imaillah Indonesia. These parenting workshop have been held in several areas in Indonesia and got good response from organizations they cooperate with. Based on my observation the materials that they give in parenting workshop mostly are Islamic values from Qur'an and hadits.

### **Concluding remarks**

Conflict is normal and conflict is motor change in conflict transformation context. Conflict that Ahmadi women face and experience eventually become a motor change for them. It does not change either their organizational structure or their faith, even it strengthen their faith and make them more resilient but in the end it transforms their attitude and expand their activities in dealing with those persecution and violence. Conflict that bring violence used to only place them in oppressed position now make them realize that they can be an active agent of peace in plurality of Indonesia.

In other words, conflict and violence do not only bring about negative effects but also positive effects for Ahmadi community internally and also for Indonesia society at large. Ahmadi women can manage conflict and violence that they experience into something positive in which they do not blame the perpetrators but they look back into themselves to see and adjust with the circumstances without changing their faith. Ahmadi women are trying to transform conflict which brought to violence to their community into conflict which make them having closer relationship and more open to other communities to make a peace.

### **Bibliography**

- Amin, Ali. "Intra-Religious Persecution in West Java. As Case Study of Ahmadiyah Community in Manislor Kuningan." Universitas Gadjah Mada, 2005.
- Anam, Syaiful. "Reproduksi Kekerasan Kolektif: Studi Kasus Konflik Ahmadiyah Di Lombok NTB Tahun 1998 – 2006." Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik, Sekolah pasca sarjana Universitas Gadjah Mada, 2011.

- Berg, Ellen Ziskind. "Gendering Conflict Resolution." *Peace and Change* 19, no. 4 (October 1994): 325-48.
- BPLI, Badan Pimpinan Lajnah Imaillah Indonesia. *Laporan Kegiatan Tabunan Badan Pimpinan Lajnah Imaillah Indonesia*. Annual Report. Jakarta: Badan Pimpinan Lajnah Imaillah, September 2008.
- Budiwanti, Erni. "Pluralism Collapses: A Study of Jama'ah Ahmadiyah Indonesia and Its Persecution." *Research Center for Regional Resources, Indonesian Institute of Sciences (PSDR-LIPI) and Asia Research Institute – National University of Singapore*, ARI working paper series, 2009.
- Galia, Golan. "The Role of Women in Conflict Resolution." *Palestine-Israel Journal of Politics, Economics and Culture* 11, no. 2 (2004): 92–96.
- Gosh, Huma Ahmed. "Ahmadi Women Reconciling Faith with Vulnerable Reality through Education." *Journal of International Women's Studies* 8 (November 1, 2006).
- Gualtieri, Antonio. *Ahmadis: Community, Gender, and Politics in Muslim Society*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2004.
- Hutadjulu, Dyana Savina. "The 'Other' Female Tale: An Intersectional Analysis of the Ahmadiyah Women and Girls' Experience in Indonesia." Research Paper. Graduate School of Development Studies, The Hague The Netherlands, 2009.
- Ingkretia, Enny. "Symbolic Convergence in Group Rhetoric (Study of Rhetorical Vision as the Cohesiveness Indicator in Ahmadiyya Muslim Community in Indonesia)." In *Proceeding of the International Conference on Social Science, Economics and Art 2011*, 2011.
- Lederach, John Paul. *The Little Book of Conflict Transformation*. Intercourse: Good Books, 2003.
- Lederach, John Paul, and Michelle Maiese. "Conflict Transformation: A Circular Journey with a Purpose." *New Routes, a Journal of Peace and Research and Action*, Conflict Transformation: Three lenses in one frame, 14, no. 2 (2009): 7–10.
- Ortner, Sherry B. *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon Press, 1996.
- PPLI. *Laporan Tabunan Pengurus Pusat Lajnah Imaillah Indonesia*. Annual Report. Pengurus Pusat Lajnah Imaillah, October 2012.
- PPLI. *Laporan Tabunan Pengurus Pusat Lajnah Imaillah Indonesia*. Annual Report. Bogor: Lajnah Imaillah Indonesia, October 2014.
- Pujianto, Agus. "Evaluasi Peran Brimob Dalam Intrevensi Konflik (Studi Kasus Satuan Brimob Polda NTB Dalam Intervensi Konflik Ahmadiyah Dengan Masyarakat Di Kecamatan Lingsar Lombok Barat Tahun 2006)." Magister Resolusi Konflik, Sekolah Pasca Sarjana Universitas Gadjah Mada, 2007.
- Trianita, Winy. "Women's Agency in Religion: The Experience of Ahmadi Women in Indonesia." Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2009.
- Zulkarnain, Iskandar. *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2005.

# Reformulasi ijtihad dalam pembaruan hukum Islam menuju hukum nasional: Ikhtiar metodologis A. Qadri Azizy mentransformasikan fikih Timur Tengah ke Indonesia

Warkum Sumitro

*Dosen Fakultas Hukum Universitas Brawijaya*

*E-mail: guswar@ub.ac.id*

*Fiqh Vredian Aulia Ali*

*Staf Lembaga Kajian, Penelitian dan Pengembangan Hukum (LKP2H) Malang*

*E-mail: vredianaulia@gmail.com*

This study is an elaboration of creative minds of A. Qodry Azizy about reformulation of ijtihad that was developed through reformation of “mazhab” and an eclecticism of national law. Researchers used a qualitative research with a research library approach through technical documentation. An offering of reformulation of *ijtihad* of A. Qodri Azizy motivated by social and academical anxiety about the entity of life after reformation and the probability of social changes with the momentum of GBHN1999. Therefore, it is necessarily a Guidelines about formulations on “*fiqh*” which is suitable by the context of Indonesian. He started on the concerns of intention, an inner attitude and academical confidence in application of Islamic law through the agenda of reformation on “*mazhab*” and positivization of Islamic law within the framework of development of national laws.

Studi ini mengulas elaborasi pemikiran kreatif A. Qodri Azizy tentang reformulasi ijtihad yang dilancarkan melalui reformasi bermazhab dan eklektisisme hukum nasional. Peneliti menggunakan jenis penelitian kualitatif dengan pendekatan *library research* melalui teknik dokumentasi. Tawaran model reformulasi ijtihad A. Qodri Azizy dilatarbelakangi kegelisahan sosial-akademik akan entitas kehidupan pasca reformasi dan keniscayaan perubahan sosial dengan momentum GBHN 1999. Sehingga membutuhkan formulasi fikih yang sesuai konteks keindonesiaan. Ia bertitik tolak pada niat, sikap batin dan keyakinan akademis

dalam menjalankan syariat Islam lewat agenda reformasi bermazhab dan positivisasi hukum Islam dalam bingkai pembangunan hukum nasional.

**Keywords:** *Ijtihad; A. Qodri Azizy; Islamic Law; National law.*

## **Pendahuluan**

Islam dan legislasinya di Asia Tenggara tidak bisa diremehkan sebagai poros baru *renaisans* Islam dalam ingar bingar demokratisasi dan modernisasi dewasa ini. Perkembangan mutakhir hukum Islam di Asia Tenggara menggambarkan animo besar di aras lokal maupun nasional dalam kesadaran menjalankan ajaran-ajaran Islam (Tebba, 1993: 1-3). Seiring tantangan globalisasi dan hegemoni budaya, umat muslim kian berusaha mempertahankan corak dan identitas keberagamaannya. Penguatan institusi hukum Islam, seperti aspek kodifikasi dan positivisasi hukum Islam, peradilan agama, dan organisasi hukum Islam menunjukkan gejala yang menggembirakan.

Fenomena ini menjadi salah satu tanda, walaupun Islam di Asia Tenggara secara geografis perifer dari wilayah peradaban Arab, namun dari segi ajaran tidak dapat dipandang perifer dan terbelakang dari tradisi besar (*great tradition*) Islam (Azra, 2000: 8). Bahkan Islam Asia Tenggara merupakan salah satu konsentrasi muslim terbesar di dunia muslim.

Kondisi hukum Islam yang demikian telah melalui perkembangan di tengah dinamika sosial-politik, berhadapan pula dengan gejala kejumudan mazhab dan kebakuan ijtihad hukum Islam di Asia Tenggara, termasuk di Indonesia (Syarifuddin, 2002: 107). Terdapat kelompok-kelompok 'tradisionalis' yang memiliki kekayaan khazanah fikih dan sangat apresiatif terhadap warisan khazanah pemikiran hukum Islam masa lalu, seperti dalam kitab-kitab fikih imam mazhab dan para muridnya. Namun, pada tingkat tertentu, terdapat sikap fanatisme mazhab dengan bias ideologisasi madzab yang monolitik. Karena terlalu terpaku pada kebesaran mazhab, kurang responsif terhadap perkembangan yang terjadi dalam masyarakat. Fikih menjadi doktrin agama yang sakral dan tidak tersentuh (Iqbal, 2009: 195-196).

Dewasa ini pula, sejumlah daerah di Indonesia menuntut penerapan syariah secara formal. Selain Aceh yang sudah diberikan hak otonomi, muncul gerakan pemenuhan hak untuk menerapkan syariah Islam di provinsi-provinsi lainnya. Misalnya di Sulawesi Selatan dan di beberapa kabupaten lain juga menyampaikan tuntutanannya untuk menerapkan syariah. Pada



saat yang sama, sejumlah gerakan Islam garis keras bermunculan, seperti Front Pembela Islam (FPI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan paling santer dewasa ini adalah kelompok Negara Islam Irak dan Syuriah (NIIS/ISIS). Kelompok-kelompok tersebut cenderung menuntut penerapan syariah Islam secara totalitas (*kaffah*) sebagaimana diimajinasikan Islam Timur Tengah silam. Bahkan beberapa di antaranya acap kali menggunakan kekerasan untuk mengunggapkan aspirasi *amar ma'ruf nabi munkarnya*.

Padahal, hukum Islam dituntut akomodatif terhadap persoalan umat tanpa kehilangan prinsip-prinsip dasarnya. Sebab bila tidak demikian, menurut Ahmad Rofiq, besar kemungkinan hukum Islam akan mengalami 'kemandulan fungsi' bagi kepentingan umat. Karena itu, apabila para pemikir hukum tidak memiliki kesanggupan atau keberanian untuk mereformulasi dan mengantisipasi setiap persoalan dalam masyarakat, serta mencari penyelesaian hukumnya, maka hukum Islam akan kehilangan aktualitasnya (Rofiq, 2001: 99).

Fikih Indonesia menjadi agenda penting pembaruan hukum Islam di Indonesia. Pengaruh faktor budaya kedaerahan (*'urf* atau *'adah*) turut menjadi *elan vital* yang berdampak pada hasil pemikiran atau ijtihad mujtahid atau faqih (juris muslim). Oleh karena itu, di Indonesia muncul pendapat untuk menciptakan "*mazhab* ala Indonesia". Pendapat ini merupakan usaha menemukan hukum Islam yang sesuai dengan sosio-kultural bangsa Indonesia, yang dalam banyak hal terjadi perbedaan dengan sosio-kultural masyarakat di negara-negara Arab (Azizy, 2003: 19-20). A. Qodri Azizy adalah salah satu pemikir yang meneruskan nasab gagasan Fikih Keindonesiaan. Gagasannya terhitung segar dan berpengaruh dalam upaya menjadikan hukum Islam sebagai bahan baku dan konstruksi penting hukum Nasional yang sesuai dengan jati diri bangsa Indonesia.

Penelitian ini antara lain mencoba menelaah konsep Fikih Mazhab Indonesia menurut A. Qodri Azizy. Oleh karena itu, penelitian yang termasuk model pemikiran fuqaha ini, ditujukan untuk memahami berbagai unsur yang melekat pada pemikiran A. Qodri Azizy. Penelitian ini antara lain juga mencoba mengembangkan apresiasi terhadap pemikiran fuqaha sebagai wujud kebebasan berpikir dan berpendapat dalam entitas kehidupan muslim. Untuk selanjutnya muncul toleransi tinggi terhadap keragaman pandangan dan pemikiran. Sehingga, muncul iklim dialektis dalam bingkai demokratisasi keilmuan. Selain itu, juga dapat digunakan

sebagai salah satu bahan rujukan dalam proses penataan kehidupan yang kian pelik dan majemuk dalam naungan pengembangan hukum nasional, sesuai konteks sosial budaya (Bisri, 2004).

Penelitian ini memilih fokus penelitian MPI (Model Pemikiran Internal), dengan penyempitan fokus penelitian berupa unsur kerangka pemikiran dan substansi pemikiran (Bisri, 2004: 196-197). Sesuai fokus penelitian MPI yang telah ditentukan, penelitian ini menggunakan jenis penelitian *library research* yang berkenaan dengan metode pengumpulan data pustaka, membaca dan mencatat, serta mengolah bahan penelitian (Zed, 2008: 3). Teknik pengumpulan data melalui dokumentasi. Sumber data primer dalam penelitian ini yakni karya A. Qodri Azizy, *Reformasi Bermaʿhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Saintifik-Modern* (Jakarta: Teraju, 2003) dan *Hukum Nasional: Elektisisme Hukum Islam dan Hukum Umum* (Jakarta: Teraju, 2004). Sedangkan sumber sekunder melingkupi karya-karya pendukung dari pemikir lain yang relevan dan relasional dengan topik. Data dianalisis dengan melibatkan proses seleksi atau klasifikasi dalam upaya rekonstruksi teks dan konteks dalam wacana keseluruhan (Zed, 2008: 76).

Peneliti coba memahami dan mendeskripsikan keunikan pemikiran ijtihad A. Qodri Azizy yang memiliki kemampuan berpikir kreatif. Hal itu tampak dalam gagasan yang relatif orisinal yang diformulasikan dalam bentuk konsep dasar, epistemologi, dan paradigma fikih, ushul fikih, dan hukum Islam pada umumnya. Penelitian ini selanjutnya menelisik pemikiran ijtihad A. Qodri Azizy dalam konteks pembaruan hukum Islam Indonesia.

### **Ijtihad pembaruan dan gagasan fikih Indonesia**

Ijtihad berawal dari kesadaran bahwa perkembangan diskursus fikih pernah mengalami masa-masa krisis kebekuan ijtihad dengan ketumpulan kreativitas akibat *taqlid* yang menghegemoni. Pada masa sejarah perkembangan fikih masa awal sampai terbentuknya mazhab terlihat jelas perbedaan hukum Islam di suatu wilayah dengan wilayah lain. Muncullah mazhab Madinah, mazhab Kufah, mazhab Basrah, dan lainnya yang tersohor, kemudian bertransformasi menjadi mazhab Imam Maliki, Hanafi, Syafi'i, dan Hanbali yang oleh Josept Schacht disebut *transformation of ancient schools into the personal schools* dan Wael Hallaq dengan *from regional personal schools of law*. Namun, periode setelahnya mazhab-mazhab yang telah

*established* dianggap telah cukup untuk menjadi referensi hukum Islam di wilayah manapun. Inilah yang menjadi awal munculnya karakter transnasional dalam fikih. Karakter ini kian menguat dengan masuknya kepentingan politik ideologis yang menyertai perkembangan mazhab fikih (Mawardi, 2010: 271).

Mazhab akhirnya bersifat doktrin dogmatis-apologis dan *taqlid oriented*. Namun di sisi lain, terdapat 'kaum-kaum kiri' yang menafikkan *sense of the art* warisan khazanah intelektual klasik karena dianggap *out of the date* dan menyerukan ijtihad yang sama sekali baru. 'Mazhab kiri' ini akhirnya bersifat *liberal a historis-polemis* dan *unhistorical continuity oriented*. Oleh karena itu perlu dilakukan dekonstruksi (konsep) ijtihad dan reformasi bermazhab yang mereposisi dan membuka jalan tengah dua kutub haluan pemikiran yang berseberangan tersebut (Azizy, 2003: 72).

Teori yang akan digunakan untuk memahami persoalan penelitian ini adalah teori pembaruan hukum Islam, dengan asumsi lahirnya pemikiran ijtihad A. Qodri Azizy adalah dalam kerangka mengurai stagnansi hukum Islam terhadap dinamika sosial budaya dengan berbagai konteks yang meliputi. Teori ini adalah teori menengah (*messo*) dari teori perubahan hukum (*taḥayyur al-ahkām*) yang bersifat makro, berdasarkan kaidah *taḥayyur al-ahkām bi taḥayyur al-amkinah wa al-aẓminah wa al-ahwāl, wa al-nīyat wa al-awāid*. Dalam kaidah ini terdapat hubungan kausal antara hukum dengan waktu, tempat, keadaan, niat, dan kebiasaan. Hukum sebagai akibat, yang lainnya (konteks) sebagai sebab atau *al-'illah* (Bisri, 2004: 196, 201). Teori ini digunakan dalam mengkaji ijtihad sebagai daya kreatif tinggi mujahid atau fakih yang berkelindan dengan tuntutan internal dan eksternal dari kemajemukan masyarakat muslim, dan interaksi dengan berbagai macam perangkat pranata sosial, tradisi dan teknologi. Selain itu, ijtihad juga mencirikan corak lokal dan tuntutan zaman saat mujtahid hidup, sehingga meniscayakan kontekstualisasi dengan berbasis pada kerangka referensi yang sudah mapan, sebagaimana kaidah *al-muhāfaẓah 'alā al-qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhd bi al-jadīd al-aṣlah*.

Fikih yang tumbuh dan berkembang di negara Timur Tengah tidak dengan serta merta dapat diterapkan di negara lain karena ada kemungkinan perbedaan kondisi, permasalahan, kebutuhan, kebiasaan, dan faktor lainnya yang membutuhkan respon fikih kontemporer. Oleh karena kuatnya orientasi kemaslahatan dalam fikih kontemporer—yang menjadi titik utama tujuan hukum Islam (*maqāṣid al-sharī'ah*) dan dipengaruhi oleh pertimbangan tempat

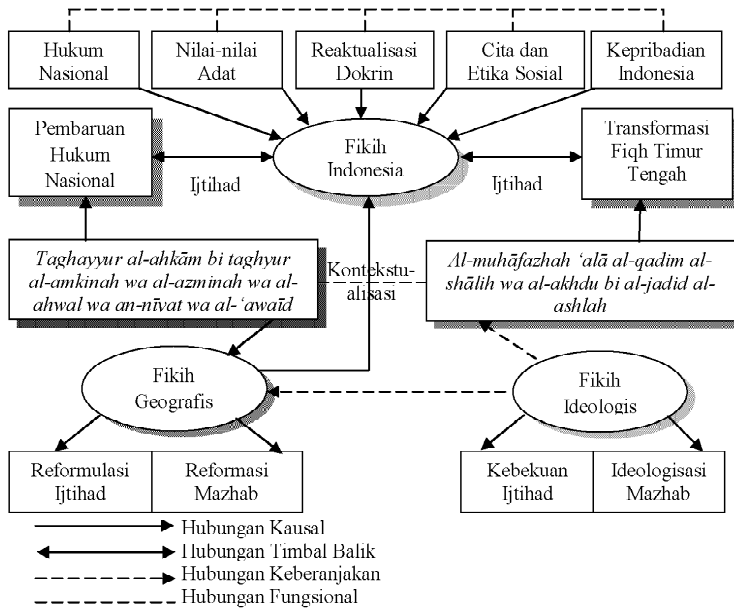
dan waktu—membuka lebar kemungkinan lahirnya ketentuan-ketentuan hukum Islam yang berbeda di suatu kawasan dengan kawasan lainnya, karena pertimbangan kemaslahatan. Oleh karena itu, dewasa ini muncul kecenderungan beralih dari fikih ideologis ke fikih geografis (Mawardi, 2010: 269-270).

Dalam konteks ini, fikih mazhab Indonesia menemui urgensinya yang lahir dari pergumulan pemikiran fikih dengan *setting* keindonesiaan dengan kompleksitas konteks yang melingkupi. Selain menjadi jalan tengah perdebatan ‘mazhab kanan’ yang menekankan pendekatan formal-tekstual dan ‘mazhab kiri’ yang menekankan pendekatan kultural-substansial.

Agus Moh. Najib (2011) melakukan studi pengembangan metodologis secara deskriptif kronologis fikih Indonesia yang dirunut para penggagasnya, dari awal tahun 1940-an sampai awal tahun 2000-an. Ia menelaah penggagas fikih Indonesia enam dekade tersebut (Shiddiqi, 1997). A. Qodri Azizy termasuk fokus kajian penelitiannya, di samping T.M. Hasbi Ash Shiddieqy, Hazairin, Munawir Sjadzali, Bustanul Arifin, dan Yusdian Wahyudi. Menurutnya, pemikiran fikih (mazhab) Indonesia berupaya melakukan kontekstualisasi hukum Islam dengan budaya dan realitas masyarakat Indonesia, setelah itu berupaya diformalkan untuk diberlakukan sebagai peraturan perundang-undangan, terutama peraturan perundangan nasional.

Konfigurasi tema-tema pemikiran hukum Islam (fikih) Indonesia juga dikaji panjang lebar oleh Mahsun Fuad dengan rentangan waktu 1970-2000 (Fuad, 2005). Ia mengulas lima tema pemikiran antara lain: (1) Fikih Indonesia T.M. Hasbi Ash Shiddieqy yang menggaungkan Fikih dengan kepribadian Indonesia; (2) Fikih Mazhab Nasional Hazairin yang mengupayakan penyatuan nilai-nilai adat dengan hukum Islam; (3) Reaktualisasi Ajaran (Doktrin) Islam Munawwir Sjadzali yang berupaya mereinterpretasi doktrin Islam, (4) Agama Keadilan Masdar F. Mas’udi dengan penegakan kembali cita-cita sosial Islam; dan (5) Fikih Sosial MA. Sahal Mahfudh dan Ali Yafie yang menjadikan fikih sebagai etika sosial. Kelimanya (dan Bustanul Arifin) menunjukkan geneologi dan nasab pemikiran fikih (hukum Islam) ‘mazhab’ Indonesia yang secara langsung atau tidak sebagai *frame of references* ikut mempengaruhi pemikiran A. Qodri Azizy. Secara terstruktur kerangka konseptual Fiqh Indonesia dapat dilihat dalam Gambar 1.

**Gambar 1:**  
**Kerangka Konseptual Fikih Indonesia**



### Qodri Azizy dan pembaruan hukum Islam Indonesia

Sebagai Guru Besar Hukum Islam di Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang, dalam pengukuhanannya, Qodri mempersembahkan salah satu *master piece*-nya, “Reformasi Bermazhab” yang memuat pemikiran ij̄tihād saintifik-modern tersebut. Akademisi yang sempat mengemban amanah Rektor IAIN Waalisongo periode 2001-2003—sebelum akhirnya mundur tahun 2002 karena dilantik menjadi Direktur Jenderal Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama—berangkat dari kajian kritis terhadap konsep bermazhab, dengan mengupayakan level ke lima dalam pengembangan metodologi ij̄tihād. Selain itu ia juga pernah mengemban jabatan Sekertaris Menko Kesra yang menjadi medan aktualisasinya dalam menerapkan hukum Islam sebagai pandangan dunianya dalam menghadapi tantangan globalisasi dan pengembangan SDM bangsa.

Geliat bermazhab *fi al-manhaj* yang menjadi titik tolak *al-ij̄tibād al-'ilm al-'aṣri* (ij̄tihād saintifik-modern) Qodri banyak disorot dan dijadikan agenda utama rentang tahun 1989-1992. Baik

dalam kolom-kolom media massa, maupun forum *halaqah* RMI dan mukhtamar NU (1989). Bahkan dalam keputusan Munas Alim Ulama NU di Bandar Lampung (1992), dalam sistem pengambilan keputusan, poin ke empat dari prosedur penjawaban disebutkan bila dalam kasus tidak ada *qaul*/wajah sama sekali tidak mungkin dapat dilakukan *ilbaq* (penyandaran/ analogi), maka bisa dilakukan *istinbat jama'i* dengan prosedur bermazhab secara *manhaji* (metode) oleh para ahlinya (Azizy, 2003: 62-63). Menurut Ahmad Rofiq (2001: 172), hal tersebut menunjukkan pembaruan formulasi Hukum Islam di tubuh NU. Lembaga *tajdid* dan *ijtihad* dianggap perlu untuk menjawab persoalan hukum modern dengan menggunakan metode-metode rumusan ulama seperti *qiyas*, *istihsan*, *maslahat mursalah*, dan *sadd al-ẓari'ah*.

Kreativitas dan pembaruan dalam pengambilan hukum Islam menjadi agenda penting umat Islam dalam mengisi reformasi hukum Indonesia. Era ini ditandai dengan arah dan kebijakan hukum nasional yang sekaligus politik hukum nasional harus berlandaskan Garis-Garis Besar Haluan Negara (GBHN) tahun 1999. Dalam hal ini hukum Islam disandingkan dengan hukum Adat dan hukum Barat sebagai bahan baku hukum Nasional. Selanjutnya di tengah persaingan ketiganya, agar dapat kian diberlakukan hukum Islam dituntut untuk mampu menyumbangkan nilai-nilainya dalam rangka kemajuan, keteraturan, ketentraman dan kesejahteraan berbangsa dan bernegara.

Dalam sejarah konfigurasi pemikiran pemberlakuan hukum Islam, muncul teori *Receptio in Complexu* oleh van den Berg (1845-1868) pada masa kolonial yang menyatakan hukum Islam yang menjadi basis keberagamaan penduduk yang pada saat itu diperkenankan terus dijalankan seperti sebelumnya. Namun, karena lambat laun kebijakan tersebut dianggap memperkuat basis gerakan umat Islam terhadap kolonial, diusunglah upaya untuk memisahkan umat Islam dari bidang hukum Islam. Dirumuskanlah teori *receptie* oleh Christian Snouck Hurgronje (1857-1936) yang mengatakan, bagi rakyat pribumi pada dasarnya berlaku hukum adat dan hukum Islam berlaku apabila normanya itu telah diterima oleh masyarakat sebagai hukum adat. Teori *receptie* yang dikembangkan oleh Hurgronje mendapat tantangan hingga memasuki kemerdekaan. Salah satu penentang lantang adalah Hazairin (1950), yang berpendirian bahwa setelah Indonesia memproklamkan kemerdekaan, maka seluruh peraturan perundang-undangan pemerintah Hindia Belanda yang mendasarkan pada teori *Receptie* dianggap tidak berlaku lagi karena jiwa bertentangan dengan UUD 1945

(pasal II Aturan Peralihan). Teori *Receptie* harus exit karena bertentangan dengan al-Qur'an dan Sunnah yang membuka potensi lebar umat Islam tidak menjalankan syariat Islam. Ia menyebut teori *Receptie* sebagai "teori iblis". Kemudian muncul teori *receptio a contrario* Sayuti Thalib dan teori eksistensi oleh Ichtijanto yang bernada sama, bahwa hukum Islam eksis sebagai salah satu sumber hukum nasional (Rosyadi dan Ahmad, 2006: 78-79).

Semangat untuk memberangus teori *receptie*, dibawa Qodri Azizy dalam kajian historiknya. Hal ini terkait pembahasan wewenang Pengadilan Agama yang dimarginalisasikan oleh teori *receptie* menjadi Peradilan "Pupuk Bawang" yang martabatnya seolah-olah dibuat di bawah peradilan Negeri. Peradilan Agama yang mengaplikasikan hukum Islam atas politik pemerintahan kolonial dibuat hanya terbatas pada masalah nikah, talaq, cerai, dan rujuk (NTCR) saja. Hakim Peradilan Agama juga mengalami diskriminasi dibanding hakim Pengadilan Negeri dalam hal gaji dan hak-hak keprofesiannya.

**Tabel 1:**  
**Konteks Pemikiran A. Qodri Azizy**

<b>Ketokohan (Struktur)</b>	<b>Kerangka Pemikiran</b>	<b>Entitas Kehidupan (Kultur)</b>	<b>Instrumen Perubahan Sosial</b>
1. Guru Besar Hukum Islam 2. Rektor IAIN Walisongo 3. Direktur Jenderal Kelembagaan Agama Islam Inspektoral Jenderal Departemen Agama 4. Sekertaris Menko Kesra	Pembaruan Hukum Islam: 1. Redefinisi dan Tingkatan Bermazhab 2. Ijtihad Sainifik-Modem 3. Eklektisisme Hukum Nasional 4. Positivisasi Hukum Islam	1. Pluralitas Sistem Hukum Indonesia (Hukum Adat, Hukum Agama, Hukum Belanda) 2. Pembangunan Hukum Nasional	1. Muktamar NU dan Munas Alim Ulama NU: Bemazhab <i>fi al-mahaj</i> 2. GBHN 1999 3. Kewenangan Peradilan Agama dan <i>One Roof System</i>

Pembaruan transformasi Peradilan Agama sudah dimulai sejak ditetapkan UU No. 14 Tahun 1970. Namun, independensinya masih dipersoalkan, karena masih menganut sistem dua atap (*double roof system*), seperti termaktub pada Pasal 11 Ayat (1). Setelah diundangkan UU No. 7 Tahun 1989, akhirnya Peradilan Agama dialihkan ke dalam lingkungan Mahkamah Agung dengan sistem satu atap (*one roof system*). Akan tetapi, kewenangan yang disandang Peradilan Agama kala itu masih sangat terbatas. Penyelesaian sengketa yang menjadi

kompetensi absolut Peradilan Agama masih berkisar penyelesaian masalah NTCR saja (Sumitro, dkk, 2014: 141).

Kewenangan absolut Peradilan Agama mengalami transformasi signifikan secara konstitusional melalui Undang-Undang No. 3 Tahun 2006 tentang Perubahan Atas Undang-Undang No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Undang-Undang ini dilatarbelakangi munculnya UU No. 4 tahun 2004 tentang Kekuasaan Kehakiman sebagai Undang-Undang organik atas pasal 24 UUD tahun 1945. Ada dua puluh dua macam kewenangan yang diatur dalam penjelasan Pasal 49 UU No. 3 Tahun 2006. Di antaranya adalah perkawinan, waris, wasiat, hibah, wakaf, shadaqah, infak, zakat, penetapan pengangkatan anak (adopsi), penetapan hasil hisab dan rukyat, serta ekonomi syari'ah yang mengandung kewenangan mengadili sebelas macam persoalan baru. Dalam perjalanan transformatifnya, bertambah luasnya kompetensi absolut Peradilan Agama diiringi dengan berbagai upaya penyesuaian. Pada tanggal 29 Oktober 2009, disahkanlah UU No. 50 tahun 2009 tentang perubahan kedua atas UU No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama (Sumitro, dkk, 2014: 142).

Lebih luas lagi, selain undang-undang Peradilan Agama, kerangka pemikiran yang berkembang dalam peraturan dan perundang-undangan nasional didasarkan pada kenyataan hukum Islam yang berjalan di masyarakat. Pengamalan dan pelaksanaan hukum Islam yang berkenan dengan puasa, zakat, haji, infak, sedekah, hibah, baitul-mal, hari-hari raya besar Islam, selalu ditatai masyarakat dan bangsa Indonesia. Melihat adanya hubungan yang sangat sinergis antara hukum Islam dan hukum nasional, maka dapat menjadi suatu indikator bahwa hukum Islam telah eksis dan semestinya diakomodasi sebagai sumber hukum nasional (Rosyadi dan Ahmad, 2006: 89).

### **Reformasi bermazhab dan ikhtiar metodologis fikih Indonesia**

Entitas kehidupan bangsa Indonesia yang menunjukkan kemajemukan dan keragaman elemen-elemen bangsa meniscayakan asimilasi hukum Islam dengan sosial budaya masyarakat. Apalagi sejarah Indonesia menunjukkan eksistensi hukum Barat (Belanda) dan hukum Adat (kebiasaan) yang mengakar dalam stuktur dan kultur masyarakat sebagai warisan kolonial dan nenek moyang. Oleh karena itu, perkembangan hukum nasional akan mencakup tiga elemen sumber hukum tersebut dalam kedudukan sama dan seimbang. Namun, realisasinya



tetap dituntut agar demokratis yang mencerminkan kompetisi bebas dan kemungkinan terjadinya eklektisisme, bukan pemaksaan dari rezim untuk menerapkan salah satunya. Oleh karena itu, diperlukan sistem kerja positivisasi hukum Islam yang dapat diterima secara keilmuan dan dalam proses demokratisasi, bukan indoktrinasi. Positivisasi ini melalui proses keilmuan dalam disiplin ilmu hukum (*jurisprudence*) dan sistem politik yang demokratis (Azizy, 2003: 208-209).

Namun, sering kali muncul persoalan kira-kira hukum Islam yang mana yang digunakan ketika membingkang dalam konteks kenegaraan dan kebangsaan. Apalagi dengan pluralitas dan heterogenitas pandangan keislaman dan kondisi kemasyarakatan. Oleh karena itu, fikih (mazhab) Indonesia dapat menjadi jalan solutif. Dalam hal ini A. Qodri Azizy menyadari dan cukup artikulatif mengenai diskursus fikih (mazhab) Indonesia dalam tulisannya:

Perbedaan pendapat dan juga perbedaan mazhab tersebut (Maliki, Hanafi, Syafi'i, dan Hambali—pen) ada pengaruh faktor budaya kedaerahan atau yang biasa disebut *'urf* atau *'adab* (adat kebiasaan), meskipun pengaruhnya itu tidak semata-mata kepada esensi hukumnya. Namun lebih berpengaruh terhadap mujtahid/faqih yang kemudian berdampak pada hasil pemikiran atau ijtihadnya. Oleh karena itu, di Indonesia juga muncul pendapat untuk menciptakan “mazhab *ala* Indonesia”. Atau setidaknya agar berusaha menemukan hukum Islam yang sesuai sosio-kultural bangsa Indonesia, yang dalam banyak hal terdapat masyarakat di negara-negara Arab. Bahkan yang terjadi bukan saja untuk mewujudkan mazhab Indonesia, namun sekaligus pemikiran Hukum Islam secara mendasar yang sesuai dengan sosio-kultural bangsa Indonesia (Azizy, 2003: 19-20).

Dalam upaya menyesuaikan fiqh dengan latar keindonesiaan, Qodri meredefinisi konsep bermazhab. Pasalnya, yang maklum dipahami dengan bermazhab adalah identik dengan ber-*taqlid*. Padahal, *taqlid* adalah bentuk bermazhab yang paling rendah, yakni urutan pertama dari lima tingkatan yang masih bisa disebut bermazhab. Urutan inilah antara lain yang menjadi agenda reformasi bermazhab Qodri dalam meretas stagnasi dalam hukum Islam. Dari telaah Qodri, bermazhab dapat dikelompokkan menjadi beberapa level (Azizy, 2003: 19-20): *Pertama, taqlid* kepada ulama Syafi'iyah. Ungkapan atau anggapan *taqlid* kepada imam Syafi'i yang umum dipahami, sebagian besar hakikatnya adalah ber-*taqlid* kepada fukaha Syafi'iyah (ulama yang bermazhab Syafi'i) yang *thabaqat*-nya (tingkatan keilmuan dan masa hidupnya) jauh dari imam Syafi'i itu sendiri. Telaah Qodri berdasarkan realitas sistem

pengambilan hukum kebanyakan ulama dan beberapa lembaga atau organisasi, yang justru kitab-kitab karya imam Syafi'i sendiri tidak dijadikan sumber sekunder, apalagi sumber primer. *Kedua*, *taqlid* kepada imam Syafi'i secara langsung. Level ini selalu merujuk kitab-kitab yang ditulis sendiri imam Syafi'i, yang realitasnya tidak begitu populer di masyarakat dan hanya dimiliki ulama yang jumlahnya sangat terbatas.

Pendapat Qodri tentang bermazhab *fi al-Aqwāl* (mengikuti mazhab dari pendapat yang sudah matang, tanpa mempelajari metodologi/*manhaj*-nya) memang krusial dan hingga kini masih banyak ditemukan dalam masyarakat, di lembaga pendidikan atau organisasi kemasyarakatan. Bahkan referensi perumusan Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang merupakan produk pembaruan hukum Islam Indonesia dan dijadikan landasan hukum utama hakim Peradilan Agama juga tidak langsung pada kitab-kitab imam Syafi'i. Namun, demikian tidak serta merta dapat dipahami merupakan gambaran historis yang jauh dari khittah pemikiran imam Syafi'i. Justru hal ini merupakan keberlanjutan khazanah pemikiran hukum Islam seperti yang disebut Qodri sendiri dengan *historical continuity*. Namun, yang dikhawatirkan adalah ideologisasi mazhab Syafi'iyah dengan bias *status quo* kejumawaan mazhab. Apalagi sikap *a priori* terhadap kemungkinan interpretasi baru dan masuknya aspirasi mazhab lain dengan kajian lintas mazhab.

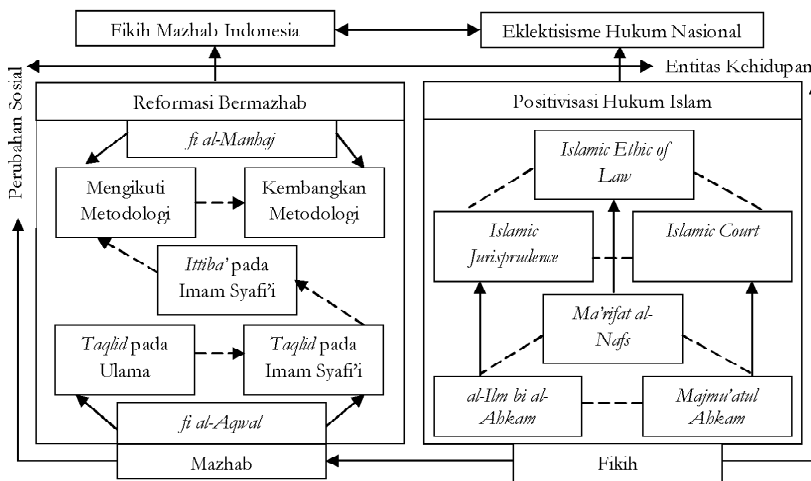
*Ketiga*, *Ittiba'* pada ulama Syafi'iyah, atau langsung kepada imam Syafi'i. Level ini mengikuti imam Syafi'i dengan menjadikan karya-karyanya sebagai rujukan sekaligus mengetahui alasan dan dalil, serta proses berargumentasi imam Syafi'i. Level ini memungkinkan adanya *tarjih* (penilaian dengan mengambil yang dianggap lebih kuat) secara internal dalam mazhab tertentu. *Keempat*, bermazhab *fi al-manhaj*. Level ini sudah memratikkan ijtihad, masih sangat terbatas dengan *manhaj* (metode) yang dipakai imam Syafi'i, belum mampu mengembangkan. Ijtihad dalam bermazhab *fi al-manhaj* bukan hanya dalam kasus-kasus baru yang belum terdapat pendapat ulama. Namun memungkinkan *re-examine* (menguji/menilai ulang) terhadap pendapat ulama yang dianggap sudah tidak sesuai sesuai kondisi yang ada dengan tetap berpegang dengan *manhaj* imamnya. Oleh karenanya, level ini memungkinkan perbedaan keputusan hukum dengan imam mazhabnya dan bahkan merevisinya. Dalam level ini, kaidah *taghyyur al-ahkām bi taghyyur al-amkinah wa al-aẓminah wa al-aḥwāl, wa al-nīyat wa al-awāid* memenuhi taraf implementasinya. *Kelima*, mengembangkan metodologi. Level ini banyak

ditempuh ulama pengikut mazhab Syafi'i yang mendapatkan predikat *mujaddid* (pembaru) dalam hukum Islam. Dalam tataran tertentu tidak hanya mengembangkan, bahkan menciptakan *manhaj* baru yang diakui secara akademik dan berkesinambungan dengan prosedur dan hasil masa lalu (*historical continuity*).

Level dalam bermazhab ini menunjukkan anomali perubahan sosial dalam pemikiran hukum Islam. Rentangan masa stagnansi dan kemunduran umat Islam antara lain menunjukkan tradisi bermazhab *fi al-aqwāl* yang mendominasi dan mengakar. Bahkan pernah ada isu tertutupnya pintu ijtihad karena dilandasi pemikiran akan superioritas dan sakralitas imam mazhab yang notabene berada dalam tataran fikih (bukan syari'ah). Oleh karenanya, bermazhab *fi al-manhaj* menjadi keniscayaan, apa lagi dalam konteks hukum nasional yang membuka gelanggang lebar persaingan hukum Islam dengan hukum Barat dan hukum Adat dalam bingkai demokratisasi dan justifikasi akademik sesuai kondisi keindonesiaan. Sketsa reformasi bermazhab dan positivisasi hukum Islam dapat dilihat pada Gambar 3.

Gambar 2:

Skema Reformasi Bermazhab dan Positivisasi Hukum Islam (Fikih)



Bermazhab *fi al-aqwāl* mendominasi milenium terakhir perkembangan hukum Islam di Asia Tenggara yang diakari mazhab Syafi'iyyah. Di Asia Tenggara tersebar mazhab Syafi'i melalui sosialisasi yang masif dan homogen dari tokoh-tokoh ulama, lembaga pengajaran,

dan sumber kitab rujukan yang bermazhab Syafi'i yang secara praksis diterapkan dalam amaliyah beribadah dan bermuamalah masyarakat. Pun disokong kekuasaan yang mengakomodasi aspirasi mazhab Syafi'i dengan politik hukum, kodifikasi hukum Islam, dan peradilan (Syarifuddin, 2002: 108-119). Namun, karena sudah begitu terinstusionalisasi, fenomena bermazhab (Syafi'iyah) diwarnai dengan menerima produk pemikiran fikih yang berlatar timur tengah *taken for granted an sich*, tanpa mengkaji landasan metodologis untuk selanjutnya dikembangkan. Hal ini disadari A. Qodri Azizy sebagai berikut:

.... sedangkan di Indonesia dan Malaysia yang dominan adalah mazhab Syafi'i. Perlu kita ketahui bahwa dalam masa berabad-abad, mazhab itu mendominasi perkembangan hukum Islam dan pemikirannya. Bahkan, tidak jarang pemikiran hukum Islam di masing-masing mazhab itu dipahami secara doktrinal dan dogmatik.... Inilah yang kemudian disebut dengan mazhab *fi al-aqwal* (Azizy, 2003: 10).

Padahal, dalam geneologi historis tentang generasi awal mazhab menunjukkan betapa faktor-faktor lokal dan regional menjadi pertimbangan serius. Joseph Schacht sebagaimana dikutip Qodri (2003: 28) menulis bahwa mazhab-mazhab hukum klasik menerima doktrin-doktrin yang bersifat kedaerahan sebagai hal wajar dan mereka menyuarakan keberatan mendalam terhadap perselisihan mazhab. Dua hal pokok yang menjadi *elan vital* perbedaan mazhab hukum klasik yakni: (1) elemen lokal yang sangat kuat yang menunjukkan bahwa hukum Islam fleksibel pada saat itu; dan (2) praktik atau ulah pendapat personal dari tiap-tiap ulama, sebagai wujud kebebasan berpendapat dalam pemikiran hukum (Azizy, 2003: 34).

Semangat ini yang antara lain melatarbelakangi menyeruaknya geliat intelektual rentang tahun 1970-2000 yang menawarkan rancang bangun konsep dan metode fikih *ala* Indonesia atau fikih yang mempunyai spirit khas keindonesiaan. Geneologi dan nasab pemikiran fikih (hukum Islam) 'mazhab' Indonesia ini secara langsung atau tidak menjadi kerangka acuan (*frame of references*) konstruksi pemikiran A. Qodri Azizy yang dalam banyak segi memiliki kesenadaan dengan haluan pemikirannya. Bidikan Qodri dalam hal hukum Islam dan hukum nasional, fikih sebagai etika agama, sumber dan prosedur praktik peradilan juga diusung para penggagas fikih (mazhab) Indonesia sebelumnya.

T.M. Hasbi Ash Shiddieqy terhitung menjadi penggagas awal yang mengusung fikih yang ditetapkan sesuai kepribadian Indonesia, yaitu sesuai dengan tabiat dan watak lokal

masyarakat Indonesia. Keberadaan adat Indonesia menjadi nilai yang harus dianeksasikan ke dalam hukum Islam, sehingga cocok untuk masyarakat Indonesia. Sementara itu, Hazairin mengupayakan penyatuan nilai-nilai adat dengan hukum Islam melalui penyelarasan nilai-nilai adat dengan hukum Islam, sehingga cocok dan pas diterapkan di Indonesia. Demikian pula, Munawwir Sjadzali, yang berupaya mengontekstualisasikan ajaran melalui reinterpretrasi doktrin ajaran Islam. Dengan upaya ini, hukum Islam akan relevan dengan perubahan, sehingga perilaku mendua (*tafiiq*) dapat dihindari. Dalam upaya memperlebar peran dan pengaruh hukum Islam, Bustanul Arifin mengupayakan pelembagaan hukum Islam, meski lebih menampilkan birokrasi sebagai lokomotif pembaruan pemikiran hukum Islam di Indonesia. Demikian berpengaruh pula, Masdar F. Mas'udi, dengan penegakan kembali cita-cita sosial Islam melalui upaya pengembalian elemen dasar nilai kemaslahatan, keadilan sosial dan hak asasi manusia (egaliterianisme) di dalam bangunan pemikiran hukum Islam (fikih). Fikih Sosial MA. Sahal Mahfuth dan Ali Yafie memperlengkap khazanah ini dengan berupaya mengaktualisasi fikih mazhab (tradisional) melalui upaya aktualisasi nilai-nilai yang ada di dalamnya untuk dioptimalkan pelaksanaan dan diserasikan dengan tuntutan makna sosial yang terus berkembang. Tujuannya, membentuk suatu konsep fikih yang berdimensi sosial atau fikih yang dibangun berkaitan dengan sejumlah peranan individu atau kelompok dalam masyarakat (Fuad, 2005: 236-238).

### **Reformulasi ijtihad menuju hukum nasional**

A. Qodri Azizy dalam kajian tentang hukum Islam selalu menegaskan dan meredefinisi fikih yang sering dinggap terkait ilmu hukum *an sich*. Fikih dalam lingkup hukum memang biasa didefinisikan dengan *al-ilm bi al-ahkām al-syar'iyyah al-'amaliyyah al-muktasabah min adillatiba al-tafsīliyyah* (ilmu mengenai hukum-hukum syar'i yang [berkaitan dengan] perbuatan/tindakan [bukan aqidah] yang didapatkan dari dalil-dalil yang spesifik). Fikih juga didefinisikan dengan *majmuat al-ahkām* (kumpulan hukum) *al-syar'iyyah al-'amaliyyah al-mustafadab min adillatiba al-tafsīliyyah* (Khallaf, 1978: 11). Definisi ini menunjukkan fikih sebagai ilmu hukum Islam (*Islamic Jurisprudence*) dan berupa materi hukum bahkan juga prosedur dalam proses peradilan (hukum acara, *fikih murafa'at, Islamic court*).

Namun, dari telaah Qodri, lingkup pembahasan fikih tidak selalu diartikan 'hukum Islam' dan identik dengan *law/rules* atau peraturan perundang-undangan, sehingga disebut 'hukum positif Islam'. Apalagi bila dalam konteks Indonesia, pembahasan hukum Islam dianggap terbatas pada wewenang atau kelembagaan Peradilan Agama *an sich*. Selain mempersempit diskursus dan implementasi hukum Islam, juga akan menimbulkan bias polarisasi dikotomi hukum Islam dan hukum umum yang diposisikan menjadi dua kutub yang sama sekali bertentangan, yang menurut Qodri sama saja dengan sekularisme (bukan sekularisasi). Menurutnya, dengan demikian sebenarnya sedang berlangsung praktik proses sekularisme hukum, selain hukum keluarga. Padahal masih banyak yang seharusnya dipasok atau dimasuki oleh hukum Islam sebagai salah satu bahan baku hukum nasional: dari materi hukum, etika penegak hukum, maupun etika kelembagaan itu sendiri (Azizy, 2003: 198).

Seperti halnya dalam konsep fikih dikenal *al-Aḥkām al-Khamsah*, lima hukum Islam (halal, haram, sunah, makruh, dan mubah) yang memiliki kandungan nilai ibadah yang sarat dengan pahala (*tsawab*) dan siksaan/hukuman (*'iqab*) dan berkonsentrasi akhirat. Pembahasan fikih sebagai etika hukum sesuai dengan definisi fikih yang diungkapkan Abu Hanifah, yakni *ma'rifat al-nafs mā labā wa mā 'alayhā 'amalan* (mengetahui hak dan kewajiban yang berkaitan dengan perilaku seseorang). Konsep hak dan kewajiban adalah konsep etika yang bila dilanggar akan memberikan keburukan dan kerusakan kepada individu maupun masyarakat. Selain itu, aktualisasi budaya hukum (*legal culture*) yang melingkupi profesionalisme penegakan hukum (*law enforcement*) dan ketaatan hukum masyarakat yang baik akan lebih bisa diimplementasikan, karena disertai etika agama (*religious ethic* [Islam]) tentang hukum (*Islamic ethic of law*) yang memiliki dimensi ukhrawi (Azizy, 2003: 14-15).

Dalam pembahasan hukum Islam sebagai etika hukum, nampak Qodri bukan hanya sesederhana mengisyaratkan masalah kesopanan semata. Melainkan etika dimaksudkan dalam pengertian yang lebih mendasar, seperti telaah Nurcholish Madjid (1995: 466), sebagai konsep dan ajaran yang seluas-luasnya (komprehensif) yang menjadi pangkal pandangan hidup tentang baik dan buruk, benar dan salah. Mencakup keseluruhan pandangan dunia (*weltanschauung, world outlook*) dan pandangan hidup (*lebenanschauung, way of live*). Etika (dari *ethos*) adalah sebanding dengan moral (dari *mos*) yang merupakan filsafat tentang adat kebiasaan (*Sitten*). Secara umum, etika adalah filsafat, ilmu, atau disiplin tentang moda-moda (*mode*) atau

konstansi-konstansi (*constancy*, ketegasan atau kepatuhan) tingah laku manusia. Hal ini begitu penting, sebab hukum tanpa etika, menurut Qodri, sama artinya bukan hukum atau sama artinya dengan kezaliman yang menyeruak dengan wujud kolusi, korupsi, dan nepotisme akut. Fikih sebagai etika hukum transenden yang memiliki kesadaran hukum tidak hanya mempunyai konsekuensi administratif di dunia, tapi juga konsekuensi pahala dan dosa di akhirat kelak.

Hukum Islam sebagai doktrin nomatif-etik tidak lepas dari konteks tempo dan lokus keberlakuannya. Daerah Arabia yang menjadi wilayah awal kemunculan Islam dengan berbagai konteks sosio-kulturalnya ikut memengaruhi desain hukum dan paradigmanya. Namun, penyebarluasan Islam dengan berbagai ajarannya meniscayaakan asimilasi terhadap kondisi objek dakwah. Dalam ranah mikro maupun makro tentu sudah ada tatanan sedemikian rupa sebagai *local genius* peradaban tertentu. Dalam konteks Asia Tenggara, peradaban Timur yang dibopong Islam mampu ramah menyapa aset-aset kultur pribumi dan berintegrasi menjadi *local genius* baru. Islam mampu bergumul dan berdialektika dengan berbagai doktrin lokal sesuai kebutuhan dan naluri masyarakat.

Dalam telaah An-Naim, Islam keindo-nesiaan merupakan Islam yang mempunyai ciri dan karakteristik unik dengan heterogenitas penduduknya. Sehingga dalam proses legislasinya para elit partai yang berbasis Islam harus benar-benar mengakomodir karakteristik hukum Islam, dengan mereformulasikan legislasi hukum Islam *ala* keindonesiaan (An-Na'im, 2002: 99). Bahkan Imam Syaukani pernah melontarkan ungkapan radikal bahwa hukum Islam yang ada di Indonesia merupakan produk impor. Tidak berlebihan apabila hukum Islam yang terkonfigurasi dalam fikih dianggap barang antik yang hanya layak dimuseumkan (Syaukani, 2006: 44).

Dengan begitu, masalah pembaruan hukum Islam dengan upaya meredefinisikan dalam konteks keindonesian adalah sebuah kebutuhan yang harus dipenuhi (Syaukani, 2006: 34-35). Apabila mayoritas masyarakat muslim menginginkan ajaran Islam senantiasa sesuai dengan perkembangan masyarakat dan memberikan jawaban positif terhadap berbagai permasalahan umat yang menuntut penyelesaian segera. Ini sangat rasional dan tidak menyalahi ajaran Islam itu sendiri. Hal ini memunculkan adagium di kalangan ahli hukum Islam yang diadopsi dari ungkapan al-Syahrastani (w. 548 H/1153 M), yaitu, "Teks-teks nash itu terbatas sedangkan

problematika hukum yang memerlukan solusi itu tidak terbatas. Oleh karena itu, diperlukan ijtihad untuk menginterpretasi nash yang terbatas itu agar berbagai masalah yang tidak dikemukakan secara eksplisit dalam nash dapat dicari pemecahannya”. Oleh karena itu, kaidah al-muḥāfazah ‘alā al-qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhdh bi al-jaḍīd al-aṣlah menjadi keharusan dalam meneruskan dan melengkapinya keberlanjutan khazanah pemikiran hukum Islam.

Menurut An-Na’im, sebagaimana diungkapkan Muhyar Fanani, pola ideal dalam proses formalisasi hukum Islam ke dalam hukum nasional adalah dengan pola nasionalisasi hukum Islam, bukan berangkat dari pola Islamisasi hukum nasional yang cenderung ortodoks. Menurut An-Na’im bahwa kehadiran pola nasionalisasi hukum Islam merupakan agenda menyinergikan hukum Islam dengan hukum nasional secara transformatif-kontekstual. Pola ini yang tidak mengedepankan simbol-simbol syariah Islam dalam produk perundang-undangannya. Akan tetapi penekannya lebih pada aspek substansinya yang diadopsi dari hukum Islam namun menggunakan simbol nasional (Fanani, 2008: 91).

Sementara pola yang ke dua menurut, An-Na’im adalah pola Islamisasi hukum nasional yaitu sebuah upaya memasukkan hukum Islam secara normatif ke dalam hukum nasional. Upaya tersebut acap kali lebih mengedepankan simbol-simbol keislaman yang eksklusif dan mengabaikan pluralitas masyarakat Indonesia yang heterogen. Konsekuensi dari pola ini akan melahirkan Islam simbolis yang tidak ramah lingkungan dalam konteks keindonesiaan (Fanani, 2008: 91).

Untuk mewujudkan ijtihad modern yang mampu merespon problematika masa kini dan masa datang, diperlukan langkah membangun formulasi baru. Ijtihad ini dapat menjembatani kalangan fundamentalis yang memaksakan formalisasi syariat Islam dan kalangan substansialis yang menampakkan corak apologis dalam menginternalisasikan prinsip hukum Islam. Dibutuhkan ijtihad yang satu sisi memang benar-benar melalui proses *istinbath* hukum. Di sisi yang lain tidak abai dalam menyapa realitas sosial keindonesiaan.

A. Qodri Azizy menawarkan model ijtihad yang diberi nama *al-ijtibād al-‘ilm al-‘aṣrī* atau *modern scientific ijtihad* (ijtihad saintifik-modern). Ijtihad ini dapat dilakukan dengan tematik (*maḍlū’*) atau kasus per kasus, bukan serta merta menjadi manusia super seperti pendiri mazhab dengan melakukan ijtihad semua aspek kehidupan umat (Azizy, 2003: 110-126). Menurut Qodri, abad belakangan memang sering dipertanyakan hukum Islam yang benar-benar dapat membangun



masyarakat yang modern, kaya (*prosperous*), adil, makmur, aman dalam kehidupan yang plural di tengah era globalisasi. Tantangan baru hukum Islam ini meniscayakan formulasi ijtihad baru yang tidak lepas proses *continuity* dari bermazhab dan ijtihad masa lalu.

Ijtihad saintifik-modern ini ditempuh dengan sebelas hal, yakni (Azizy, 2003: 110-125): (1) lebih mementingkan atau mendahulukan sumber primer (*primary sources*) dalam sistem bermazhab atau menentukan rujukan. Seperti halnya merujuk langsung ke kitab imam Syafi'i menjadi penting dalam upaya verifikasi fakta (*fact*) dan bukti (*evidence*), serta memperoleh kebenaran sejarah (*historical truth*), apalagi ulama belakangan selalu melegitimasi dan menjustifikasi pendapatnya pada imam Syafi'i; (2) berani mengkaji pemikiran ulama atau hasil keputusan hukum Islam oleh organisasi keagamaan tidak lagi secara doktriner dan dogmatis, namun dengan *critical study* sebagai sejarah pemikiran (*history of ideas*); (3) semua hasil karya ulama masa lalu diposisikan sebagai pengetahuan (*knowledge*), baik yang dihasilkan atas dasar deduktif dan *verstehen* maupun secara empirik, sehingga bisa diuji ulang (*re-examine*); (4) mempunyai sikap terbuka terhadap dunia luar dan bersedia mengantisipasi hal-hal yang akan terjadi, bukan sekedar asal tidak setuju (*apriori*); (5) meningkatkan daya tanggap (responsif) dan cepat terhadap permasalahan yang muncul; (6) penafsiran yang aktif dan progresif yang mampu memberikan inspirasi kehidupan umat dan proyektif terhadap masa depan; (7) ajaran *al-ahkām* dapat dijadikan sebagai konsep atau etika sosial; (8) menjadikan ilmu fikih sebagai bagian ilmu hukum secara umum; (9) keseimbangan orientasi kajian induktif atau empirik fikih, di samping kajian deduktif dari nash; (10) *maṣāliḥ 'ammah* menjadi landasan penting mewujudkan fikih/hukum Islam; dan (11) menjadikan nash sebagai kontrol etik hasil ijtihad.

Sejarah perkembangan hukum Islam di Indonesia sendiri pasca kemerdekaan telah mencatat bahwa legislasi hukum Islam secara konfiguratif dimulai sejak lahirnya UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan hingga lahirnya UU No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah. Rentan waktu selama 34 tahun dari tahun 1974 hingga 2008 dengan 18 produk hukum Islam tersebut merupakan sebuah keberhasilan dalam perkembangan legislasi hukum Islam di Negara Indonesia yang *notabene* adalah negara semi sekuler.

Sejalan dengan perubahan iklim politik dan demokratisasi di awal 1980-an sampai sekarang, tampak isyarat positif bagi kemajuan perkembangan hukum Islam dalam seluruh dimensi kehidupan masyarakat. Pendekatan struktural dan harmoni dalam proses pranata

sosial, budaya, politik, ekonomi, dan hukum, semakin membuka pintu lebar-lebar bagi upaya transformasi hukum Islam dalam sistem hukum nasional. Tinggal bagaimana posisi politik umat Islam tidak redup dan kehilangan arah, agar tetap eksis dan memainkan peran lebih besar dalam membesarkan dan memajukan Indonesia baru yang adil dan sejahtera (Marzuki, 2013: 322). Oleh karena itu, term-term ijtihad saintifik-modern seperti *primary sources, study, critical study, re-examine, non-apriori, responsive, proactive and progresive, inductive approach*, dan *ethic based* menjadi agenda berkelanjutan dalam bingkai pembaruan hukum Islam Indonesia. Dengan demikian, hukum Islam akan dapat bicara banyak dibanding hukum Adat dan Barat di tengah gelanggang akademik dan demokratisasi hukum nasional.

## **Penutup**

Corak pemikiran hukum Islam bila dirunut mengalami diskontinuitas sejarah dalam konsep bermazhab dan pemberlakuan hukum Islam. Dari mulai generasi mazhab klasik yang begitu membuka kebebasan ijtihad, lalu muncul ideologisasi dan stagnansi mazhab dengan wacana tertutupnya pintu ijtihad. Abad 18 ditandai dengan kolonialisme dengan pengebirian hukum Islam, taris ulur kepentingan rezim dan silang sengkabut agama-negara, hingga gerakan kebangkitan, adaptabilitas, dan pembaruan hukum Islam.

Pasca reformasi, dengan adanya GBHN 1999 mengorientasikan arah baru pembangunan hukum nasional yang benar-benar berkepribadian keindonesiaan. Hukum Islam menjadi bahan baku utama hukum nasional, selain hukum Adat dan hukum Barat. Ketiganya telah sejajar dan diimplementasikan secara eklektis sesuai sosio-kultural masyarakat dan kebutuhan zaman. Demokratisasi dan kebebasan akademik membuka peluang ketiganya untuk berbicara banyak dan memenangkan hati masyarakat. Hukum Islam memiliki kelebihan tersendiri, karena disertai dimensi transenden. Bukan hanya berkonsekuensi administratif di dunia, namun juga menuntut pertanggungjawaban ukhrawi kelak.

Namun bila membincang hukum Islam dalam ranah negara sering kali muncul sentimen yang mempertanyakan hukum Islam yang mana dimaksud. Seiring pluralitas paham, corak interpretasi, dan warna golongan keagamaan. Fikih mazhab Indonesia dalam hal ini menemui urgensinya, karena merupakan produk ijtihad yang sesuai kondisi sosio-kultural dan kepribadian bangsa. Sebagaimana mazhab klasik (*ancient schools*) pra-imam mazhab dengan pengakuan

heterogenitas fikih geografis. Haluan pemikiran ini muncul seiring kesadaran para penggagasnya akan keniscayaan pergumulan fikih dengan berbagai konteks sosio-politik-historis-kultural.

Hal ini dapat dimaklumi karena konteks tempo dan lokus masyarakat tertentu meniscayakan perubahan hukum (*taghayyur al-ahkām*). Bukan memaksakan corak fikih mazhab Timur Tengah yang juga sejatinya berasal dari pengamatan empiris sosio-kultural masyarakat Timur Tengah. Kecenderungan fikih ideologis pasca imam mazhab dengan bias sikap *taken for granted* dan *apriori* terhadap kebenaran mazhab lain membawa pada masa stagnansi pemikiran dan wacana tertutupnya pintu ijtihad. Oleh karena itu, dewasa ini muncul kembali pemikiran untuk mengusung kembali fikih geografis, yang menisyacakan adaptabilitas dan pembaruan hukum Islam pada *setting* tertentu. Apalagi di Asia Tenggara sebagai *renaissans* baru Islam dunia. Khususnya di Indonesia yang memiliki dinamika pembaruan hukum Islam yang menandakan perkembangan hukum Islam di Asia Tenggara.

A. Qodri Azizy sebagai ‘pewaris’ geneologi pemikiran fikih (mazhab) Indonesia menawarkan Ijtihad Sainifik-Modern dengan sebelas hal yang dapat ditempuh. Pemikirannya ini bermula dari telaah kritisnya tentang konsep bermazhab yang diidentikkan dengan *taqlid* dan didikotomikan sama sekali dengan ijtihad. Tawaran model ijtihad Qodri dilatarbelakangi kegelisahan sosial-akademik akan entitas kehidupan pasca reformasi dan keniscayaan perubahan sosial modern. Ia bertitik tolak pada niat dan sikap batin dalam menjalankan syariat Islam lewat agenda positivisasi hukum Islam. Hal ini memerlukan niat politik (*political willing*) dari jajaran *stakeholder* politik, maupun gerakan masyarakat sipil pada organisasi masyarakat (ormas) Islam maupun perorangan yang mengagendakan *tajdid*.

## Daftar pustaka

- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*. Terj. Ahmad Suaedi dan Amirudin Arrani. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Azizy, A. Qodri. *Hukum Nasional: Eklektisisme Hukum Islam dan Hukum Umum*. Jakarta: Teraju, 2004.
- Azizy, A. Qodri. *Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Sainifik-Modern*. Cet II. Jakarta: Teraju, 2003.
- Azra, Azyumardi. *Renaissans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, Cet. II. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000.

- Bisri, Cik Hasan. *Pilar-Pilar Penelitian Hukum Islam dan Pranata Sosial*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2004.
- Fanani, Muhyar. *Membumikan Hukum Langit: Nasionalisasi Hukum Islam dan Islamisasi Hukum Nasional*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008.
- Fuad, Mahsun. *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Nalar Emansipatoris*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Iqbal, Muhammad. *Hukum Islam Indonesia Modern: Dinamika Pemikiran dari Fikih Klasik ke Fikih Indonesia*. Tangerang: Gaya Media Pratama, 2009.
- Khallaf, 'Abd Al-Wahhab. *Ilm Uşul al-Fikih*. Kuwait: Dar Al Qalam, 1978.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, Cet. III. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Marzuki. *Pengantar Studi Hukum Islam: Prinsip Dasar Memahami Berbagai Konsep dan Permasalahan Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2013.
- Mawardi, Ahmad Imam. *Fikih Minoritas: Fikih Al-Aqliyat dan Evolusi Maqşid Al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Najib, Agus Moh. *Pengembangan Metodologi Fikih Indonesia dan Kontribusinya Bagi Pembentukan Hukum Nasional*. T.t.p: Kementerian Agama RI, 2011.
- Rofiq, Ahmad. *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Gama Media, 2001.
- Rosyadi, Rahmat dan Rais Ahmad. *Formalisasi Syariat Islam dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia*. Bogor: Ghalia Indonesia, 2006.
- Shiddiqi, Nourozzaman. *Fikih Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Suma, Muhammad Amin. *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2004.
- Sumitro, Warkum, dkk. *Transformasi Peradilan Agama dalam Sistem Peradilan Nasional: Mengulas Dinamika Reposisi Peradilan Agama ke dalam One Roof System di Indonesia*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2014.
- Syarifuddin, Amir. *Meretas Kebekuan Ijtihad: Isu-isu Penting Hukum Islam Kontemporer di Indonesia*. Jakarta: Ciputat Pers, 2002.
- Syaukani, Imam. *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 2006.
- Tebba, Sudirman (Ed.). *Perkembangan Mutakhir Hukum Islam di Asia Tenggara: Studi Kasus Hukum Keluarga dan Pengkodifikasiannya*. Bandung: Mizan, 1993.
- Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008.

# Rekonstruksi konsep fakir dan miskin sebagai mustahik zakat

Dede Rodin

Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam UIN Walisongo Semarang

E-mail: [dederodin@gmail.com](mailto:dederodin@gmail.com)

Among *aṣnaf* are entitled to receive zakat is *faqīr* and *miskīn*, but both groups are often interpreted overlap. This article aims to reconstruct the concept of *faqīr* and *miskīn* with perspective of the Qur'an. This is because that, in addition to the Qur'an is believed by Muslims as the main source of law, also the concept of *faqīr* and *miskīn* as well as *'illat* that causes both as mustahik zakat will make the distribution of zakat in accordance with its objectives. The study of the verses of the Qur'an about the *faqīr* and *miskīn*, results the conclusions: *First*, *faqīr* is who are deterred from livelihood as work reason or *udhur*. The work reason is due to religious activity or work *shar'i* as da'wah and jihad. While the *udhur* reason caused by *kauni* destiny like a disability, palsied, and old. Thus, *'illat* for *faqr* groups derived from God's glory and the exam so that they get the respect, zakat and other compensation. The glory reason coming from the work *shar'iyyah*, while the test reason comes from *udhur kauniyyah*. While the *miskīn* are literally means *sakana*; silent and not moving, that *miskīn* terms describe the result of a weak state of a person because he chose *sakana* lifestyle (silent, static, not developing skills in his life). As a result he became poor and do not have anything whatsoever to fulfill their needs.

Di antara *aṣnaf* yang berhak menerima zakat adalah fakir dan miskin, tetapi kedua kelompok ini seringkali dimaknai tumpang tindih. Tulisan ini bertujuan untuk merekonstruksi konsep fakir dan miskin, khususnya dari perspektif al-Qur'an. Karena, di samping al-Qur'an diyakini oleh umat Islam sebagai sumber utama hukum, juga kejelasan konsep fakir dan miskin serta *'illat* yang menyebabkan keduanya sebagai mustahik zakat akan membuat penyaluran zakat sesuai dengan tujuannya. Dari kajian ayat-ayat al-Qur'an tentang fakir dan miskin, dihasilkan temuan sebagai berikut: *Pertama*, fakir adalah mereka yang terhalang dari mencari nafkah karena sebab amal maupun *udhur*. Sebab amal adalah karena aktivitas keagamaan atau amal syar'i seperti dakwah dan jihad. Sedangkan sebab *udhur* dikarenakan takdir *kauni* seperti cacat, lumpuh dan tua. Jadi, *'illat* bagi kelompok fakir berasal dari kemuliaan dan ujian Allah sehingga mereka mendapatkan penghormatan dan kompensasi zakat dan yang lainnya. Sebab kemuliaan datang dari amalan syar'iyyah, sedangkan sebab ujian datang dari *udhur kauniyyah*. Sedangkan miskin yang secara bahasa berasal dari kata *sakana* bermakna "diam dan tidak bergerak". Ini mengisyaratkan bahwa istilah miskin menggambarkan akibat dari keadaan diri seseorang yang lemah karena ia memilih

pola hidup *sakana* (diam, statis, tidak mengembangkan keterampilan dalam hidupnya). Akibatnya ia menjadi miskin dan tidak memiliki sesuatu apa pun untuk memenuhi kebutuhan hidupnya.

**Keywords:** *Faqīr; Miskīn; Mustahiq; Illat*

## **Pendahuluan**

Salah satu aspek penting dalam pelaksanaan ibadah zakat, baik pada tataran konsep maupun praktik, adalah konsep mustahik zakat. Para ulama ekonomi dan sosial menjelaskan bahwa persoalan terpenting dalam zakat bukan sekedar menarik dan mengumpulkan zakat, tetapi kemana zakat ini akan didistribusikan setelah terkumpul. Ini sebabnya mengapa al-Quran memberikan perhatian yang sangat besar terhadap masalah ini dan tidak membiarkan masalah ini secara global (al-Qaradawy, 1973:543).

Mustahik zakat adalah kelompok (*aṣṅaf*) yang berhak untuk menerima zakat. Mereka adalah sasaran redistribusi yang sudah ditetapkan syariat, sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Tawbah [9]:60:

“Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk fukara, masakin, amilin (para petugas zakat), muallaf (orang yang dibujuk hatinya), riqab (untuk memerdekakan budak), ghari-min (orang-orang yang berhutang), sabilillah dan ibnu sabil, sebagai sesuatu ketetapan yang diwajibkan Allah; dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana” (QS. al-Tawbah [9]:60).

Dalam ayat di atas, dijelaskan delapan kelompok (*aṣṅaf*) yang berhak menerima zakat, yakni (1) *fuqarā'* (jamak dari *faqīr*), (2) *masākīn* (jamak dari *miskīn*), (3) *āmilīn* (jamak dari *āmil*), (4) *mu'allaf*, (5) *riqāb*, (6) *gārimīn* (jamak dari *gārim*), (7) *sabīlillāh*, dan (8) *ibnu sabīl*. Pendistribusian zakat kepada mereka, selain merupakan persoalan keadilan, juga merupakan penunaian amanah dan wasiat dari Allah Swt agar ditunaikan sesuai dengan perintah-Nya.

Penyebutan nama-nama ini secara sengaja menunjukkan perbedaan secara konseptual masing-masing kelompok tersebut. Perbedaan tersebut adalah perbedaan alasan dan motif (*'illat*). Meskipun seorang mustahik bisa termasuk ke dalam lebih dari satu kelompok, tetapi alasan (*'illat*) pemberian zakat kepada mereka harus jelas dan definitif. Maksudnya, bisa saja seseorang termasuk kelompok fakir, *gārim* dan muallaf sekaligus. Tapi, ketika zakat diserahkan kepadanya harus jelas alasan pemberiannya, apakah zakat diberikan kepadanya karena fakir,

*garīm* atau muallaf. Dengan demikian, dapat ditegaskan konsepsi masing-masing kelompok tersebut berbeda meskipun dimungkinkan terjadinya irisan.

Posisi *asnaf* fakir dan miskin sebagai *asnaf* zakat semestinya menjadi penting untuk diketahui dan diprioritaskan. Al-Quran menyebutnya sebagai kelompok pertama dan kedua yang berhak menerima zakat. Ini menunjukkan bahwa tujuan utama dari zakat adalah menyelesaikan problem kemiskinan (al-Qardawy, 1973:543). Bahkan dalam konteks zakat fitrah, fakir dan miskin itulah yang secara tegas disebutkan Nabi Saw dalam hadisnya:

Ibnu Abbas berkata, “Rasulullah Saw mewajibkan zakat fitrah untuk mensucikan orang yang berpuasa dari kesia-siaan dan kejahatan serta memberi makan orang miskin (*mu’atan li al-masakin*). Barangsiapa yang menunaikannya sebelum shalat (Idul Fitri) maka itu adalah zakat yang diterima, dan barangsiapa yang menunaikannya setelah shalat Idul Fitri maka itu adalah sedekah” (Sunan Abī Dāwud, hadis no. 1371)

Dari Ibnu Abbas ra bahwa Nabi Saw mengutus Muaz ra ke Yaman. Beliau bersabda, “Ajak mereka agar bersaksi bahwa tidak ada tuhan kecuali Allah dan bahwa aku adalah utusan Allah. Jika mereka mengakui hal itu, maka ajarkan kepada mereka bahwa Allah telah mewajibkan atas mereka shalat 5 (lima) waktu sehari semalam. Jika mereka melakukan hal itu, maka ajarkan kepada mereka bahwa Allah telah mewajibkan atas mereka sedekah (zakat) pada harta mereka yang diambil dari orang-orang kaya mereka dan diberikan kepada fukara mereka” (Ṣaḥḥ al-Bukhāry, hadis no. 1308)

Selama ini, permasalahan yang muncul dalam penyaluran zakat kepada fakir dan miskin adalah ketidakjelasan kriteria dan batasan masing-masing. Fakir masih sering tumpang tindih maknanya dengan miskin, bahkan dengan *asnaf* yang lain. Terkadang, fakir disebut sebagai bagian dari golongan miskin atau sebaliknya. Sebagai misal, al-Sayyid Sabiq menulis:

“Tidak ada perbedaan yang berarti antara fakir dan miskin dari segi kebutuhan, kekurangan dan hak mendapat zakat. Penggabungan orang fakir dan miskin dengan menggunakan *ʿataf* (kata sambung) yang cenderung membedakan antara keduanya di dalam ayat di atas tidak bertentangan dengan apa yang saya sebutkan. Hal itu karena orang-orang miskin – dimana mereka merupakan bagian dari orang-orang fakir– memiliki sifat yang khusus. Sifat khusus ini sudah cukup untuk menjadi pembeda di antara keduanya” (Sabiq, t.th:383).

Pada banyak buku dan literatur tentang zakat, kelompok fakir dan miskin ditulis dalam satu pembahasan. Sebagai contoh pada buku *Fiqh al-Zakāb* karya Yusuf al-Qardawy, *Fiqh al-Sunnah* karya Sayyid Sabiq, *Fiqh Zakat Indonesia* yang disusun oleh Didin Hafidhuddin, dkk, dan karya-karya lain. Demikian juga dalam Undang-Undang Republik Indonesia No.13

Tahun 2011 tentang penanganan fakir miskin, istilah fakir dan miskin dianggap sama. Dalam tataran praktik penyaluran pun, *asṣnāf* fakir sering digabungkan dengan miskin. Ini, misalnya, dapat dilihat dalam laporan penyaluran zakat yang diterbitkan berbagai lembaga resmi.

Padaahal, penggabungan *asṣnāf* fakir dan miskin dalam satu pembahasan dan satu anggaran penyaluran, menandakan ketidakmampuan membedakan karakteristik kedudukan masing-masing *asṣnāf* tersebut. Ini berarti menafikan hikmah penyebutan nama *fuqarā'* dan *masākīn* dalam al-Quran, sehingga seolah-olah penyebutan tersebut sia-sia. Apalagi, jika kita berpegang pada pendapat sebagian ahli bahasa bahwa tidak ada sinonimitas (*tarādūf*) dalam al-Qur'an.

Ketidajelasan konsep kedua istilah itu pula yang menyebabkan para ulama berselisih pendapat manakah yang kondisinya lebih parah antara fakir dan miskin. Ulama Shafi'iyah dan Hanabilah berpendapat bahwa fakir itu lebih parah dari miskin. Alasan mereka karena dalam QS. al-Tawbah [9]:60 tentang zakat Allah menyebut fakir dahulu setelah itu menyebut miskin. Ulama lainnya berpendapat miskin lebih parah dari fakir. Adapun batasan dikatakan fakir menurut ulama Shafi'iyah dan Malikiyyah adalah orang yang tidak punya harta dan usaha yang dapat memenuhi kebutuhannya (Wizārah al-Awqāf: 1427:23/312-313).

Dengan demikian, rekonstruksi konsep fakir dan miskin sebagai mustahik zakat menjadi penting untuk dilakukan, terutama dari perspektif al-Qur'an sebagai sumber hukum pertama. Kejelasan konsep dan definisi fakir dan miskin serta *'illat* yang menyebabkan kedua kelompok ini sebagai mustahik zakat akan membuat penyaluran zakat sesuai dengan amanah dan wasiat Allah sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'an. Yang menjadi fokus permasalahan dalam tulisan ini setidaknya ada dua hal. Pertama, bagaimana konsep al-Qur'an tentang fakir dan miskin, dan kedua, apa yang menjadi *'illat* fakir dan miskin sebagai mustahik zakat yang membedakannya dari *asṣnāf* yang lain.

### **Makna term fakir dalam al-Qur'an**

Dalam Kamus Bahasa Indonesia, fakir diartikan sebagai (1) orang yang dengan sengaja membuat dirinya menderita kekurangan (untuk mencapai kesempurnaan batin), (2) orang-orang yang sangat kekurangan; kefakiran; kemiskinan (Pusat Bahasa, 2008:401).

Kata fakir, berasal dari bahasa Arab, *faqīr*, yang akar katanya terdiri dari huruf *fa-qaf-ra*, yang maknanya menunjukkan adanya celah pada sesuatu. Kata *faqīr* (jamak dari *faqarab*)



berarti tulang belakang) pada punggung. Kata itu menunjuk celah-celah dan sendi-sendi yang ada di antara tulang-tulang. Dari kata ini kemudian terbentuk kata *faqīr* (fakir) yang menunjukkan seseorang yang seolah-olah patah seperti tulang belakangnya karena kehinaan dan kemelaratannya, atau beban yang dipikulnya sedemikian berat sehingga “mematahkan” tulang punggungnya.

Dalam kitab *al-Muʿjam al-Wasīṭ*, di antara pengertian kata *faqīr* adalah: (1) *Faqara faqran* (فقر فقرا), bermakna dia mengeluhkan tulang punggungnya, karena patah atau karena sakit, (2) *Faqara al-syayʿa* (فقر الشيء) bermakna dia ia amat fakir, (3) *Iftaqara* (افتقر) bermakna dia menjadi fakir dan membutuhkan sesuatu, (4) *Tafaqara* (تفاقر) bermakna ia menampakkan dirinya sebagai orang fakir, (5) *al-fāqirah* (الفاقرة) pl. *fawāqir* (فوافر) bermakna kesulitan yang besar, (7) *al-faqr* (الفقر) bermakna kesulitan/kesusahan dan kebutuhan, (8) *al-faqīr* bermakna orang yang patah tulang punggungnya (Majmaʿ al-Lughah: t.th.: 697).

Sedangkan menurut al-Ragib al-Isfahni, sebagaimana dikutip oleh Asep Usman Ismail, istilah *faqīr* memiliki empat pengertian (Ismail, 2012:41-42).

Pertama, orang yang membutuhkan Allah. Kebutuhan ini merupakan kebutuhan eksistensial yang berkenaan dengan eksistensi manusia, yakni bahwa setiap manusia secara universal membutuhkan Allah Swt, sebagaimana dinyatakan di dalam ayat berikut ini:

“Hai manusia, kalian yang membutuhkan Allah; dan Allah Dia-lah Yang Maha Kaya (tidak membutuhkan sesuatu) lagi Maha Terpuji” (QS. Fāṭir [35]:15).

“Maka Musa memberi minum ternak itu untuk (menolong) keduanya, kemudian dia kembali ke tempat yang teduh lalu berdoa: Ya Tuhanku sesungguhnya, aku sangat memerlukan sesuatu kebaikan yang Engkau turunkan kepadaku” (QS. al-Qacac [28]:24).

Kedua, membutuhkan, dalam pengertian bahwa setiap orang membutuhkan makanan dan minuman serta kebutuhan fisik-biologis lainnya untuk menjaga kelangsungan hidupnya.

Ketiga, tidak memiliki, tidak mengakses, dan tidak mendapatkan sembilan bahan pokok (sembako) untuk memenuhi kebutuhan hidup setiap hari sehingga ia menjadi membutuhkan pertolongan dan bantuan dari yang memiliki kemampuan.

Keempat, berarti *faqr al-nafs*, yakni jiwa yang tidak memiliki, tidak mengakses, dan tidak mendapatkan siraman ruhani untuk pengayaan batin.

Berdasarkan makna-makna kebahasaan (etimologi) tersebut, dapat disimpulkan bahwa fakir mengandung makna penanggung jawab (tulang punggung) yang tidak mampu bekerja karena cacat dan tidak memiliki akses, sementara ia sangat membutuhkan dan kesulitan.

Sedangkan dalam al-Qur'an, kata *faqīr* dan berbagai derivasinya disebut sebanyak 14 kali, dengan perincian sebagai berikut. Pertama, kata *al-faqīr* disebut dalam QS. al-Baqarah [2]:268). Kedua, kata *faqīr* disebut dalam QS. Ali Imrān [3]:181; al-Qaṣaṣ [28]:24; *faqīran* dalam QS. al-Nisā [4]:6 dan 135; *al-faqīr* dalam QS. al-Hajj [22]:28). Ketiga, kata *fuqarā'* disebut dalam QS. al-Nūr [24]:32; Fāṭir [35]:15 dan *al-fuqarā'* dalam QS. al-Baqarah [2]:271 dan 273; al-Tawbah [9]:60; Fāṭir [35]:15; Muḥammad [47]:38; al-Hasyr [59]:8. Keempat, kata *fāqirah* disebut dalam QS. al-Qiyāmah [75]:25.

Dari sisi tempat turunnya, QS. al-Baqarah [2]:271 dan 273, al-Tawbah [9]:60, al-Hajj [22]:28, dan al-Hasyr [59]:8 termasuk *madaniyyah*. Term fakir dalam ayat-ayat tersebut berkedudukan sebagai pihak yang menerima, yaitu penerima sedekah (QS. al-Baqarah [2]:271), penerima infak (QS. al-Baqarah [2]:273), penerima zakat (QS. al-Tawbah [9]:60), penerima daging kurban (QS. al-Hajj [22]:28), dan penerima *fa'i* (QS. al-Hasyr [59]:8).

Dari ayat-ayat di atas, ayat-ayat yang menyebutkan orang fakir yang harus dibantu dan dibebaskan dari kefakirannya adalah QS. al-Baqarah [2]:271 dan 273, al-Hasyr [59]:8; al-Tawbah [9]:60 dan al-Hajj [22]:28, sedangkan kata *faqīr* dan *fuqarā'* dalam QS. Ali Imrān [3]:181, al-Nisā [4]:6 dan 135, al-Nūr [24]:32, al-Qaṣaṣ [28]:24, dan Muḥammad [47]:38 tidak dalam pengertian fakir dalam konteks sosial yang harus dibantu sisi ekonominya. Sementara kata *fāqirah* dalam QS. al-Qiyāmah [75]:25 berarti "malapetaka yang amat dahsyat". Ayat itu berbicara tentang keadaan orang kafir pada hari akhir, sehingga secara kontekstual tidak ada hubungannya dengan istilah fakir secara ekonomi. Namun dari aspek kebahasaan, kata itu mengingatkan bahwa kefakiran sejatinya merupakan sebuah malapetaka yang harus ditanggulangi, apa pun penyebabnya.

Dari sisi kandungan kita dapat melihat ayat-ayat tersebut sebagai berikut:

QS. al-Baqarah [2]:271:

"Jika kalian menampakkkan sedekah-sedekah(mu), maka itu adalah baik sekali. Dan jika kalian menyembunyikannya dan kalian memberikannya kepada orang-orang fakir, maka menyembunyikan itu lebih baik bagimu. Dan Allah akan menghapuskan dari kalian

sebagian kesalahan-kesalahanmu; dan Allah mengetahui apa yang kalian kerjakan.” (QS. al-Baqarah [2]:271).

Ayat tersebut berbicara tentang dua cara pemberian sedekah, bisa terang-terangan atau sembunyi-sembunyi. Kedua cara itu dibenarkan al-Qur’an, mana yang lebih baik tergantung pada kondisinya. Sedekah yang sunnah sebaiknya diberikan secara sembunyi-sembunyi supaya terhindar dari sifat riya. Sementara untuk sedekah wajib, semisal zakat, maka pemberiannya secara terang-terangan lebih baik sebagai bentuk pelaksanaan atas ajaran agama.

QS. Al-Baqarah [2]:273:

“(Berinfaklah) kepada orang-orang fakir yang terikat (oleh jihad) di jalan Allah; mereka tidak dapat (berusaha) di muka bumi; orang yang tidak tahu menyangka mereka orang kaya karena memelihara diri dari minta-minta. Kamu kenal mereka dengan melihat sifat-sifatnya, mereka tidak meminta kepada orang secara mendesak. Dan apa saja harta yang baik yang kalian nafkahkan (di jalan Allah), maka sesungguhnya Allah Maha Mengetahui.” (QS. al-Baqarah [2]:273).

Menurut Ahmad Mustafa al-Maragy, ayat ini turun pada *abl ʿuffah* yang terdiri dari 400 orang kaum muhajirin yang miskin. Mereka mengonsentrasikan dirinya untuk menghafal al-Qur’an dan berjihad di jalan Allah. Mayoritas mereka tidak memiliki tempat tinggal. Karena itu, mereka tinggal di *ʿuffah*, sebuah tempat yang beratap di masjid Nabawi. Mereka berhijrah untuk mempertahankan agamanya dan meninggalkan harta mereka sehingga mereka menjadi orang-orang fakir (al-Maragy, 1946:3/51).

Ayat ini berbicara bahwa infak –yang disebutkan pada ayat sebelumnya (QS. al-Baqarah [2]:272)– diberikan kepada orang-orang fakir, khususnya dari kalangan muhajir yang meninggalkan harta dan keluarga mereka di Makkah. Mereka kemudian mewakafkan dirinya untuk berjihad di jalan Allah sehingga mereka tidak dapat berusaha di muka bumi untuk mencukupi kehidupan mereka. Namun sifat *ʿuffah* mereka menghalangi mereka untuk meminta secara terang-terangan kepada orang lain, sehingga orang yang tidak mengenal mereka tidak mengetahui keadaan mereka yang sebenarnya dan bahkan mereka dikira orang-orang yang berkecukupan. Karena itu, orang-orang yang mengetahui keadaan mereka yang sebenarnya, harus membantu mereka agar usaha mereka berjihad di jalan Allah dalam berbagai bentuknya tetap berjalan, sementara harga diri mereka sehingga mereka menahan diri untuk meminta-minta juga tetap terjaga.

Sekalipun ayat ini secara khusus berbicara tentang kelompok fakir dari kalangan muhajirin, tetapi pesan moralnya bersifat umum, yakni anjuran untuk berinfak kepada orang-orang fakir yang mengabdikan dirinya di jalan jihad dan memerlukan bantuan ekonomi, tetapi kondisi mereka menghalangi mereka untuk mencari kehidupan (berusaha), dan di sisi lain sifat harga diri mereka (*‘iffah*) menghalangi mereka untuk meminta bantuan secara terang-terangan kepada orang lain (Qumb, 1412:1/315).

Ada lima sifat fakir yang disebutkan dalam ayat ini. *Pertama*, *al-ih̄sār̄ fī sabīlillāb*. Maksudnya, mereka yang membatasi dirinya untuk berjihad atau melakukan perbuatan yang diridhai Allah, karena jika mereka sibuk mencari kehidupan kepentingan umat yang menjadi pekerjaan mereka akan terabaikan. Karena itu kehidupan mereka dijamin oleh Baitul Mal. *Kedua*, mereka tidak memiliki kesanggupan untuk bekerja atau berusaha di bumi, seperti berbisnis dan sebagainya karena sakit atau takut menghadapi musuh. *Ketiga*, mereka menjaga kehormatan dirinya (*al-ta’affuf*) dan berusaha mensucikan dirinya dari keinginan terhadap milik orang lain, sehingga orang yang tidak tahu tentang kondisi mereka yang sebenarnya mengira mereka sebagai orang kaya. *Keempat*, mereka memiliki ciri-ciri khusus yang hanya diketahui oleh ketajaman hati orang Mukmin yang mencari orang yang pantas diberi, karena orang yang membutuhkan tidak akan sulit dikenal bagi orang-orang yang tajam pandangannya sekalipun dia berusaha untuk menutupinya. *Kelima*, mereka tidak meminta-minta kepada orang lain secara paksa. Atau maknanya adalah mereka tidak meminta kepada orang lain, baik secara paksa (kasar) atau secara lembut dan belas kasihan (al-Maragy, 1946:3/49-50)

QS. al-Tawbah [9]:60:

“Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, amilin (para petugas zakat), muallaf (orang yang dibujuk) hatinya, riqab (untuk memerdekakan budak), garimin (orang-orang yang berhutang), sabilillah dan ibnu sabil, sebagai sesuatu ketetapan yang diwajibkan Allah; dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.” (QS. al-Tawbah [9]:60).

Ayat ini menyebutkan bahwa di antara kelompok yang berhak menerima zakat adalah orang fakir (*fuqarā*). Dalam ayat sebelumnya (ayat 58 dan 59) digambarkan bahwa ada yang keberatan dengan pembagian Nabi Saw dan mereka menuduh bahwa beliau tidak adil karena membagikan kepada para penggembala dan lain-lain. Ayat ini membenarkan sikap

Nabi tersebut, sambil menjelaskan bahwa sedekah (zakat) bukan untuk mereka yang mencemooh itu, tetapi untuk orang-orang fakir, miskin dan yang lainnya. Jadi, ayat ini merupakan dasar pokok tentang kelompok-kelompok yang berhak menerima zakat (Shihab, 2002:595-596).

QS. al-Hajj [22]:28:

“Supaya mereka menyaksikan berbagai manfaat bagi mereka dan supaya mereka menyebut nama Allah pada hari yang telah ditentukan atas rezeki yang Allah telah berikan kepada mereka berupa binatang ternak. Maka makanlah sebagian daripadanya dan (sebagian lagi) berikanlah untuk dimakan orang-orang yang sengsara lagi fakir” (QS. al-Hajj [22]:28).

Ayat ini berada dalam rangkaian ayat-ayat tentang haji dan syiar-syiarnya. Di antara syiar haji adalah menyembelih hewan kurban, dan ayat ini memerintahkan agar daging kurban itu diberikan kepada orang yang sengsara (*al-bā'is*) dan orang fakir, disamping orang yang berkorban pun boleh memakannya (Qutb, 1412:4/2420).

QS. al-Hasyr [59]:8:

“(Juga) bagi orang-orang fakir yang berhijrah yang diusir dari kampung halaman dan dari harta benda mereka (karena) mencari karunia dari Allah dan keridhaan (Nya) dan mereka menolong Allah dan Rasul-Nya. Mereka itulah orang-orang yang benar.” (QS. al-Hasyr [59]:8).

Ayat ini menyebutkan bahwa diantara kelompok yang berhak atas *fa'i* adalah orang fakir. *Fa'i* adalah semua harta yang dikuasai kaum Muslim dari harta orang kafir tanpa pengerahan pasukan berkuda maupun unta, atau ditaklukkan tanpa kesulitan dan peperangan. *Fa'i* berbeda dengan *ganīmah*, karena *ganīmah* diperoleh oleh kaum Muslim dengan usaha, mengerahkan kuda dan unta. Dengan kata lain, diperoleh melalui peperangan (al-Qurmubīy: 1964, 8/1). Contoh harta *fa'i* adalah harta yang diperoleh kaum Muslim dari Yahudi Bani Naḍir; kampung halaman dan harta-harta yang ditinggalkan oleh kaum kafir karena gentar menghadapi kaum Muslim. Kaum Muslim berhak menguasai semua harta benda yang ditinggalkan kaum kafir. Harta *fa'i* juga mencakup harta-benda yang diserahkan kaum kafir karena takut menghadapi tentara Islam.

Sekalipun kaum fakir yang dibicarakan dalam ayat ini adalah kaum fakir muhajirin, sebagaimana ayat sebelumnya, namun makna dari ayat ini lebih luas dan bersifat umum.

Yakni kewajiban membebaskan dan memberdayakan kaum fakir, terutama mereka yang terusir dari kampung halamannya dan dari harta milik yang menjadi sandaran dan tumpuan kehidupan mereka.

### **Makna term miskin dalam al-Qur'an**

Kata “miskin” dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, diartikan sebagai tidak berharta benda; serba kekurangan (berpenghasilan sangat rendah) (Pusat Bahasa, 2008:961). Dari bahasa aslinya, Arab, kata miskin terambil dari kata *sakana*, yang akar hurufnya terdiri dari *ṣīn-kaḥf-nūn*, yang berarti “diam, tenang, tidak bergerak” (lawan dari goncangan dan gerakan) (al-Razy, 1979: 3/388). Al-Ragīb al-Isfahany mendefinisikan miskin sebagai seorang yang tidak memiliki sesuatu pun. Karena makna miskin lebih rendah daripada makna fakir (al-Isfahany, t.th.:243). Dalam kamus *al-Muḥīṭ*, miskin diartikan “orang yang tidak memiliki sesuatu, atau orang yang memiliki sesuatu tetapi tidak mencukupinya, atau orang yang tidak dapat bergerak (diam) karena kefakiran”. Bisa juga berarti orang yang hina dan lemah (Abady, 1999:1087).

Makna kebahasaan ini mengisyaratkan bahwa istilah miskin menggambarkan akibat dari keadaan diri seseorang atau sekelompok orang yang lemah. Ketika seseorang itu tidak berhasil mengembangkan potensi dirinya secara optimal, yakni potensi kecerdasan, mental dan keterampilan; maka keadaan itu akan berakibat langsung pada kemiskinan, yakni ketidakmampuan mendapatkan, memiliki, dan mengakses sumber-sumber rezeki sehingga ia tidak memiliki sesuatu apa pun untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Orang miskin itu memiliki tenaga untuk bekerja, tetapi ia tidak melatih dan membiasakan dirinya untuk menjadi pekerja yang terampil. Orang miskin itu juga memiliki potensi untuk mengembangkan dirinya memiliki keahlian tertentu, tetapi ia tidak berhasil mengembangkan dirinya menjadi pekerja yang ulet. Ia memilih pola hidup *sakana*; diam, jumud, statis, tidak mengembangkan skill atau keterampilan dan keahlian dalam hidupnya karena malas. Akibatnya ia miskin, tidak memiliki sesuatu apa pun untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Al-Qur'an pun memandang bahwa kemiskinan itu merupakan *al-maskanah* (kehinaan), karena manusia yang seharusnya bertanggungjawab terhadap dirinya sendiri menjadi beban orang lain, semata-mata karena mentalitasnya yang malas (Ismail, 2012:39)

Dalam al-Qur'an, kata *sakana* dan derivasinya terulang sebanyak 69 kali. Tetapi tidak semuanya berhubungan dengan orang miskin. Ayat-ayat al-Qur'an yang bermakna orang miskin terdapat dalam 23 ayat dalam 16 surat (7 surat makiyyah dan 9 surat madaniyyah) dengan bentuk-bentuk sebagai berikut:

Pertama, dalam bentuk tunggal, yaitu *miskīn* (terdapat dalam QS. al-Baqarah [2]:184 dan al-Qalam [68]:24), *miskīnan* (QS. al-Mujādilah [58]:4; al-Insān [76]:8; al-Balad [90]:16), *al-miskīn* (QS. al-Isrā' [17]:26; al-Rūm [30]:38; al-Hāqqah [69]:34; al-Muddaththir [74]:44; al-Fajr [89]:18; al-Mā'ūn [107]:3).

Kedua, dalam bentuk plural, yaitu *masākīn* (QS. al-Mā'idah [5]:89, 95; al-Kahf [18]:79), *al-masākīn* (QS. al-Baqarah [2]:83, 177, 215; al-Nisā' [4]:8, 36; al-Anfāl [8]:41; al-Tawbah [9]:60; al-Nūr [24]:22, dan al-Hasyr [59]:7).

Dari 23 ayat di atas, ayat-ayat yang menyebut orang miskin sebagai pihak yang harus dibantu kehidupan ekonominya sebanyak 21 ayat, yaitu QS. al-Baqarah [2]:83, 177, 215, al-Nisā' [4]:8, 36, al-Mā'idah [5]:89, 95, al-Anfāl [8]:41, al-Tawbah [9]:60, al-Isrā' [17]:26, al-Nūr [24]:22, al-Rūm [30]:38, al-Mujādilah [58]:4, al-Hasyr [59]:7, al-Muddaththir [74]:44, al-Insān [76]:8, al-Fajr [89]:18, al-Balad [90]:16, dan al-Mā'ūn [107]:3.

Dari ayat-ayat tersebut, setidaknya ada dua kesimpulan yang dapat diambil: *Pertama*, orang miskin sebagai objek yang diberi atau yang berhak menerima bantuan, seperti perbuatan baik [*ihsān*] (QS. al-Baqarah [2]:83 dan al-Nisā' [4]:36), bantuan harta secara umum (QS. al-Baqarah [2]:177), makanan (QS. al-Hāqqah [69]:34, al-Muddaththir [74]:44, al-Insān [76]:8, al-Fajr [89]:18, al-Balad [90]:16, dan al-Mā'ūn [107]:3), zakat (QS. al-Tawbah [9]:60), fidyah berupa makanan/bahan makanan (QS. al-Baqarah [2]:184), sebagian dari harta warisan sebelum dibagikan kepada ahli waris (QS. al-Nisā' [4]:8), makanan atau pakaian sebagai bentuk *kafarah* pelanggaran sumpah (QS. al-Mā'idah [5]:89), makanan yang diberikan karena pelanggaran dalam haji (QS. al-Mā'idah [5]:95), makanan sebagai *kafarah* dhihar (QS. al-Mujādilah [58]:4), ganimah (QS. al-Anfāl [8]:41), *fa'i* (QS. al-Hasyr [59]:7), bantuan harta (QS. al-Isrā' [17]:26 dan al-Rūm [30]:38), bantuan (harta) dari orang-orang yang mempunyai kelebihan dan kelapangan (QS. al-Nūr [24]:22). Ini menegaskan bahwa sebenarnya orang miskin memiliki banyak sumber bantuan agar mereka terbebas dari kemiskinannya, seandainya hak-hak itu diberikan kepada mereka. Di sisi lain, ini juga menunjukkan upaya al-Qur'an

yang sangat serius dalam pemberdayaan dan pembebasan kaum miskin.

*Kedua*, sebagian dari ayat-ayat tersebut menghubungkan pemberian harta kepada orang miskin (baik yang sifatnya wajib atau anjuran) dengan kewajiban mengabdikan (ibadah) kepada Allah dan larangan menyekutukannya (QS. al-Baqarah [2]:83, al-Nisā' [4]:36), keimanan kepada Allah, hari akhir, malaikat, kitab dan para Nabi (QS. al-Baqarah [2]:177, al-Hāqqaḥ [69]:34, al-Insān [76]:8), jalan yang terjal dan mendaki (perjuangan yang berat) (QS. al-Balad [90]:16), shalat (QS. al-Muddaththir [74]:44), puasa Ramadan (QS. al-Baqarah [2]:184), pelanggaran sumpah (QS. al-Mā'idah [5]:89), pelanggaran atas larangan haji (QS. al-Mā'idah [5]:95), pelanggaran *ẓihar* (QS. al-Mujādilah [58]:4), dan kedustaan terhadap agama (QS. al-Mā'ūn [107]:3).

Hal ini menegaskan bahwa keimanan dan ketaatan dalam ibadah formal (seperti shalat, puasa dan haji) harus melahirkan kesalehan sosial berupa kepedulian dan kepekaan terhadap nasib orang miskin. Disamping itu, hal ini menjelaskan bahwa keberpihakan Islam kepada fakir dan miskin (kaum dhu'afa) ini bukan hanya sebatas memecahkan persoalan sosial dan kemanusiaan mereka, tetapi lebih dari itu adalah bagaimana menyelamatkan mereka dari bahaya kesesatan dan kekafiran, kemudian membawa mereka menuju keselamatan dan kebahagiaan di akhirat. Inilah yang membedakan konsep al-Qur'an (Islam) dengan konsep konsep sekuler atau sosialis yang keberpihakan mereka kepada kaum dhu'afa hanya sebatas pada penyelesaian masalah sosial yang bersifat duniawi dan berjangka pendek.

Al-Qur'an juga menyebutkan dua kategori orang miskin sekaligus sikap mereka dalam menghadapi kemiskinan. *Pertama*, orang miskin yang tidak tahan menghadapi kemiskinannya, lalu mereka meminta hak mereka kepada orang kaya. *Kedua*, orang miskin yang memiliki kesabaran dan daya tahan luar biasa dalam menghadapi kemiskinannya. Mereka menahan diri untuk meminta hak mereka dikarenakan sikap mereka yang menjaga kehormatan dirinya (*ta'afuf*). Kedua kelompok inilah yang dijelaskan dalam ayat berikut:

“Dan pada harta-harta mereka terdapat hak untuk orang miskin yang meminta dan orang miskin yang tidak meminta” (QS. Al-Dhāriyāt [51]:19).

“Dan orang-orang yang dalam harta mereka terdapat hak tertentu untuk orang miskin yang meminta dan orang miskin yang tidak meminta” (QS. al-Ma'ārij [70]:24-25).

Tentang QS. al-Dhāriyāt [51]:19, Ibn Ka'āir menjelaskan bahwa “pada harta kaum beriman ada hak, yakni bagian tertentu yang diperuntukkan, bagi *al-sā'il* dan *al-maḥrūm*. Adapun *al-*



*sā'il* sudah umum dikenal, yakni orang miskin yang mulai mengambil prakarsa untuk meminta (haknya pada orang lain). Dan dia punya hak sebagaimana pendapat Imam Ahmad. Dari al-Husain bin Ali bahwa Rasulullah Saw bersabda, “Orang miskin yang meminta mempunyai hak walaupun dia datang dengan menunggang kuda” (HR. Abu Dawud) (Ibn Kaāir, 1419:7/390). Sedangkan *al-mahrūm* menurut Qatadah dan al-Zuhry adalah orang miskin yang tidak meminta sesuatu. Al-Zuhry mendasarkan pendapatnya pada hadis Rasulullah saw. (Ibn Kathir, 1419:7/391):

“Dari Abu Hurairah bahwa Rasulullah Saw bersabda: Orang miskin itu bukan orang yang berkeliling (mengemis) kepada manusia dan diberikan kepadanya sesuap atau dua suap, satu atau dua biji kurma, tetapi orang miskin itu adalah orang yang tidak memiliki kekayaan yang mencukupinya lalu dia diberi sedekah dan ia tidak meminta-minta kepada manusia” (HR. al-Bukhary)

“Abdullah (bin Mas’ud) berkata, bahwa Rasulullah Saw bersabda: Orang miskin itu bukan orang yang berkeliling (mengemis kepada manusia) dan buka orang yang diberikan kepadanya satu atau dua biji kurma, sesuap atau dua suap, tetapi orang miskin itu ialah orang menjaga kehormatan dirinya, yang tidak meminta kepada orang-orang sedikit pun, maka dia diberi sedekah.” (HR. Ahmad).

Memperhatikan makna dasar kata *miskīn* sebagaimana dijelaskan di atas, diperoleh kesan bahwa faktor utama penyebab kemiskinan adalah sikap berdiam diri, enggan, atau tidak dapat bergerak dan berusaha. Keengganan berusaha adalah penganiayaan terhadap diri sendiri, sedang ketidakmampuan berusaha antara lain disebabkan oleh penganiayaan manusia lain. Yang pertama sering disebut “kemiskinan natural” dan yang kedua adalah “kemiskinan struktural”.

Kemiskinan natural adalah kemiskinan alami atau keadaan miskin karena dari awalnya memang miskin. Kelompok masyarakat tersebut menjadi miskin karena tidak memiliki sumber daya yang memadai baik sumber daya alam, sumber daya manusia maupun sumber daya pembangunan, atau walaupun mereka ikut serta dalam pembangunan, mereka hanya mendapat imbalan pendapatan yang rendah. Menurut Baswir, kemiskinan natural adalah kemiskinan yang disebabkan oleh faktor-faktor alamiah seperti karena cacat, sakit, usia lanjut atau karena bencana alam (Baswir, 1997:23). Kondisi kemiskinan seperti ini menurut Kartasmita disebut sebagai *persisten poverty*, yaitu kemiskinan yang telah kronis atau turun temurun. Kemiskinan ini biasaya terjadi di daerah yang pada umumnya kritis sumberdaya

alamnya atau daerah yang terisolir (Kartasasmita, 1996:235),

Kemiskinan struktural adalah kemiskinan yang disebabkan oleh faktor-faktor buatan manusia seperti kebijakan ekonomi yang tidak adil, distribusi aset produksi yang tidak merata, korupsi dan kolusi serta tatanan ekonomi dunia yang cenderung menguntungkan kelompok masyarakat tertentu. Menurut Sumodiningrat, kemiskinan struktural muncul disebabkan karena berupaya menanggulangi kemiskinan natural, yaitu dengan direncanakan bermacam-macam program dan kebijakan. Namun karena pelaksanaannya tidak seimbang, pemilikan sumber daya tidak merata, kesempatan yang tidak sama menyebabkan keikutsertaan masyarakat menjadi tidak merata pula, sehingga menimbulkan struktur masyarakat yang timpang (Sumodiningrat, 1998:67).

Sementara menurut Kartasasmita, hal ini disebut *accidental poverty*, yaitu kemiskinan karena dampak dari suatu kebijaksanaan tertentu yang menyebabkan menurunnya tingkat kesejahteraan masyarakat (Kartasasmita, 1996:235). Atau kemiskinan yang diderita oleh suatu golongan masyarakat karena struktur sosial masyarakat tersebut tidak dapat ikut menggunakan sumber-sumber pendapatan yang sebenarnya tersedia. Kesan ini lebih jelas lagi bila diperhatikan bahwa jaminan rezeki yang dijanjikan Allah swt., ditujukan kepada makhluk yang dinamainya *dābbah*, yang arti harfiahnya adalah yang bergerak.

“Dan tidak ada suatu binatang melata pun di bumi melainkan Allah lah yang memberi rezekinya, dan Dia mengetahui tempat berdiam binatang itu dan tempat penyimpanannya. Semuanya tertulis dalam kitab yang nyata (Lauh Maḥfūdh). Dan tidak ada suatu binatang melatapun di bumi melainkan Allah-lah yang memberi rezekinya, dan Dia mengetahui tempat berdiam binatang itu dan tempat penyimpanannya. Semuanya tertulis dalam kitab yang nyata (Lauh Maḥfūdh) (QS. Hūd [11]:6).

Ayat ini “menjamin” siapa yang aktif bergerak mencari rezeki, bukan yang diam menanti. Lebih tegas lagi dinyatakannya bahwa:

“Dan Dia telah memberikan kepadamu (keperluanmu) dari segala apa yang kalian mohonkan kepadanya. Dan jika kalian menghitung nikmat Allah, kalian tidak dapat kamu menghinggakannya. Sesungguhnya manusia itu sangat zalim dan sangat ingkar (atas nikmat Allah)” (QS. Ibrāhīm [14]: 34).

Pernyataan al-Qur’an di atas dikemukakan setelah menyebutkan aneka nikmat Allah, seperti langit, bumi, hujan, laut, bulan, matahari, dan sebagainya. Sumber daya alam yang

disiapkan Allah untuk umat manusia tidak terhingga dan tidak terbatas. Seandainya sesuatu telah habis, maka ada alternatif lain yang disediakan Allah selama manusia berusaha. Oleh karena itu, tidak ada alasan untuk berkata bahwa sumber daya alam terbatas, tetapi sikap manusia terhadap pihak lain, dan sikapnya terhadap dirinya itulah yang menjadikan sebagian manusia tidak memperoleh sumber daya alam tersebut.

Kemiskinan juga terjadi akibat adanya ketidakseimbangan dalam perolehan atau penggunaan sumber daya alam itu, yang diistilahkan oleh ayat di atas dengan sikap aniaya (zalim), atau karena keengganan manusia menggali sumber daya alam itu atau untuk menemukan alternatif pengganti, yang oleh ayat itu disebut sikap ingkar (kufur).

Sementara, Asep Usman Ismail menyebutkan empat faktor yang menyebabkan kemiskinan dilihat dari sisi mentalitas (Ismail, 2012:9-10): Pertama, *al-da'if*, yakni keadaan diri seseorang yang diliputi kelemahan, yakni lemah semangat, lemah akal dan ilmu, lemah fisik, dan lemah keterampilan sehingga tidak sanggup menjalankan fungsinya sebagai pemimpin atau khalifah Allah di muka bumi. Kedua, *al-khanf*, yakni keadaan diri seseorang yang diselimuti oleh suasana takut yang mencekam sehingga tidak memiliki keberanian untuk mencoba bekerja, berusaha, berdagang, atau menjadi tukang, karena tidak berani mengambil resiko gagal, rugi atau kehilangan modal. Ketiga, *al-kaslān*, yakni keadaan jiwa seseorang yang diliputi oleh kemalasan sehingga kehilangan kesempatan, waktu, dan peluang untuk mengembangkan potensi dirinya dengan optimal. Sebenarnya setiap orang memiliki potensi untuk menjadi orang berhasil dalam memenuhi kebutuhan dasarnya, tetapi seorang pemalas menjadi fakir dan miskin karena kemalasannya. Keempat, *al-bakbīl*, yakni keadaan diri seseorang yang didominasi oleh sifat kikir. Sifat dan karakteristik kebakhilan ini menjadikan diri seseorang hanya bisa menerima, tetapi tidak bisa menyalurkan sehingga dirinya seperti saluran air yang tersumbat. Akibatnya tidak ada air yang mengalir ke dalam pipa yang tersumbat; dan lama kelamaan kadar air dalam pipa tersumbat itu berkurang, bahkan hingga tidak ada sama sekali.

Mencermati beberapa pendapat di atas, tampak bahwa kemiskinan disebabkan oleh banyak faktor –salah satunya adalah faktor mentalitas– sehingga kemiskinan menjadi persoalan yang cukup kompleks. Karena itu mengatasinya pun sangat berat. Al-Qur'an menggambarkan perjuangan mengatasi kemiskinan dan memberdayakan kaum miskin sebagai “jalan terjal

dan mendaki” (*al-`aqabah*). Artinya sebuah perjuangan yang berat dan banyak tantangannya.

“Maka tidakkah sebaiknya manusia menempuh jalan yang mendaki lagi sukar? Tahukah kamu apakah jalan yang mendaki lagi sukar itu? (yaitu) melepaskan perbudakan atau memberi makan pada hari kelaparan (kepada) anak yatim yang ada hubungan kerabat atau orang miskin yang berkalang tanah” (QS. al-Balad [90]:11-16).

Dalam ayat itu, digambarkan bahwa melepaskan/membebasan perbudakan dan memberi makan pada saat kelaparan kepada anak yatim dan orang miskin, dianggap perbuatan yang sulit, karena kecenderungan manusia itu adalah kikir (QS. al-Ma`arij [70]:21). Apalagi, anak yatim dan orang miskin, ketika itu, sering mendapat tekanan dan kekerasan. Karena itulah, dalam banyak ayat al-Qur’an yang berpesan untuk berbuat baik kepada mereka.

Al-Qurtuby menjelaskan bahwa kalimat *dhā matrabab* adalah orang yang tidak memiliki sesuatu pun, sehingga seakan-akan karena kemiskinannya tubuhnya menempel dengan tanah (tidak terhalang oleh sesuatu pun seperti ranjang, kasur atau tikar), ia tidak memiliki tempat berlindung kecuali tanah. Menurut Ibn ‘Abbas maksudnya adalah orang yang terbuang ke jalan karena ia tidak memiliki rumah. Mujahid berpendapat maksudnya adalah seseorang yang tidak memiliki pakaian atau lainnya untuk melindungi dirinya dari tanah (al-Qurtuby, 1964:70).

Menilik berbagai pandangan di atas, *miskīn dhā matrabab* dalam istilah sekarang dapat diartikan gelandangan. Mereka adalah orang yang sangat miskin sehingga tidak memiliki tempat tinggal untuk melindungi diri dari terpaan alam. Status sosial gelandangan lebih rendah daripada status sosial orang miskin. Secara definitif Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 31 Tahun 1980 tentang Penanggulangan Gelandangan dan Pengemis, pasal 1 menjelaskan bahwa gelandangan adalah “orang-orang yang hidup dalam keadaan tidak sesuai dengan norma kehidupan yang layak dalam masyarakat setempat, serta tidak mempunyai tempat tinggal dan pekerjaan yang tetap di wilayah tertentu dan hidup mengembara di tempat umum.”

Dari ayat-ayat yang berbicara tentang fakir dan miskin, al-Qur’an tidak secara definitif mengemukakan siapa yang disebut fakir dan siapa mereka yang miskin. Karena itulah kemudian para ulama berbeda pendapat dalam menetapkan tolok ukur kemiskinan dan kefakiran.

Menurut Shafi’iyah dan Hanabilah, fakir adalah orang yang tidak memiliki sesuatu sama sekali, atau orang yang memiliki harta atau pendapatan yang sedikit yang tidak mencukupi

kebutuhannya. Menurut Hanafiyah adalah orang yang memiliki harta yang berkembang di bawah nishab. Malikiyah mendefinisikannya dengan orang yang memiliki sesuatu yang tidak mencukupi kebutuhan setahunnya. Sedangkan miskin menurut Hanafiyah dan Malikiyah orang yang tidak memiliki sesuatu pun. Menurut Shafi'iyah, orang yang memiliki harta atau pekerjaan tetapi tidak mencukupinya. Sebagian ulama berpendapat fakir dan miskin adalah sama (Wizārah al-Awqāf: 1427:32/199-200).

Syekh al-Nabhany mengategorikan yang punya harta (uang) tetapi tak mencukupi kebutuhan pembelanjannya sebagai orang fakir. Sementara itu, orang miskin adalah orang yang tak punya harta (uang), sekaligus tak punya penghasilan (al-Nabhany, t.th.: 236). Sebagian ulama berpendapat bahwa keadaan fakir lebih buruk dari keadaan miskin. Orang miskin memiliki sesuatu tetapi tidak mencukupinya sementara orang fakir tidak memiliki apa-apa. Mereka berdalil dengan firman Allah swt.:

Adapun bahtera itu adalah kepunyaan orang-orang miskin yang bekerja di laut, dan aku bertujuan merusakannya, karena di hadapan mereka ada seorang raja yang merampas setiap bahtera” (QS. al-Kahf [18]:79).

Menurut mereka, ayat di atas menyebut mereka orang miskin padahal mereka mempunyai perahu (bahtera) sebagai sumber penghidupannya. Pendapat itu dikemukakan Imam Syafi'i dan jumbuh ulama. Sedangkan Abu Hanifah dan Ahlul Bait berpendapat bahwa orang miskin lebih “fakir” dari orang fakir. Mereka berdalil dengan firman Allah swt.:

Atau orang miskin yang berkalang tanah (QS. al-Balad [90]:11-16).

Menurut Yusuf al-Qaradawy orang miskin adalah orang yang memerlukan pertolongan. Yang termasuk kepada kelompok miskin ini adalah orang yang punya rumah, punya keluarga yang tidak meminta-minta, atau tidak dapat bergerak, baik karena ketuaan maupun karena kelemahan. Atau yang sedikit hartanya tetapi banyak tanggungannya, atau hasil pekerjaannya tidak mencukupi kebutuhan pokoknya. Imam Hasan al-Basri ditanya tentang seseorang yang punya rumah dan pembantu, apakah dia itu berhak menerima zakat? Hasan menjawab, dia boleh mengambil zakat bila dia berkekurangan. Tak ada salahnya. Imam Ahmad ditanya tentang orang yang memiliki barang tak bergerak, atau barang dagangan seharga 10 ribu dirham, lebih banyak atau lebih sedikit dari itu, tetapi tidak mencukupi keperluannya. Imam

Ahmad berkata, “Ya boleh mengambil zakat.” Jadi, miskin bukan saja orang yang tidak mempunyai apa-apa, tetapi yang tidak mempunyai sesuatu yang mencukupinya (al-Qardawy, 1985:87-88).

Berdasarkan pandangan para umam mazhab fiqh, Ali Yafie menjelaskan bahwa orang miskin adalah orang yang memiliki harta atau memiliki pekerjaan atau memiliki keduanya, tetapi harta atau hasil dari pekerjaannya itu hanya mencukupi seperdua atau lebih dari kebutuhan pokoknya. Sementara itu, menurutnya, fakir adalah orang yang tidak memiliki harta benda atau tidak memiliki penghasilan tetap atau memiliki penghasilan, tetapi penghasilannya hanya mencukupi kurang dari seperdua dari kebutuhan pokoknya (Yafie, 1986:6). Sementara itu Masdar F. Mas’udi mengatakan bahwa miskin menunjuk pada orang yang secara ekonomi lebih beruntung daripada si fakir. Tetapi secara keseluruhan ia tergolong orang-orang yang masih tetap kerepotan dalam memenuhi kebutuhan hidup kesehariannya (Mas’udi, 2005:115).

Al-Qur’an dan hadis juga tidak menetapkan angka tertentu lagi pasti sebagai ukuran kemiskinan, sehingga yang dikemukakan di atas dapat saja berubah. Namun yang pasti, al-Qur’an menjadikan setiap orang yang memerlukan sesuatu sebagai fakir atau miskin yang harus dibantu. Dalam pandangan Islam, tidak dapat dibenarkan seseorang yang hidup di tengah masyarakat Islam, sekalipun *abl al-dhimmah* (warga negara non-Muslim), menderita lapar, tidak berpakaian, menggelandang (tidak bertempat tinggal) dan membujang.

Dalam literatur modern, masalah kemiskinan banyak dikaji oleh para ahli dari berbagai aspek dan dari berbagai disiplin ilmu dengan menggunakan bermacam-macam ukuran dan konsep. Para ekonom membahas kemiskinan dengan menggunakan istilah standar hidup, pendapatan, dan distribusi pendapatan. Para sosiolog mengkajinya dengan menggunakan istilah kelas, stratifikasi, dan marjinalitas. Sedangkan, para pemerhati masalah-masalah sosial lebih memperhatikan konsep tingkat hidup yakni melihat tingkat pendapatan, masalah pendidikan, kesehatan, perumahan, dan kondisi sosial masyarakat secara umum. Namun, sampai saat ini belum ada definisi yang baku tentang kemiskinan. Hal ini menunjukkan bahwa masalah kemiskinan itu sangat kompleks dan pemecahannya tidak mudah.

Sekalipun al-Qur’an tidak secara definitif menjelaskan kriteria dan perbedaan antara fakir dan miskin, namun berdasarkan telaah terhadap ayat-ayat al-Qur’an tentang fakir dan miskin sebagaimana dipaparkan di atas, tampak bahwa kata fakir mengandung makna

penanggung jawab (tulang punggung) yang tidak mampu bekerja karena cacat dan tidak memiliki akses, sementara ia sangat membutuhkan dan kesulitan.

Dari ayat-ayat Al-Quran tentang fakir sebagaimana dijelaskan di atas, terutama ayat-ayat yang menyebut *faqīr* dan *fuqarā* yang terkait dengan pemberian sedekah (atau zakat) – dalam QS. al-Baqarah [2]:273, QS. al-Tawbah [9]:60, QS. al-Nūr [24]:32 dan QS. al-Hasyr [59]:8– dapat disimpulkan beberapa hal, yaitu: (1) fakir tidak bekerja dan tidak mampu memberikan nafkah, (2) fakir karena terhalang jihad, (3) fakir karena hijrah keluar dari negeri, (4) fakir tidak nampak miskin/susah (secara fisik), dan (5) fakir tidak meminta-minta (dengan berkeliling kepada manusia).

Setelah memperhatikan makna bahasa dan penggunaan kata fakir di dalam al-Quran, maka konsep fakir dapat didefinisikan sebagai orang-orang yang terhalang dari mencari nafkah karena sebab amal maupun *udhur*. Sebab amal adalah karena aktivitas keagamaan atau amal syar'i seperti dakwah, jihad dan *ribam*. Sedangkan sebab *udhur* dikarenakan takdir *kauni* yang menimpa seseorang seperti cacat, lumpuh dan tua. Sebab-sebab tersebut adalah *'illat* bagi seseorang untuk disebut sebagai fakir yang berhak atas harta zakat.

Pendekatan definisi seperti ini dapat membedakan konsep fakir dan miskin yang hampir selalu didekati dengan perspektif ekonomi. Secara umum para ahli fikih mendefinisikan fakir sebagai orang yang tidak bekerja. Akan tetapi tampaknya belum ada yang merinci sebab tidak bekerja tersebut. Penjelasan sebab-sebab (*asbab*) seseorang tidak bekerja menjadi penting dikarenakan bekerja adalah sebuah kewajiban. Sedangkan orang yang tidak bekerja tanpa sebab yang dapat diterima oleh syariat, menurut fukaha terhalang dari mendapatkan harta zakat.

Dari definisi di atas kita dapat melihat bahwa alasan (*'illat*) bagi kelompok fakir berasal dari kemuliaan dan ujian yang diberikan oleh Allah Swt sehingga mereka mendapatkan penghormatan dan kompensasi berupa harta zakat dan sumber-sumber yang lain untuk mencukupi kebutuhan diri dan orang-orang yang menjadi tanggungannya. Sebab kemuliaan berasal dari amalan syar'iyah, sedangkan sebab ujian berasal dari *udhur kauniyyah*. Maka, konsep fakir berdasarkan *'illat*-nya sebagai mustahik zakat khususnya berbeda dengan kelompok (*aṣnāf*) lainnya.

Sedangkan term “miskin” secara bahasa berarti “diam, tenang, tidak bergerak”. Makna kebahasaan ini mengisyaratkan bahwa istilah miskin menggambarkan akibat dari keadaan diri seseorang atau sekelompok orang yang lemah. Ketika seseorang itu tidak berhasil mengembangkan potensi dirinya secara optimal, yakni potensi kecerdasan, mental dan keterampilan; maka keadaan itu akan berakibat langsung pada kemiskinan, yakni ketidakmampuan mendapatkan, memiliki, dan mengakses sumber-sumber rezeki sehingga ia tidak memiliki sesuatu apa pun untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Orang miskin itu memiliki tenaga untuk bekerja, tetapi ia tidak melatih dan membiasakan dirinya untuk menjadi pekerja yang terampil. Orang miskin itu memiliki potensi untuk mengembangkan dirinya memiliki keahlian tertentu, tetapi ia tidak berhasil mengembangkan dirinya menjadi pekerja yang ulet. Ia memilih pola hidup *sakana*; diam, jumud, statis, tidak mengembangkan skill atau keterampilan dan keahlian dalam hidupnya karena malas. Akibatnya ia miskin, tidak memiliki sesuatu apa pun untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Al-Qur’an pun memandang bahwa kemiskinan itu merupakan *al-maskanah* (kehinaan), karena manusia yang seharusnya bertanggungjawab terhadap dirinya sendiri menjadi beban orang lain, semata-mata karena mentalitasnya yang malas.

Dari sini, penting bagi muzakki dan amil zakat untuk mengetahui ‘*illat*’ tersebut agar penyaluran zakat dapat tepat sasaran dan sesuai dengan tujuan zakat sebagai bentuk pemberdayaan ekonomi. Pemahaman akan perbedaan kriteria kedua kelompok ini juga dapat digunakan dalam menilai bentuk zakat yang didistribusikan kepada mereka, apakah dalam bentuk bantuan tunai langsung yang bersifat konsumtif ataukah dana bergulir yang dapat memberikan lapangan pekerjaan kepada mereka.

## **Penutup**

Berdasarkan pendekatan al-Qur’an tentang konsep fakir dan miskin, dapat disimpulkan bahwa term “fakir” secara bahasa mengandung makna penanggung jawab (tulang punggung) yang tidak mampu bekerja karena cacat dan tidak memiliki akses, sementara ia sangat membutuhkan dan kesulitan. Kata dapat didefinisikan sebagai orang yang terhalang dari mencari nafkah karena sebab amal maupun *udbur*. Sebab amal adalah karena aktivitas keagamaan atau amal syar’i yang mereka lakukan seperti kegiatan-kegiatan dakwah dan



jihad. Sedangkan sebab *udhur* dikarenakan takdir *kauni* yang menimpa seseorang seperti cacat, lumpuh dan tua. Sebab-sebab tersebut menjadi *'illat* bagi seseorang untuk disebut fakir yang berhak atas harta zakat dan pemberian-pemberian lainnya. Jadi, *'illat* (alasan) bagi kelompok fakir berasal dari kemuliaan dan ujian yang diberikan oleh Allah Swt sehingga mereka mendapatkan penghormatan dan kompensasi berupa harta zakat dan yang lainnya untuk mencukupi kebutuhan diri dan tanggungannya. Sebab kemuliaan datang dari amalan syar'iyah, sedangkan sebab ujian datang dari *udhur* kauniyyah.

Sedangkan term “miskin” secara bahasa berasal dari *sakana*, diam, tenang, dan tidak bergerak. Makna kebahasaan ini mengisyaratkan bahwa istilah miskin menggambarkan akibat dari keadaan diri seseorang yang lemah. Ketika seseorang itu tidak berhasil mengembangkan potensi dirinya secara optimal, baik potensi kecerdasan, mental dan keterampilan; maka keadaan itu akan berakibat langsung pada kemiskinan, yakni ketidakmampuan mendapatkan, memiliki, dan mengakses sumber-sumber rezeki sehingga ia tidak memiliki sesuatu apa pun untuk memenuhi kebutuhan hidupnya.

Orang miskin itu memiliki potensi untuk mengembangkan dirinya, tetapi ia tidak berhasil mengembangkan diri dan kemampuannya. Ia memilih pola hidup *sakana*, diam, jumud, statis, tidak mengembangkan skill atau keterampilan dalam hidupnya karena malas. Akibatnya ia miskin, tidak memiliki sesuatu apa pun untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Al-Qur'an pun memandang bahwa kemiskinan itu merupakan *al-maskanah* (kehinaan), karena manusia yang seharusnya bertanggungjawab terhadap dirinya sendiri menjadi beban orang lain, semata-mata karena mentalitasnya yang malas.

### Daftar pustaka

- Abady, Fayruz. *al-Qāmūs al-Mubīt*. Beirut: Dār al-Fikr li al-Tibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī, 1999.
- Baswir, Revisond. *Agenda Ekonomi Kerakyatan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- CD Program al-Qur'an, *Holy Quran*, versi 6.50, Jeddah: Sakhr, 1997
- CD Program Hadis, *Mausū'at al-Hadīs al-Syarīf*, edisi 6.2, Jeddah: Harf Information Technology Company, 1998-2000.
- Hafidhuddin, Didin, dkk. *Fiqh Zakat Indonesia*. Jakarta: Badan Amil Zakat Nasional (BAZNAS), 2013.

- Ibn Kathir, Abu al-Fida' Isma'il bin Umar. *Tafsīr al-Qur'ān al-Adhīm*. muḥaqqiq Muhammad Husain Syams al-Din, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet ke-1, 1419 H.
- Isfahany al-, al-Ragib. *Mufradāt fī Garīb al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.
- Ismail, Asep Usman. *Al-Qur'an dan Kesejahteraan Sosial*. Jakarta: Lentera Hati, 2012.
- Kartasasmita, Ginanjar. *Pembangunan untuk Rakyat (Memadukan Pertumbuhan dan Pemerataan)*. Jakarta: PT. Pustaka Cidesindo, 1996.
- Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah. *al-Mu'jam al-Wasīl*. Kairo: Dār al-Da'wah, t.th.
- Maragy al-, Ahmad bin Mustafa. *Tafsīr al-Marāgy*, Mesir: Syirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bāby al-Halaby wa Aulāduhu, cet ke-1, 1946.
- Mas'udi, Masdar F. *Menggagas Ulang Zakat*. Bandung: Mizan, 2005.
- Nabhany al-, Syekh. *Niẓām al-Iqtishād fī al-Islām*, Beirut: Dār al-Ummah, t.th.
- Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 31 Tahun 1980 tentang Penanggulangan Gelandangan dan Pengemis.
- Qaradawy al-, Yusuf. *Fiqh al-Zakāh: Dirāsāt Muqaranah li Aḥkāmihā wa Falsafatihā fi Daw al-Qur'ān wa al-Sunnah*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, cet ke-2, 1973.
- Qaradawy al-, Yusuf. *Mushkilah al-Faqr wa Kayfa 'Alajahā al-Islām*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1985.
- Qurtuby al-, Abu Abdillah Muḥammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farh al-Ansari al-Khazrajy Syams al-Din. *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. taḥqīq Ahmad al-Barduny wa Ibrahim Atfisy, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, cet ke-2, 1964.
- Qutb, Sayyid. *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Syuruq, cet. ke-17, 1412.
- Razy al-, Ahmad bin Faris bin Zakariya al-Qazwaini. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. muḥaqqiq 'Abd al-Salam Muhammad Harun, Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- Sabiq al-, Al-Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Arabi, t.th.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsīr al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Penerbit Lentera Hati, cet. I, 2002.
- Sumodiningrat, Gunawan. *Poverty in Indonesia: Concept, Fact and Policy Allieviation*, Paper Presented at Indonesia's New Order: Past, Present, Future, 4-8 Desember 1989, Canberra: The Australian national University, 1998.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.
- Wizārah al-Awqāf wa al-Shu'un al-Islāmiyyah. *al-Mawsū'ah al-Fiqhiyah al-Kuwaitiyyah*. Kuwait: Dār al-Salāsīl, 1427 H.
- Yafie, Ali. *Islam dan Problematika Kemiskinan*. Jakarta: P3M, 1986.

# Studi kritis model perjanjian *muḍārabah* pada perbankan syariah di Indonesia

Muhammad Sjaiful

*Fakultas Hukum Universitas Halu Oleo*

*E-mail: saifulhamad@gmail.com*

The presence of Islamic Banking in Indonesia on the one hand it should be welcomed because it is a proof of the excitement of the majority of Muslims in the country to attempt to practice the teachings of Islam in the life of the muamalah each other. But very unfortunate if the concept of Islamic Banking is still graft the principles of usury-based conventional banks. As shown in the mudaraba agreement scheme practiced by some Islamic Bank is still causing some problems from the viewpoint of Sharia, including Islamic Banking legal standing as related parties in the mudaraba agreement itself, the dual status, on the one side and the other side as *muḍārib* as *ṣahib al mal*. Held dual status that Islamic Banking course diametrically opposed to the principles of sharia. Another serious problem that was seized in Muḍārabah current agreement scheme is a scheme which is essentially an agreement contract debts between Islamic Bank is positioning itself as a *ṣahib al-mal* with customers who position themselves as *muḍārib*. Being stuck mud}arabah made Islamic Bank debts into the scheme of course is very dangerous from the point of view of sharia because it would trap the usury-based parties in the transaction. For the reconstruction of the model that needs to be done mudaraba agreement on Islamic banking that models the agreement actually purely on the basis of pure sharia upright.

Kehadiran Perbankan Syariah di Indonesia pada satu sisi memang patut disambut gembira karena ini merupakan salah satu bukti dari kegairahan dari mayoritas umat Islam di tanah air untuk berupaya mengamalkan ajaran Islam dalam kehidupan muamalahnya satu satu sama lain. Namun yang sangat disayangkan bila konsep Bank Syariah saat ini masih mencangkokkan prinsip-prinsip bank konvensional yang berbasis ribawi. Seperti yang tampak pada skema perjanjian *muḍārabah* yang dipraktekkan oleh beberapa Bank Syariah masih menimbulkan beberapa problem dari sudut pandang syariah, antara lain *legal standing* Bank Syariah sebagai pihak terkait dalam perjanjian *muḍārabah* itu sendiri, yang berstatus ganda, disatu sisi sebagai *muḍārib* dan disisi lain sebagai *ṣahib al-māl*. Status ganda yang dimiliki Bank Syariah itu tentu saja bertentangan secara diametral dengan prinsip-prinsip syariah. Problem serius lain yang tengah dihindangi dalam skema perjanjian *muḍārabah* saat ini adalah skema perjanjian yang pada hakikatnya merupakan akad utang piutang antara Bank Syariah yang memposisikan diri sebagai *ṣahibul māl* dengan nasabah yang memposisikan diri sebagai *muḍārib*. Keterjebakan akad *muḍārabah* yang dibuat

Bank Syariah kedalam skema utang piutang tentu saja sangat berbahaya dari sudut pandang syariah karena bakal menjebak para pihak dalam transaksi berbasis ribawi. Untuk itulah perlu dilakukan rekonstruksi model perjanjian *muḍārabah* pada perbankan syariah agar model perjanjian tersebut betul-betul murni tegak atas dasar murni syariah.

**Keywords:** *Sharia banking; Muḍārabah; Customer; Loan*

## **Pendahuluan**

Salah satu kebersyukuran dari umat Islam Indonesia, yakni pemegang otoritas kekuasaan di Indonesia telah menggaransi kehidupan hukum bagi masyarakat Islam Indonesia melalui legalisasi beberapa nilai-nilai hukum terutama berkaitan dengan bidang-bidang hukum privat termasuk bidang hukum munakahat ke dalam produk undang-undang nasional, seperti Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dalam Lembaran Negara RI Nomor 1 Tahun 1974, Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf dalam Lembaran Negara RI Nomor 159 Tahun 2004, Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Perubahan Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama dalam Lembaran Negara RI Nomor 22 Tahun 2006, Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah dalam Lembaran Negara RI Nomor 94 Tahun 2008, Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam yang dikeluarkan oleh Presiden RI pada tanggal 10 Juni 1991, dan Peraturan Mahkamah Agung Republik Indonesia Nomor 2 Tahun 2008 tentang Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah yang ditetapkan oleh Ketua Mahkamah Agung tanggal 10 September 2008, serta masih banyak lagi peraturan hukum tertulis lainnya yang mengatur tentang bidang-bidang keperdataan yang tunduk berdasarkan dogma hukum Islam.

Mencermati berbagai produk hukum tertulis yang mengatur berbagai hubungan hukum privat bagi masyarakat muslim di Indonesia tersebut, semakin menunjukkan bahwa masyarakat muslim Indonesia telah mendapat legalitas untuk mengatur hubungan-hubungan hukum privat mereka dengan berbasis kepada Syariah Islam, mulai dari hukum keluarga, hukum perkawinan, hukum waris, bahkan juga untuk bidang-bidang transaksi keuangan.

Adapun untuk bidang-bidang transaksi keuangan, masyarakat muslim di Indonesia, sudah bisa menyaksikan kehadiran berbagai lembaga keuangan yang mengakomodir kepentingan mereka dengan tetap berpijak kepada sebuah hubungan transaksi yang berlandaskan hukum

ekonomi menurut prinsip-prinsip syariah. Sebagai contoh untuk memperkuat argumentasi ini adalah dengan menyemaraknya kehadiran perbankan syariah, kemudian ada yang disebut asuransi syariah, dan terakhir yang dapat kita amati adalah kehadiran pegadaian syariah (Azis, *et.al*, 2010: 52).

Salah satu produk syariah yang diperkenalkan dalam perbankan syariah kontemporer di Indonesia, yaitu apa yang disebut dengan perjanjian *muḍārabah*. Model perjanjian ini sesungguhnya berlandaskan kepada perjanjian usaha bersifat komersil untuk mendapatkan keuntungan (profit). Tentu saja model perjanjian *muḍārabah* yang diperkenalkan perbankan syariah di Indonesia haruslah berpijak kepada spririt syariah sebagai sesuatu yang tidak boleh ditawar-tawar lagi karena sebuah produk perjanjian yang diklaim berbasis syariah maka aqidah Islam mestinya juga menjadi pijakannya.

Fakta perjanjian *muḍārabah* yang diperkenalkan beberapa perbankan syariah di Indonesia ternyata masih mentransplantasi model perjanjian berbasis perbankan konvensional, sehingga terkesan konsep perjanjian *muḍārabah* yang nyaris melenceng dari prinsip-prinsip syariah. Hasil pengamatan sementara tim peneliti pada klausula perjanjian *muḍārabah* pada PT Bank Muamalat Cabang Kendari pada Maret 2014, ternyata terdapat beberapa klausula bermasalah yang masih memosisikan bank syariah pada posisi ganda, yaitu disatu sisi bank syariah mendudukkan dirinya sebagai pelaku usaha dan disisi lain bank syariah memosisikan diri sebagai pemilik modal. Kedudukan ganda sebagai subjek hukum perjanjian *muḍārabah* bagi bank syariah tentu merupakan sesuatu yang sangat krusial yang dapat menjebak para pihak dalam perjanjian *muḍārabah*, yang justeru keluar dari spririt syariah. Padahal gagasan pendirian perbankan syariah tidak lain adalah untuk menggaransi pelaksanaan prinsip-prinsip syariah bagi masyarakat muslim Indonesia yang hendak menjamin penyempurnaan aqidahnya dibidang muamalah.

Untuk itulah, penelitian terhadap nomenklatur perjanjian *muḍārabah* yang dipraktekkan beberapa lembaga perbankan syariah di Indonesia, sangat perlu dilakukan guna mengetahui titik kritis klausula perjanjian yang justeru menyalahi prinsip-prinsip syariah. Agar perjanjian *muḍārabah* yang dipraktekkan selama ini, tidak melenceng dari prinsip-prinsip syariah yang baku.

Berdasarkan uraian latar belakang masalah, maka yang menjadi pokok-pokok rumusan masalah penelitian ini, adalah: Apakah perjanjian *muḍārabah* yang dipraktikkan pada perbankan

syariah di Indonesia telah memenuhi kriteria normatif menurut Syariah Islam? Berpijak kepada rumusan masalah tersebut, maka tujuan penelitian secara spesifik adalah: Untuk melakukan studi terhadap anatomi perjanjian mu

arabah yang dipraktikkan pada perbankan syariah di Indonesia. Sedangkan kontribusi penelitian ini dalam konteks ilmu pengetahuan dan sosial budaya, adalah untuk memberikan sumbangan pemikiran akademik menyangkut kajian hukum ekonomi syariah sebagai salah satu kajian tematik pemikiran hukum berbasis syariah. Pada tataran praktis, penelitian ini dapat memberikan manfaat sebagai rekomendasi kepada para pemangku kebijakan di Indonesia, untuk menyusun suatu produk undang-undang yang mengatur model dan transaksi perjanjian syariah yang dipraktikkan pada beberapa lembaga keuangan syariah, agar tetap konsisten dengan prinsip-prinsip syariah.

### **Perjanjian dalam perspektif syariah Islam**

Istilah perjanjian dalam Islam menggunakan terminologi akad yang dalam al-Qur'an menggunakan istilah *al-'aqd*. Pengertian akad secara bahasa adalah ikatan, mengikat. Dikatakan ikatan (*al-rabth*) maksudnya adalah menghimpun atau mengumpulkan dua ujung tali dan mengikatkan salah satunya pada yang lainnya hingga keduanya bersambung menjadi seperti seutas tali yang satu. Kata *al-'aqd* terdapat dalam al-Qur'an Surah Al-Maidah Ayat 1 bahwa manusia diminta untuk memenuhi akadnya (Pasaribu dan Lubis, 2004: 1).

Menurut Faturrahman Djamil dalam Ghufron, istilah *al-'aqd* ini dapat disamakan dengan istilah *verbintennis* dalam BW (Mas'adi, 2002: 75). Sedangkan istilah *al-'abd* dapat disamakan dengan istilah perjanjian atau *overeenkomst*, yaitu suatu pernyataan dari seseorang untuk mengerjakan atau tidak mengerjakan sesuatu yang tidak berkaitan dengan orang lain. Istilah ini terdapat dalam Qur'an Surah Ali Imran Ayat 76, yaitu "barangsiapa siapa yang menepati janji yang dibuatnya dan bertakwa, maka sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertakwa. Para ahli hukum Islam memberikan definisi akad sebagai pertalian antara ijab dan Kabul yang dibenarkan oleh *syara'* yang menimbulkan akibat hukum terhadap objeknya (Bashir, 2000: 247). Abdurrahman mengemukakan terjadinya suatu perikatan dalam Islam melalui tiga tahap, sebagai berikut (Djamil, 2001: 247-248): 1) *Al-'abdu* (perjanjian), yaitu pernyataan dari seseorang untuk melakukan sesuatu atau tidak melakukan sesuatu dan tidak

ada sangkut pautnya dengan kemauan orang lain. Janji ini mengikat orang yang menyatakannya untuk melaksanakan janji tersebut; 2) Persetujuan, yaitu pernyataan setuju dari pihak kedua untuk melakukan sesuatu atau tidak melakukan sesuatu sebagai reaksi terhadap janji yang dinyatakan oleh pihak pertama. Persetujuan tersebut harus sesuai dengan janji pihak pertama; 3) Apabila dua buah janji dilaksanakan maksudnya oleh para pihak, maka terjadilah apa yang dinamakan *'uqd*, maka yang mengikat masing-masing pihak sesudah pelaksanaan perjanjian itu bukan lagi perjanjian atau *'ahd* tetapi *'uqd*.

Dalam perikatan Islam, terkandung tiga unsur untuk dapat terpenuhinya sebuah akad yaitu; 1) Adanya pertalian ijab dan kabul, yaitu pernyataan dari seseorang untuk melakukan sesuatu atau tidak melakukan sesuatu; 2) Persetujuan yaitu pernyataan setuju dari kedua belah pihak; 3) Adanya pelaksanaan perjanjian yang disebut *'uqd*.

Sedangkan menurut, pendapat As-Sabatin (2011: 37), rukun akad ada tiga: (1). Dua pihak yang berakad (*al-'aqidān*); (2) Objek akad (*maḥāl al-'uqad*); (3) Redaksi akad (*siḡḡat al-'uqad*). Namun menurut Yusuf as-Sabatin, ada beberapa jenis akad tertentu yang meskipun telah sempurna ketiga rukunnya tersebut, misalnya sudah terlaksana *ijab-qabul*, tetapi belum terlaksana sebelum berlangsungnya serah terima zat harta yang menjadi objek akad tersebut. Contoh akad-akad tersebut, akad hibah, *al-qard* (hutang) dan *al-rabn* (agunan), dan lain-lain.

Prinsip mendasar dalam perjanjian berbasis syariah adalah muatan akad perjanjian yang dilakukan tidak boleh bertentangan dengan syariah atau hal-hal yang diatur oleh Allah swt. dalam al-Qur'an dan Nabi Muhammad saw. dalam hadis. Pelaksanaan akad, tujuan akad, maupun objek akad tidak boleh bertentangan dengan syariat. Jika bertentangan, akan mengakibatkan akad itu tidak sah. Sebagai contoh, suatu perikatan mengandung riba atau objek perikatan yang tidak halal (seperti minuman keras), mengakibatkan tidak sahnya suatu perikatan menurut hukum Islam.

### **Konsep muḍārabah dalam perspektif perjanjian syariah**

Al-Fairuz Abadi di dalam *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* mengatakan: *Muḍārabah* secara bahasa: *al-muḍārabah* dari *ḍaraba*; *ḍarabat al-tayru taḍribu* berarti pergi mencari rezeki; *ḍaraba fi al-arḍi ḍarban wa dharbān*: keluar berdagang atau berperang, atau bergegas atau pergi. *Ḍaraba fi al-arḍi* bermakna safar (bepergian) seperti dinyatakan dalam Quran Surah al-Nisa' [4]:

101. Adakalanya bepergian itu untuk mencari rezeki (QS al-Muzammil:73). Menurut Ibn Manzhur di dalam *Lisan al-'Arab*, kata *muḍārib* digunakan untuk menyebut *al-āmil*, sebab dialah yang bepergian, datang dan pergi mencari rezeki. *Muḍārabah* adalah istilah penduduk Irak dan lebih banyak digunakan oleh mazhab Hanafi dan Hanbali.

Penduduk Hijaz menyebut *muḍārabah* dengan *qirād* atau *muqāradah* (Nasrodin, 2009:242), yang lebih banyak digunakan oleh ulama mazhab Syafii dan Maliki. Secara istilah, *muḍārabah* atau *qirād*, adalah persekutuan badan dengan harta. Maknanya, seseorang menyerahkan hartanya kepada orang lain agar orang lain itu membisniskan harta tersebut dengan ketentuan keuntungan yang diperoleh dibagi kepada mereka sesuai dengan kesepakatan.

Badan tersebut adalah kiasan dari tenaga yang menjadi andil salah satu pihak dalam *muḍārabah* tersebut. *Muḍārabah* itu bisa dalam tiga bentuk. *Pertama*: *muḍārib* ikut andil modal ditambah modal dari *syarik* (mitra) lainnya. *Kedua*: *muḍārib* hanya andil tenaga, sementara modal dari *syarik* lainnya, misal antara satu orang pengelola dengan dua orang pemodal. *Ketiga*: dua orang sama-sama mengelola dengan modal berasal dari salah satu di antara mereka (Erna Susana dan Annisa Prasetyanti, 2011: 467). Bentuk ketiga ini oleh Ibn Qudamah dalam *Al-Mughni wa Syarḥ al-Kabīr* dinilai sebagai bentuk *muḍārabah*. *Muḍārabah* adalah *shirkah* (kemitraan) yang halal secara *syar'i*. Al-Kasani dalam *Badāi' al-ṣanāi'* menyatakan bahwa orang-orang biasa melakukan akad *muḍārabah* dan Nabi saw. tidak mengingkari mereka sehingga hal itu merupakan persetujuan (*taqrīr*) dari Nabi atas kebolehan *muḍārabah*.

Al-Daraquthni meriwayatkan bahwa Hakim bin Hizam juga menyerahkan harta sebagai *muḍārabah* dan mensyaratkan seperti syarat al-'Abbas. Al-Baihaqi meriwayatkan dari al-'Ala' bin Abdurrahman bin Ya'qub dari bapaknya dari kakeknya bahwa Utsman memberikan harta secara *muḍārabah*. Ibn Abi Syaibah meriwayatkan dari Abdullah bin Humaid dari bapaknya dari kakeknya bahwa Umar ra. pernah menyerahkan harta anak yatim secara *muḍārabah*. Imam al-Syaukani dalam *Nayl al-Anṭhar*, setelah memaparkan sejumlah atsar itu, menyatakan bahwa atsar-atsar ini menunjukkan bahwa *muḍārabah* dilakukan oleh para Sahabat tanpa ada seorang pun yang mengingkari sehingga hal itu menjadi ijmak mereka bahwa *muḍārabah* adalah boleh. Ibn al-Mundzir di dalam *al-Ijmā'* menyatakan bahwa para ahli ilmu telah berijmak atas kebolehan *muḍārabah* secara keseluruhan. Rukun akad *muḍārabah* ada tiga.



*Pertama*, dua pihak yang berakad. *Kedua*, *Al-sighat*, yaitu ijab dan qabul. *Ketiga*, obyek akad (*al-ma'qud 'alayh*), yaitu amal (aktivitas), modal dan keuntungan. Akad *muḍārabah* hanya sah dilakukan oleh mereka yang secara *syar'i* sah melakukan *taṣarruf*, yaitu orang yang berakal, baligh dan tidak sedang di-*hijr* (dilarang oleh hakim untuk melakukan *tacarruf*, termasuk melakukan transaksi finansial). Dua pihak yang berakad (*al-āqidān*) yang dimaksud bukan jumlahnya harus dua orang, melainkan dua pihak itu adalah satu pihak yang menjadi *mūjib* (menyampaikan ijab/ajakan) dan pihak yang menyampaikan qabul. *Al-sighat* atau ijab dan qabul harus dilakukan terpaut antara ijab dan qabulnya atau harus dalam satu majelis akad.

Di dalam ijab-qabul ini harus jelas andil dari masing-masing *syarik* (mitra), artinya harus jelas siapa yang menjadi *muḍārib* (pengelola) dan siapa yang menjadi pemodal. Obyek akad (*al-ma'qud 'alayh*) *muḍārabah* yaitu *al-'amal*, *ra's al-māl* (modal) dan *al-ribḥu* (laba). Terkait *al-'amal*, sebagai *shirkah* maka dalam *muḍārabah* harus jelas aktivitas bisnis yang diadakan. Harus dipahami dengan jelas batasan aktivitas yang termasuk dalam cakupan bisnis dalam *shirkah* itu, atau yang menjadi cakupan aktivitas *muḍārib* (Suryati, 2012: 1).

Kejelasan ini penting sehingga semua pihak dapat menakar andil *al-'amal* itu dalam bisnis dan hasilnya. Hal itu bisa menjadi pertimbangan penting untuk membuat kesepakatan tentang pembagian laba. Kejelasan itu juga penting untuk menentukan batasan pekerjaan yang masih dalam cakupan aktivitas pengelolaan *shirkah* dan mana yang tidak. Terkait *ra's al-māl* atau modal maka ada beberapa ketentuan: 1) Modal haruslah *'aynan* (zat harta) dan ada pada waktu akad, tidak boleh berupa utang atau piutang yang ada di pihak lain; 2) Modal hendaknya dalam bentuk dinar (emas), dirham (perak) atau uang sehingga nilai nominalnya jelas. Ketentuan ini merupakan jumbuh ulama; 3) Jika berupa barang, komoditi, jasa atau manfaat seperti manfaat ruko misalnya, maka para ulama berbeda pendapat tentang kebolehnya. Jika berupa barang, komoditi atau manfaat maka harus disepakati nilainya atau dinominalkan pada saat akad; 4) Jumlah modal harus jelas pada saat akad *shirkah*. Hal ini penting untuk mengetahui besarnya laba nantinya.

*Muḍārabah* tidak sah kecuali modal seluruhnya diserahkan atau menjadi berada dalam kekuasaan *muḍārib* pada saat akad *shirkah*. Tidak boleh ada sebagian modal yang diutang atau diserahkan kemudian. Akad *muḍārabah* mengharuskan hal itu. Aktivitas finansial (bisnis)

yang diakadkan itu dilakukan terhadap modal dan hal itu langsung berlaku sejak akad dilangsungkan sehingga modal yang diakadkan seluruhnya harus diserahkan kepada *muḍārib*. Adapun terkait *al-ribh* (laba) maka harus diperhatikan: 1) Besarnya *nisbah* keuntungan yang menjadi bagian masing-masing *syarik*, baik pengelola maupun pemodal, harus disepakati. Besarnya *nisbah* laba itu bisa disepakati dengan memperhatikan porsi andil masing-masing baik tenaga maupun modal; bisa juga tanpa memperhatikan hal itu. Besarnya laba tidak boleh ditentukan nilai nominalnya, tetapi hanya berupa *nisbah* atau prosentase atas laba. Jika ditentukan nilai nominalnya, menurut Ibn Qudamah dalam *Syarh al-Kabīr*, membuat akad *muḍārabah* itu batal; 2) Kerugian finansial hanya menjadi tanggungan modal. Ali bin Abi Thalib berkata: “Kerugian itu berdasarkan harta (modal), sedangkan keuntungan berdasarkan kesepakatan mereka (para mitra)” (HR Abdurrazaq dan Ibn Abi Syaibah). Merujuk dari situ maka *shirkah* itu mencakup *wakalah* dan wakil tidak menjamin dan kerugian hanya ditanggung pihak yang mewakilkan, kecuali kerugian itu karena kesengajaan wakil. Selain itu, bagian laba dan tanggungan kerugian itu mengikuti andil. Badan tidak menanggung kerugian harta, melainkan merugi tenaga, waktu dan pikiran yang dicurahkan saja; 3) Pembagian laba dilakukan setelah dihitung rugi-labanya dan modal disisihkan (dikembalikan ke pemodal). Untuk itu harus ditentukan periode *shirkah*, bisa pertransaksi, harian, mingguan, bulanan, tahunan; sesuai dengan fakta bisnis dan mempertimbangkan kemaslahatan pengelola sebab ia bisa jadi bergantung pada pembagian laba itu sebagai penghasilannya.

Apabila akad *muḍārabah* sempurna, maka konsekuensinya hak mengelola *shirkah* itu hanya dimiliki oleh *muḍārib*. Ia berhak menjalankan *shirkah* itu sesuai pandangan dan pendapatnya sendiri. Pemodal tidak memiliki hak atas pengelolaan *shirkah* itu. Sebab, akad *muḍārabah* itu terjadi atas badan pengelola dan harta pemodal, bukan atas badan pemodal jadi pemodal menjadi seperti orang asing dari *shirkah* itu sehingga ia tidak berhak atas pengelolaan *shirkah* tersebut. Namun pemodal boleh menetapkan syarat-syarat atas pengelolaan *shirkah* itu pada saat akad. *Muḍārib* wajib terikat dengan syarat-syarat yang ditetapkan itu dan tidak boleh menyalahinya sebab ia mengelola *shirkah* itu sesuai dengan izin sehingga ia terikat dengan izin yang diberikan.

*Muḍārib* tidak boleh bekerja kepada *shirkah* yang ia kelola. Sebab, akad *muḍārabah* itu terjadi atas badannya dan aktivitas pengelolaan *shirkah* itu menjadi konsekuensi dari akad

tersebut. Namun, jika pekerjaan itu di luar cakupan aktivitas, pengelolaan *shirkah* dan tidak mengganggu pengelolaan *shirkah* maka orang yang menjadi *muḍārib* itu boleh mengerjakannya dan mendapat upah. Misal, mengecat toko, sementara bisnis *shirkah*-nya adalah perdagangan. Adapun pemodal, ia boleh bekerja kepada *shirkah* yang ia modali itu. Sebab, badan pemodal itu tidak menjadi obyek akad *shirkah* dan ia seperti orang asing dari *shirkah* itu.

*Shirkah* termasuk '*aqd jāiẓ*' sehingga masing-masing boleh membatalkan akad *shirkah muḍārabah* kapan saja. Jika salah seorang *syarik* meninggal maka akad *shirkah* itu batal. Namun, harus diingat, akad *shirkah* termasuk '*aqd mustamirr*', secara otomatis diperbaharui seiring waktu. Jika satu periode *shirkah* berakhir, atau ada yang menarik diri, maka secara otomatis akad *shirkah* itu diperbarui untuk semua *syarik* yang tidak menarik diri.

Untuk memperkuat analisis penelitian ini, penulis menggunakan instrumen penelitian yang mengacu kepada tipe penelitian hukum (*legal research*) normatif berbasis empiris. Tipe penelitian hukum normatif yang dimaksud disini adalah suatu tipe penelitian hukum yang bermaksud untuk menemukan aturan hukum, prinsip-prinsip hukum, dan doktrin-doktrin hukum guna menjawab isu hukum yang dihadapi (Marzuki, 2005: 22).

Mengingat tipe penelitian ini menggunakan tipe penelitian hukum normatif, maka pendekatan masalah yang digunakan adalah pendekatan konseptual. Melalui pendekatan ini, penulis hendak menggali serta memformulasikan konsep syariah dalam perjanjian *muḍārabah* yang berlangsung dalam praktik perjanjian di perbankan syariah Indonesia. Selain itu, tipe penelitian hukum normatif ini juga berbasis kepada pendekatan empiris. Maksudnya, peneliti melakukan observasi atau pengamatan empirik terhadap beberapa transaksi perjanjian syariah yang menggunakan nomenklatur *muḍārabah* sebagaimana dipraktikkan oleh beberapa bank syariah di Indonesia.

Secara metodologis, keberlangsungan penelitian ini akan berlangsung pada beberapa tahapan yang mencakup tahap pengumpulan bahan hukum yang bermula dari pengumpulan bahan-bahan hukum primer lalu diolah serta diverifikasi oleh penulis. Hasil olahan tersebut, menjadi dasar analisis penulis untuk menghasilkan format baru doktrin hukum yang dapat dipertanggungjawabkan secara akademik. Selanjutnya, hasil olahan primer akan dikuatkan dengan observasi di lapangan dengan mengunjungi beberapa bank syariah di Kota Kendari seperti Bank Muamalat Kendari, BNI Syariah Kendari, dan Bank Mandiri Syariah Kendari,

sehingga dapat dihasilkan kesimpulan ilmiah guna menjadi sumbangan penting operasionalisasi kegiatan lembaga perbankan syariah tersebut dalam kerangka tetap menjaga prinsip-prinsip murni syariah keseluruhan.

### **Telaah kritis nomenklatur akad muḍarabah pada perbankan syariah**

Berdasarkan hasil observasi peneliti terhadap realitas transaksi yang berlangsung antara Bank Syariah dengan para nasabah, maka tampak bank syariah telah menempatkan kedudukannya, sebagai subjek hukum dengan status Perseroan Terbatas (PT). Pada sisi lain, ketika dalam konteks Bank Syariah yang menempatkan nasabah dalam kedudukan sebagai penyimpan dana. Maka Bank Syariah akan mendudukan dirinya sebagai pihak yang menerima dana dari masyarakat atau sebagai penyimpan dana masyarakat. Sebagai lembaga penyimpan dana masyarakat, maka tentu saja Bank Syariah haruslah menjaga kepercayaan masyarakat terhadap dana yang disimpan itu.

Pada sisi ketika Bank Syariah berkedudukan sebagai penyalur dana kepada nasabah yang membutuhkan dana misalnya untuk kepentingan modal usaha atau untuk kepentingan lainnya, maka pihak bank akan menempatkan dirinya sebagai pihak yang memberikan bantuan dana. Umumnya konteks kedudukan bank tersebut, adalah sebagai *ṣāhibul māl*. Di sinilah kemudian bank difiksikan sebagai pemilik modal. Sebab pada faktanya dengan mencermati keberadaan bank syariah sebagai penyimpan dana masyarakat, maka hakikatnya nasabah penyimpan dana itulah yang secara riil merupakan pemilik modal, sedangkan pihak bank syariah semata-mata sebagai pemberi jasa yang menyimpan dana-dana nasabah.

Pada konteks pembahasan ini, penulis hendak menelaah secara kritis kedudukan hukum (*legal standing*) Bank Syariah yang berlangsung dalam praktik-praktik transaksi keuangan yang berlabel syariah tersebut. Terutama dalam konteks transaksi keuangan syariah yang menggunakan skema *muḍarabah*. Ini penting dilakukan mengingat transaksi keuangan kita, tidak bisa dipungkiri, masih terkooptasi dengan sistem transaksi keuangan berbasis kapitalisme. Begitu kuatnya pengaruh sistem keuangan kapitalisme yang melingkari hubungan transaksional masyarakat muslim saat ini, sangat dikhawatirkan bila transaksi keuangan berlabel syariah justru terjebak dalam sistem kapitalisme. Sehingga alih-alih hendak menjaga kemurnian transaksi syariah namun justru terjebak dalam lingkaran kekufuran kapitalisme yang sangat

bertentangan dengan ajaran Islam itu sendiri.

Kritik pertama terhadap kedudukan hukum Bank Syariah, yaitu sampai saat ini bentuk badan hukum Bank Syariah secara umum masih menggunakan status hukum Perseroan Terbatas (PT). Padahal karakteristik PT merupakan aplikasi dari bentuk badan usaha perseroan modal yang dikenal dalam skema transaksi berbasis ekonomi kapitalisme.

Dalam peristilahan bahasa Arab, PT dikenal dengan nama *shirkah qubra al-musābahah*. Tentu saja, jika dicermati secara mendalam maka bentuk badan usaha yang dipersonifikasikan oleh bank-bank syariah di Indonesia dengan menyandang status PT dari segi syariah masih merupakan sesuatu yang bermasalah dari segi syariah.

Alasannya karena realitas Perseroan Terbatas, dalam praktiknya merupakan bentuk badan usaha yang melanggar syariah. Hal ini ini, menurut penulis dapat dilihat dari beberapa aspek menyangkut kedudukan PT secara normatif, yang tidak menempatkan para pesero (pemegang saham) secara individual sebagai pihak yang bertanggungjawab secara hukum terhadap kewajiban yang ditanggung ketika melakukan transaksi dengan pihak ketiga. Artinya dalam PT, para pesero tidak terlibat dalam akad transaksi untuk melakukan suatu kegiatan usaha tertentu. Kapasitas para pesero (pemegang saham), yang bergabung kedalam perseroan bukan berdasarkan kepada akad yang diperjanjikan tetapi didasarkan kepada penyertaan modal. Karena dalam PT yang terjadi adalah aktivitas pemodal (saham) yang diperjanjikan maka dalam PT itu sendiri, tidaklah berlangsung transaksi berpijak atas akad ijab kabul antara para pihak yang melakukan pekerjaan. Yang tampak adalah aktivitas individual yang sifatnya sepihak dengan memperhatikan jumlah modal yang masuk. Semakin besar modal (saham) yang dimiliki oleh seseorang maka semakin besar kewenangan yang ia miliki dalam mengelola perusahaan. Besarnya kewenangan yang dimiliki oleh pemilik modal terbesar, akan terlihat pada Rapat Umum Pemegang Saham (RUPS).

Sehingga apa yang menjadi kebijakan perusahaan berbentuk PT, termasuk dalam hal penunjukan seorang direksi atau manajer, sangat tergantung dari pemegang saham mayoritas (pihak yang memiliki modal besar) dalam perusahaan. Sejatinya, dalam PT yang berlangsung adalah kehendak individual bukan karena kehendak kolektif.

Adapun direksi dan komisaris yang mengelola dan menjalankan aktivitas usaha perseroan bukanlah para pendiri pesero, meskipun yang duduk sebagai anggota dewan direksi dan

komisaris adalah para pendiri sendiri. Sebab yang mengangkat dewan direksi dan komisaris adalah RUPS berdasarkan jumlah suara terbanyak (jumlah saham terbanyak) yang notabene adalah modal. Jadi yang mengelola perseroan terbatas tersebut adalah “orang abstrak” (maksudnya modal) bukan pendiri perseroan.

Dalam perspektif syariah, perserikatan usaha dalam PT adalah melanggar akad syariah, mengingat dalam PT, pembentukan perseroan terbatas dilakukan oleh dua orang atau lebih dengan memberikan investasi berupa modal agar bisa mendapatkan pembagian keuntungan (dividen) atau kerugian dari usaha yang dijalkannya. Modal perseroan tersebut dalam bentuk saham (Di Indonesia pendirian perseroan terbatas dilakukan dengan akta notaris dan menjadi badan hukum jika sudah disahkan oleh menteri kehakiman). Tentu saja, hal itu sangat berbeda dengan perseroan dalam Islam. Perseroan dalam Islam adalah transaksi antara dua orang atau lebih yang bersepakat melakukan kerja yang bersifat finansial dengan tujuan mencari keuntungan, sehingga harus ada ijab dan kabul dari para perseronya. Maksudnya harus ada seseorang mengajak pihak lainnya untuk melakukan suatu kerja sama usaha.

Transaksi dalam Perseroan Terbatas (PT), yang terjadi adalah transaksi antar modal dan tidak ada sama sekali unsur manusia meskipun yang menggerakkan modal tersebut adalah manusia, sehingga modal-modal itulah yang melakukan perseroan bukan orang-orangnya. Dengan demikian transaksi tersebut tidak melibatkan dua pihak atau lebih dan tidak terdapat ijab dan kabul, maka menurut hukum syariah hal itu belum dapat disebut sebagai transaksi. Akibat hukum tidak sahnya transaksi tersebut adalah perseroan terbatas yang didirikan dianggap tidak sah sebagai suatu perseroan atau shirkah dalam pandangan syariah.

Pelanggaran kedua PT menurut perspektif syariah, adalah Perseroan Terbatas (PT) hanyalah transaksi modal dan modal itulah yang mengelola perseroan dan bukannya individu-individu persero (orang yang bertransaksi membentuk perseroan), sehingga yang mengembangkan kepemilikan harta/kekayaan dalam perseroan terbatas adalah berdasarkan modal itu sendiri. Sementara dalam Islam pengembangan kepemilikan harus lahir dari aktivitas manusia, yaitu para persero yang bersepakat membentuk perseroan. Bukan didasarkan semata-mata karena kepemilikan modal.

Pelanggaran syariah lainnya dari Perseroan Terbatas juga terletak pada tanggung jawab terbatas. Jika perusahaan rugi atau bangkrut para kreditur dan pemilik hak lainnya tidak

dapat menuntut para persero perusahaan sedikitpun, berapapun kewajiban perusahaan terhadap mereka. Mereka hanya bisa menuntut atas haknya sebatas aset perusahaan yang tersisa.

Kritik selanjutnya penulis terhadap transaksi *muḍārabah* yang berlangsung di beberapa Bank Syariah, adalah status ganda yang dimiliki Bank Syariah, yang pada satu sisi menempatkan dirinya sebagai pelaku usaha (*muḍārib*) dan pada sisi lain sebagai pemilik modal (*ṣāhib al-māl*). Padahal secara riil sejatinya Bank Syariah tidak memiliki modal, sebab modal yang diklaim sebagai milik modal itu sesungguhnya milik nasabah yang disimpan.

Berikut penjelasan skenario status ganda Bank Syariah. Bank Syariah menghimpun dana dari nasabah pertama yang datang menabung dengan akad *muḍārabah*, dalam hal ini bank memposisikan nasabah sebagai pemilik modal dan bank syariah sendiri mengklaim sebagai pelaku usahanya (*muḍārib*), ketika uang modal sudah dalam penguasaan bank, maka bank tidak menjalankan dengan amanah apa yang semestinya dilakukan oleh pihak pelaku usaha dalam akad *muḍārabah* namun justru bank kembali mengikat diri lagi dengan perjanjian *muḍārabah* kepada pihak lain yakni nasabah kedua. Dalam konteks kedua ini bank mengklaim sebagai pemilik modal (*ṣāhib al-māl*) dan nasabah yang datang kali ini adalah pihak pelaku usaha (*muḍārib*) sesungguhnya yang benar-benar membutuhkan curahan bantuan modal untuk usahanya.

Menyimak skenario tersebut, maka dapat diketahui terdapat dua akad *muḍārabah* yang dilakukan bank syariah tersebut, yaitu akad *muḍārabah* dengan nasabah pertama ketika bank memposisikan diri sebagai pelaku usaha dan akad *muḍārabah* dengan nasabah kedua ketika bank kemudian memposisikan diri sebagai pemilik modal.

Akan tetapi, seandainya bank melakukan *muḍārabah* dengan nasabah kedua atas ijin pemilik modal (nasabah pertama) maka bank tidak berhak mendapat bagian keuntungan dan menentukan nisbah bagi hasil karena statusnya hanya sebagai perantara atau makelar dana saja. Para ulama menjelaskan bahwa hasil keuntungan dalam akad *muḍārabah* hanya milik pemodal dan pelaku usaha, sedangkan pihak yang tidak memiliki modal dan tidak ikut serta dalam pelaksanaan usaha maka tidaklah berhak untuk mendapatkan bagian dari hasil keuntungan (bagi hasil). Para ulama melarang praktek *muḍārabah* yang dilakukan bank syariah saat ini sebagaimana yang dikemukakan oleh Imam Nawawi yang di kutip dan dibenarkan dalam sejumlah kitab-kitab fikih klasik para ulama salaf: Imam an-Nawawi menyatakan

bahwa hukum kedua: tidak dibenarkan bagi pelaku usaha (*muḍārib*) untuk menyalurkan modal yang ia terima kepada pihak ketiga dengan perjanjian *muḍārabah*. Bila ia melakukan hal itu atas seizin pemodal, sehingga ia keluar dari akad muḍarabah (pertama) dan berubah status menjadi perwakilan bagi pemodal pada akad muḍarabah kedua ini, maka itu dibenarkan. Akan tetapi ia tidak dibenarkan untuk mensyaratkan untuk dirinya sedikitpun dari keuntungan yang diperoleh. Bila ia tetap mensyaratkan hal itu, maka akad muḍarabah kedua bathil. Ucapan senada juga diutarakan oleh Imam Ibnu Qudamah bahwa tidak dibenarkan bagi pelaku usaha untuk menyalurkan modal (yang ia terima) kepada orang lain dalam bentuk muḍarabah, demikian penegasan Imam Ahmad. Pendapat ini adalah pendapat Imam Abu Hanifah, al-Syafi'i dan aku tidak mengetahui ada ulama' lain yang menyelisihinya.

Bila kita mencermati konstruksi perjanjian *muḍārabah* yang berlangsung pada beberapa bank syariah maka kita akan dapati sejumlah klausula dalam perjanjian dimaksud yang sesungguhnya tidak berada dalam kerangka *muḍārabah* menurut bingkai syariah. Apa yang dilabelkan oleh Bank Syariah sebagai sebagai akad *muḍārabah* jika dicermati sesungguhnya memuat sejumlah klausula yang berada pada tataran akad utang piutang.

Sehingga kamufase akad *muḍārabah* yang berlangsung pada perbankan syariah tidaklah merubah hakekat sebenarnya pada susbtansi akad utang piutang dalam skenario status ganda bank. Berikut ini kita cermati skenario akad utang piutang yang dijalankan oleh bank syariah meskipun mengelabui umat dan melabeli namanya dengan akad *muḍārabah*: Pihak bank yang dalam status pertama sebagai pelaku usaha dan menerima modal dari nasabah pertama (di asumsikan sebagai kreditur), kemudian tidak amanah untuk menjalankan perannya sebagai pelaku usaha sesuai akad muḍarabah dimaksud, akan tetapi bank syariah malah kemudian menyalurkan kembali dana tersebut kepada pihak nasabah lain (diasumsikan sebagai debitur) yang hendak bertindak sebagai pelaku usaha.

Pada skema perjanjian tersebut, bank memposisikan diri sebagai pemodal yang pada hakekatnya uang modal yang ada pada bank merupakan uang milik nasabah pada akad muḍarabah pertama. Jadi subtansi dari skenario status ganda perbankan ini ialah bank berupaya mengalokasikan dana terhimpun dari pihak lain yang dijanjikan akan kembali dananya oleh bank seiring waktu berjalan beserta bagi hasilnya (bunga uang). Hal ini berjalan dari suatu usaha kosong yang pada hakekatnya tidak pernah bank lakukan kecuali hanya menerima



dan menyalurkan dana serta mengambil keuntungan atasnya (menyerupai pinjaman bank terhadap uang nasabah pada bank konvensional yang disertai bunga pinjaman).

Aliran uang nasabah pertama tadi kemudian, dialokasikan oleh bank syariah dalam bentuk penyaluran dana kepada pihak lainnya (bank syariah pada hakekatnya bukan pemilik uang yang sebenarnya), dimana bank kali ini menuntut pengembalian dana seiring waktu berjalan beserta bagi hasilnya (bunga uang) atas modal yang hakekatnya bukan milik bank namun milik nasabah pertama yang berperan sebagai kreditur. Pada kedua proses tadi diisyaratkan adanya keuntungan atasnya, sebagaimana telah kita ketahui bahwa pengambilan keuntungan dari utang piutang adalah *riba*.

### **Rekonstruksi model perjanjian *muḍārabah* pada perbankan syariah**

Menurut pendapat penulis, untuk merekonstruksi nomenklatur perjanjian *muḍārabah* pada perbankan syariah yang masih mengandung cacat dari sudut pandang syariah, memang sangat sulit untuk dilakukan. Terutama bila paradigma sistem ekonomi yang menjadi penyangga tegaknya lembaga perbankan syariah masih bertumpu fondasi ideologi ekonomi kapitalisme. Sebab menurut penulis inspirasi kelahiran perbankan syariah sebetulnya bermula dari gagasan lembaga perbankan konvensional yang dibidani oleh kelompok pemilik modal yang lahir dari sistem ekonomi kapitalistik. Keberadaan perbankan sejatinya memang merupakan sebuah lembaga keuangan yang sebelumnya tidak pernah dikenal dalam sistem ekonomi Islam, baik semasa pemerintahan Rasulullah maupun masa pemerintahan khulufaur rasyidin sampai dilanjutkan pada masa-masa keemasan kekhilafahan Islam. Dalam sistem pemerintahan Islam, satu-satunya lembaga keuangan yang dikenal memiliki otoritas sebagai penyelenggara lalu lintas keuangan dan moneter, yaitu *baitul mal*.

Karakteristik lembaga perbankan yang bila ditilik dari sudut pandang historis yang sejatinya berbasis *ribawi*, maka memang tidak dapat dipungkiri bila hakikat keberadaan lembaga perbankan syariah juga mesti direkonstruksi agar keberadaannya sebagai lembaga yang menjalankan transaksi keuangan, yang tidak berjalan di atas fondasi berkarakteristik persis seperti apa yang dijalankan oleh lembaga perbankan konvensional pada umumnya.

Hal yang perlu direkonstruksi menurut penulis, terlebih dahulu mengubah secara radikal *legal standing* lembaga perbankan syariah. Dalam hal ini, lembaga perbankan syariah tidak

didirikan dengan konsep perseroan ala PT yang kapitalistik. Keberadaan lembaga perbankan syariah, dalam perspektif ini, tidak lagi semata dipandang kumpulan modal (saham), tetapi perseroan *muḍārabah* (*qirad*) adalah perseroan yang dibentuk oleh pihak penyandang dana (*ṣāhib al-māl*) dan pihak pengelola (*muḍārib*), dengan kata lain perseroan *muḍārabah* terbentuk dengan meleburnya harta dan badan. Laba yang diperoleh dari usaha perseroan *muḍārabah* dibagi berdasarkan kesepakatan sedangkan kerugian usaha (kewajiban perseroan) ditanggung oleh *ṣāhib al-māl*.

Dalam konteks demikian, *legal standing* Bank Syariah memang seharusnya tidak berjalan atas skema ganda sebagaimana yang berlangsung saat ini, yaitu pada satu sisi sebagai pengumpul dana masyarakat dan pada sisi lain mendudukkan diri sebagai *ṣāhib al-māl* hanya karena bersandarkan kepada modal yang disimpan itu yang seolah-olah milik bank yang pada hakikatnya milik nasabah penyimpan. Dengan demikian perlu skema baru yaitu dimana pihak bank seharusnya berstatus sebagai mediator yang menengahi antara *muḍārib* dengan *ṣāhib al-māl*. Bank Syariah bisa meminta kuasa kepada beberapa nasabah penyimpan dana untuk digunakan modal simpanannya pada kegiatan-kegiatan usaha tertentu yang halal yang memang dibutuhkan oleh *muḍārib*. Tentu saja, konsep keuntungan yang diskemakan adalah konsep bagi hasil (*profit sharing*). Bank Syariah sebagai kuasa dari nasabah *ṣāhib al-māl* memang tidak berhak atas keuntungan yang diperoleh dari transaksi *muḍārabah* tersebut.

Yang menjadi catatan penting dari klausula perjanjian yang dibangun antara *ṣāhibul māl* dan *muḍārib* yaitu nilai bagi hasil yang dipatok *ṣāhib al-māl* tidaklah berdasarkan nilai nominal tertentu tetapi harusnya berdasarkan kepada prosentase keuntungan yang diperoleh. Bila konsep bagi hasil didasarkan kepada nilai nominal tertentu maka akad *muḍārabah* itu tidak sah.

Klausula dalam akad *muḍārabah* juga tidak boleh memperjanjikan bahwa bila terjadi kerugian yang dialami pada saat keberlangsungan *muḍārabah* itu sendiri maka *muḍārib* wajib mengembalikan modal yang digunakan kepada *ṣāhib al-māl*. Sebagaimana klausula ini kerap terjadi pada beberapa perbankan syariah di negara ini. Sebab dalam *muḍārabah* kerugian finansial hanya ditanggung oleh *ṣāhib al-māl* kecuali kerugian waktu dan tenaga ditanggung oleh *muḍārib*.

Namun yang menjadi persoalan saat ini, gagasan skema akad *muḍārabah* tersebut, sangat sulit dipraktikkan dalam sistem kehidupan masyarakat yang sudah terjebak dalam bingkai

sistem ekonomi kapitalistik. Nasabah bank syariah sebagai penyimpan dana tidak akan pernah rela modal yang disimpannya raib begitu saja. Inilah yang menjadi problematika saat ini dimana filosofi akad *muḍārabah* tidak dipahami betul sebahagian masyarakat kita saat ini.

## Penutup

Berdasarkan pembahasan penulis dengan mengacu pokok rumusan masalah maka dapat ditarik pokok kesimpulan sebagai berikut: Anatomi perjanjian *muḍārabah* yang dipraktikkan pada perbankan syariah di Indonesia memang secara prinsip perlu dikritisi sebab ada beberapa klausula dalam perjanjian yang diduga kuat melanggar prinsip-prinsip syariah, seperti *legal standing* Bank Syariah dalam perjanjian yang berstatus ganda. Yang perlu dikritisi lagi adalah kedudukan badan usaha perbankan syariah yang pada umumnya masih status badan hukum PT yang merupakan duplikasi bentuk badan usaha yang dikenal dalam sistem kapitalisme. Adapun menyangkut klausula perjanjian *muḍārabah* di perbankan syariah jika dicermati secara jeli sesungguhnya masih terjebak pada skema utang piutang antara Bank Syariah selaku *ṣāhib al-māl* dengan nasabah selaku *muḍārib* tentu skema demikian sangat riskan menjebak para pihak kedalam riba.

Berdasarkan kesimpulan tersebut penulis merekomendasikan rekonstruksi ulang skema akad *muḍārabah* yang berlangsung dalam beberapa bank syariah di Indonesia, maka yang sangat mendesak adalah para pemangku kebijakan di negara ini yang berkepentingan dengan penerapan prinsip-prinsip murni syariah dalam transaksi keuangan, hendak menyusun suatu paket kebijakan konkrit untuk merancang cetak biru nomenklatur lembaga keuangan syariah yang betul-betul murni syariah dengan melibatkan para fuqaha, ahli hukum Islam, dan ulama-ulama yang *ṣiqah* terpercaya dari sisi keilmuan dan ketakwaannya.

## Daftar pustaka

- Al-Sabatini, Yusuf. *Bisnis Islam dan Kritik atas Praktik Bisnis ala Kapitalis*. Bogor: Al-Azhar Press, 2011.
- Bashir, Ahmad Azhar. *Asas-Asas Hukum Muamalat*. Yogyakarta: UII Press, 2000.
- Djamil, Faturrahman. *Hukum Perjanjian Syariah dalam Kompilasi Hukum Perikatan*. Cet. 1, Bandung: Citra Aditya Bakti, 2001.
- Marzuki, Peter Mahmud. *Penelitian Hukum*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2005.

- Mas'adi, Ghufron A. *Fiqih Muamalah Kontekstual*. Cet. 1. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Nasrodin. "Analisis Fiqih terhadap Implementasi Pembiayaan Modal Kerja IB pada PT Bank Tabungan Negara (Persero), TBK Kantor Cabang Syariah Jogyakarta," dalam *Jurnal Ekonomi Islam Lariba*, Vol. III No. 2 Des. 2009.
- Pasaribu, Chairuman dan Lubis, Suhrawadi K. *Hukum Perjanjian dalam Islam*, Jakarta: Sinar Grafika, 2004.
- Suryati. "Pengaruh Pembiayaan Muḍarabah terhadap Perkembangan Usaha dan Pendapatan Nasabah Muḍarabah di BMT Binamas Purworejo," dalam *Jurnal Pendidikan dan Ekonomi*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2012.
- Susana, Erni dan Prasetyanti, Annisa. "Pelaksanaan dan Sistem Bagi Hasil Pembiayaan Al-Muḍarabah Pada Bank Syariah," dalam *Jurnal Keuangan dan Perbankan*, Vol.15 No. 3 Sept. 2011.

# Studi tentang implementasi komunikasi politik hukum Partai Keadilan Sejahtera (PKS) kabupaten Gowa

Muliaty Amin

*Fakultas Dakwah dan Komunikasi UIN Alauddin Makassar*

*E-mail: aty.amin54@gmail.com*

The main point of this research is that why the implementation of political communication of *Partai Keadilan Sejahtera* (PKS) is so important in Gowa regency. The goals of this research are to know PKS's existence in extending political communication particularly for people in Gowa regency. The field research is the method used in this research which is specifically qualitative-naturalistic-inquiry. The approach method used is sociology-historic-politic. The source of this research is all managers and members of Judgement Council Region of PKS in Gowa regency. The method for collecting data is observation, interview, dan documentation. The data validity in this research are done by credibility data check-up with persistent observation, triangulation, member check, and referential adequacy check. The outcome of this research points out that PKS's existence is displayed by its Perspectives, Missions, and objectives of PKS establishment. There are three factors influenced to vote or not to vote in National Election. At first is a party identity. Secondly is the capability of party in marketing campaign issue. The last is a candidate's performance. The communication ethic that is built by PKS in Gowa regency is that the communication ethic together with the internal elite party which is based on basic consideration and statute of PKS. Meanwhile, PKS's relation with people and components are established by either economic development or religion experience through *Tarbiyah*.

Masalah pokok yang diteliti dalam penelitian ini, adalah mengapa implementasi komunikasi politik sangat penting dalam PKS Kabupaten Gowa. Tujuan penelitian, adalah untuk mengetahui eksistensi PKS dalam mengembangkan komunikasi politik khususnya pada masyarakat di kabupaten Gowa. Metode penelitian yang digunakan, adalah *filed research* dengan jenis kualitatif-*naturalistic inquiry* (inkuiri alamiah). Pendekatan yang digunakan adalah sosiologis-historis-politis. Sumber data penelitian ini, pengurus dan anggota partai DPD PKS Kabupaten Gowa. Metode pengumpulan data dalam penelitian ini, adalah observasi, wawancara dan dokumentasi. Keabsahan data dalam penelitian ini, dilakukan melalui tahap pengecekan kredibilitas data dengan teknik *persistent observation*, triangulasi (*triangulation*), member check, dan *referential adequacy checks*. Penelitian ini merumuskan kesimpulan bahwa eksistensi

PKS digambarkan dalam Visi Misi, dan Tujuan pendirian PKS. Ada tiga faktor yang mempengaruhi untuk memilih atau tidak memilih dalam Pemilu. Pertama, identitas partai. Kedua, kemampuan partai dalam menjual isu kampanye. Ketiga, penampilan kandidat. Etika komunikasi yang dibangun oleh PKS di Kabupaten Gowa meliputi etika komunikasi dengan elit partai sendiri, yakni didasarkan pada anggaran dasar dan anggaran rumah Tangga PKS, sedang hubungannya dengan masyarakat dan anggota dibangun dengan melalui berbagai kegiatan baik dalam kaitannya dengan pembangunan ekonomi maupun yang berkaitan dengan pengamalan agama melalui tarbiyah.

**Keywords:** *Communication; Law Politics; Implementation; Partai Keadilan Sejahtera (PKS)*

## **Pendahuluan**

Komunikasi politik hukum merupakan penyaluran aspirasi dan kepentingan politik rakyat yang menjadi input sistem politik hukum dan pada waktu yang sama menjadi penyaluran kebijakan yang diambil sistem politik hukum itu (Nimno, 2000: 22). Persoalan tentang komunikasi politik hukum sangat kompleks karena tidak semudah dengan politik hukum dan komunikasi. Persoalan itu muncul karena ada dua konsep yang mengusung disiplin komunikasi politik hukum, yakni konsep komunikasi dan konsep politik hukum. Suatu persoalan yang dikaji melalui bangunan dua bidang ilmu sering kali menimbulkan masalah dalam mengintegrasikan kedua konsep itu. Kalau bukan konsep komunikasi yang lebih dominan, maka sebaliknya konsep politik hukum yang dominan.

Upaya mempertemukan dua bidang ilmu yang berbeda, bukan pekerjaan mudah, namun hal itu tidak boleh mengurangi minat untuk mengkaji lebih dalam bidang studi yang sifatnya interdisipliner, karena memiliki persentuhan dengan banyak bidang ilmu. Karena itu, komunikasi politik hukum perlu ditelaah mendalam yang mengacu pada studi interdisipliner, dibangun atas berbagai macam disiplin ilmu, terutama dalam hubungannya antara proses komunikasi dan proses politik hukum. Telaah seperti ini merupakan wilayah pertarungan dan dimeriahkan oleh persaingan teori, pendekatan, agenda, dan konsep dalam membangun jati dirinya. Karena itu pula komunikasi yang membicarakan tentang politik hukum, kadang diklaim sebagai studi tentang aspek politik dari komunikasi publik. Politik hukum adalah aktivitas untuk menentukan suatu pilihan mengenai tujuan dan cara-cara yang hendak dipakai untuk mencapai tujuan dalam masyarakat (Ahab, 1985: 71). Jadi politik hukum merupakan rangkaian asas prinsip, cara yang digambarkan untuk mencapai tujuan hukum, sehingga

dapat dipahami bahwa politik hukum merupakan pengetahuan yang harus dipahami untuk mencapai kesuksesan dalam memimpin.

Sistem politik hukum yang bagaimanapun sifat dan bentuknya akan menampilkan pola tetap. Jika dikaitkan dengan studi ilmu komunikasi, maka dijumpai empat macam sistem komunikasi, yaitu sistem otoriter, sistem liberal, sistem tanggung jawab sosial dan sistem komunis (Almond, 1998: 61). Setiap sistem ini menampilkan karakter berbeda yang memberi warna dominan terhadap proses komunikasi sebagaimana implementasinya dalam partai politik, misalnya di Partai Keadilan Sejahtera (selanjutnya disingkat PKS) di Kabupaten Gowa, PKS.

Salah satu masalah terpenting yang menjadi perhatian khusus bagi masyarakat muslim Kabupaten Gowa, adalah masalah politik hukum. Dalam hal ini, maka PKS mengambil peran dalam pembinaan pemahaman politik hukum bangsa. Di Kab. Gowa PKS merupakan salah satu kekuatan politik yang dianggap masih memelihara dimensi etika dalam membangun politik. Atas dasar inilah, maka perlu dikaji lebih lanjut tentang urgensi implementasinya di Kabupaten Gowa.

Rumusan masalah dalam penelitian ini seperti tertuang dalam paragraf berikut. Masalah pokok dalam penelitian ini: sejauhmana urgensi implementasi komunikasi politik hukum sangat penting dalam PKS Kabupaten Gowa? Adapun sub masalahnya sebagai berikut: Pertama, bagaimana eksistensi PKS dalam membangun komunikasi politik hukum di masyarakat Gowa? Kedua, faktor-faktor apa yang mempengaruhi PKS dalam memberikan pendidikan politik hukum masyarakat di Kabupaten Gowa?. Ketiga, bagaimana konstruksi etika komunikasi politik hukum PKS dalam pengembangan masyarakat di Kabupaten Gowa.

Adapun tujuan dan kegunaan penelitian ini bertujuan untuk: pertama, mengetahui eksistensi PKS dalam mengembangkan komunikasi politik hukum khususnya pada masyarakat di kabupaten Gowa, karena terkait dengan pendidikan politik hukum yang sering menjadi masalah dalam pemilihan baik pemilihan legislatif maupun pemilihan eksekutif. Kedua, mendeskripsikan faktor-faktor yang mempengaruhi PKS sebagai partai dakwah dalam memberikan pencerahan kepada masyarakat di Kab. Gowa. Ketiga, memahami konstruksi etika komunikasi politik hukum yang dibangun oleh PKS dalam pengembangan politik di kalangan masyarakat muslim Kabupaten Gowa.

Penelitian ini diharapkan berguna bagi ilmu pengetahuan dan memperkaya kajian komunikasi politik hukum secara umum, dan etika komunikasi politik hukum PKS secara khusus. Manfaat dalam bidang komunikasi adalah memperkaya kajian komunikasi khususnya dalam bidang komunikasi politik hukum, karena komunikasi adalah satu kajian tentang pesan baik yang disampaikan komunikator melalui media elektronik, cetak, maupun melalui lembaga-lembaga sosial keagamaan dan politik hukum.

Pada hakikatnya, manusia sejak lahir selalu ingin berkomunikasi, maka diharapkan penelitian ini akan memberikan stimulan kepada pelaku komunikasi untuk senantiasa menyampaikan komunikasi secara etik terutama para pelaku komunikasi politik hukum.

### **Kajian teoretis: sejarah singkat dan visi-misi PKS**

PKS berdiri pada 20 Juli 1998 dengan nama awal Partai Keadilan (PK) dalam sebuah konferensi pers di Aula Masjid Al-Azhar, Kebayoran Baru, Jakarta (DPP-PKS, 2012: 2). Presiden (ketua) pertama partai ini adalah Nurmahmudi Isma'il. Pada 20 Oktober 1999, PK menerima tawaran kursi kementerian Kehutanan dan Perkebunan (Hutbun) dalam kabinet pemerintahan KH Abdurrahman Wahid, Nurmahmudi Isma'il pun ditunjuk untuk mengisi posisi tersebut. Nurmahmudi kemudian mengundurkan diri sebagai presiden partai dan digantikan oleh Hidayat Nur Wahid yang terpilih pada 21 Mei 2000.

Pemilu 1999, PK hanya berhasil mengumpulkan 1,4 juta suara pemilih. Meskipun perolehan ini mengantarkan PK memperoleh 7 kursi di DPR, PK tetap harus bersalin baju karena total suaranya tak mencapai batas *electoral treshold* (ET) 2 persen. Akibat UU Pemilu Nomor 3 Tahun 1999 tentang syarat berlakunya batas minimum keikutsertaan parpol pada pemilu selanjutnya (*electoral threshold*) dua persen, maka PK harus merubah namanya untuk dapat ikut kembali di Pemilu berikutnya.

Pada 2 Juli 2003, PK menyelesaikan seluruh proses verifikasi Departemen Kehakiman dan HAM (Depkehham) di tingkat Dewan Pimpinan Wilayah (setingkat Propinsi) dan Dewan Pimpinan Daerah (setingkat Kabupaten/Kota). Sehari kemudian, PK bergabung dengan PKS dan dengan penggabungan ini, seluruh hak milik PK menjadi milik PKS, termasuk anggota dewan dan para kadernya (Matta, 2012: 16). Dengan penggabungan ini maka PK resmi berubah nama menjadi PKS. Setelah Pemilu 2004, Hidayat Nur Wahid (Presiden PKS



yang sedang menjabat) kemudian terpilih sebagai ketua MPR masa bakti 2004-2009 dan mengundurkan diri dari jabatannya sebagai Presiden PKS.

Pada Sidang Majelis Syuro I PKS pada 26 - 29 Mei 2005 di Jakarta, Tifatul Sembiring terpilih menjadi Presiden PKS untuk periode 2005-2010. Seperti Nurmahmudi Isma'il dan Hidayat Nur Wahid, disaat Tifatul Sembiring dipercaya oleh Susilo Bambang Yudhoyono sebagai menteri komunikasi dan informatika (Menkominfo), maka estafet kepemimpinan pun berpindah ke Luthfi Hasan Ishaq sebagai pjs Presiden PKS. Pada Sidang Majelis Syuro PKS II pada 16 - 20 Juni 2010 di Jakarta, Luthfi Hasan Ishaq terpilih menjadi Presiden PKS periode 2010-2015.

PKS mengusung visi umum sebagai partai dakwah penegak keadilan dan kesejahteraan dalam bingkai persatuan ummat dan bangsa. Sementara, visi khususnya adalah partai berpengaruh baik secara kekuatan politik, partisipasi, maupun opini dalam mewujudkan masyarakat Indonesia yang madani (DPP-PKS, 2012: 1).Visi ini akan mengarahkan PKS sebagai partai dakwah yang memperjuangkan Islam sebagai solusi dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Memerjuangkan kekuatan transformatif dari nilai dan ajaran Islam di dalam proses pembangunan kembali umat dan bangsa di berbagai bidang.

Misinya adalah, melahirkan kekuatan yang memelopori dan menggalang kerjasama dengan berbagai kekuatan yang secita-cita dalam menegakkan nilai dan sistem Islam yang rahmatan lil alamin. Serta akselerator bagi perwujudan masyarakat madani di Indonesia. Pada misi, PKS mengusung 7 hal. Pertama, menyebarluaskan dakwah Islam dan mencetak kader-kadernya sebagai anashir taghyir. Kedua, mengembangkan institusi-institusi kemasyarakatan yang Islami di berbagai bidang sebagai markaz taghyir dan pusat solusi. Ketiga, membangun opini umum yang Islami dan iklim yang mendukung bagi penerapan ajaran Islam yang solutif dan membawa rahmat. Misi keempat, membangun kesadaran politik masyarakat, melakukan pembelaan, pelayanan dan pemberdayaan hak-hak kewarganegaraannya. Kelima, menegakkan amar ma'ruf nahi munkar terhadap kekuasaan secara konsisten dan kontinyu dalam bingkai hukum dan etika Islam (DPP-PKS, 2012: 2).

Dengan visi dan misi itu, maka PKS secara aktif melakukan komunikasi, silaturahmi, kerjasama dan ishlah dengan berbagai unsur atau kalangan umat Islam untuk terwujudnya ukhuwah Islamiyah dan wihdatul-ummah, dan dengan berbagai komponen bangsa lainnya

untuk memperkokoh kebersamaan dalam merealisasikan agenda reformasi. Terakhir, ikut memberikan kontribusi positif dalam menegakkan keadilan dan menolak kedhaliman khususnya terhadap negeri-negeri muslim yang tertindas.

### **Konsep etika komunikasi**

Dalam komunikasi antar budaya, etika menyangkut nilai-nilai sosial dan budaya yang telah disepakati oleh suatu masyarakat tertentu sebagai norma yang harus dipatuhi. Karena itu perbedaan nilai antara suatu masyarakat dengan masyarakat lainnya tidak selalu sama, maka etika komunikasipun dapat pula berbeda (Efendi, 2004: 12). Suatu yang dianggap etis oleh dunia barat, mungkin saja dianggap suatu pelanggaran di dunia Timur, dan sebaliknya mungkin sesuatu yang dianggap etis bagi dunia timur dianggap pelanggaran bagi dunia barat, walaupun diakui banyak nilai-nilai atau etika yang berlaku secara universal.

Penilaian etis dalam peraktek komunikasi, tidak hanya pertimbangan baik dan buruk, tetapi harus menunjukkan patokan nilai standar yang menyatakan benar dan salah. Etika harus selalu ada dimana-mana dan kapan saja dalam hal mempengaruhi orang lain, dan hal itu tentunya juga harus selalu ada dalam komunikasi. Sebuah masyarakat tanpa etika adalah masyarakat yang menjelang kehancuran. Konsep dan teori dasar etika memberi kerangka yang dibutuhkan untuk melaksanakan kode etik atau moral setiap orang. Prinsip-prinsip etika adalah prasyarat keberadaan sebuah komunitas (Damsar, 2010: 56). Tanpa prinsip-prinsip etika mustahil manusia bisa hidup harmonis dan tanpa ketakutan, kecemasan, keputusasaan, kekecewaan, pengertian dan ketidak pastian.

Etika komunikasi dalam implementasinya, selalu mendapat penilaian baik atau buruk. Dalam konteks Islam, nilai-nilai baik atau kebajikan yang harus dimunculkan, terutama bila merujuk pada batasan etika yang sepadan dengan akhlak sebagaimana yang disebutkan dalam QS. al-Qalam/68; 4, وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ (dan sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti yang agung). Demikian pula dalam hadis Rasulullah saw bahwa اِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكْرَمَ الْاِحْلَاقِ (sesungguhnya tidaklah aku diutus melainkan untuk menyempurnakan akhlak yang mulia).

Penilaian terhadap perilaku seseorang apakah etis atau tidak dalam melakukan komunikasi didasarkan pada tiga prinsip. Pertama, prinsip tentang apakah yang dapat dipakai sebagai

dasar membuat kesusilaan. Kedua, prinsip tentang perbuatan apakah yang dikatakan betul, atau yang dibenarkan oleh kesusilaan. Ketiga, prinsip tentang makna apakah yang dikandung oleh kata seharusnya, dan apakah yang merupakan sumber wajib (Cangara, 2011: 89-90). Ketiga prinsip ini memberi standar etika apa yang digunakan oleh komunikator dan komunikan dalam menilai komunikasi, baik dari segi isi, tujuan, maupun media yang digunakan dalam komunikasi.

### **Nilai-nilai komunikasi politik hukum**

Politik hukum diartikan sebagai kebijakan dasar penyelenggara negara dibidang hukum yang sedang, dan akan berlaku, yang bersumber dari nilai-nilai yang berlaku di masyarakat untuk mencapai tujuan negara yang dicita-citakan (Syaukani, 2004: 23).

Suatu sistem politik biasanya mempunyai sekumpulan nilai serta prosedur terselubung dan terang-terangan dalam idiologinya yang dipandang sebagai suatu yang penting bagi pertumbuhan sistem pemerintahan. Jika nilai komunikasi sebagai sistem politik, maka nilai tersebut dapat digunakan sebagai kriteria untuk mengevaluasi etika komunikasi politik, cara dan tujuan berkomunikasi.

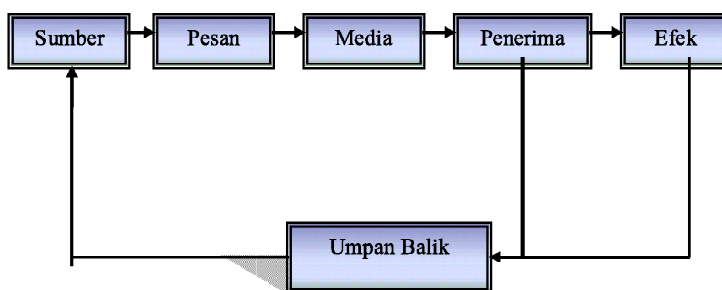
Komunikasi politik harus membentuk perwujudan nilai, dan bentuk komunikasi politik tersebut sangat dipengaruhi oleh suatu idiologi negara yang menganut idiologi otoritarian, suatu pemberitaan berada dalam tanggung jawab negara, sebab negara adalah ekspresi tertinggi dari suatu organisasi kelompok masyarakat, dan karena itu mestinya orang banyak adalah pemimpin karena dia mempunyai kesanggupan menganalisa dan mengumpulkan persoalan yang muncul dari kehidupan sosial masyarakat (Laswell, 1993: 10-11). Di negara lain mungkin menganut idiologi libertarian, karena itu mereka berasumsi bahwa manusia adalah mahluk ciptaan Tuhan, merupakan makhluk yang bermartabat yang otonomi dan mengikat dirinya pada perilaku etis tertentu.

Pola etika komunikasi politik seperti yang disebutkan, dalam aplikasi komunikasinya tentu berbeda, sebab disatu sisi otoritarian, komunikasi sangat ditentukan oleh negara dan siapa yang melanggar aturan negara, maka dianggap tidak etis dalam penyampaian pesannya. Di sisi lain libertarian yang dibutuhkan adalah tanggung jawab dan kejujuran dalam penyampaian informasi, sehingga informasi yang disampaikan tidak sekedar memenuhi

keinginan komunikator, tetapi merupakan tanggung jawab moral dari suatu berita yang disampaikan.

Proses komunikasi politik merupakan bagian integral dari proses perkembangan kepribadian manusia secara individual. Proses itu juga merupakan bagian yang utuh dan menyatu dengan proses perkembangan masyarakatnya, yang dalam proses terdapat lima unsur saling berkaitan sebagaimana gambar berikut:

**Gambar 1. Unsur-unsur dalam proses komunikasi**



### Metode penelitian

Penelitian ini dilaksanakan di Kabupaten Gowa sehingga tergolong dalam bentuk penelitian *filed research* dengan jenis kualitatif-*naturalistic inquiry* (inkuiri alamiah). Pendekatan yang digunakan adalah sosiologis-historis-politis. Ketiga pendekatan ini digunakan secara paralel tidak secara parsial.

Sumber data penelitian ini, pengurus dan anggota partai DPD PKS Kabupaten Gowa, yang dipilih secara *purposive* berdasarkan pertimbangan bahwa informan harus memiliki otoritas dan kompetensi untuk memberikan informasi atau data yang akurat dari suatu permasalahan yang diteliti. Data yang diperlukan dalam mendukung penyelesaian penelitian ini otomatis terkait dengan jenis-jenis sumbernya, seperti kepustakaan, yaitu kajian terhadap artikel-artikel atau buku-buku terkait dengan komunikasi politik PKS.

Metode pengumpulan data dalam penelitian ini, adalah observasi, wawancara dan dokumentasi. Data dalam penelitian ini diolah dengan menata secara sistematis catatan hasil pengamatan data tertulis dan data tidak tertulis, serta memprediksi hasil wawancara. Data

yang telah terkumpul dideskripsikan sebagai temuan dalam laporan penelitian. Adapun prosedur pengolahan data selama di lapangan dianalisis secara interaktif dan berlangsung secara terus-menerus sampai tuntas, dengan kegiatan reduksi data, display data, verifikasi data.

Metode pengolahan data yang penulis temukan dari literatur-literatur diolah secara deduktif, induktif, dan komparatif. Keabsahan data dalam penelitian ini, dilakukan melalui tahap pengecekan kredibilitas data dengan teknik *persistent observation*, triangulasi (*triangulation*), member check, dan *referential adequacy checks*.

### **Hasil penelitian: deskripsi singkat lokasi penelitian**

Penelitian ini dilaksanakan di Kabupaten Gowa, salah satu daerah tingkat II di Propinsi Sulawesi Selatan, yang dominan penduduknya adalah suku Makassar. Wilayahnya, berada di daerah Selatan dari Sulawesi Selatan, di sebelah Utara berbatasan dengan Kota Makassar dan Maros. Di sebelah Timur berbatasan dengan Kabupaten Sinjai, Bulukumba dan Bantaeng. Di sebelah Selatan berbatasan dengan Kabupaten Takalar dan Jeneponto. Sedangkan di sebelah Baratnya berbatasan dengan Kota Makassar dan Takalar.

Kabupaten Gowa berada pada 12°38.16' Bujur Timur dari Jakarta dan 5°33.16' Bujur Timur dari Kutub Utara. Sedangkan letak wilayah administrasinya antara 12°33.19' hingga 12°15.17' Bujur Timur dan 5°5' hingga 5°34.7' Lintang Selatan dari Jakarta (BPS Gowa, 2010: 1).

Penyebutan Kabupaten Gowa sebagai daerah penelitian ini, belum begitu diketahui asal-usul penamaannya. Kitab-kitab *lontarak* tidak mencatat apa sebab dan dari mana, serta bagaimana latarbelakang nama Gowa. Namun HD. Mangemba sebagaimana yang ditulis Syahrul Yasin Limpo mengutip beberapa pendapat antara lain bahwa, nama Gowa mungkin sekali berasal dari kata *goari* (bahasa Makassar) yang berarti kamar atau bilik. Pendapat lain, Gowa berasal dari kata *goaria* yang dapat diartikan sebagai suatu tempat atau ruangan berhimpun kaum pemburu. Pandangan lainnya lagi, Gowa berasal dari kata *gua* berarti liang di mana di sekitar itulah ditemukan hadirnya *Tumanurunga ri Gowa* (Raja Gowa Pertama), di Takabassia (Tamalate) (Limpo, 1996: 19-20).

Kemudian dalam catatan sejarah disebutkan bahwa, saat Indonesia merdeka, Kerajaan Gowa bergabung di dalamnya, namun beberapa tahun kemudian di saat tokoh-tokoh politik

dan masyarakat merasa tidak puas atas masuknya Gowa ke dalam penguasaan Makassar dan sekitarnya, dan karena adanya tuntutan itu, maka Pemerintah Pusat dengan Undang-undang Darurat Nomor 2 Tahun 1957 menetapkan Gowa sebagai kabupaten tersendiri (Tika, 2006: 80, dan dipimpin oleh seorang Bupati, saat ini adalah H. Ichsan Yasin Limpo, yang daerahnya ditinjau dari per-kecamatan terdiri atas 19 wilayah, yakni Bontonompo, Bontonompo Selatan, Bajeng, Bajeng Barat, Pallangga, Barombong, Somba Opu, Bontomarannu, Patallasang, Parangloe, Manuju, Tinggimoncong, Tombolo Pao, Parigi, Bungaya, Bontolempangan, Tompobulu, Biringbulu. Di setiap wilayah kecamatan ini ditemukan Pengurus Anak Cabang Partai Keadilan Sejahtera (PAC-PKS) yang menjadi obyek penelitian.

### **Eksistensi PKS dalam membangun komunikasi politik hukum**

Partai Keadilan Sejahtera (PKS) di Kabupaten Gowa mulai berdiri sejak tahun 1998 dengan nama awal Partai Keadilan (disingkat PK). Ketua DPD PK saat itu adalah Nasaruddin, M.Pd.I, untuk tingkat DPW, propinsi adalah H. Najmudin S Mara Hamid, Lc, M.A. Pada pemilu 1999, PK berhasil merebut dua kursi di DPRD II Gowa (KPU Gowa, 2000). Anggota dewan PK, kemudian intens melakukan komunikasi politik beserta para kader PK, sehingga partai ini berkembang sampai berubah nama menjadi PKS pada tahun 2003. Saat penelitian ini berlangsung, yang menjabat sebagai ketua DPD PKS Gowa, adalah ustad Trie Alfiard Hasyim, dan sebagai sekretarisnya adalah ustad Wardoyo.

Bersamaan dengan penelitian berlangsung ditemukan data bahwa anggota DPRD Gowa dari PKS periode 2014-2019, sebanyak tiga orang, yakni Agussalim Nakku, H. Muhammadong Dg. Rate, dan H. Muh. Fitriandy. Keterangan yang diperoleh bahwa perilaku politik dalam pemilihan maupun simpatisan parpol PKS dapat dipengaruhi oleh tokoh dan ideologi yang ada dalam partai. Kader PKS lebih mengutamakan komunikasi lisan disertai *dakwah bil hal* yang merekrut suara rakyat (Wawancara, 10 September 2014). Selain itu, bagian penting dari komunikasi politik di interen PKS Kabupaten Gowa adalah meluncurkan program Taklim Rutin Kader (TRP).

Nasaruddin (Wawancara, 6 September 2014) menyatakan bahwa TRP merupakan implementasi agenda kaderisasi rutin PKS Gowa dalam membangun komunikasi politik. Kegiatan ini dilaksanakan sejak tahun 2010 sampai sekarang dan merupakan agenda yang bersifat

wajib bagi semua kader baik pengurus maupun yang tidak. Kegiatan ini bertujuan memberikan pemahaman yang seutuhnya tentang dakwah dan politik Islam kepada seluruh kader. Sebagai partai kader dan partai dakwah sudah semestinya akan sangat konsen dalam masalah kaderisasi dan dakwah. Implementasi dari hal tersebut, berdasarkan observasi penulis maka PKS di Kabupaten Gowa selalu melakukan pembinaan secara rutin dan berkala untuk para kadernya.

Observasi penulis menunjukkan bahwa di tengah-tengah masyarakat, aktivis dakwah yang dilakukan para kader PKS Kabupaten Gowa belakangan ini memperlihatkan peningkatan yang cukup mengembirakan, bertambahnya kader dari berbagai kalangan tidak lepas dari usaha yang dilakukan elit partau.

Arif Prihandono Sukarto (Wawancara, 11 September 2014) menyatakan, mobilisasi dakwah PKS Gowa selama ini tidak selamanya dilakukan para ikhwan saja tetapi juga kader akhwat yang juga tidak mau kalah, mereka melakukan aktifitas dakwah dengan penuh semangat, melalui program mereka, bidang kewanitaan DPD PKS Kabupaten Gowa yang di ketuai oleh Ibu Hadiyah dengan program PWK (Posko Wanita Keadilan)nya dengan koordinator Ibu Asamawati (Asda) mereka melakukan aktifitas di berbagai tempat yang tentunya program seperti ini berhubungan dengan kegiatan komunikasi politik bagi kaum perempuan.

Lebih lanjut observasi penulis di lapangan menunjukkan bahwa PWK telah terbentuk di beberapa DPC pada tingkat kecamatan dan telah melaksanakan program-program mereka, seperti majelis taklim, Baksos Kewanitaan, dan Masih banyak lagi aktifitas yang telah dilakukan dalam upaya menggerakkan komunikasi politik.

PWK di internal PKS merupakan program tersendiri yang bersentuhan langsung dengan masyarakat utamanya kaum ibu-ibu maka dari itu para anggota yang tergabung dalam PWK ini tidak menutup kemungkinan haruslah anggota atau kader dari PKS sendiri, tetapi masyarakat luas pun boleh bergabung di PWK ini. Dengan PWK, diharapkan menjadi ajang untuk menyalurkan aspirasi politik dari para kader-kader akhwat, yakni kaum perempuan di lingkungan PKS.

Berdasarkan data dan keterangan disebutkan di atas, dipahami bahwa dalam komunikasi politik PKS di Kabupaten Gowa, bersentuhan ke masyarakat bawah sebagai basis, demikian pula persekutuan antar elite partai dan bukan partai terjalin dengan mengangkat isu dakwah dan politik berdasarkan ajaran Islam.

### **Faktor-faktor yang mempengaruhi PKS dalam memberikan pendidikan politik**

Untuk memahami faktor-faktor yang mempengaruhi perilaku politik masyarakat, terutama faktor yang mempengaruhi PKS dalam memberikan pendidikan masyarakat di Kabupaten Gowa, dapat diketahui melalui beberapa persepsi yang dalam observasi penulis, diketahui bahwa pada level pemilih muncul sentimen-sentimen agama yang tidak lagi menjadi faktor penting dalam menentukan pilihan mereka. Ini bisa terlihat jelas dalam pemilihan legislatif di Kabupaten Gowa. Bagi pemilih muslim ternyata faktor agama tidak begitu penting dalam menentukan pilihan politik, dengan kata lain bahwa faktor agama setidaknya tidak sepenting yang diharapkan oleh kelompok-kelompok tertentu.

Dalam perspektif politik modern, masyarakat muslim di Kabupaten Gowa ini sudah semakin modern, karena tidak membuat politik diperumit oleh persoalan agama. Soal politik berjalan sangat dinamis, tidak harus dicampuradukkan dengan hal-hal yang sifatnya permanen dan abadi. Dalam pandangan penulis, seharusnya memang begitu dalam politik modern, karena tergantung bagaimana masyarakat melihatnya. Tetapi jika dilihat dari sudut pandang kelompok yang tidak mau memisahkan antara agama dan politik, gejala ini adalah gejala kemunduran bagi partai yang berlabel Islam seperti PKS.

Menurut Ahmad Baco (Wawancara, 10 September 2014), ada tiga faktor yang mempengaruhi untuk memilih atau tidak memilih dalam Pemilu dalam indoktrinasi PKS. *Pertama*, identitas partai, dimana semakin solid dan mapan suatu partai politik maka akan memperoleh dukungan yang mantap dari para pendukungnya begitu pula sebaliknya. *Kedua*, kemampuan partai dalam menjual isu kampanye. Partai status quo biasanya menjual isu-isu keamanan dan keberhasilan yang telah mereka raih. Partai-partai politik baru biasanya menjual isu-isu “menarik” dan partai politik tersebut biasanya dianggap “bersih” terutama dari nuansa *money politics*. *Ketiga*, penampilan kandidat, dimana performa kandidat sangat menentukan keberhasilan kandidat.

Dalam kaitan itu, maka identifikasi partai merupakan identifikasi psikologis individu terhadap suatu partai politik, berupa sikap dan kedekatan dengan partai politik, dapat bersifat menetap, dan sangat fundamental dalam mempengaruhi perilaku politik individu. Dengan ini, maka PKS di Kabupaten Gowa lebih mengutamakan kedekatan emosional masyarakat muslim terhadap partai. Hal lain adalah member keyakinan-keyakinan terhadap masyarakat muslim bahwa PKS merupakan partai politik Islami, sehingga masyarakat muslim merasa



menjadi bagian (*sense of belonging*) dari PKS.

Berkaitan dengan itulah, untuk lebih memahami faktor-faktor yang mempengaruhi perilaku politik masyarakat, penulis dapat menjabarkannya sebagai berikut:

*Pertama*, perlu dipahami dalam konteks latar belakang historis. Sikap dan perilaku politik masyarakat dipengaruhi oleh proses-proses dan peristiwa histories masa lalu. Hal ini disebabkan bahwa budaya politik tidak merupakan kenyataan yang statis dan tidak berkembang, tetapi justru sebaliknya merupakan sesuatu yang berubah dan berkembang sepanjang masa.

*Kedua*, faktor kondisi geografis memberikan pengaruh dalam perilaku politik masyarakat sebagai kawasan geostrategis, seperti Kabupaten Gowa memiliki kemungkinan sebagai pusat perhatian dunia internasional. Wilayah geografis yang strategis merupakan pertimbangan strategis untuk mengadakan kerja sama dan hubungan dalam berbagai kepentingan. Di pihak lain, faktor kemajemukan budaya dan etnis merupakan hal yang rawan bagi terciptanya desintegrasi.

*Ketiga*, faktor budaya politik memiliki pengaruh dalam perilaku politik masyarakat. Budaya politik suatu bangsa merupakan distribusi pola-pola orientasi khusus menuju tujuan politik, mencapai serta memelihara stabilitas sistem politik. Berfungsinya budaya politik itu pada prinsipnya ditentukan oleh tingkat keserasian antara kebudayaan bangsa dan struktur politiknya.

*Keempat*, pendidikan dan komunikasi juga mempengaruhi perilaku politik seseorang. Sistem politik yang cenderung sentralistis akan mempengaruhi perilaku politik seseorang dalam mengatasi dan mengakomodasi berbagai kepentingan. Semakin tinggi pendidikan masyarakat maka semakin tinggi tingkat kesadaran politiknya, dan sebaliknya, semakin rendah tingkat pendidikan maka semakin rendah pula tingkat kesadaran politiknya. Komunikasi politik yang intens akan mempengaruhi perilaku politik seseorang dalam kegiatan politiknya.

*Kelima*, faktor kepribadian seseorang juga mempengaruhi perilaku politik. Perilaku politik itu bergantung pada sifat struktur kepribadian yang dimilikinya, apakah tergolong dalam fungsi penyesuaian diri atau dalam basis fungsional eksternalisasi dan pertahanan diri.

*Keenam*, faktor lingkungan sosial politik. Faktor ini dapat mempengaruhi aktor politik secara langsung seperti keadaan keluarga, cuaca, keadaan ruang, ancaman, suasana kelompok dan kehadiran orang lain. Lingkungan sosial politik tersebut saling mempengaruhi dan berhubungan satu dengan yang lain dan bukannya sebagai faktor yang berdiri sendiri. Melalui proses, pengalaman, sosialisasi dan sebgainya terbentuklah sikap dan perilaku politik seseorang.

### **Konstruksi etika komunikasi politik hukum PKS dalam pengembangan masyarakat**

Konstruksi etika dalam komunikasi politik hukum merupakan standar moral yang mengatur perilaku tentang bagaimana bertindak dan mengharapkan orang lain bertindak. Etika dalam komunikasi politik hukum PKS sebagaimana yang disebutkan Ahamdi Ahmad, merupakan dialektika antara kebebasan dan tanggungjawab, antara tujuan yang hendak dicapai dan cara untuk mencapai tujuan itu. Ia berkaitan dengan penilaian tentang perilaku benar atau tidak benar, yang baik atau tidak baik, yang pantas atau tidak, yang berguna atau tidak berguna, dan yang harus dilakukan atau tidak boleh dilakukan. Dalam kaitan ini, menurut Ahmadi Ahmad (Wawancara, 12 September 2014) maka PKS lebih mengutamakan etika komunikasi dakwah dalam bentuk kegiatan tarbiyah. Dengan demikian, kegiatan dakwah yang implementasi melalui pengkaderan dalam bentuk tarbiyah menjadi urgen di PKS. Kegiatan tersebut dijadikan sebagai wahana pembentukan karakter yang dapat merekonstruksi etika komunikasi politik hukum bagi kader-kader PKS.

Dalam pandangan Taufan Abdul Salam (Wawancara, 10 September 2014), paradigma konstruktivis etika komunikasi politik hukum, merupakan fenomena sosial yang dipahami sebagai suatu realitas dan telah dikonstruksikan. Karenanya, PKS Kabupaten Gowa berusaha berkonsentrasi menganalisis pada paradigma konstruksionis untuk menemukan peristiwa atau realitas hukum tersebut dikonstruksi dalam rangka pengembangan masyarakat melalui kegiatan dakwah dengan mengintensifkan komunikasi politik hukum yang Islami. Dalam pandangan penulis bahwa hal ini tidak lain adalah produk dakwah yang harus dikembangkan secara terus-menerus agar mempunyai aksi dan pengaruh signifikan.

Berdasarkan observasi penulis, PKS Kabupaten Gowa lebih menekankan implementasi etika komunikasi dakwah dengan cara mendekati masyarakat sehingga terwujud etika komunikasi insani bersifat relatif, artinya hanya berlaku untuk masyarakat di kabupaten Gowa tersebut dan tidak mengikat masyarakat-masyarakat lainnya. Ini dikarenakan PKS memiliki definisi tersendiri mengenai konsep kebenaran, rasionalitas, objektivitas, kesopanan, penghinaan, kebebasan, tanggung jawab atau kebohongan secara berlainan pula. Dengan begitu, maka etika komunikasi bagi PKS di Kabupaten juga didasari pada kenyataan bahwa komunikasi terdiri dari berbagai konteks. Ada komunikasi antarpersona, komunikasi kelompok kecil, komunikasi publik, komunikasi organisasi, komunikasi massa dan komunikasi budaya. Etika komunikasi tidak

menjadi muskil bagi PKS di Kabupaten Gowa karena telah menerapkan suatu standar untuk semua situasi komunikasi, pada setiap waktu dan dalam setiap kegiatan tarbiyah.

Pendekatan atau *perspektif situasional* dalam menerapkan kajian mengenai etika komunikasi insan bagi PKS di Kabupaten Gowa, dalam konteks situasi yang berbeda, maka diketahui sisi dalam individu yang sebut saja sebagai “diri”, yakni subjek sang “aku” dalam individu seseorang yang senantiasa dihadapkan pada situasi pencarian jati diri atau identitasnya. Hal ini merujuk pada wacana filsafat klasik yang menyoal seputar “siapakah aku manusia” mencatat nama besar Descartes yang merumuskan “diri” sebagai sang aktor pelaku yang dengan “cogito”-nya menentukan lakunya.

Catatan tentang proses menjadi diri seseorang seperti yang disebutkan di atas sengaja ditampilkan karena menurut Taufan Abdul Salam HS Daeng Gassing (Wawancara, 10 September 2014) bahwa PKS memiliki keterkaitan dengan persoalan keputusan yang harus diambil dalam menentukan suatu perilaku ketika berada dalam suatu konteks lingkungan atau situasi tertentu, atau berkaitan dengan persoalan mendasar penilaian etika komunikasi insani. Dalam kaitan ini, maka dalam mempersoalkan etika komunikasi sesungguhnya memasuki wilayah yang abstrak karena komunikasi dalam sebuah partai terkadang tidak diketahui oleh pihak lain, atau partai lain. Umumnya seseorang menilai etika komunikasi pada suatu partai berdasarkan *niat* yang dimiliki. Namun ketika menilai etika komunikasi orang lain, terkadang menilai etika komunikasi mereka berdasarkan tindakan-tindakan mereka yang kasat mata. Masalahnya, niat yang sama mungkin *dimwujudkan* lewat tindakan yang berbeda, atau tindakan yang sama mungkin berdasarkan niat yang berbeda. Dengan kata lain, ketika seseorang melakukan penilaian terhadap etika komunikasi seseorang berarti telah menimbang antara sisi dalam dan sisi luar. Sisi dalam adalah niat atau intensi sedangkan sisi luar adalah wujud tindakan. Masalahnya, antara niat dan perwujudan itu ternyata tak selalu berjalan lurus.

Selain adanya kemungkinan tidak konsistennya antara sisi luar dan sisi dalam dari tindakan seseorang seperti di atas, penilaian etika komunikasi makin tidak mudah karena juga harus berhadapan dengan kenyataan bahwa dalam diri seseorang rupanya senantiasa ada ketegangan antara seseorang memiliki kemampuan untuk melihat dirinya sekaligus sebagai subjek dan objek. Diri seseorang bersifat reflektif, dalam arti seseorang bisa melihat dirinya sebagaimana

tercermin dalam gambaran orang lain terhadap diri orang lain.

Untuk tataran implementasinya, komunikasi politik hukum yang dilakukan oleh PKS di Kabupaten Gowa memang lebih aktif, ini ditandai dengan intensnya silaturahmi pada sejumlah elit partai dan juga tokoh politik serta permuka agama yang dianggap potensial dalam melakukan propaganda di masyarakat. Pelaksanaan komunikasi politik hukum di internal dalam penentuan calon, baik legislatif, eksekutif maupun pimpinan partai melalui musyawarah dan kemudian mempromosikannya melalui sosialisasi kader ketingkat pengurus dari tingkat Kabupaten sampai ke desa-desa.

Dalam kenyataannya, PKS Kabupaten Gowa dalam komunikasi politik hukumnya bersinergi dengan partai lain, khususnya dalam menganalisa pelaksanaan program pemerintah. Dalam proses komunikasi politik hukum langsung dengan masyarakat yang kemudian menghasilkan beberapa program unggulan dari calon PKS antara lain, program kesehatan gratis dengan hanya menunjukkan KTP yang dikhususkan untuk masyarakat menengah ke bawah karena prihatin dengan pelayanan kesehatan yang tidak terjangkau bagi masyarakat menengah kebawah padahal sudah tersedia dana untuk itu, Pendidikan Gratis yang memang banyak diserukan oleh calon dari partai lain, dan PKS konsen pada pendidikan wajib belajar sembilan tahun.

Selanjutnya ada program perbaikan sarana dan prasarana yang memang dibuat berdasarkan dialog langsung antara elit PKS dengan masyarakat di Kabupaten Gowa yang menginginkan sarana dan prasarana yang ada memadai hingga masyarakat dapat mempergunakan fasilitas umum seperti jalan, sekolah, rumah sakit, rumah ibadah, dan lain sebagainya. Selain sarana dan prasarana yang memadai, membangkitkan usaha kecil menengah (UKM) melalui RT/RW untuk mengurangi angka pengangguran di Kabupaten Gowa sekaligus menciptakan lapangan kerja agar dapat meningkatkan tingkat ekonomi masyarakat menengah ke bawah.

Program yang terakhir adalah religius dan berbudaya, religius memang menjadi ciri utama PKS dalam melakukan komunikasi politik baik internal maupun eksternal partai. Sebagai partai Islam PKS selalu mengedepankan cara Islam dalam setiap langkah komunikasi politik hukumnya namun tetap disesuaikan dengan perkembangan jaman dan juga kultur sosial yang berlaku di masyarakat. Berbudaya yang dimaksud adalah melestarikan nilai-nilai kebudayaan masyarakat di Gowa yang ramah dan santun juga tidak meninggalkan norma sosial yang masih ditunjung tinggi hingga sekarang ditengah serbuan budaya barat yang

banyak diaplikasi oleh kaum muda dan tidak memahami tentang adat ketimuran yang santun dan tetap ada batasan dalam berbagai hal.

## Penutup

Kesimpulan dari penelitian ini pertama, eksistensi PKS digambarkan dalam Visi Misi, dan Tujuan pendirian PKS. Untuk di Kabupaten Gowa walaupun belum maksimal raihan keterpilihan oleh Masyarakat, tetapi sudah menjadi perhatian bagi sebagian masyarakat terutama mereka yang mendambakan nilai-nilai Islam dalam perjuangan partai.

Kedua, ada tiga faktor yang mempengaruhi untuk memilih atau tidak memilih dalam Pemilu. *Pertama*, identitas partai, dimana semakin solid dan mapan suatu partai politik maka akan memperoleh dukungan yang mantap dari para pendukungnya begitu pula sebaliknya. *Kedua*, kemampuan partai dalam menjual isu kampanye. Partai status quo biasanya menjual isu-isu keamanan dan keberhasilan yang telah mereka raih. Partai-partai politik baru biasanya menjual isu-isu “menarik” dan partai politik tersebut biasanya dianggap “bersih” terutama dari nuansa money politics. *Ketiga*, penampilan kandidat, dimana performa kandidat sangat menentukan keberhasilan kandidat.

Ketiga, etika komunikasi yang dibangun oleh PKS di Kabupaten Gowa meliputi etika komunikasi dengan elit partai sendiri, yakni didasarkan pada anggaran dasar dan anggaran rumah Tangga PKS, sedang hubungannya dengan masyarakat dan anggota dibangun dengan melalui berbagai kegiatan baik dalam kaitannya dengan pembangunan ekonomi maupun yang berkaitan dengan pengamalan agama melalui tarbiyah, sedang kaitannya dengan struktural pemerintahan, legislatif, dan partai lain dilakukan dengan mengikuti rambu-rambu kesepakatan dan atau aturan yang berlaku pada setiap elemen tersebut.

Adapun implikasi dari penelitian ini, PKS sebagai partai Islam yang lebih mengutamakan kegiatan komunikasi dakwah memiliki ciri khas politik yang berdasarkan ajaran Islam, yang berimplikasi pada upaya untuk memaksimalkan hasil yang dicapai oleh partai politik dalam perjuangan partai. Dalam kaitan ini disarankan perlunya perumusan lebih lanjut tentang pola hubungan yang dibangun diantara berbagai elemen masyarakat, sehingga tercapai tujuan yang dicita-citakan.

## Daftar pustaka

- Almond, Gabriel. *Comparative Politics: System, Proes, and Policy*. New York: Harper & Co, 1998.
- Dewan Pimpinan Pusat Partai Keadilan Sejahtera. *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga PKS.*, t.pt: tp, 2012.
- Badan Pusat Statistik Kabupaten Gowa. *Gowa dalam Angka: Gowa In Figures*. Gowa: BPS Gowa dan Bappeda Gowa, 2010.
- Cangara, Hafied. *Komunikasi Politik: Konsep, Teori, dan Strategi*. Jakarta: Rajawali Pers, 2011.
- Cangara, Hafied. *Pengantar Ilmu Komunikasi*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2008.
- Damsar. *Pengantar Sosiologi Politik*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010.
- Depari, Edwar. *Komunikasi Politik Pembangunan*. Jakarta: Bina Aksara, 2005.
- Ibnu Khaldun, *Muqaddimah* diterjemahkan oleh Ahmad Toha dengan Judul *Mukaddimah Ibnu Khaldun*, Jakarta: Pustaka Pirdaus, 1996.
- Komisi Pemilihan Umum (KPU) Kabupaten Gowa. “Daftar nama-nama Anggota Dewan dalam “Pengumuman” Gowa. Komisi Pemilihan Umum (KPU) Kabupaten Gowa, 2000.
- Lasswell, H.D. *The Structure and Function of Communication in Society*, L. Bryson (ed.) *The Communication of Ideas*. New York: Harper & Co, 1993.
- Matta, Anis. *Partai Keadilan dalam Mensejahterakan Rakyat: Sebuah Solutif bagi PKS*. Jakarta: Sekjen DPP PKS, 2012.
- Matta, Anis. *Partai Keadilan: Sebuah Solusi dalam Membesarkan Partai*. Jakarta: Sekjen DPP PKS, 2013.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 2005.
- Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam*, Cet. III. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2009.
- Nimno. *Komunikasi Politik komunikator, Pesan dan Media*. Bandung: Remaja Karya, 2000.
- Strauss, Anselm dan Juliet Corbin, *Dasar-dasar Penelitian Kualitatif: Tatalangkah dan Teknik-teknik Teoritisasi Data*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Syaukani, Imam dan A. Ahsin Thohari. *Dasar-dasar Politik Hukum*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004.
- Tika, Zainuddin. M. Ridwan, Rosdiana Z. *Profil Raja-raja Gowa*. Sungguminasa: Perusda Karya Gowa, 2006.
- Wijaya, A.W. *Ilmu Komunikasi Teori dan Peraktek*. Jakarta: Bina Aksara, 2006
- Wijaya, A.W. *Komunikasi Hubungan Masyarakat*. Jakarta: Bina Aksara, 2003.
- Yasin Limpo, Syahrul. *Profil Sejarah: Budaya dan Pariwisata Gowa*. Sungguminasa Gowa: Pemda Gowa bekerjasama dengan Yayasan Eksponen, 2006.