

Analisis maṣlaḥah dalam millennium development goals

N. Oneng Nurul Bariyah, Siti Rohmah

Universitas Muhammadiyah Jakarta

Jl. KH. Ahmad Dahlan Cireunden Ciputat

E-mail: noer_fai@yahoo.co.id

The analysis of Maṣlaḥah in the Millennium Development Goals. This research is a study Maṣlaḥah of the Millennium Development Goals (MDGs). The focus of this research is Maṣlaḥah of five MDG targets, namely: 1) Reduction of extreme poverty and hunger, Equity in education, 3) Supporting the equation of gender and empowerment of women, 4) Reduce child mortality, 5) Improve maternal health. The method of research used qualitative analysis. The data sources of this study is literature, Because this type of research is library research. The results Showed that the millennium goals are maṣlaḥah values that have an influence on the maintenance of maqā'id al-Shari'ah, namely: to maintain religion, mind, spirit, Ancestry, wealth, lineage. All of this indicates the existence of universal values of Islamic law as rahmatan lil'alamin and suitable for all times and places (*ṣāliḥ li-kulli z̄amān wa makān*).

Analisis Maṣlaḥah Dalam Millennium Development Goals. Penelitian ini merupakan kajian Maṣlaḥah dalam Tujuan Pembangunan Milenium (MDGs). Fokus penelitian ini adalah Maṣlaḥah dari lima sasaran MDGs, yaitu: 1) Pengentasan kemiskinan dan kelaparan ekstrim; 2) Pemerataan pendidikan dasar; 3) Mendukung adanya persamaan gender dan pemberdayaan perempuan; 4) Mengurangi tingkat kematian anak; 5) Meningkatkan kesehatan ibu. Metode penelitian menggunakan analisis kualitatif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa dalam tujuan milenium terdapat nilai-nilai Maṣlaḥah yang memiliki pengaruh terhadap terpeliharanya *Maqā'id al-sharī'ah* yaitu: memelihara agama, akal, jiwa, keturunan, harta, nasab. Semua itu menunjukkan nilai-nilai universal syari'at Islam sebagai rahmatan lil'alamin yang sesuai untuk semua masa dan tempat (*ṣāliḥ li-kulli z̄amān wa makān*).

Keywords: *Millennium development goals; Maṣlaḥah; al-Sharī'ah*

Pendahuluan

Relasi antara Islam sebagai agama dengan kehidupan masyarakat dan budaya sangat jelas dalam kajian sosiologi dan antropologi agama. Dalam perspektif ini diyakini, bahwa agama merupakan representasi dari sistem budaya (Bassam Tibi, 1990: 10). Islam selain bersifat transendental, juga harus bersifat *immanent*, dalam arti harus dapat memberi daya dan pengaruh pada transformasi sosial, budaya, politik, ekonomi yang positif dan konstruktif.

Akselerasi kemajuan teknologi dan perkembangan informasi yang begitu cepat harus diimbangi dengan interpretasi dan kajian yang aktual dan bertanggungjawab dari doktrin shari'at Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah. Sebagai sumber ajaran Islam, al-Qur'an dan Sunnah merupakan landasan dalam menyelesaikan berbagai segala persoalan kehidupan. Akan tetapi, hal itu memerlukan kecerdasan akal untuk menggali dan mengkontekstualisasikan secara tepat dengan situasi dan kondisi yang berubah. Upaya reaktualisasi ajaran Islam, menjadi niscaya karena secara doktrinal Islam bersifat universal dan rahmat bagi seluruh alam. Universalitas ajaran Islam tampak dalam hal etika dan moral yang berhubungan dengan masalah-masalah moral dan kemanusiaan.

Berbagai persoalan kemanusiaan yang muncul di abad modern saat ini menuntut manusia untuk mengambil langkah-langkah strategis guna memberikan solusi. Kemiskinan, kelaparan, tingginya kematian anak yang dilahirkan serta kematian ibu, dan berbagai persoalan lainnya sebagai sesuatu yang perlu diatasi bersama. Atas dasar itu para pemimpin dunia dari 147 kepala pemerintahan pada bulan September 2000 mendeklarasikan Millennium Development Goals 2015. Bagi umat Islam, pencapaian tujuan MDGs tidak bisa lepas dari nilai-nilai dasar ajaran Islam yang *ṣalīh li-kulli z̄amān wa makān* (sesuai dengan waktu dan tempat). Untuk itu, kajian nilai-nilai Maṣlaḥah dalam MDGs merupakan suatu kajian atas prinsip-prinsip ajaran Islam yang universal.

Tinjauan pustaka

Istilah *Maṣlaḥah* secara etimologis berasal dari kata *ṣaluṣa yaṣuṣu ṣalūsan* atau *ṣaluṣa yaṣuṣu salāsan* yang memiliki pengertian yang sama dengan kata *al-khayr* (kebaikan), *al-naf'u* (kemanfaatan = mendapatkan kenyamanan) (Husain Ḥamid Ḥasan, 1981:4), *al-Ḥusn* (kebaikan) (Ibn Manzūr, 1424 H/2003m:348; Ibn Zakariyyā, ttp: 303), dan *al-ṣamwāb* (kebenaran) lawan

dari *al-fasād*. Dengan demikian arti masalahah secara bahasa adalah sesuatu yang membawa kebaikan, kemanfaatan, serta jauh dari kerusakan dan kemafsadatan. Dari arti bahasa kita dapat mengambil pengertian bahwa *maṣlahah* itu memelihara kebaikan, kenyamanan, keutuhan, kesentosaan dan menghindari terjadinya kerusakan, kesulitan, dan petaka, hal demikian dapat mencakup berbagai aspek.

Maṣlahah dan *mafsadat* dalam arti bahasa sebagai bentuk yang antonim, antara manfaat dan *madharat* (kesulitan), baik dan buruk sebagaimana dikemukakan oleh ‘Izz al-Dīn bin ‘Abd al-Salām, t.t.: 4) dalam bukunya sebagai berikut:

ويعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر، والنفع والضرر، والحسنات والسيئات؛ لأن المصالح كلها خيور نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات، وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح، والسيئات في المفاسد.

“Maṣlahah dan mafsadah diartikan sebagai (hal yang) baik dan buruk, bermanfaat dan merusak, serta kebaikan dan keburukan. Karena maṣlahah itu seluruhnya baik, bermanfaat dan bagus, sedangkan mafsadat itu semuanya buruk, merusak, dan jelek. Dalam al-Qur’an penggunaan (kata) *al-Ḥasanāt* banyak digunakan untuk menunjukkan maṣlahah dan (kata) *sayyiāt* (menunjukkan) mafsadat.”

Sementara itu, para ahli hukum Islam (ulama ushul) mengartikan istilah *maṣlahah* dalam dua pengertian (Ḥusain Ḥāmid Ḥasan, 1981: 5). Pertama: *Maṣlahah* berarti kenyamanan / kenikmatan atau cara untuk mendapatkan kenyamanan/kenikmatan. Upaya menghindari kesulitan (*daf’u al-mafsadat*) termasuk dalam pengertian tersebut. Dalam hal ini mereka membagi *maṣlahah* dan *mafsadat* yang bersifat nafsi, badani, duniawi, dan ukhrawi. Kedua; *Maṣlahah* merupakan salah satu dalil shara’. Dalam hal ini ada beberapa pendapat tentang *maṣlahah*, antara lain Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazali menyatakan bahwa *maṣlahah* intinya adalah upaya mendapatkan manfaat serta menghindari mafsadat (kerusakan). Menghindari kerusakan merupakan tujuan penciptaan manusia serta kebaikan manusia dalam mencapai tujuan mereka (al-Ghazali, 1413H: 174). Yang dimaksud dengan *maṣlahah* adalah terpeliharanya tujuan shari’at. Tujuan shari’at ada lima yaitu: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. (Mucmafa Zaid, 1974: 211). Demikian pula al-Khawarizmi berpendapat

bahwa *maṣlahah* itu adalah memelihara tujuan shara' melalui (upaya) menghindari berbagai kemafsadatan (al-Shaukānī, 1999M/1419H: 184). Sementara al-Shamibī (1997M/1417H: 17-23) membagi *maṣlahah* menjadi tiga yaitu kemaslahatan yang primer (*arūriyyāt*), sekunder (*hajjiyyāt*) dan tersier (*taḥsinīyyāt*). Semua kemaslahatan itu bertujuan untuk kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat dan merupakan hal-hal yang harus terpelihara dalam pandangan semua agama (al-millah). (al-Shamibī (1997M/1417H:20). Pandangan al-Shamibī tersebut selaras dengan seluruh ajaran agama yang menyuruh penganutnya agar senantiasa menjaga keyakinan, tidak boleh membunuh, mencuri, berzina serta dilarang mabuk-mabukan.

Maqāṣid al-sharī'ah

Istilah *Maqāṣid* merupakan bentuk jamak dari kata *maqṣad* yang asal katanya yaitu dari kata *qaṣada* (maksud) yang memiliki arti beragam yaitu bermaksud, niat, menghendaki, menuju kepada, mengikuti, memaksa, lurus (Munawwir,1984:1208). Dalam istilah fikih kata *al-maqāṣid* (*objectives of sharī'ah, goals of sharī'ah*) berarti: makna, tujuan yang dikehendaki Shāri' dalam berbagai hukum shari'at. Selain itu, *al-maqāṣid* juga bermakna tujuan shari'ah dan rahasia-rahasiannya yang ditetapkan oleh Shāri' (Pembuat shari'at) bagi setiap hukum shara' (Mucmafa Sānū, 2000:431). Secara etimologi, shari'ah berarti jalan yang dilalui air untuk diminum atau tangga tempat naik yang bertingkat-tingkat. Shari'ah juga diartikan *ṣiram al-mustaqīm* sebagaimana disebut dalam Al Qur'an surat al-Jāthiyah/45 ayat:18

Shari'ah dalam hukum shara' merupakan hukum taklif yang bersifat praktik sebagaimana disebut dalam al-Quran surat al-Maidah ayat 48. Shari'ah (*law of Islam, Divine law*) juga berarti kumpulan pokok-pokok ajaran, aqidah, dasar-dasar (agama), politik, kemasyarakatan, ekonomi, dan pidana yang ditetapkan oleh Allah untuk mengatur kehidupan individu dan masyarakat di muka bumi sesuai yang dikehendakiNya (Muṣmafa Sanū, 2000:249). Dari pengertian tersebut dapat difahami bahwa shari'ah memiliki fungsi sebagai pengatur kehidupan manusia di muka bumi ini. Apabila manusia tidak mengikuti syari'ah, maka kehidupan akan kacau. Pembebanan (taklif) hukum syari'at memiliki *maqāṣid* bagi makhluk terbagi tiga macam, yaitu: *arūriyyāt, hajjiyyāt, dan taḥsīniyyāt* (Mucmafa Sānū, 2000:17).

Istilah *Millennium Development Goals* disingkat MDGs merupakan kesepakatan bangsa-bangsa yang menjadi tujuan pembangunan global yang diupayakan untuk dicapai pada tahun

2015 (<http://www.un.org/millenniumgoals>). MDGs meliputi : 1) Pengentasan kemiskinan dan kelaparan yang ekstrim 2) Pemerataan pendidikan dasar, 3) Mendukung adanya persamaan gender dan pemberdayaan perempuan, 4) Mengurangi tingkat kematian anak, 5) Meningkatkan kesehatan ibu, 6) Perlawanan terhadap HIV/AIDS, malaria, dan penyakit lainnya, 7) Menjamin daya dukung lingkungan hidup, dan 8) Mengembangkan kemitraan global untuk pembangunan.

Metodologi penelitian

Fokus penelitian pada lima tujuan dari MDGs yaitu analisis masalah dalam pengentasan kemiskinan dan kelaparan, pendidikan dasar, persamaan gender dan pemberdayaan perempuan, pengurangan tingkat kematian anak dan peningkatan kesehatan ibu

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif. Sumber data yang digunakan ada dua macam yaitu data primer dan sekunder. Data primer yang digunakan antara lain: *al-Muṣṭafa fī 'il al-Uṣūl* karya al-Ghazali, *Mu'jam Muṣmalahāt Uṣūl al-Fiqh Arab-Inggris* karya Quthb Muṣmafa Sānū, *al-Muwāfaqāt* karya al-Shāmibi, *al-Maqāṣid al-Ammah li al-Sharī'at al-Islāmiyyah* karya Yūsuf Hāmid al-Ālim. Teknik pengumpulan data yang dilakukan yaitu penelusuran terhadap sumber data berupa pustaka baik berupa buku, surat kabar, media cetak maupun elektronik.

Analisa data pustaka menggunakan *Content Analysis*. Analisis dilakukan terhadap isi gagasan yang ada dalam tujuan pembangunan global atau *Millennium Development Goals*. Analisis dilakukan dengan melakukan interpretasi terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan hadis dengan pendekatan konsep *maṣlahah*. Dalam melakukan analisis dilakukan tahapan-tahapan, yaitu identifikasi data, klasifikasi, serta interpretasi. Interpretasi data dilakukan agar diperoleh pemahaman secara mendalam terhadap konsep tujuan pembangunan global dengan pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah*.

Hasil penelitian dan pembahasan

Pengentasan kemiskinan dan kelaparan ekstrem (end poverty and hunger)

Secara etimologi kata “miskin” berasal dari bahasa Arab *sakana yaskunu sukūman* yang artinya lemah, rendah, tunduk. bentuk mashdarnya yaitu *al-maskanah* yang memiliki arti *al-*

hâjat (orang yang membutuhkan) dan *al-khū'* (kepatuhan). Dalam pengertian istilah, kata miskin memiliki beberapa arti, yaitu (Ibn Sâlim Bazimul, t.t: 7): Kebutuhan manusia terhadap pihak lain, Fakir hati dan jiwa artinya ketidakrelaan (tidak *qanā'ah*), dan sedikit harta, dalam konteks tersebut ada dua macam, yaitu: 1) sedikit harta disertai adanya kemampuan ; 2) sedikit harta serta tidak memiliki kemampuan. Istilah miskin dalam konteks tertentu tidak selalu menunjukkan pada kondisi kekurangan harta bisa juga bermakna orang yang hatinya lapang, dan orang fakir adalah orang yang kikir hatinya. Hal itu disebut dalam sabda Nabi Muhammad saw. yang berbunyi:

عن أبي ذر قال : قال رسول الله صلى الله عليه و سلم : (يا أبا ذر أترى كثرة المال هو الغنى)
؟ قلت : نعم يا رسول الله قال : (فترى قلة المال هو الفقر) ؟ قلت : نعم يا رسول الله قال :
(إنما الغنى غنى القلب والفقر فقر القلب)

Artinya: Diriwayatkan dari Abi Dzar dia berkata: Rasulullah saw bersabda: “Wahai Abu Dzar apakah menurut pendapatmu bahwa orang kaya itu adalah orang yang banyak harta? Saya menjawab:”Benar ya Rasulullah.” (Beliau) bersabda: Jadi, engkau berpendapat bahwa orang yang sedikit harta itu adalah orang fakir? Saya berkata:” Benar, ya Rasulullah.” (Beliau) bersabda:” Sesungguhnya orang kaya itu adalah orang yang kaya jiwanya dan orang fakir adalah orang yang kikir jiwanya.” (Ibn Salim Bazimul, t.t :7)

Dalam keterangan hadis Nabi di atas, orang fakir bukanlah orang yang tidak berharta, melainkan orang yang kikir jiwanya. Adapun orang kaya bukan karena banyak hartanya melainkan besar jiwanya.

Dalam perspektif Islam, kemiskinan dan kelaparan merupakan sesuatu yang harus dihindari. Oleh karena itu, setiap muslim diperintahkan untuk membantu orang-orang miskin, bahkan membiarkan orang-orang miskin dalam kelaparan merupakan suatu bentuk perbuatan tercela, bahkan termasuk mendustakan agama (surat al-Mā'ūn/107:1-3). Jadi, upaya mengentaskan kemiskinan sebagai bagian dari ibadah termasuk dari *hablun minannas* (hubungan kecintaan antar sesama manusia). Pengentasan kemiskinan sebagai bagian dari realisasi memelihara agama (*hifẓ al-dīn*) baik bagi si miskin maupun bagi si pemberi.

Dampak kemiskinan dalam kehidupan

Kemiskinan yang terjadi pada manusia dapat membawa dampak negatif terhadap kehidupan. Beberapa dampak negatif kemiskinan adalah sebagai berikut:

Mengikis keteguhan beragama (akidah)

Shari'at agama diwajibkan kepada umat manusia bertujuan memelihara keimanan /aqidah (حفظ الدين). Praktik ibadah tidak bisa lepas dari material atau benda (harta) yang harus dicari. Terkait masalah tersebut Rasulullah saw. menyatakan dalam sebuah hadisnya bahwa hampir saja kefakiran itu dapat membawa pada kekufuran. Hadis tersebut berbunyi sebagai berikut:

عن أنس بن مالك قال : قال رسول الله صلى الله عليه و سلم كاد الفقر أن يكون كفرا
وكاد الحسد أن يغلب القدر

Artinya: Diriwayatkan dari Anas dia berkata: Rasulullah saw bersabda: Kefakiran itu hampir saja membawa kekufuran dan iri hati itu dapat mengalahkan takdir.” (al-Bayhaqi, 1420 H, 267; al-Qadhai, 1986M/1407, 342

Keimanan seseorang dapat direalisasikan dalam bentuk perilaku yang baik. Perilaku yang salah dan tidak sesuai dengan ajaran Islam dinilai sebagai bentuk penyimpangan akidah. Oleh karena itu Nabi Muhammad saw. menetapkan kriteria atau sifat orang-orang beriman dengan profilnya yang baik serta selalu menjaga perilakunya.

Indikator kebaikan perilaku dapat terlihat secara lahir antara lain tidak melakukan pencurian, perzinahan, perampokan, dan lain-lain. Seorang muslim yang mencuri, berzina, dan perilaku lainnya yang buruk maka pada saat orang itu melakukan perbuatan tercela itu dia tidak disebut sebagai orang beriman. Demikian disebutkan dalam hadis yang berbunyi:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَزْنِي الرَّائِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَسْرِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَنْتَهَبُ نَهْبَةً يَرَفَعُ النَّاسُ إِلَيْهِ فِيهَا أَبْصَارُهُمْ حِينَ يَنْتَهَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ (أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ)

Artinya: Diriwayatkan dari Abi Hurairah bahwa Nabi saw., bersabda:”Tidaklah seorang pezina yang melakukan zina itu dalam keadaan beriman, dan tidak (pula) seorang peminum arak dia minum (arak) dalam keadaan beriman. Tidak (pula) seseorang yang mencuri

ketika mencuri dalam keadaan beriman, “Dan tidaklah seseorang yang merampas barang-barang berharga yang dipandang oleh manusia, dalam keadaan tidak (sempurna) imannya”. (al-Bukhârî, 1422: 136)

Maksud hadis di atas bahwa semua perbuatan tercela seperti mencuri, merampok, korupsi, berzina, dan perbuatan buruk lainnya bukan karakter dan sifat orang yang beriman. Orang beriman adalah orang yang selalu berperilaku baik.

Kemiskinan harus di jauhi karena dapat mengakibatkan rusaknya keimanan seseorang. Nabi Muhammad saw. memberikan contoh agar selalu memohon kepada Allah SWT agar terhindar dari kemiskinan. Hal ini dapat dilihat dalam ungkapan beliau yang berbunyi:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- كَانَ يَقُولُ «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْفَقْرِ وَالْقِلَّةِ وَالذَّلَّةِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ أَنْ أَظْلَمَ أَوْ أُظْلَمَ». رواه ابو داود

“Diriwayatkan dari Abu Hurairah bahwa Nabi saw. bersabda: “Ya Allah aku berlindung kepada-Mu dari kefakiran, kemelaratan, dan kehinaan, dan aku berlindung kepada-Mu dari menganiaya dan dianiaya (dizhalimi).” (Abū Dāwud, t.t.:566)

Dalam pandangan Nabi, kemiskinan yang sangat berbahaya yaitu miskin jiwa (Ibn H̄ibbān, 1992M/1414H: 460) sekalipun dia berkecukupan. Yang dimaksud miskin jiwa yaitu suatu kondisi kejiwaan seseorang yang tidak merasa cukup dan tidak mau bersyukur kepada Allah. Salah satu sifatnya yaitu tidak memiliki rasa iba dan peduli kepada saudaranya yang miskin. Dengan demikian kemiskinan dapat mengganggu bahkan mengikis keimanan pada gilirannya berpengaruh terhadap rusaknya harta, jiwa, dan kehormatan.

Membahayakan perilaku dan moralitas

Kemiskinan dapat berpengaruh terhadap perilaku dan moralitas masyarakat. Berbagai bentuk perilaku yang ditimbulkan karena kemiskinan antara lain: mengemis (meminta-minta), mencuri, melakukan perbuatan asusila, dan trafickking. Ajaran Islam mencela perilaku meminta-minta. Umat Islam diperintahkan mencari nafkah buat membekali kehidupannya. Budaya meminta-minta merupakan perbuatan yang dicela oleh agama dan peminta-minta itu sebagai orang yang tidak memiliki harga diri.

Ancaman bagi orang yang suka meminta-minta dapat dilihat dalam suatu keterangan dalam hadis Nabi Muhammad saw. yang berbunyi sebagai berikut:

عن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَسْأَلُ النَّاسَ حَتَّى يَأْتِيَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَيْسَ فِي وَجْهِهِ مِزْعَةٌ لَحْمٍ (اخرجه البخارى فى كتاب الزكاة باب من سأل الناس تكثرا)

Artinya: Dari Abdullah bin Umar ra. ia berkata ; ”Nabi saw. Bersabda: ”Seseorang yang selalu meminta-minta kepada orang lain, akan datang pada hari kiamat dengan muka tanpa berbungkus dengan daging.” (al-Bukhārī, 1422H: 123)

Hadis di atas menunjukkan bahwa meminta-minta merupakan perbuatan tercela yang harus dihindari. Manusia harus selalu berusaha untuk memenuhi kebutuhan hidupnya dengan melakukan aktifitas yang halal sesuai dengan kemampuannya. Umat harus dimotivasi agar mau berusaha mencari penghidupan tanpa menggantungkan diri kepada orang lain.

Untuk itu, Allah SWT. menyuruh manusia agar mencari rezeki untuk memenuhi kebutuhan hidup di dunia (QS. surat al-Jumu’ah /62:10). Nabi Muhammad saw. pun menyuruh umatnya agar selalu berusaha dan bekerja dengan kemampuan yang dimiliki sebagaimana dalam sabdanya :

عَنْ رِفَاعَةَ بْنِ رَافِعٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ أَيُّ الْكَسْبِ أَطْيَبُ؟ قَالَ: عَمَلُ الرَّجُلِ بِيَدِهِ وَكُلُّ بَيْعٍ مَبْرُورٍ. (روه البزار وصحه الحاكم)

Artinya: Dari Rifa’at bin Rafi’ (diriwayatkan) bahwa Nabi saw., (pernah) ditanya tentang apa pekerjaan yang paling baik? Nabi menjawab: (pekerjaan yang paling baik adalah) usaha seseorang yang diperoleh dari hasil tangannya sendiri dan setiap jual beli yang jujur. (HR. al-Bazar dan dbenarkan oleh Hakim) (al-‘Asqalani, t.t.: 292)

Hadis di atas memberikan motivasi agar manusia berusaha mencari penghidupan sendiri sesuai dengan kemampuannya. Dengan mencari pernghidupan yang halal manusia telah mengikuti perintah shara’ yaitu memelihara harta (*hifẓ al-māl*).

Bahaya kemiskinan terhadap perilaku dan moral

Kemiskinan menjadi salah satu alasan melakukan tindakan kriminal oleh sebagian masyarakat. Memegang teguh etika dan moral merupakan cara masyarakat hidup aman, tenteram, dan damai. Namun, jika hal tersebut tidak ada, maka tindakan asusila pun menjadi pilihan yang tidak terelakan walaupun mereka menyatakan terpaksa melakukannya. Selain itu, pencurian dan perampokan yang dilakukan sekelompok orang bahkan sampai melakukan pembunuhan tampaknya seperti *hal yang biasa*, padahal yang demikian sungguh sangat bertentangan dengan etika dan moral.

Kemiskinan menghambat kemajuan pendidikan dan peradaban manusia

Pendidikan merupakan salah satu faktor pendukung terjadinya kemajuan peradaban manusia. Dengan pendidikan yang maju, manusia dapat melakukan inovasi dalam berbagai bidang baik kesehatan, ekonomi, dan yang lainnya karena kemajuan ilmu pengetahuan. Namun, semua itu sulit untuk dicapai manakala kemiskinan melanda manusia. Karena, kemiskinan dapat terjadi akibat sulitnya akses penduduk terhadap informasi. Penduduk di daerah pedalaman sebagai bagian yang rentan kemiskinan karena kesulitan akses baik kesehatan, pendidikan, maupun ekonomi. Keadaan tersebut dapat pula terjadi di perkotaan.

Kemiskinan mengganggu ketenangan rumah tangga

Salah satu indikator terwujudnya rumah tangga yang baik adalah terpenuhinya kebutuhan material. Karena, tanpa adanya materi seorang suami tidak mungkin dapat memenuhi kewajibannya memberi nafkah kepada anak dan isteri. Oleh karena itu, Nabi Muhammad saw. mengingatkan umatnya agar perkawinan itu dipersiapkan dengan matang, salah satunya dengan kesiapan materi. Nabi Muhammad saw. bersabda:

عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَزِيدَ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ : كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- شَبَابًا لَيْسَ لَنَا شَيْءٌ. فَقَالَ : « يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ الْبَاءَ فَلْيَتَزَوَّجْ فَإِنَّهُ أَغْضُ لِلْبَصْرِ وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّ الصَّوْمَ لَهُ وَجَاءٌ » . أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ فِي الصَّحِيحِ مِنْ حَدِيثِ الْأَعْمَشِ .

Diriwayatkan dari Abdurrahman dia berkata, Abdullah berkata: Kami berada bersama Rasulullah saat itu kami sebagai pemuda yang tidak memiliki apa pun. Maka, beliau bersabda: “Wahai para pemuda, siapa diantaramu yang telah mampu untuk kawin, maka kawinlah, karena perkawinan itu lebih memelihara penglihatan dan lebih menjaga kehormatan dari kerusakan seksual. Siapa yang belum mampu hendaklah puasa, karena puasa itu baginya dapat mengekang syahwat.” (Ditakhrij oleh al-Bukhari dan Muslim dalam kitab *ṣaḥīḥ* melalui riwayat al-A'mash) (al-Bayhaqi,1344H:296)

Rasulullah saw. memberikan petunjuk demikian karena perkawinan bukanlah waktu sesaat dan bukan perkara main-main. Kebutuhan dalam kehidupan rumah tangga akan semakin banyak dengan lahirnya keturunan. Maka, apabila tidak ada kemampuan untuk memenuhi kebutuhan material, kemiskinan akan terjadi.

Akibat kemiskinan dapat pula mendorong suami isteri melakukan perbuatan tercela. Salah satunya seperti membunuh anak baik masih dalam kandungan atau sesudah lahir. Pembunuhan tersebut dilakukan karena mereka ketakutan akan kesulitan dalam memenuhi kebutuhan biaya hidup. Dalam hal ini, Allah SWT mengingatkan manusia agar senantiasa memelihara keturunannya dan dilarang melakukan pembunuhan (al-Isrâ (17) :31) Membunuh anak sebagai perbuatan tercela yang harus dihindari. Selain itu, memelihara keturunan (*ḥifẓ al-nasl*) sebagai bagian dari tujuan shari'at. Setiap manusia harus menjaga keutuhan berumah tangga, karena keluarga sebagai tonggak sebuah masyarakat. Apabila setiap keluarga tenteram, maka akan terwujud masyarakat yang tenteram.

Pengaruh kemiskinan terhadap regenerasi

Kemiskinan memiliki pengaruh terhadap regenerasi. Dalam masalah ini, generasi yang terlahir sangat tergantung pada kondisi orang tua baik tingkat pendidikan maupun ekonomi. Maka, apabila kemiskinan banyak melanda kehidupan manusia, maka generasi yang akan terlahir adalah generasi produk kemiskinan yang sangat dekat dengan kebodohan dan kekurangan gizi sehingga kemiskinan akan berkelanjutan apabila tidak diatasi.

Pengaruh kemiskinan terhadap kehidupan bermasyarakat

Masalah-masalah kehidupan sosial seperti tawuran antar warga, rebutan lahan, pembunuhan, dan masalah lainnya yang ada pada masyarakat sangat erat kaitannya dengan

masalah kemiskinan dan ketidakadilan. Akibatnya muncul berbagai kerawanan sosial dan kehidupan masyarakat menjadi tidak terkendali.

Pengaruh Kemiskinan Terhadap Peradaban

Kemajuan peradaban manusia sangat dipengaruhi oleh pendidikan dan ekonomi. Apabila pendidikan dan ekonomi terbelakang, maka kemiskinan akan terjadi. Karena, faktor-faktor terjadinya kemiskinan menurut Ginanjar Kartasasmita (1996: 240-241) sekurang-kurangnya ada 4, yaitu: Rendahnya taraf pendidikan, rendahnya derajat kesehatan, terbatasnya lapangan kerja, dan kondisi keterisolasian. Masyarakat yang terisolasi akan kesulitan karena tidak memiliki akses pendidikan, kesehatan, lapangan kerja sehingga kesulitan untuk melakukan gerak langkah kemajuan. Oleh karena itu, untuk mengatasi kemiskinan yang demikian pembangunan harus merata ke seluruh wilayah.

Pendidikan dasar (*universal education*)

Pendidikan bagi kehidupan manusia

Pendidikan merupakan sesuatu yang sangat penting bagi manusia sehingga perintah pertama dalam firman Allah kepada Nabi Muhammad adalah membaca (Iqra). Perintah membaca menunjukkan pentingnya pendidikan dan menjadi dasar untuk kemajuan peradaban manusia yang terlahir ke muka bumi tanpa ilmu pengetahuan apa pun (QS. al-Nahl/16: 78). Padahal dia mengemban amanah untuk mengabdikan kepada Tuhan serta membawa kemakmuran di muka bumi. Tanpa ilmu pengetahuan, manusia tidak dapat mengemban semua tugas yang diberikan Tuhan kepadanya. Orang yang berilmu memiliki derajat yang lebih tinggi di sisi Allah daripada orang yang tidak berilmu (QS. al-Mujādalah/58:11). Karena dengan ilmu pengetahuan yang dimiliki, seseorang dapat melakukan berbagai aktifitas kebaikan.

Ilmu pengetahuan sebagai bekal hidup manusia memiliki kegunaan yang sangat urgen bagi manusia terkait pemeliharaan tujuan syari'at, yaitu:

1. Memperkuat keimanan

Keimanan merupakan pondasi bagi setiap muslim. Keimanan meliputi keyakinan hati, perkataan, serta tindakan atau perilaku. Realisasi iman dapat terwujud manakala seorang

muslim memiliki ilmu pengetahuan. Ilmu pengetahuan yang dimaksud dalam merealisasikan keimanan adalah pengamalan terhadap apa yang kita ketahui berupa amal saleh.

2. Memelihara keturunan.

Perbuatan baik dan buruk dapat diketahui dengan adanya ilmu pengetahuan termasuk melakukan pergaulan bebas yang dapat membawa pada perzinahan. Perzinahan sebagai perbuatan tercela yang harus di jauhi (QS. al-Isrā/17 : 32) karena telah menimbulkan efek negatif. Dengan ilmu yang dimiliki seseorang menahan diri dari perbuatan tidak terpuji, karena ilmu adalah amal.

3. Memelihara harta

Harta sebagai penopang kehidupan manusia harus diperoleh dengan cara halal (QS. al-Baqarah/02: 168). Untuk memperoleh harta yang halal tentu harus ada keterampilan sebagai buah dari ilmu pengetahuan. Adanya ilmu pengetahuan akan memberikan bekal bagi seseorang mencari penghidupan yang lebih layak dibandingkan dengan orang yang tidak berilmu. Demikian merupakan salah satu keutamaan orang yang berilmu atas orang-orang yang tidak berilmu (QS. al-Mujādalah/58:11). Orang yang berilmu tentu akan diberikan jabatan yang lebih tinggi daripada orang yang tidak berilmu.

4. Terpeliharanya akal dan fikiran

Dalam rangka memelihara akal fikiran, manusia dilarang untuk mengkonsumsi makanan atau minuman memabukkan (QS. al-Māidah/05:90). Karena mengkonsumsi sesuatu yang memabukkan dapat menghilangkan akal pikiran sehingga tidak mampu berfikir secara baik dan tidak dapat mengatasi persoalan hidup. Akal fikiran yang terganggu tidak hanya merusak fisik dan mental seseorang tetapi mengakibatkan pengaruh yang buruk bagi semua, baik diri, keluarga, masyarakat dan bangsa serta masa depan kehidupan manusia. Ilmu pengetahuan dapat mempertajam pemikiran seseorang. Dengan ketajaman akal fikiran manusia dapat melahirkan inovasi dan berbagai hal baru sehingga bermanfaat bagi kehidupan dan kemajuan bagi peradaban dunia. Di sinilah letak pentingnya pendidikan sebagai sarana memelihara akal fikiran (*hifẓ al-aql*) dan terpeliharanya eksistensi manusia.

5. Terpeliharanya jiwa

Jiwa manusia merupakan amanah dari Allah SWT yang harus dipelihara. Manusia dilarang membunuh. Seseorang yang telah membunuh satu orang manusia sama dengan melenyapkan banyak orang, sedangkan manusia yang menghidupkan satu orang, maka dia telah menghidupkan banyak orang (Ibn Kathîr, 1999M/1420H: 9). Orang yang membunuh jiwa seseorang telah menghapus masa depan banyak orang, sedangkan orang yang memelihara kehidupan, dia telah memberi peluang kehidupan banyak orang.

Pengaruh buruk jika tidak ada ilmu pengetahuan

Ilmu pengetahuan merupakan suatu kemampuan yang dimiliki manusia dalam menghadapi kehidupan. Selain itu, ilmu pengetahuan merupakan alat untuk membentengi seseorang melakukan perbuatan-perbuatan terlarang. Berikut ini beberapa akibat yang akan terjadi jika ilmu pengetahuan lenyap, antara lain:

1. Kebodohan

Kebodohan/ketidaktahuan merupakan akibat utama hilangnya ilmu pengetahuan. Akibat tidak memiliki ilmu menimbulkan kesulitan dalam memecahkan berbagai persoalan. Kehidupan akan terasa gelap karena tiada ilmu. Oleh karena itu, ilmu sebagai penerang kehidupan seseorang.

2. Kebinasaan

Kebinasaan dan kerusakan akan terjadi manakala tiada ditemukan lagi orang yang memiliki ilmu pengetahuan. Hilangnya seseorang yang ahli dalam bidang ilmu tertentu maka akan menjadikan kesulitan manakala ada persoalan.

3. Maraknya prostitusi

Perbuatan tercela sebagai akibat lenyapnya ilmu pengetahuan yaitu maraknya prostitusi. Hal ini akibat tidak adanya pengetahuan manusia tentang efek negatif dari perilaku tersebut. Nalar manusia telah kalah oleh nafsu yang membawa manusia pada kebinasaan dan kerusakan moral.

4. Maraknya pembunuhan

Kehidupan manusia yang diliputi nafsu amarah telah membawa mereka pada kondisi tidak normal sehingga melakukan pembunuhan. Dengan berbagai motif pembunuh-

an sebagai tindakan sangat biadab, baik menggunakan senjata canggih maupun senjata sederhana. Seseorang yang telah melakukan pembunuhan telah melanggar hak asasi seseorang yaitu hak hidup. Oleh karena itu, dalam hukum Islam, seseorang yang sengaja melakukan tindakan pembunuhan sesuai dengan ketentuan syara' maka dikenai hukum bunuh sebagai balasan yang sesuai dengan tindakannya.

5. Maraknya konsumsi obat dan minuman terlarang

Obat-obatan terlarang saat ini kian marak dikonsumsi serta diproduksi oleh kelompok yang tidak bertanggung jawab. Bisnis obat-obatan terlarang menggigit dan menarik sebagian kelompok manusia sehingga berusaha untuk menjadikannya sebagai lahan bisnis. Mereka tidak memikirkan efek negatif dari konsumsi obat-obatan tersebut yang mengakibatkan hilangnya akal pikiran dan masa depan manusia. Secara tidak langsung, obat-obatan terlarang itu sebagai sesuatu yang menghilangkan generasi manusia.

Persamaan gender dan pemberdayaan perempuan (*gender equality*)

Prinsip-prinsip Dasar Persamaan hak laki-laki dan Perempuan

Prinsip-prinsip dasar persamaan antara semua makhluk dalam ajaran Islam didasarkan pada beberapa hal sebagai berikut (Ibn 'Abd al-Muhsin al-Turki, 1419 H:27-35):

1. Ajaran agama menempatkan kedudukan sama antara laki-laki dan perempuan
Eksistensi agama bagi setiap manusia merupakan sesuatu yang penting dan bagian dari kebutuhan yang bersifat aruriyat. Aturan shari'at ditetapkan bagi kemaslahatan manusia yang diperintahkan untuk menjaga segala perilakunya dari perbuatan tercela, agar perbuatannya selalu bermanfaat bagi diri dan orang lain.
2. Hukum shari'at yang ditetapkan Allah sebagaimana disebut dalam al-Qur'an berhubungan dengan kedudukan dan martabat manusia sebagai makhluk yang dikarunia kemuliaan. Hal ini tertuang dalam al-Qur'an surat al-Isrā ayat 70.
3. Manusia memiliki derajat yang sama dan berasal dari keturunan yang sama yaitu dari Nabi Adam yang disebut dengan istilah *Bani Adam* (Keturunan Adam) sehingga perbedaan rupa dan warna kulit tidak menjadi persoalan. Manusia hidup harus bekerjasama dilarang membunuh saudaranya. Setiap manusia hidup sepenanggungan dengan saudaranya

sehingga memiliki kewajiban untuk menanggung saudaranya sebagaimana dimuat dalam surat al-Ma'ârij/70 ayat 24-25.

Kemuliaan manusia terletak pada tingkat ketakwaannya (QS. al-Hujurât: 13) yaitu orang yang memiliki rasa takut kepada Allah dengan selalu melakukan amal saleh. Amal saleh yaitu perbuatan-perbuatan yang disukai Allah dan memberikan manfaat bagi kehidupan manusia yang aman, damai, dan tenteram.

4. Kemuliaan manusia dalam pandangan Islam terletak pada keutuhan akidah dan kemuliaan perilakunya. Prinsip dasar kemuliaan manusia terletak pada essensinya yaitu:
 - a. Manusia sebagai makhluk paling mulia. Allah telah memberikan ilmu pengetahuan kepada manusia (QS. al-Baqarah/02: 31) yang tidak dimiliki makhluk lain. Manusia diciptakan oleh Allah dalam bentuk yang paling baik (QS. al-Tin/95: 04). Namun, dalam satu segi manusia juga merupakan makhluk yang lemah (QS. al-Nisâ/04:08) dalam hal penciptaannya yang berkembang menurut proses pertumbuhan dan perkembangan fisiknya menuju kesempurnaan.
 - b. Manusia memiliki keturunan sama dari Nabi Adam tidak pantas untuk merasa dirinya lebih tinggi dan mulia dari pada yang lain.
Dengan melihat hakikat manusia sebagai ciptaan Tuhan, maka seluruh manusia memiliki persamaan sehingga tidak patut bagi sebuah bangsa merasa lebih tinggi daripada yang lainnya. Semua manusia berasal dari keturunan yang sama yaitu Adam dan Hawa.

Mengurangi tingkat kematian anak

Pemberian makanan bergizi bagi bayi merupakan salah satu langkah dalam upaya memelihara keturunan sebagai generasi mendatang. Dalam perspektif ajaran Islam, langkah tersebut merupakan bagian dari pelaksanaan shari'at sebagai upaya menjaga kemaslahatan yang termasuk kategori *al-maṣāliḥ taḥsiniyyāt* (*embellishments/tersier*), yaitu maṣlahah yang keberadaannya untuk menyempurnakan pelaksanaan hukum shara'.

Upaya lain yang harus ditempuh dalam memelihara kehidupan bayi yaitu menjaga kesehatannya dengan memberikan imunisasi. Setiap insan yang telah menikah sangat mendambakan keturunan (anak). Apabila dihubungkan dengan kemaslahatan, keberadaan anak memberi masalah duniawiyah dan ukhrawiyah. Terkait maqâcid al-Sharī'ah seorang

anak memiliki esensi bagi orang tua yang dapat berpengaruh terhadap pemeliharaan beberapa tujuan, yaitu:

Memelihara Agama (حفظ الدين)

Anak merupakan amanah dari Allah SWT kepada pasangan suami isteri untuk dipelihara dan dididik. Anak terlahir dalam keadaan fitrah suci yaitu bertauhid, sehingga orang tua harus memelihara dan mendidiknya agar tetap pada kesuciannya. Usaha orang tua mendidik anak dengan baik akan dirasakan buahnya oleh orang tua itu sendiri ketika masih berada di dunia dan bahkan setelah wafat. Nabi Muhammad saw. bersabda: (al-Nawawi, t.t.: 478)

وعن أبي هريرة - رضي الله عنه - : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : (إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ : صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ) رواه مسلم .

“Diriwayatkan dari Abu Hurairah ra. Bahwa Rasulullah saw, bersabda: “Jika seorang manusia meninggal dunia, maka terputus amalnya kecuali tiga yaitu: shadaqah jariyah, ilmu yang bermnafaat, dan anak saleh yang mendo’akannya.” (HR Muslim)

Berdasarkan hadis di atas, maka seseorang yang berhasil mendidik anak akan mendapatkan balasan kebaikan baik ketika masih hidup maupun setelah meninggal dunia. Di sinilah letaknya hubungan anak dengan pemeliharaan keimanan orang tua, tidak melaksanakan amanah dengan baik berarti merusak akidah dan keyakinan.

Memelihara regenerasi

Anak merupakan indikator adanya keberlanjutan sebuah generasi. Dengan terpeliharanya anak dari ancaman kematian, maka sebuah keluarga akan tetap eksis. Sebagai penerus, anak akan melanjutkan langkah orang tua yang telah dirintisnya.

Memelihara kehidupan anak dari ancaman kematian sesungguhnya sebagai sebuah upaya besar dalam rangka menjaga keberlanjutan kehidupan manusia di dunia ini. Jika anak terancam dengan terkena berbagai penyakit sejak lahir atau bahkan sejak kandungan, maka kehancuran, menghantui kehidupan manusia.

Memelihara harta

Anak sebagai generais penerus orang tua akan mendapatkan harta kekayaan sebagai warisan dari orang tuanya (QS. al-Nisā/04: 7). Kewarisan sebagai salah satu cara perolehan harta yang halal tanpa adanya transaksi. Memelihara harta sebagai salah satu dari *Maqāṣid al-Sharī'ah* dimana manusia dilarang memperoleh harta dengan cara yang batil. Memperoleh warisan merupakan satu cara memperoleh harta yang halal sesuai petunjuk Alquran

Anak sebagai sumber kebahagiaan

Anak menjadi dambaan setiap orang yang telah berkeluarga dan menjadi permata hati (QS.al-Furqān/25: 74) serta pelipur lara. Anak akan menjadi penghibur saat keluarga berkumpul dan melepaskan lelah setelah bekerja. Keceriaan anak memberikan kebahagiaan tersendiri bagi keluarga khususnya orang tua. Sebaliknya, apabila anak sakit, seluruh keluarga merasa resah dan gelisah. Seorang ibu dan bapak akan terganggu tidurnya karena anaknya kesakitan.

Disisi lain anak sebagai ujian dan cobaan (QS. al-Anfāl/28). Manusia diuji oleh Allah apakah mau bersyukur atau tidak, apakah adanya anak dapat mendekatkan diri atau menjauhkannya dari Allah dengan menunaikan kewajiban mendidik dan memeliharanya. Aturan shari'at yang bertujuan untuk memelihara anak yaitu: (Ra'fat Farīd Suwaylam, 2004M/1425H: 67-71)

Shari'at memelihara ibu hamil baik fisik maupun psikis.

Shari'at Islam memberikan kemudahan dalam pelaksanaan shari'at yaitu kebolehan untuk tidak berpuasa bagi ibu hamil dan perempuan yang sedang menyusui anak jika berakibat buruk terhadap dirinya serta janin yang sedang dikandung. Nabi Muhammad saw. bersabda: (al-Nasâi, 1420H: 491)

عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنِ الْمُسَافِرِ نِصْفَ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ وَعَنِ الْحَبْلَى وَالْمَرْضِعِ

“Diriwayatkan dari Anas yang dia terima dari Nabi saw. beliau bersabda: sesungguhnya Allah memberikan keringanan shalat separuhnya (dari kewajiban saat hadir) bagi orang yang bepergian dan puasa orang-orang hamil dan menyusui.”

Hadis di atas memberikan petunjuk perhatian yang besar dari Shāri' (Tuhan YME) bagi umatNya agar mendapatkan kemudahan. Selain kemudahan di baliknya terdapat hikmah yaitu memelihara kesehatan mereka. Secara lahiriah, kemudahan itu berguna bagi ibu hamil agar memiliki kekuatan fisik yang baik sehingga dapat melahirkan anak dengan mudah.

Meningkatkan kesehatan ibu (*Maternal Health*)

Kematian ibu melahirkan sangat berpengaruh terhadap keadaan bayi yang dilahirkan jika bayinya lahir. Beberapa pengaruh akibat ibu meninggal saat melahirkan bagi bayi antara lain:

Terganggunya penyusuan bayi

Seorang bayi yang baru lahir membutuhkan air susu ibu, sehingga ibu dianjurkan untuk menyusui bayinya sampai dua tahun (QS. al-Baqarah/02: 233). Kemudian apabila penyusuan anak itu diberikan kepada orang lain (bukan si ibu) hendaknya mereka diberi upah. Firman Allah yang berbunyi:

فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآوِهْنَ أَجُورَهُنَّ وَأَتَمِرُوا بِئِنَّكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاسَرْتُم فَاسْتَرْضِعْ لَهُ أُخْرَىٰ {
[الطلاق:6]}

“..... kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu untukmu maka berikanlah kepada mereka upahnya, dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik; dan jika kamu menemui kesulitan maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya.

Petunjuk tentang pemberian ASI bagi bayi sebagai bentuk kasih sayang Allah kepada umat manusia karena dalam penyusuan itu banyak manfaat bagi kesehatan bayi dan si ibu. Menurut Imam al-Razy dalam tafsir al-Kabir menyatakan bahwa menyusui dengan ASI lebih Maṣāḥah bagi bayi daripada diberi asupan susu lainnya (Husain Hamid Hasan, 1970: 119). Asupan ASI merupakan bagian dari *al-maṣāḥih Tahsinīyyat (embellishments/ tersier)* untuk menjaga keselamatan jiwa .

Penjelasan dalam Al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 233 tentang lama menyusui dianjurkan dua tahun merupakan petunjuk yang besar manfaatnya bagi manusia. Pengaruh positif bagi sang ibu, antara lain mengurangi resiko ibu terkena penyakit jantung, mengurangi resiko

terkena kanker rahim dan payudara, membakar kalori pada tubuh ibu, menghemat pengeluaran, dan menumbuhkan ikatan yang kuat antara ibu dan anak. Selain itu menyusui anak menunda kembalinya siklus menstruasi pada ibu yang baru melahirkan.

Berpengaruh pada kejiwaan

Memberikan ASI pada bayi bagian dari usaha menghindari kemafsadatan (al-Syaukani, 1999M/1419H: 184). Tujuan dari pemberian ASI pada dasarnya juga merupakan cara untuk menjaga *Maqāṣid al-sharī'ah* (menjaga agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan) baik secara langsung maupun tidak langsung dan termasuk dalam kategori *maṣlahah taḥṣīniyyah*.

Berpengaruh pada kesejahteraan

Apabila seorang anak ditinggal ibu, maka si bapak akan mencari isteri penggantinya. Apabila si isteri baru kurang perhatian pada anak, maka hal ini akan mengakibatkan anak hidup dalam kondisi kurang sejahtera. Indikator kesejahteraan bukan hanya bersifat material tetapi juga kebahagiaan batiniyah.

Berdasarkan uraian di atas, tujuan pembangunan milenium selaran dengan nilai ajaran Islam yang telah lama disampaikan Allah dalam firman-Nya sera dalam sunnah Rasul-Nya dan memiliki manfaat sangat besar bagi kehidupan manusia.

Penutup

Tujuan pembangunan global (MDGs) berupa Pengentasan kemiskinan dan kelaparan yang ekstrim, pemerataan pendidikan dasar, persamaan jender dan pemberdayaan perempuan, mengurangi tingkat kematian anak, dan peningkatkan kesehatan ibu memiliki keselarasan dengan tujuan shari'at Islam. Semua itu memiliki kemaslahatan yang berguna bagi kehidupan seluruh umat manusia di dunia ini. Upaya-upaya tercapainya semua tujuan pembangunan global seiring dan sejalan dengan ajaran agama Islam dan menjadi bagian dari jihad kemanusiaan.

Daftar pustaka

- Abu Dawud Sulaimān bin al-Asy'ats al-Sajistañi, *Sunan Abi Dāwud* Juz I. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-'Arabiy, t.t.
- al-'Asqalāni, Ibnu Hajar. *Bulūgh al-Marām min Adillat al-Abkām*, Juz I
- al-Baihaqi, Abu Bakr Ahmad bin al-Husein bin 'Ali. *al-Sunan al-Kubrā wa Džailibi al-Jawbar al-Naqi* Juz IV.
- al-Bayhaqi, Abu Bakr Ahmad bin al-Husayn. *Sya'b al-Īmān* Juz V. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'ilmiyyah, 1420 H.Cet I
- al-Ghazali, Abā Hamid Muhammad bin Muhammad. *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* Jilid I Tahqiq Hamzah bin Zuhair Hāfizh. Beirut: Dār al-Fikr, 1413H
- Ḥasan, Ḥusain Hāmid. *Na'ariyyat al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islāmī*. Mesir: Maktabah al-Mutanabi, 1981
- Ibn Katsir, Abu al-Fida Ismail bin 'Umar. *Tafsīr al-Qur'ān al-'A'im* Juz V. Ttp: Dār layyibah, 1420H/1999M
- ibn Manzūr, Jamāl al-Dīn Muḥammadin Mukarram. *Lisān al-'Arab* Juz II. Riyā: Dār al-'Alam al-Kutub, 1424 H/2003M
- ibn Sālim Bazimul, Muhammad 'Umar. *Aḥkam al-Faqr wa al-Miskīn*. Ttp: Ttp
- ibn Zakariyyā, Abū al-Husayn Ahmad ibn Fāris *Mu'jam Maqāyis al-Lughah* . ttp: Dār al-Fikr, t.t.
- ibn 'Abd al-Salām, Izz al-Dīn 'Abd al-'Aziz. *Qawa'id al-Abkām fī Mashāliḥ al-Anām* Juz I Beirut: Dār al-Ma'ārif, t.t.. tahqiq Mahmūd bin al-Talāmīd al-Syanqīthī
- Kartasasmita, Ginanjar *Pembangunan Untuk Rakyat Memadukan Pertumbuhan dan Pemerataan*. Jakarta: PT CIDESINDO, 1996
- al-Nasai, Abu 'Abd al-Rahman Ahmad bin Syu'aib. *Sunan al-Nasai bisyarh al-Suyuthi wa Hasyiyah al-Sanadiy* Juz IV. Bayrūt: Dār al-Ma'rifat, 1420H. Cet V
- al-Qusyairi, Muslim bin Hajjāj bin Muslim. *Shabīb Muslim*, Juz IV
- Sānū, Quthb Mushthafa. *Mu'jam Mushthalahāt Ushūl al-Fiqh Arab Inggris*. Beirut: Dār al-Fikr, 1420H. Cet I
- al-Sulami, Muhamamd bin 'Isā Abū 'Isā al-Turmudzi. *al-Jāmi' al-Shabīb Sunan al-Turmudzi* Juz IV. Bayrūt: Dār Ihyā al-Turāts al-'Arabī, t.t.
- al-Syaukani, Muhammad bin Ali bin Muhammad. *Iryād al-Fuḥūl ilā Tahqīq min 'Ilm al-Ushūl* Juz II.Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabi, 1999M/1419H., Cet I
- al-Syātībī, Ibrāhīm bin Mūsā bin Muhammad al-Lakhmi al-Gharnāthy (w.790H), *Al-Muwafaqāt*. Beirut: Dār Ibn 'Affān.1417H/1997M. Jilid II

Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan (Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D)*. Bandung: ALFABETA, 2009. Cet VIII

al-Turki, Abdullāh bin ‘Abd al-Muhsin, *Huqq al-Insān fi al-Islām*. Saudi Arabia: Kementerian Urusan Agama Islam, Wakaf, dan Dakwah Kerajaan Aausi Arabia, 1419 H. Cet I
Zaid, Musthafa. *al-Maṣlaḥah fi al-Tasyrī al-Islāmi wa Najm al-Dīn al-Thui*. Ttp: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 1974

http://en.wikipedia.org/wiki/Millennium_Development_Goals#Background, 20 April 2012 pkl; 14.35 WIB.

<http://www.un.org/millenniumgoals>.

BPS, Susenas 2010; CIT : Peta Jalan Pencapaian Tujuan Pembangunan Millenium di Indone-sia.

Ekonomi Islam: transaksi dan problematikanya

Mohamad Anton Athoillah

Fakultas Syariah dan Hukum UIN SGD Bandung

Email: kafabil@yahoo.com

Transaction in Islam is often criticized for not having a clear differentiator from the other transaction. Although departing from the different basic principles, but having not a much different impact than the other transaction. Often asked, whether Islamic economics is capitalism minus usury or socialism plus Islam? Therefore, no less important to know are, what a plus-minus of conventional transaction, what the distinguishing element between a conventional transaction with Shari'ah transaction, and whether the distinguishing element has different impact than what is produced by a conventional transaction.

Transaksi dalam Islam sering dikritik karena dianggap tidak memiliki pembeda yang jelas dari antara transaksi lainnya. Meski berangkat dari prinsip-prinsip dasar yang berbeda, tetapi memiliki dampak yang tidak begitu berbeda dari antara transaksi lainnya. Yang sering ditanyakan adalah, apakah ekonomi Islam merupakan kapitalisme minus riba atau sosialisme plus Islam? Karenanya, yang tidak kalah penting untuk diketahui adalah, apa plus-minus transaksi konvensional, apa unsur pembeda antara transaksi konvensional dengan transaksi syari'ah, dan apakah unsur pembeda itu memiliki dampak yang berbeda dari apa yang dihasilkan oleh transaksi konvensional.

Keywords: *transaksion; conventional transaction, mu'amalah*

Pendahuluan

Bila ditelusuri dalam Alquran, tentu tidak mudah untuk menemukan bagaimana transaksi dalam Islam dijalankan secara praktik, kecuali prinsip-prinsip umum yang harus ada ketika sebuah transaksi dijalankan, semisal adil, tidak menganiaya, tidak menipu, dan lainnya. Tidak heran bila transaksi dalam Islam terus menuai kritik yang konstruktif karena secara praktik masih dianggap memiliki unsur ketidakadilan.

Demikian juga dengan ayat riba yang diturunkan hingga empat tahap. Ayat-ayat itu bisa dipahami dari sisi praktik yang terjadi pada saat itu semisal jual beli, karena disandingkan dengan jual beli, dipahami sebagai salah satu bentuk dari perdagangan, bahwa bila seseorang membeli sehelai kain seharga 2 dinar kemudian menjualnya 2,5 dinar, maka itu adalah transaksi yang wajar, demikian pula bila seseorang memberi pinjaman sebesar 2 dinar kemudian menerima pengembalian, maka itu juga dianggap wajar (Perwataatmaja, 2008:7). Ketika ayat riba dipahami semisal itu, mengisyaratkan bahwa dari sisi transaksi yang dilakukan, transaksi dalam Islam dikatakan berbeda karena mengalami pergeseran, dengan tidak lagi transaksi pinjam meminjam uang untuk membeli barang tetapi menjadi transaksi jual beli barang.

Atau ayat riba tidak dipahami sebagai bentuk dari perniagaan, tetapi dari sisi prinsip-prinsip umum yang dijalankan, bahwa riba memiliki unsur ketidakadilan dan penganiayaan sementara jual beli tidak. Karena dinyatakan dalam Alquran bahwa riba adalah haram sementara jual beli adalah halal (QS. 2:275). Ketika ayat riba dipahami semisal itu, maka riba diharamkan karena unsur eksploitasinya daripada sebagai bunga modal itu sendiri. Setidaknya, inilah yang dipahami oleh kalangan modernis tentang alasan kenapa riba diharamkan pada saat itu (Ahmad, tt: 9).

Ulama kemudian membagi riba ke dalam dua kategori: pertama, riba yang terjadi dalam akad hutang piutang; dan kedua, riba yang terjadi akibat dari jual beli. Riba yang terjadi akibat dari jual beli terbagi ke dalam dua jenis, yaitu tambahan kuantitas atas salah satu pihak dalam transaksi barter, dan tambahan yang terjadi dalam transaksi jual beli karena penundaan pembayaran atau penyerahan barang yang dilakukan (Chamid, 2005:126-127). Baik riba kategori pertama ataupun kedua, masing-masing diperdebatkan saat ini. Riba kategori pertama dipahami sebagai bunga bank, dan riba kategori kedua dipahami sebagai kelebihan harga di atas harga tunai karena dibayar secara tidak tunai.

Muḍārabah, Murābahah, ba'i bi thaman ajil, dan lainnya, adalah istilah yang dikenal sebagai di antara jenis transaksi dalam Islam. Masing-masing jenis transaksi ini, bukan sebagai kategori pinjam meminjam uang untuk membeli barang, tetapi sebagai kategori jual beli barang. Hanya pada praktiknya saat ini, masing-masing jenis transaksi ini sering tidak dilakukan secara tunai, tetapi secara tidak tunai dengan harga jual yang berbeda antara harga jual secara

tunai dengan harga jual secara tidak tunai. Selisih harga jual antara secara tunai dan secara tidak tunai ini kemudian dipertanyakan karena dianggap tidak lebih menguntungkan daripada dengan pinjam meminjam uang untuk membeli barang. Dari identifikasi masalah ini, muncul dua pertanyaan, yaitu apa plus-minus transaksi konvensional dan unsur pembeda antara transaksi konvensional dan transaksi syari'ah. Dari dua pertanyaan ini, maka akan ditemukan jawaban dari satu pertanyaan yang menjadi rumusan masalah dalam tulisan ini, yaitu apakah unsur pembeda dalam transaksi syari'ah memiliki dampak yang berbeda dari apa yang dihasilkan oleh transaksi konvensional.

Transaksi dalam Islam

Berbagai pernyataan kritis sering menerpa pada istilah ekonomi Islam, semisal: Apakah ekonomi Islam merupakan kapitalisme minus riba atau sosialisme plus Islam? Atau kritikan kepada para ekonomi Islam yang lebih berhasil menjelaskan apa yang bukan ekonomi Islam, daripada menentukan apa yang membuat ekonomi Islam berbeda sama sekali dengan sistem ekonomi lain (Iswadi, 2007: 52). Karenanya, upaya yang tidak kalah pentingnya bagi para ekonom muslim adalah menjelaskan bahwa ekonomi Islam tidak hanya sekedar istilah disertai dengan akad basmalah, tetapi juga menjelaskan bahwa ekonomi Islam memang berbeda dan menguntungkan bagi semua pihak daripada sistem ekonomi lainnya.

Kritik terhadap sistem kapitalisme dan sosialisme dikemukakan, di antaranya oleh Taqiyuddin al-Nabhani. Menurut al-Nabhani (2009: 5-6), sistem ekonomi kapitalis dibangun dengan tiga kerangka dasar: pertama, kelangkaan atau keterbatasan barang-barang dan jasa-jasa yang berkaitan dengan kebutuhan manusia; kedua, nilai suatu barang yang dihasilkan; dan ketiga, harga serta peranan yang dimainkan dalam produksi, konsumsi, dan distribusi.

Apa yang dipahami dari kelangkaan barang dan jasa di atas, bahwa sistem kapitalisme memandang setiap barang adalah alat pemuas kebutuhan-kebutuhan manusia yang bisa diindera atau dirasakan, dan setiap jasa adalah alat pemuas kebutuhan-kebutuhan manusia yang bisa dirasakan tetapi tidak bisa diindera. Sementara apa yang diabaikan oleh sistem kapitalisme ini adalah kebutuhan-kebutuhan yang bersifat non-fisik, semisal rasa bangga, atau kebutuhan spiritual, penyucian, yang semua itu tidak dikenal keberadaannya menurut sistem mereka (al-Nabhani, 2009:6).

Demikian juga dengan nilai suatu barang yang dihasilkan, bahwa nilai barang itu diukur sesuai dengan tingkat kegunaannya, yang bisa jadi juga berkaitan dengan individu tertentu, bisa jadi juga berkaitan dengan barang lain. Ada dua nilai yang dikenal, yaitu nilai guna dan nilai tukar. Bagaimanapun, nilai guna suatu barang tidak bisa ditentukan berdasarkan pandangan produsen saja, karena pada saat itu kegunaan benar-benar ditentukan oleh penawaran saja, demikian juga tidak bisa ditentukan berdasarkan pandangan konsumen, karena pada saat itu kegunaan benar-benar ditentukan oleh permintaan, tetapi semestinya nilai itu dikendalikan secara seimbang antara penawaran dan permintaan, sehingga kegunaannya itu akan didapatkan pada batas unit paling akhir untuk memenuhi kebutuhan (al-Nabhani, 2009:9).

Sementara peran yang dimainkan oleh harga dalam kegiatan produksi, konsumsi, dan distribusi adalah karena struktur harga itulah yang menentukan siapa produsen-produsen yang boleh masuk ke dalam area produksi dan siapa dari antara mereka yang tetap akan menjauhi kelompok produsen itu; dengan cara yang sama, juga dipergunakan untuk menentukan siapa konsumen yang boleh menikmati pemenuhan kebutuhan-kebutuhannya dan siapa dari antara mereka yang tetap kebutuhan-kebutuhannya tidak terpenuhi. Bagi mereka, struktur harga merupakan metode paling akurat untuk mendistribusikan barang-barang dan jasa-jasa kepada masyarakat. Adapun apa yang diabaikan dari sistem kapitalis ini adalah menjauhi pembahasan aktifitas manusia untuk mencurahkan tenaganya karena dorongan moral atau spiritual (al-Nabhani, 2009:12-13).

Berbeda dengan sistem kapitalisme, demikian juga kritik terhadap sistem sosialisme. Masih menurut al-Nabhani (2009:30), sementara sistem ekonomi sosialis memiliki tiga prinsip: pertama, mewujudkan persamaan secara riil; kedua, menghapuskan kepemilikan individu secara keseluruhan atau sebagian; dan ketiga, mengatur produksi dan distribusi secara kolektif.

Masih terjadi perdebatan di antara mereka tentang ketiga prinsip di atas. Menurut al-Nabhani (2009: 30-32), pertama, dari bentuk kesamaan secara riil yang ingin mereka realisasikan itu tidak sama. Sebagian kelompok melihatnya sebagai kesamaan dalam segala hal yang bisa dimanfaatkan. Sebagian lain melihatnya, bahwa pembagian kerja harus dilakukan menurut kemampuan tiap orang sementara pembagian hasilnya harus dilakukan menurut kebutuhan masing-masing. Sebagian lain melihatnya sebagai kesamaan dalam masalah faktor-faktor produksi, dilihat dari segi bahwa benda-benda itu kenyataannya tidak cukup untuk

memenuhi kebutuhan-kebutuhan tiap orang. Kedua, dari standar penghapusan kepemilikan. Sebagian kelompok melihatnya bahwa pemilikan individu harus dihapuskan sama sekali. Sebagian lain melihatnya bahwa pemilikan individu yang berhubungan dengan barang-barang produktif, yang harus dihapuskan, yang disebut dengan sosialis kapitalis. Sebagian lain tidak mengatakan tentang penghapusan pemilikan khusus, kecuali yang berhubungan dengan tanah pertanian, yang disebut dengan sosialis pertanian. Sebagian lain melihat bahwa kondisi yang di dalamnya terdapat kemaslahatan umum yang menganjurkan perubahan status milik khusus menjadi milik umum, yang disebut dengan sosialis negara. Ketiga, dari pengaturan produksi dan distribusi secara kolektif. Sebagian dari mereka menghendaki pengaturan itu diserahkan kepada negara. Sebagian lain menghendaki pengaturan itu diserahkan kepada sekelompok pekerja yang terorganisir, di bawah komando pimpinan-pimpinan mereka.

Masing-masing ketiga prinsip di atas bisa diperdebatkan. Menurut al-Nabhani (2009:39-42), bentuk kesamaan secara riil tentu mustahil, karena kesamaan, dari segi kesamaan itu sendiri sebenarnya tidak bisa terjadi secara riil, maka kesamaan itu adalah sesuatu yang tidak pernah terjadi. Demikian juga dengan pemilikan khusus secara total, bahwa itu bertentangan dengan fitrah manusia. Sementara mengatur produksi dan distribusi secara kolektif itu sebenarnya tidak bisa dilakukan dengan cara menciptakan gejolak dan guncangan di tengah-tengah manusia, serta menciptakan dendam dan permusuhan di antara mereka, antara sebagian orang dengan sebagian lain.

Ekonomi adalah istilah untuk suatu sebutan, yaitu kegiatan mengatur urusan harta kekayaan, baik yang menyangkut kegiatan memperbanyak jumlah kekayaan dan pengadaanya, ataupun yang berhubungan dengan mekanisme pendistribusiannya (al-Nabhani, 2009:47). Sehingga ekonomi Islam, sebagaimana juga dikatakan Chapra (2001:33), dapat didefinisikan sebagai cabang pengetahuan yang membantu mewujudkan kesejahteraan manusia melalui alokasi dan distribusi sumber daya yang langka yang sesuai dengan ajaran Islam tanpa terlalu membatasi kebebasan individu atau menciptakan makro ekonomi yang berkelanjutan dan ketidak-seimbangan ekologi.

Ekonomi Islam memiliki misi demi terwujudnya persamaan martabat di antara umat manusia sehingga di sini perlu ditegaskan keadilan terutama dalam distribusi pendapatan. Sementara secara makro, misi ini mengarah kepada terwujudnya negeri yang baik, yang adil

dan makmur, serta diridhai Allah Swt (Perwataatmaja, 2008:10). Karenanya, ekonomi Islam memiliki dasar yang berbeda dari sistem ekonomi lain, yang menurut Abu Saud (1996:16-17), ada tiga konsep dasar ekonomi Islam: pertama, ilmu ekonomi ditekankan pada usaha mencapai tujuan; kedua, beriman kepada ke-Esaan Allah; dan ketiga, dalam situasi apapun aturan Islam harus berlaku.

Konsep dasar ini dianggap berbeda dengan apa yang dimiliki sistem ekonomi lainnya. Sebagaimana dalam artikel yang ditulis Joni Tamkin bin Borhan (2008:94-95), bahwa dalam teori ekonomi komunis, bahwa pembangunan ekonomi hanya dilihat sebagai bagian daripada konsep kebendaan, atau dalam sistem ekonomi kapitalis yang hanya melihat dari aspek pembangunan kebendaan dan fisik yang terus mengabaikan pembangunan nilai-nilai moral dan spiritual serta pembangunan diri manusia itu sendiri. Menurutnya (2008:95), konsep pembangunan ekonomi dalam Islam adalah bersifat komprehensif dan bersepadu yang meliputi pembangunan dalam akhlak, kerohanian, dan kebendaan.

Ekonomi Islam dianggap sebagai solusi karena beberapa alasan: pertama, teori ekonomi Barat (kapitalisme) telah menimbulkan ketidakadilan ekonomi yang sangat dalam, khususnya karena sistem moneter yang hanya menguntungkan Barat melalui hegemoni mata uang kertas dan sistem ribawi; kedua, kapitalisme tidak mampu mengentaskan masalah kemiskinan dan ketimpangan pendapatan; ketiga, paradigma tidak mengacu kepada kepentingan masyarakat secara menyeluruh; keempat, teori ekonominya tidak mampu menyelaraskan hubungan antara negara-negara di dunia; dan kelima, terlalaikannya pelestarian sumber daya alam (Aditya, 2008:88).

Sementara ekonomi kapitalisme dianggap sebagai biang dari terpuruknya ekonomi dunia. Setidaknya, di antara akibat buruk dari kapitalisme adalah berkuasanya kaum mayoritas atas kaum minoritas yang kepentingan-kepentingannya dikuasai oleh kaum mayoritas. Aspek ekonomi kapitalis lebih menindas karena tidak menentukan kendali atas eksploitasi ekonomi. Karena ia kerap memperoleh investasi yang tidak terbatas dalam setiap proyek yang sah ataupun tidak (al-Shadr, 2002:67-68).

Paham kapitalis yang materialis mengharuskannya melakukan ekspansi ke berbagai wilayah guna mendapatkan sumber produksi. Kegila-gilaannya terhadap harta juga mengharuskannya melakukan ekspansi ke berbagai wilayah guna memperluas pasar. Karenanya, untuk

memperluas eksistensinya, terkadang dilakukan melalui perang dan pertumpahan darah (al-Shadr, 2002:70-72)

Menurut Rosadi (dalam Aditya, 2008:89), perbedaan yang mendasar antara sistem ekonomi Islam dengan sistem ekonomi lainnya khususnya sistem ekonomi kapitalis, mencakup perbedaan pandangan tentang empat hal: pertama, penetapan problematika ekonomi serta solusi untuk mengatasinya; kedua, konsep kepemilikan harta kekayaan; ketiga, konsep tentang pengelolaan kepemilikan harta; dan keempat, konsep tentang distribusi kekayaan di tengah masyarakat.

Dalam melihat problematika ekonomi dan solusinya, terdapat perbedaan antara sistem ekonomi kapitalis dengan sistem ekonomi Islam. Dalam sistem ekonomi kapitalis, persoalan ekonomi yang sesungguhnya adalah kelangkaan barang dan jasa. Ini karena manusia memiliki kebutuhan yang beraneka ragam dan jumlahnya tidak terbatas sementara sarana pemuas (barang dan jasa) yang digunakan untuk memenuhi kebutuhan manusia sangat terbatas. Dari problematika ini muncullah solusi untuk memecahkannya berupa upaya untuk meningkatkan barang dan jasa agar dapat memenuhi kebutuhan tersebut. Sementara sistem ekonomi Islam melihat, bahwa persoalan ekonomi yang sesungguhnya bukanlah kelangkaan barang dan jasa, melainkan rusaknya distribusi kekayaan di tengah masyarakat. Dari problematika ini muncullah solusi untuk memecahkannya berupa perhatian yang besar terhadap upaya perbaikan distribusi, tetapi tetapi dengan tidak mengabaikan aspek produksi dan pertumbuhan (Aditya, 2008:89-91).

Dalam melihat konsep kepemilikan harta, terdapat perbedaan antara sistem ekonomi kapitalis, sistem ekonomi sosialis, dan sistem ekonomi Islam. Dalam sistem ekonomi kapitalis, kepemilikan harta individu berikut cara untuk memperolehnya tidak dibatasi. Berbeda dalam sistem ekonomi sosialis, kepemilikan harta individu dibatasi, tetapi cara untuk memperolehnya tidak dibatasi. Demikia juga untuk menggunakan dan mengembangkan harta itu. Dalam sistem ekonomi kapitalis dan sosialis, harta yang telah dimiliki dapat dipergunakan ataupun dikembangkan secara bebas tanpa memperhatikan aspek halal dan haram serta bahayanya bagi masyarakat. Sementara dalam sistem ekonomi Islam, kepemilikan harta individu tidak dibatasi, tetapi cara untuk memperolehnya dibatasi dengan cara-cara tertentu, apakah itu dihalalkan atau diharamkan, kemudian dalam penggunaan dan pengembangannya, harta itu

terikat dengan ketentuan halal dan haram (Aditya, 2008:91-92).

Pada akhirnya, akan terjadi pengaruh antara pelaksanaan sistem ekonomi Islam dengan non-Islam: pertama, bagi para sarjana non-muslim, materialisme merupakan nilai kehidupan yang super, sementara bagi sarjana muslim, ketinggian nilai terletak pada hubungannya dengan Allah; kedua, orang yang hidup di bawah aturan materialis adalah bagian dari masyarakat di mana materilah yang lebih berkuasa, sementara menurut Islam, individu adalah anggota masyarakat; dan ketiga, menurut paham materialisme, masyarakat diperbudak oleh materi, sementara menurut Islam, materi adalah unsur pelayanan individu atau masyarakat dan digunakan untuk memenuhi kepentingan manusia (Saud, 1996:19-20).

Demikian juga dalam melihat konsep distribusi harta kekayaan, terdapat perbedaan antara sistem kapitalis dan sosialis dengan sistem ekonomi Islam. Dalam sistem kapitalis, konsep distribusi harta lebih mengandalkan pada mekanisme pasar. Berbeda dengan kapitalis, sistem ekonomi sosialis justru dilakukan oleh negara secara mutlak. Sementara dalam sistem ekonomi Islam, konsep distribusi selain mengandalkan mekanisme ekonomi yang wajar, juga mengandalkan mekanisme non-ekonomi, di mana ketika dianggap tidak mampu dengan menggunakan mekanisme ekonomi, maka ditempuh mekanisme non-ekonomi (Aditya, 2008:92-93).

Dari uraian di atas dapat dipahami, bahwa transaksi dalam Islam berbeda dengan transaksi lainnya. Di mana transaksi dalam Islam di dasari oleh: pertama, untuk memenuhi kebutuhan manusia yang tidak hanya bersifat fisik semata, tetapi juga non-fisik semisal rasa bangga, dan lainnya; bukan hanya untuk memenuhi kebutuhan jasmani tetapi juga kebutuhan rohani; kedua, nilai dikendalikan secara seimbang antara penawaran dan permintaan, sehingga kegunaannya itu akan didapatkan pada batas unit paling akhir untuk memenuhi kebutuhan; ketiga, aktifitas manusia tidak tergantung pada peran yang dimainkan oleh harga, tetapi juga untuk mencurahkan segenap tenaganya karena dorongan moral atau spiritual; keempat, terpenuhinya kebutuhan manusia secara jasmani dan rohani bukanlah tujuan utama, tetapi usaha untuk mencapai tujuan utama yaitu beribadah kepada Allah Swt.

Dari perbedaan dasar-dasar di atas, maka transaksi dalam Islam idealnya memiliki dampak yang berbeda. Setidaknya, dari antara dampak-dampak yang ditimbulkan adalah: pertama, terpenuhinya kebutuhan jasmani dan rohani; kedua, tidak timpangnya antara kelompok

mayoritas dengan kelompok minoritas; ketiga, tidak bersifat menindas, karena tidak bisa dilakukan oleh kelompok minoritas; dan keempat, terpenuhinya kebutuhan kelompok minoritas.

Plus-minus transaksi konvensional

Sebelum mendiskusikan tentang bagian mana dari transaksi dalam sistem konvensional dan syari'ah yang berbeda, sehingga masyarakat muslim dianjurkan memilih transaksi dalam sistem syari'ah, terlebih dahulu perlu dijelaskan apa yang selama ini dijalankan dalam sistem konvensional. Dengan demikian akan terlihat apa yang berbeda dan berubah dari transaksi dalam sistem konvensional menuju sistem syari'ah.

Sebagaimana dikatakan di atas, perbedaan antara transaksi konvensional dengan transaksi syari'ah ditentukan di antaranya karena pergeseran jenis transaksi dari pinjam meminjam uang untuk membeli barang menjadi transaksi jual beli barang. Ketika seseorang hendak memiliki barang, bila melalui konvensional ia akan melakukan transaksi sebagai peminjam uang, dan bila melalui syari'ah ia akan melakukan transaksi sebagai pembeli barang. Masing-masing dari dua transaksi ini masih diperdebatkan, karena dalam transaksi konvensional masih dimungkinkan memiliki unsur keadilan, dan dalam transaksi syari'ah masih dimungkinkan memiliki unsur ketidakadilan.

Dari transaksi konvensional, lahirlah apa yang dinamakan dengan bunga. Bunga dipahami sebagai persentase kelebihan sejumlah uang pada perjanjian penyerahan di masa depan. Bunga ini merupakan tambahan yang diperoleh berdasarkan persentase pada modal tanpa mempertimbangkan keadaan proyek di masa datang untung atau rugi. Sementara dalam dunia nyata, optimalisasi atas uang atau modal tergantung dari jenis usaha, lama usaha, keadaan pasar, beserta jaringannya, serta stabilitas politik, yang mana akan memunculkan pula resiko kerugian, sehingga padanya diperlukan sharing (Pujiyono, 2004:46).

Bunga sering dianggap sebagai sosok yang paling bersalah, terhadap berbagai persoalan ekonomi. Sebagaimana dalam artikel yang ditulis Arif Pujiyono (2004: 48-49), bahwa suku bunga bisa menimbulkan berbagai persoalan. Sebut saja di antaranya adalah menimbulkan dampak inflatoir. Ketidakadilannya dapat ditunjukkan pada sistemnya yang bersifat cost concept. Semakin tinggi suku bunga, semakin tinggi pula harga yang akan ditetapkan atas

suatu barang. Bukan hanya itu, bahwa utang, dengan rendahnya tingkat penerimaan peminjam dan tingginya biaya bunga, akan menjadikan peminjam tidak pernah keluar dari ketergantungan, terlebih lagi ketika bunga atas uang tersebut dibungakan lagi. Demikian juga sistem bunga berdampak terhadap perubahan kurs mata uang asing, bahwa ketika suku bunga turun, masyarakat cenderung untuk memegang uang asing, dan ini mengakibatkan harganya naik, sehingga nilai uang dalam negeri menjadi terdepresiasi.

Larangan bunga masih menjadi sebuah isu yang kompleks. Dalam artikel yang ditulis oleh John R. Presley dan John G. Sessions (1994:586), setidaknya beberapa alasan dapat dirangkum: pertama, seorang individu yang berupaya untuk tidak konsumtif, dengan menabung, tidak berhak secara otomatis mendapatkan imbalan tambahan simpanan karena upaya itu; kedua, tidak akan ada alasan yang dapat dibenarkan mengapa sipemberi pinjaman harus otomatis menerima hadiah hanya melalui pinjaman yang berikannya itu; ketiga, perbedaan yang mencolok antara uang dan modal, bahwa uang tidak disamakan dengan modal, meskipun mungkin dianggap sebagai modal potensial; keempat, keadilan memiliki dua dimensi, yaitu pemasok modal memiliki hak untuk berbagi keuntungan yang sepadan dengan risiko dan usaha kerja, dan ini tidak serta merta ditentukan berdasarkan suku bunga pasar yang sedang berjalan, tetapi dengan nilai pengembalian pada proyek individu; dan kelima, hubungan kreditur/debitur menjadi rusak.

Sebagaimana dikatakan di atas, bahwa ayat-ayat riba tidak selamanya dipahami sebagai bentuk dari perniagaan nilai uang. Tetapi ayat-ayat riba dipahami dari prinsip-prinsip umum yang dijalankan, bahwa di dalam riba terdapat unsur ketidakadilan dan penganiayaan (Athoillah dan Al-Hakim 2013), sementara di dalam jual beli tidak terdapat unsur-unsur semisal itu. Ketika riba dipahami sebagai istilah yang di dalamnya terdapat unsur ketidakadilan dan penganiayaan, sementara dalam praktik lembaga konvensional, dominasi sistem bunga dalam berbagai aktifitas perekonomiannya berkonsekuensi terhadap operasionalisasi perbankan dengan bunga sebagai instrumen utamanya (Pujjiono, 2004:46), maka pemahaman tentang riba atau bunga bank menjadi penting. Pemahaman ini bisa ditelusuri, di antaranya dengan mengetahui cara perhitungan bunga dan penetapan bunga.

Ketika seseorang menabung di lembaga konvensional, maka ia akan mendapatkan tambahan simpanan berupa bunga sesuai dengan yang ditetapkan, sementara di lembaga

syari'ah, maka ia akan mendapatkan tambahan simpanan berupa bagi hasil sesuai dengan yang ditetapkan oleh lembaga itu. Dari dua mekanisme ini, mekanisme bunga dianggap tidak baik karena telah memunculkan jarak dan distorsi sehingga menimbulkan ketidakterkaitan langsung antara sektor finansial dengan sektor riil, yang pada akhirnya menimbulkan pertumbuhan ekonomi yang semu atau bubble economy (Pujiyono, 2004:46), sementara syari'ah dianggap memiliki keterkaitan langsung antara sektor finansial dengan sektor riil. Mekanisme ini tidak berlaku ketika seorang debitur mendapatkan kredit, baik di lembaga konvensional ataupun syari'ah, karena bunga ataupun keuntungan yang didapat oleh kedua lembaga itu justru diberikan oleh debitur. Yang harus diuji di sini adalah, apakah lembaga konvensional ataupun syari'ah sama-sama memperhatikan keterkaitan langsung antara sektor finansial dengan sektor riil, atau sama-sama tidak memperhatikan.

Dalam transaksi konvensional, bunga dihitung melalui tiga cara: pertama, flat rate; kedua, sliding rate; dan ketiga, anuitas. Flat rate adalah perhitungan bunga didasarkan pada plafond kredit dan besarnya bunga yang dibebankan dialokasikan secara proporsional sesuai dengan jangka waktu kredit. Dengan cara ini, jumlah pembayaran pokok dan bunga kredit setiap bulan sama besarnya. Rumus yang digunakan untuk flat rate adalah:

$$\text{Suku bunga per bulan} = (p \times i \times t) : \text{jbP} = \text{pokok pinjaman}; i = \text{suku bunga/tahun}; t = \text{jumlah tahun kredit}; \text{ dan } \text{jb} = \text{jumlah bulan kredit}$$

Dari rumus di atas, ketika debitur mendapatkan kredit sebesar Rp. 60.000.000,- selama satu tahun dengan tingkat bunga 11% per tahun flat rate, maka bunga per bulan dengan total bunga yang didapat adalah:

$$\begin{aligned} \text{Suku bunga per bulan adalah} &= \text{Rp.550.000,-} \\ \text{Total bunga adalah} &= \text{Rp.6.600.000,-} \end{aligned}$$

Dengan tabel,

Bulan	Saldo	Angs. Pokok	Angs. Bunga	Jml. Angsuran
1	Rp. 60.000.000,-	Rp. 5.000.000,-	Rp. 550.000,-	Rp. 5.550.000,-
2	Rp. 55.000.000,-	Rp. 5.000.000,-	Rp. 550.000,-	Rp. 5.550.000,-
11	Rp. 10.000.000,-	Rp. 5.000.000,-	Rp. 550.000,-	Rp. 5.550.000,-
12	Rp. 5.000.000,-	Rp. 5.000.000,-	Rp. 550.000,-	Rp. 5.550.000,-
Jumlah		Rp.60.000.000,-	Rp.6.600.000,-	Rp.66.600.000,-

Dari tabel di atas, terlihat setiap bulan debitur harus membayar kredit secara tetap, dengan keuntungan yang mungkin di dapat, bahwa ketika debitur hendak membayar kredit sebelum jatuh tempo 1 tahun, ia akan membayar sisa pinjaman secara seimbang.

Sliding rate adalah perhitungan bunga dilakukan setiap akhir periode pembayaran angsuran, dan dihitung dari saldo akhir setiap bulannya. Dengan cara ini, jumlah angsuran yang dibayar debitur setiap bulannya akan semakin mengecil, karena angsuran bunga yang semakin kecil. Rumus yang digunakan untuk sliding rate adalah:

$$\text{Suku bunga per bulan} = (sp \times i \times (30/360))$$

sp = saldo pokok pinjaman; i = suku bunga/tahun; 30 = jumlah hari dalam satu bulan; dan 360 = jumlah hari dalam satu tahun

Dari rumus di atas, ketika debitur mendapatkan kredit sebesar Rp. 60.000.000,- selama satu tahun dengan tingkat bunga 11% per tahun sliding rate, maka total bunga yang di dapat adalah:

Total bunga adalah = Rp.3.575.000,-

Dengan tabel,

Bulan	Saldo	Angs. Pokok	Angs. Bunga	Jml. Angsuran
1	Rp. 60.000.000,-	Rp. 5.000.000,-	Rp. 550.000,-	Rp. 5.550.000,-
2	Rp. 55.000.000,-	Rp. 5.000.000,-	Rp. 504.167,-	Rp. 5.504.167,-
11	Rp. 10.000.000,-	Rp. 5.000.000,-	Rp. 91.667,-	Rp. 5.091.667,-
12	Rp. 5.000.000,-	Rp. 5.000.000,-	Rp. 45.833,-	Rp. 5.045.833,-
Jumlah		Rp.60.000.000,-	Rp.3.575.000,-	Rp.63.575.000,-

Dari tabel di atas, terlihat setiap bulan debitur harus membayar kredit secara menurun sesuai dengan saldo dan bunga yang didapat dari saldo akhir, dengan keuntungan yang mungkin di dapat, bahwa ketika debitur hendak membayar kredit sebelum jatuh tempo 1 tahun, ia akan membayar sisa pinjaman secara seimbang.

Anuitas adalah angsuran bulanan yang dibayar debitur tidak berubah selama jangka waktu kredit, tetapi komposisi besarnya angsuran pokok ataupun angsuran bunga akan berubah di mana angsuran pokok akan semakin besar dan angsuran bunga akan semakin kecil. Rumus yang digunakan untuk anuitas adalah:

Suku bunga per bulan = $(sp \times i \times (30/360))sP$ = saldo pokok pinjaman; i = suku bunga/tahun; 30 = jumlah hari dalam satu bulan; dan 360 = jumlah hari dalam satu tahun

Dari rumus di atas, ketika debitur mendapatkan kredit sebesar Rp. 60.000.000,- selama satu tahun dengan tingkat bunga 11% per tahun anuitas, maka total bunga yang di dapat adalah:

Total bunga adalah = Rp.3.634.794,-

Dengan tabel,

Bulan	Saldo	Angs. Pokok	Angs. Bunga	Jml. Angsuran
1	Rp. 60.000.000,-	Rp. 4.752.900,-	Rp. 550.000,-	Rp. 5.302.900,-
2	Rp. 55.247.100,-	Rp. 4.796.468,-	Rp. 506.432,-	Rp. 5.302.900,-
11	Rp. 10.461.726,-	Rp. 5.207.001,-	Rp. 95.899,-	Rp. 5.302.900,-
12	Rp. 5.254.726,-	Rp. 5.254.732,-	Rp. 48.168,-	Rp. 5.302.900,-
Jumlah		Rp.60.000.000,-	Rp.3.634.794,-	Rp.63.634.794,-

Dari tabel di atas, terlihat setiap bulan debitur harus membayar kredit secara menurun sesuai dengan saldo dan bunga yang didapat dari saldo akhir, dengan keuntungan yang mungkin di dapat, bahwa ketika debitur hendak membayar kredit sebelum jatuh tempo 1 tahun, ia akan membayar sisa pinjaman secara seimbang.

Dari ketiga cara di atas, cara sliding rate bisa dianggap sebagai cara yang menguntungkan pihak kreditor sekaligus menguntungkan pihak debitur. Karena ketika debitur hendak membayar lunas kreditnya sebelum jatuh tempo, ia akan membayar jumlah modal sisa secara adil sesuai dengan jumlah tempo yang sudah dilaluinya.

Adapun anuitas bisa dianggap sebagai cara yang paling disukai pihak kreditor, karena menguntungkan pihak kreditor tetapi merugikan pihak debitur. Karena ketika debitur hendak membayar lunas kreditnya sebelum jatuh tempo, maka ia harus membayar jumlah pinjaman sisa yang tidak jauh berbeda dengan jumlah pinjaman awal.

Dalam transaksi konvensional, bunga ditetapkan melalui dua cara: pertama, suku bunga tetap; dan kedua, suku bunga mengambang. Untuk suku bunga tetap, semisal contoh di atas, maka bunga akan tetap sebesar 11% selama jangka waktu yang diperjanjikan. Sedangkan

suku bunga mengambang, maka bunga akan berubah-ubah, terkadang naik dan terkadang turun.

Problematika transaksi syari'ah

Produk pembiayaan pada Lembaga Keuangan Syari'ah, atau dalam hal ini adalah perbankan Islam dapat dibagi ke dalam dua model: pertama, model bagi hasil semisal musharakah dan muḍarabah; dan kedua, model pendapatan tetap semisal murabahah dan ba'i bi thaman ajil (BBA). Dari dua model ini, model kedua lebih mendominasi (Arsyianti, tt: 32). Yang pertama diistilahkan juga sebagai pembiayaan berbasis ekuitas, dan yang kedua sering diistilahkan juga sebagai pembiayaan berbasis utang (Ismal, tt:101). Berikut ini adalah di antara contoh jasa atau produk yang ditawarkan, yang memang mendominasi, yaitu, Murābahah dan ba'i bi thaman ajil.

Murābahah

Istilah Murābahah sudah dikenal dari masa klasik. Sebagaimana dalam artikel yang ditulis Muhamad Nadrattuzaman Hosen (2012:166-167), istilah ini sudah dikenalkan dan didefinisikan oleh para fuqaha, dari Ibn Rusyd al-Maliki, Ibrahim al-Halabi al-Hanafi, al-Mawardi al-Syafi'i, dan Ibn Quddamah al-Hanbali. Dari sekian definisi yang diberikan oleh mereka, dapat disimpulkan yaitu menjual barang dengan harga beli ditambah keuntungan yang diketahui.

Pada praktiknya, ternyata Murābahah tidak mudah untuk diterapkan. Karena tidak mudah, kemudian muncullah istilah Murābahah li al-ām̄r bi ashirā (MLAB). Sebagaimana dalam artikel yang Muhamad Nadrattuzaman Hosen (2012:168-169), istilah ini sudah dikenalkan juga oleh ulama kontemporer semisal Sami Hammud, Rafiq Yunus Mashri, Wahbah Zuhaili, dan Ahmad Salim Mulhim. Dari sekian definisi yang diberikan oleh mereka, Ahmad Salim Mulhim misalnya, menyatakan bahwa MLAB adalah permintaan pembelian pada barang kepada bank dengan kriteria dari nasabah dan janji oleh kedua belah pihak, pihak pertama janji membeli dan pihak kedua janji menjual dengan harga dan keuntungan yang disepakati di awal.

Apabila ditelusuri, skema dari murābahah di atas sama dengan skema murābahah yang difatwakan DSN NO:04/DSN-MUI/IV/2000 tentang Murabahah. Dalil penetapan

murabahah dalam fatwa DSN di atas bisa dikategorikan ke dalam empat, yaitu Al-Qur'an, Hadis, Ijmak, dan Kaidah fikih. Dalil dari al-Qur'an dikutip dari surat al-Nisa³, 4:29; al-Baqarah, 2:275; al-Māidah, 5:1; al-Baqarah, 2:280. Dalil dari hadis dikutip dari riwayat al-Baihaqi dan Ibn Mājah yang menyatakan bahwa jual beli harus dilakukan suka sama suka; riwayat Ibn Mājah tentang tiga hal yang mengandung berkah, satu di antaranya adalah jual beli tidak secara tunai; riwayat Tirmidhi tentang perdamaian yang diperbolehkan kecuali perdamaian yang mengharamkan yang halal atau menghalalkan yang haram; riwayat jama'ah tentang penundaan bayaran bagi yang mampu adalah kezaliman; riwayat al-Nasa'i tentang penundaan pembayaran bagi yang mampu menghalalkan harga diri dan pemberian sanksi kepadanya; riwayat dari Zaid ibn Aslam tentang bolehnya uang muka dalam jual beli. Dalil dari Ijmak ulama tentang bolehnya jual beli murabahah kemudian kaidah fiqh yang menyatakan bahwa semua bentuk muamalah boleh untuk dilakukan kecuali ada dalil yang mengharamkannya.

Dari sumber-sumber di atas dapat dipahami, bahwa umumnya dalil yang digunakan bersifat umum, yaitu bolehnya melakukan transaksi jual beli. Yang tidak didapatkan dari fatwa dengan dalil yang digunakannya adalah ketentuan bagaimana keuntungan itu didapat, sehingga riba yang dipahami masih pada kategori riba yang pertama, yaitu riba yang terjadi dalam akad hutang piutang, dan bukan kategori riba yang kedua, yaitu riba yang terjadi akibat dari jual beli.

Karena perbedaan praktik inilah, fuqaha sependapat tentang bolehnya murābahah, tetapi tidak sependapat tentang bolehnya MLAB. Dalam artikel yang ditulis Muhamad Nadrattuzaman Hosen (2012:172-175), perbedaan tersebut terbagi ke dalam dua pendapat: pertama, membolehkan MLAB dengan keharusan melaksanakan janji oleh pihak yang melakukan akad; dan kedua, melarang akad MLAB apabila terdapat keharusan memenuhi perjanjian bagi pihak yang melakukan akad. Mereka yang membolehkan beralasan: Kaidah fiqh yang menyatakan bahwa pada dasarnya hukum asal dari muamalat adalah boleh dilakukan, kecuali ada dalil yang mengharamkannya; Keumuman dalil Al-Qur'an dan sunnah yang menunjukkan pada bolehnya jual beli; Pendapat fuqaha klasik yang membolehkan akad yang serupa dengan MLAB; Muamalat dasarnya adalah kemaslahatan; Kemudahan bagi manusia. Adapun mereka yang melarang beralasan: MLAB dilarang karena termasuk

pada jual beli barang yang tidak dimiliki atau jual beli barang yang belum diketahui; MLAB adalah akad batil, yaitu tidak sahnya akad yang diakibatkan oleh objek barang, karena termasuk jual beli muallaq; MALB masuk ke dalam kategori hilah atau mencari alasan, pada pinjaman dengan riba; MLAB termasuk jual beli 'inah; MAB termasuk jual beli hutang dengan hutang yang dilarang oleh Nabi saw; MLAB termasuk dalam akad dua jual beli dalam satu akad; dan (7) Fuqaha klasik tidak membolehkannya.

Dalam istilah Syafi'i Antonio (2007:103) transaksi murābahah semisal di atas dikenal juga dengan Murābahah Kepada Pemesan Pembelian (Murābahah KPP). Dinamakan demikian, karena sipenjual semata-mata mengadakan barang untuk memenuhi kebutuhan si pembeli yang memesannya.

Ada berbagai alasan kenapa debitur memilih transaksi MKPP. Menurut Syafi'i Antonio (2007:103), di antara alasannya berakar pada dua hal: pertama, mencari pengalaman; dan kedua, mencari pembiayaan.

Murabahah memiliki sisi keuntungan dan resiko. Menurut Syafi'i Antonio (2007:106), MKPP ini memiliki sisi keuntungan dan resiko. Keuntungannya adalah adanya keuntungan yang muncul dari selisih harga beli penjual dengan harga jual dari nasabah. Sementara menurut Roosly (dalam Ismal, t.th:102), murabahah menjadi favorit untuk digunakan karena: pertama, tingkat pengembalian murabahah ditentukan, tetap, dan terus; kedua, pembiayaan perdagangan tidak memerlukan banyak upaya untuk memantau, bekerja sama atau mengevaluasi seperti pembiayaan berbasis investasi; dan ketiga, resiko kelalaian adalah relatif rendah. Sementara bagi pengusaha, murabahah adalah lebih baik karena: pertama, laju tetap sepanjang periode pengembalian pembayaran; kedua, tidak ada biaya untuk keterlambatan pembayaran/kelalaian; dan ketiga, memperlakukan aset yang dibeli sebagai jaminan.

Sedangkan dari antara resikonya adalah: pertama, mungkin terjadinya kelalaian, yaitu nasabah sengaja tidak membayar angsuran; kedua, fluktuasi harga komparatif. Ini terjadi bila harga suatu barang di pasar naik setelah bank membelikannya untuk nasabah, sementara bank tidak bisa mengubah harga jual beli tersebut; ketiga, penolakan nasabah, karena bisa saja barang yang dikirim kemudian ditolak dengan berbagai alasan; dan keempat, di jual, karena MKPP bersifat jual beli dengan utang, maka kontrak setelah ditandatangani, barang itu menjadi milik nasabah sehingga ia bebas melakukan apa saja termasuk menjualnya, sehingga

ini mengandung resiko terjadinya kelalaian akan besar (Antonio, 2007:106-107). Demikian juga dalam artikel yang ditulis Rifki Ismal (tt:102), murabahah memiliki beberapa resiko, yaitu: resiko harga; kedua, resiko kelalaian; ketiga, resiko komoditi; dan keempat, resiko pasar.

Ba'i bi thaman ajil (BBA)

BBA merupakan pembiayaan jual beli yang pembayarannya dilakukan secara berangsur dalam jangka panjang. Dipahami juga sebagai transaksi jual beli dengan pembayaran tertunda pada harga tertentu, termasuk marjin keuntungan yang disepakati oleh kedua pihak, nasabah dan bank syari'ah, yang terlibat (Arsyianti, tt:33).

Penelitian dilakukan oleh Laily Dwi Arsyianti dan Irfan Syauqi Beik untuk melihat lebih jauh faktor-faktor yang mempengaruhi, mengapa harga pembiayaan pada bank syari'ah lebih tinggi dibandingkan pada bank konvensional. Adapun yang menjadi objeknya adalah tiga bank yang ada di Malaysia, yaitu Maybank Islamic Berhad, Bank Islam Malaysia Berhad, dan Public Islamic Bank Berhad.

Dalam penelitian yang dilakukan oleh Arsyianti (tt:33), marjin keuntungan diperbandingkan melalui formulasi sebagai berikut,

$$\text{BBA Marjin Keuntungan} = \text{Cost of Islamic Deposits} + \text{Biaya Overheads} + \text{Premi Resiko Inflasi} + \text{Premi Resiko Kegagalan Nasabah Pembiayaan}$$

Dengan,

$$\text{Bunga Kredit} = \text{Cost of Deposits} + \text{Biaya Overheads} + \text{Premi Resiko Inflasi} + \text{Premi Resiko Kegagalan Nasabah Pembiayaan}$$

Dari formulasi di atas, Arsyianti (tt:34-38) memperbandingkan tiga variabel, yaitu cost of deposits, biaya overhead, dan premi resiko kegagalan. Dari ketiga variabel di atas, disimpulkan: pertama, cost of deposits (biaya yang dikeluarkan oleh bank untuk dibagi kepada nasabah penabung) pada tiga bank syari'ah di Malaysia lebih kecil dibandingkan dengan apa yang diberikan bank konvensional; kedua, biaya overheads (biaya yang dikeluarkan oleh bank untuk membayar operasional tidak langsung) pada tiga bank syari'ah di Malaysia

terus menunjukkan perbaikan; dan ketiga, premi resiko kegagalan pada tiga bank syari'ah di Malaysia menghadapi premi resiko kegagalan yang lebih tinggi dibandingkan bank konvensional. Ini dipahami bahwa bank syari'ah terlihat menghadapi nasabah yang tidak sebaik nasabah pada bank konvensional.

Berbeda dengan transaksi dalam sistem ekonomi konvensional, dalam transaksi syari'ah tidak dikenal adanya istilah bunga, tetapi bagi hasil bagi modal simpanan dan keuntungan yang ditetapkan bagi transaksi jual beli barang atau pinjaman, karena nasabah tidak akan ke bank kecuali untuk meminjam dana. Khusus kategori transaksi jual beli barang atau pinjaman, transaksi syari'ah yang dilakukan Lembaga Keuangan Syari'ah atau dalam hal ini adalah perbankan syari'ah, lebih memilih untuk mengikuti suku bunga yang ditentukan oleh BI untuk mendapatkan keuntungan yang ditetapkan, kemudian dihitung dan diberlakukan secara anuitas, sehingga ini lebih menguntungkan kreditor dan agak merugikan debitur. Tidak terkecuali untuk model transaksi yang diberlakukan beberapa tahun ini, yaitu model step-up margin. Di mana dengan model yang kedua ini, debitur yang melakukan kontrak di atas lima tahun, dituntut untuk tidak melakukan pembayaran tunai sebelum lima tahun, karena bila tidak, debitur harus membayar lebih dari pinjaman yang didapatkan dari bank syari'ah tersebut.

Kenapa Murabahah/BBA dikatakan sebagai problematika dalam transaksi syari'ah? Sebagaimana dikatakan dalam artikel yang ditulis Muhamad Nadrattuzaman Hosen (2012: 176-7), MLAB sebagai akad jual beli sangat populer diterapkan di Lembaga Keuangan Syari'ah untuk menghindari adanya riba, tetapi masyarakat merasakan bahwa tambahan dari harga pokok tersebut sama dengan tingkat suku bunga di keuangan konvensional. Oleh karenanya, ada citra negatif dalam penerapan MLAB di masyarakat awam.

Transaksi Syari'ah Alternatif

Berdasarkan apa yang dikatakan Rosadi di atas, tentang perbedaan mendasar antara sistem ekonomi Islam dan sistem ekonomi lainnya, haruslah dipahami secara menyeluruh. Demikian juga pada praktiknya, ketika sistem ekonomi Islam dijabarkan di antaranya dalam bentuk perbankan syari'ah, maka perbedaan di atas harus dipahami bahwa perbankan syari'ah memang berbeda dengan perbankan lainnya, baik ketika berkedudukan sebagai lembaga simpanan ataupun sebagai media transaksi jual beli.

Menarik untuk dipertimbangkan tentang apa yang dikatakan al-Nabhani tentang riba, bank, dan baitul mal. Menurutnya (2009:201-203), masyarakat dalam konteks sekarang adalah masyarakat yang hidup berdasarkan sistem kapitalis. Oleh karena itu, di dalamnya tampak bank sebagai sesuatu yang urgen dalam kehidupan, demikian juga riba sebagai sesuatu yang urgen dalam kehidupan. Sistem ekonomi ini harus dirombak secara menyeluruh dan mendasar, dengan sistem ekonomi Islam. Adakalanya orang yang butuh pinjaman itu memerlukannya untuk menyambung hidupnya, atau untuk mengelola usahanya. Untuk yang pertama, Islam telah memenuhinya dengan jaminan hidup bagi tiap anggota masyarakat, dan untuk yang kedua, Islam telah memenuhinya dengan meminjami orang yang membutuhkan tanpa menggunakan riba. Apabila riba tersebut tidak ada, maka kebutuhan akan bank yang ada sekarang tentu tidak ada, dan baitul mal sajalah yang akan bertindak untuk meminjami harta tersebut. Baitul mal akan meminjami mereka yang membutuhkan untuk memenuhi dan mengelola usahanya, tetapi baitul mal tidak akan begitu saja memenuhi keinginan pengusaha kaya untuk menambah penghasilan mereka. Yang perlu diuji dari apa yang dikatakan al-Nabhani di atas adalah, apakah bank syari'ah lebih berperan sebagai bank konvensional sebagai media bagi pengusaha kaya untuk menambah penghasilan mereka, atau lebih berperan sebagai baitul mal untuk membantu mereka yang membutuhkan untuk memenuhi dan mengelola usahanya.

Mengapa bank-bank Islam menggunakan sebuah metode keuangan yang sama dengan bunga? Menurut Timur Kuran (1995:162), karena mereka kurang ahli dalam membedakan antara kesempatan investasi yang baik dan buruk. Karena kurang ahli, mereka takut jika mereka meminjamkan atas dasar pembagian laba dan rugi, mereka akan membuat banyak pilihan buruk, yang mungkin berakhir dengan lebih banyak kerugian daripada keuntungannya.

Dua hal yang terlihat berbeda padahal bersepadu adalah jenis transaksi dan nilai pengembalian. Pergeseran jenis transaksi dari transaksi pinjam meminjam uang untuk membeli barang atau sebagai modal usaha melalui transaksi konvensional, menjadi transaksi jual beli barang melalui transaksi syari'ah, idealnya diikuti dengan nilai pengembalian yang sesuai, bahwa nilai pengembalian dari transaksi pinjam meminjam uang tidak boleh lebih baik dari nilai pengembalian dari transaksi jual beli barang. Terkadang seseorang memiliki transaksi konvensional karena didasari oleh nilai pengembalian yang lebih rendah daripada transaksi syari'ah.

Penutup

Dari apa yang ditanyakan di atas, tentang apa plus-minus transaksi konvensional, apa unsur pembeda antara transaksi konvensional dengan transaksi syari'ah, dan apakah unsur pembeda itu memiliki dampak yang berbeda dari apa yang dihasilkan oleh transaksi syari'ah, dapat disimpulkan, bahwa dalam transaksi konvensional, terdapat berbagai pilihan yang didapat di antaranya melalui cara perhitungan dan penetapan bunga. Sementara yang berbeda dari transaksi konvensional dengan transaksi syari'ah adalah pergeseran jenis transaksi dari transaksi pinjam meminjam uang untuk membeli barang dengan transaksi jual beli barang. Tetapi karena dalam transaksi syari'ah, tidak terdapat berbagai pilihan sebagaimana yang ditawarkan dalam transaksi konvensional, maka unsur pembeda yang ada dalam transaksi syari'ah tidak memiliki dampak yang cukup berbeda dari apa yang dihasilkan oleh transaksi konvensional.

Daftar pustaka

- Aditya, Elma Muncar. "Universalitas Ekonomi Islam", *Fokus Ekonomi*, Vol. 3, No. 1 Juni 2008: 87-98.
- Ahmad, Abu Umar Faruq dan M. Kabir Hassan, "Riba and Islamic Banking", *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance*, t.th.: 1-33.
- An-Nabhani, Taqyuddin. *Membangun Sistem Ekonomi Alternatif Perseptif Islam*. Surabaya: Risalah Gusti, 2009.
- Antonio, Muhammad Syafi'i. *Bank Syari'ah: Dari Teori ke Praktik*. Jakarta: Gema Insani Press, 2007.
- Arsyianti, Laily Dwi dan Irfan Syauqi Beik, "Analisa Tingkat Pengembalian Pembiayaan Bank Syari'ah yang Lebih Tinggi Dibandingkan dengan Bank Konvensional". tt: 31-40
- Al-Shadr, Syahid Muhammad Baqir. *Keunggulan Ekonomi Islam*. Jakarta: Pustaka Zahra, 2002.
- Athoillah, M. Anton dan Sofyan Al-Hakim, "Reinterpreting the *Ratio legis* of the Prohibition of Usury", *Middle-East Journal of Scientific Research*, 14 (10), 2013: 1390-1400.
- Borhan, Joni Tamkin Bin, "Pemikiran Pembangunan Ekonomi Berteraskan Islam", *Jurnal Usuluddin*, Bil. 27 (2008): 93-107.
- Chamid, Nur, "Problematika Riba dan Bunga Bank", *Empirisma*, Vol. 14, No. 2, Juli 2005: 126-144.
- Chapra, Mohammad Umar, *What Is Islamic Economics?* Islamic Research and Training Institute IDB, 2001.

- Hosen, Muhamad Nadrattuzaman, "Tinjauan Akad Murābahah li al-Āmr bi ashirā", *Ijtihad*, Vol. 12, No. 2, Desember 2012: 165-178.
- Ismal, Rifki, "Assesing Moral Hazard Problem in Murabahah Financing", *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance*, Vol. 5, No. 2, t.th.: 101-112.
- Iswadi, Muhammad. "Ekonomi Islam: Kajian Konsep dan Model Pendekatan", *Mazabib*, Vol. IV, No. 1, Juni 2007: 48-57.
- Kuran, Timur, "Islamic Economics and The Islamic Subeconomy", *Journal of Economic Perspectives*, Vol. 9, Number 4-Fall 1995: 155-173.
- Perwataatmaja, Karnaen A dan Anis Byarwati. *Jejak Rekam Ekonomi Islam*. Jakarta: Cicero, 2008.
- Saud, Mahmud Abu. *Garis-garis Besar Ekonomi Islam*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Presley, John R. dan John G. Sessions, "Islamic Economics: The Emergence of a New Paradigm", *The Economic Journal*, 104 (May 1994): 584-596.
- Pujiyono, Arif, "Posisi dan Prospek Bank Syariah dalam Dunia Usaha Perbankan", *Dinamika Pembangunan*, Vol. 1, No. 1, Juli 2004: 45-58.

Gerakan damai *ala* kelompok-kelompok islamis di dunia Islam

Adang Kuswaya

STAIN Salatiga, Jl. Tentara Pelajar No.02 Salatiga

Email: dangkuswaya@gmail.com

Judul buku : Umat Bergerak Mobilisasi Damai Kaum Islamis di Indonesia, Malaysia, dan Turki
Penulis : Julie Chervov Hwang
Penerbit : Freedom Institute
Tahun terbit : 2011
Halaman : xxiv + 342

Pendahuluan

Judul buku yang diberikan penerbit Umat Bergerak Mobilisasi Damai Kaum Islamis di Indonesia, Malaysia, dan Turki. Sedangkan judul buku yang diberikan penulis Peaceful Islamist Mobilization in The Muslim World. Sepintas penulis berfikir bahwa judul penulisan penerjemahan ke dalam bahasa Indonesia tersebut dilakukan supaya lebih memikat perhatian dari pembaca. Untuk itu,, penulis memilih judul review untuk buku ini dengan "Gerakan damai ala kelompok-kelompok islamis di dunia Islam".

Bahtiar Effendy -sebagai pemberi pengantar buku ini- mengatakan bahwa kehadiran buku ini sangat penting setidaknya karena dua hal. Pertama, karya Julie Chernov Hwang - selanjutnya Hwang- ini merupakan buku serius yang ada, yang menjelaskan tentang pergerakan Islam kontemporer di tiga negara - Turki, Malaysia, dan Indonesia. Pendekatan yang diberikan

oleh Hwang membeberkan persamaan dan perbedaan gerakan-gerakan Islam yang ada. Kedua, tulisan Hwang menempatkan bahwa negara merupakan faktor penting yang turut mempengaruhi format dan isi gerakan Islam kontemporer yang cukup bervariasi.

Untuk kasus di Asia buku ini, mengaji empat kasus Muslim Asia: Indonesia di bawah Orde Baru (1966-1998), Indonesia masa reformasi (1998-sekarang), Malaysia, dan Turki. Negara-negara tersebut dipilih oleh Hwang untuk mengalihkan perhatian yang terlalu besar terhadap dunia Arab. Mayoritas buku-buku yang ditulis mengenai Islam pada hari ini menyorot kasus-kasus Arab; tetapi, negeri-negeri paling demokratis dan makmur di dunia Muslim terdapat di Asia Islam, di mana lebih dari 50 persen Muslim tinggal.

Hwang yang melakukan risetnya di Indonesia, Malaysia, Turki, dan Singapura pada tahun 2005, 2006, dan 2008, mencakup lebih dari 100 wawancara dengan pelaku-pelaku kunci. Selain waktunya untuk melakukan riset di perpustakaan-perpustakaan, dia tidak jarang menghadiri di antaranya demonstrasi-demonstrasi, kongres-kongres partai, diskusi-diskusi panel, konferensi-konferensi, lokakarya-lokakarya, pidato-pidato, dan rapat-rapat LSM-LSM tentang topik-topik yang berkenaan dengan buku ini.

Penulis sepakat dengan Bahtiar Efendi yang mengatakan bahwa apa yang terjadi di Turki, Malaysia, dan Indonesia adalah ekspresi keprihatinan orang Islam mengenai posisi dan peran Islam. Dalam konteks ini, akomodasi menjadi kunci utamanya. Islam dan negara dituntut untuk menegosiasikan kepentingan mereka dalam kerangka bangunan negara yang telah ada. Karya Hwang ini berupaya memberikan gambaran lengkap dengan menginvestigasi variasi dalam strategi-strategi mobilisasi kelompok Islamis dan menyorot cara-cara positif dan negatif yang bisa dipakai negara untuk mempengaruhi strategi-strategi itu.

Julie Chernov Hwang dan pemetaan penelitian

Saat ini Hwang merupakan asisten profesor pada Departemen Ilmu Politik dan Hubungan Internasional di Goucher College, Maryland, Amerika Serikat. Bidang utama risetnya adalah tentang hubungan antara negara dan kelompok Islamis, partai-partai politik Islamis, sebab-sebab radikalisme dan keterasingan, serta tentang berbagai konflik etnis yang terjadi di dalam masyarakat majemuk.

Buku terjemahan dalam bahasa Indonesia ini merupakan hasil riset disertasi doktoralnya di Universitas Colorado, Boulder, yang kemudian diterbitkan oleh Palgrave Press pada 2009. Beberapa bab buku yang menurut pengakuannya pernah ditulisnya termasuk "Education and Social Cohesion in Malaysia and Indonesia," terbit dalam *Religious Diversity and Civil Society: A Comparative Analysis* (Ed. Bryan Turner. Oxford: Bardwell Press, 2008). Artikel jurnalnya termasuk "When Parties Swing: Islamist Parties and Institutional Moderation in Malaysia and Indonesia," dalam *Southeast Asia Research* pada Desember 2010. Artikel-artikel lain terbit pula di *Nationalism and Ethnic Politics* dan *Katha: The Journal of the Center for Civilizational Dialog*. Terakhir, Hwang sedang menjadi salah satu penyunting sebuah buku tentang perilaku partai politik Islamis, yang menggunakan berbagai kasus dari Asia Tenggara, Asia Selatan, Timur Tengah, dan Afrika Utara.

Menurut Hwang (2011:24) Malaysia 58 persen Muslim, dan sistem politiknya adalah campuran komponen-komponen, baik yang demokratis maupun otoriter, sementara Turki 99 persen Muslim dan adalah rejim demokratis dengan militer yang berpengaruh. Di Turki dan Malaysia, Islamis-Islamis sudah lama bisa membentuk partai-partai politik dan bersaing dalam pemilihan-pemilihan umum sementara Indonesia, dengan 88 persen mayoritas Muslim, mengisahkan dua cerita yang sangat berbeda.

Di Indonesia, riset dilakukan di tiga kota yang terkenal akan aktivisme Islam: Jakarta, Yogyakarta, dan Solo. Menurut Hwang (2011: 27) Yogyakarta mengalami mobilisasi yang sebagian besar bersifat damai, sedangkan Solo dikenal sebagai basis banyak pergerakan Islamis radikal. Hwang mengunjungi pesantren-pesantren yang dikelola oleh Nandlatul Ulama yang berada di Bogor dan Yogyakarta. Terakhir, Hwang mewawancarai pemimpin-pemimpin beberapa LSM internasional untuk mengetahui asesmen mereka akan kekuatan dan kelemahan institusi-institusi politik Indonesia, tantangan-tantangan yang dihadapi Indonesia dalam hal hukum dan ketertiban.

Di Malaysia, menurut Hwang (2011: 28) waktunya terbagi antara Kuala Lumpur dan negara bagian Kelantan. Hwang mewawancarai di antaranya pemimpin-pemimpin Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), Sisters in Islam, Perkim, International Movement for a Just World (JUST), dan Jamaah Isiah Malaysia (JIM); anggota-anggota parlemen dari United Malays National Organization, Malaysian Chinese Association, dan Parti Islam Se-Malaysia

(PAS). Hwang mendalami mengapa mobilisasi kekerasan oleh kelompok-kelompok Islamis sangat jarang di Malaysia, dan bagaimana pemerintah Malaysia menyediakan layanan-layanan sosial.

Di Turki, Hwang (2011: 29) melakukan riset di dua kota: Istanbul dan Ankara. Dia mewawancarai di antaranya para akademisi di Universitas Teknik Timur Tengah, Ankara, dan Universitas Fatih, Istanbul. Para pakar ini menurut Hwang memberikan pengetahuan mendalam mengenai hubungan antara negara dan kelompok-kelompok Islamis di Turki. Hwang juga beruntung mewawancarai aktivis-aktivis dari Fetullah Gulen dan kepala Diyanet Isleri Baskanligi (Direktorat Urusan Agama).

Gerakan kelompok-kelompok islamis di Turki

Di Turki, negara memperbolehkan partisipasi lewat jalur-jalur institusional yang sah. Sebagian besar pergerakan Islamis Turki memakai jalur-jalur ini untuk bekerja mencapai tujuan-tujuan mereka. Mereka membentuk partai-partai politik, bersaing dalam pemilihan-pemilihan umum. Sebagai kelompok-kelompok masyarakat sipil, tarekat-tarekat, yayasan-yayasan, dan asosiasi-asosiasi Islam, mereka boleh menjalin aliansi-aliansi informal dengan partai-partai politik untuk mencapai tujuan-tujuan bersama (Hwang: 2011:65).

Kapasitas negara Turki untuk memastikan hukum dan ketertiban di dalam perbatasannya sangat beragam, dari sangat inefektif sampai sangat efektif. Turki mengalami peningkatan kekerasan yang dilakukan oleh milisi komunis dan ultranasionalis pada 1960-an dan 1970-an. Ini diakibatkan ketidakmampuan negara Turki untuk secara konsisten memelihara hukum dan ketertiban di dalam wilayahnya, Pada 1990-an, ketidakmampuan negara Turki untuk mempertahankan hukum dan ketertiban di dalam perbatasannya memberikan kesempatan kepada kelompok-kelompok Islamis radikal seperti Hizballah dan IBDA-C untuk mendapatkan kemajuan masuk ke dalam masyarakat di Tenggara, untuk mendapatkan rekrut baru, dan untuk melakukan kontak dengan kekuatan-kekuatan eksternal seperti Iran, yang melatih dan mendanai mereka.

Negara Turki sangat efektif dalam menyediakan layanan pendidikan dan kesehatan kepada rakyat. Negara mendominasi lingkup pendidikan, memonitor kurikulum, memastikan kepatuhan terhadap kurikulum, mengambil tindakan terhadap perkembangan sekolah-sekolah

imam--hatip yang tak terkendali, dan menyediakan pendidikan agama di sekolah-sekolah unnum. Semua ini menghambat kemampuan kelompok-kelompok radikal untuk mendapatkan jalan masuk di bidang ini (Hwang: 2011:66).

Gerakan kelompok-kelompok islamis di Indonesia masa orde baru dan reformasi

Kekurangan-kekurangan rejim Soeharto dalam penyediaan hukum dan ketertiban tidak menimbulkan intervensi oleh kekuatan-kekuatan eksternal. Dalam kasus Indonesia, Abu Bakar Ba'asyir dan Abdullah Sungkar, kepala-kepala pesantren Ngruki dan pendiri-pendiri Jemaah Islamiyah (JI), lari meninggalkan Indonesia menuju Malaysia pada 1985, setelah dilepaskan dari penjara karena menjadi anggota Komando Jihad. Di Malaysia, mereka memelopori upaya-upaya pengiriman orang Indonesia ke Afghanistan. Ketika Soeharto jatuh, JI menetapkan Indonesia sebagai lahan perekrutan utama.

Kekuatan eksternal besar lain yang berdampak pada rejim Orde Baru adalah Krisis Finansial Asia 1997. Soeharto menolak memberlakukan unsur-unsur program IMF yang akan berdampak buruk pada keluarga dan kroni-kroninya; harga-harga bahan-bahan pangan pokok naik sampai 80 persen dan pengangguran meningkat."

Mahasiswa-mahasiswa mulai berdemonstrasi di kampus-kampus perguruan tinggi mereka, menyerukan reformasi. Kerusuhan pecah di kota-kota besar dan menengah. Kemudian, pada 12 Mei 1998, lima mahasiswa meninggal di Universitas Trisakti sehingga anggota-anggota kabinet dan komunitas Muslim mulai secara terbuka menyerukan Soeharto agar turun. Karena rejim Orde Baru tidak lagi mampu menjaga periuk nasi, atau memelihara hukum dan ketertiban, Soeharto menyerah pada 20 Mei 1998. Setelah itu, menjamurlah mobilisasi, baik yang secara damai maupun yang berkekerasan (2011: 106-109).

Kekuatan-kekuatan eksternal telah memperparah kekerasan di Indonesia secara lebih luas daripada di Malaysia atau Turki. Jaringan teroris Jemaah Islamiyah (JI) dan veteran-veteran Afghan. Fenomena veteran Afghan sangat penting untuk memahami peran yang dimainkan kekuatan-kekuatan eksternal. Banyak di antara mujahidin yang pergi bertempur di Afghanistan, mendirikan organisasi-organisasi Islamis radikal di negeri asal mereka. Indonesia tidak terkecuali (2011: 156).

Jemaah Islamiyah (JI) didirikan oleh dua ulama Indonesia, Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir, di Malaysia, dan telah menyebar di seluruh Asia Tenggara dan Australia. Jaringan teroris JI adalah pelaku tunggal yang bertanggungjawab atas makin parahnya kekerasan Islamis di Indonesia. JI melakukan pengeboman beberapa tempat di Bali dan di Jakarta. Menurut Nasir Abas, (2011: 157-158) JI berubah setelah Osama bin Laden pada 1998 menyatakan bahwa kegiatan teror terhadap target sipil boleh dilakukan. Pada 2000, Hambali dan pengikutnya melakukan serangkaian pengeboman gereja di Medan. Namun, bom-bom itu memicu penduduk kota bersatu dan sepakat menolak kekerasan; dan sebaliknya mereka tidak berhasil mengipasi ketegangan Kristen-Muslim. Jadi, dalam kasus ini, masyarakat sipil Islam memperkuat upaya pemerintah.

Pemerintah Indonesia patut dipuji untuk kemajuan-kemajuan besar dalam memelihara hukum dan ketertiban pada skala besar. Mungkin yang paling menarik, ketika polisi menangkapi pemimpin-pemimpin dan anggota-anggota milisi-milisi, tidak ada serangan balik. Mereka telah mengalah terhadap hukum Indonesia. Menurut Dr. Bahtiar Effendy, ini mengindikasikan, "Kalau negara bertindak sebagai negara, akan ada rasa hormat. Anda lantas tahu apa yang tidak bisa anda lakukan. Indonesia bukan negara Islam".

Keberhasilan Indonesia dalam menyediakan pendidikan dan kesejahteraan tidak merata. Hal ini menyebabkan negara dipandang sebagai tidak efektif, tetapi kelompok-kelompok Islamis radikal jarang bisa mengambil keuntungan dari kelalaian negara ini untuk meningkatkan dukungan rakyat terhadap mereka, karena upaya-upaya tambahan yang dominan dari NU dan Muhammadiyah. Tapi, di Maluku dan Poso, Laskar Jihad berhasil mengambil-alih fungsi negara dengan menawarkan keamanan, pendidikan, dan layanan pengobatan. Pada tahun-tahun belakangan, di bawah pemerintahan Presiden Susilo Bambang Yudhoyono, penyediaan negara akan pendidikan, layanan kesehatan, dan bantuan pada orang miskin telah mulai membaik.

Selama sepuluh tahun ini, Indonesia telah bertransisi dari sistem otoriter efektif menjadi sistem partisipatoris inefektif. Sementara negara terus meningkatkan ketegasannya dalam hukum dan ketertiban serta kompetensinya dalam penyediaan layanan sosial, Hwang memprediksi bahwa Indonesia mungkin akan segera bertransisi lagi menjadi sistem partisipatoris efektif.

Gerakan kelompok-kelompok islamis di Malaysia

Dari semua studi kasus dalam buku ini, mobilisasi kekerasan Islamis paling jarang terjadi di Malaysia. Ini disebabkan penerapan strategi terpadu oleh negara. Walaupun sistem politik Malaysia tidak sedemokratik dan seterbuka Indonesia pasca-Orde Baru atau pun Turki, ia menyediakan jalur-jalur untuk partisipasi politik, dan kelompok-kelompok Islamis telah memenangi banyak kemenangan-kemenangan kecil dengan memanfaatkan jalur-jalur ini. Mereka bergabung dengan UMNO dan berusaha menggapai cita-cita mereka melalui parlemen dan birokrasi.

Aparatur keamanan Malaysia memastikan bahwa daerah-daerah tak ber hukum tidak muncul. Dengan demikian, tidak ada kelompok Islamis radikal yang mengambil-alih tempat negara. Ia juga pada umumnya lebih suka menjalankan hukum dan ketertiban untuk memastikan bahwa kelompok-kelompok Islamis radikal tidak bertindak sewenang-wenang terhadap orang lain. Kalau kelompok-kelompok itu tidak mau bekerja mencapai tujuan-tujuan mereka lewat jalur-jalur institusional yang sah negara akan mengambil langkah-langkah melarang organisasi-organisasi, memantau mereka, atau, bila perlu, menangkap mereka dan memenjarakan mereka.

Negara Malaysia mendominasi penyediaan pendidikan dan kesejahteraan dan meraup legitimasi substansial dari keberhasilan Dasar Ekonomi Baru (DEB) dan Dasar Pendidikan Kebangsaan, yang mengurangi kemiskinan dan memungkinkan banyak orang Melayu menjadi kelas menengah. Kelompok-kelompok Islamis memainkan peran penting dalam membantu upaya negara. Dalam pendidikan, pemerintah-pemerintah federal dan negara bagian menyediakan pendidikan umum dan pendidikan agama. Mayoritas besar kelompok-kelompok Islamis juga taat pada persyaratan-persyaratan kurikulum yang diwajibkan negara, agar murid-murid mereka mendapatkan pendidikan tersier di universitas-universitas Malaysia.

Terakhir, lewat penyediaan efektif hukum dan ketertiban, Malaysia telah berhasil membatasi pengaruh kekuatan-kekuatan eksternal. Lewat kooperasi dengan badan-badan intelijen Singapura dan Amerika, badan-badan keamanan Malaysia menangkapi anggota-anggota Jemaah Islamiyah sebelum mereka bisa melakukan operasi besar apa pun di Malaysia, dan melumpuhkan kapasitas operasi organisasi itu di negeri itu.

Bisakah orang berbicara tentang model Malaysia yang harus diterapkan secara luas? Mungkin tidak. Malaysia adalah negeri kecil, terbagi-bagi secara etnis, dengan tradisi panjang politik koalisi tak terputus, dan memori historic yang unik. Tapi mungkin kasus Malaysia bisa memberikan pelajaran umum-tentang manfaat-manfaat model partisipatoris efektif, pentingnya jalur-jalur untuk partisipasi politik, dan perlunya kapasitas negara yang efektif-untuk negara-negara lain yang sedang berusaha mendorong mobilisasi damai dan melemahkan kekerasan yang dilakukan atas nama Islam.

Analisis perbandingan antarnegara di dunia Islam

Dari analisis perbandingan yang singkat mengindikasikan bahwa kerangka kerja teoretis yang diajukan dalam buku ini punya daya aplikasi yang lebih luas di dunia Muslim yang lebih lebar, dengan kualifikasi-kualifikasi tertentu. Misalnya, Kuwait menyediakan beberapa jalur untuk inklusi politik, yang cukup institusional, sambil mempertahankan kapasitas efektif baik dalam hal hukum dan ketertiban maupun pendidikan dan layanan sosial.

Sistem tersebut di atas menurut Hwang (2011:233) walaupun tidak seterbuka Bangladesh atau Yaman, menyediakan akses politik untuk berbagai arus Islam, dan Syiah sampai Salafi sampai Al-Ikhwan Al-Muslimun. Walaupun dekat dengan Irak, perang di sana tidak sampai memberikan dampak sampingan separah yang terjadi di Turki, dan intervensi oleh al Qaeda bersifat minimal.

Dalam kelompok kasus-kasus kedua, Yaman dan Bangladesh memiliki jalur-jalur institusional untuk partisipasi politik lebih besar daripada Kuwait, tapi negara tidak bisa menyediakan pendidikan dan layanan kesejahteraan atau memastikan jangkauan otoritas yang efektif. Walaupun terdapat tingkat tinggi mobilisasi Islamis lewat jalur-jalur damai, kekerasan juga menjadi taktik yang sering dipakai. Di negara-negara ini ketidakmampuan menyediakan pendidikan dan kesejahteraan sosial memungkinkan kelompok-kelompok Islamis bergerak memenuhi kekosongan, dalam prosesnya mendapatkan pengikut. Baik di Bangladesh maupun Yaman, ketidakmampuan negara menyediakan pendidikan komprehensif telah memungkinkan kelompok-kelompok radikal, dibantu pendanaan dan kelompok-kelompok neo- Salafi dan Wahabi, untuk membuka ratusan madrasah radikal.

Intervensi oleh kekuatan-kekuatan eksternal, khususnya, tinggi di negeri-negeri ini-pendana-pendana Salafi dan Wahabi menyubsidi sekolah-sekolah Islam ortodoks dan organisasi-

organisasi kesejahteraan sosial; veteran-veteran Afghan mendirikan organisasi- organisasi militan di daerah-daerah tak berhukum; dan al Qaeda serta organisasi-organisasi teroris lain melakukan kegiatan-kegiatan di daerah- daerah itu.

Terakhir, seperti halnya Indonesia Orde Baru, Bahrain menunjukkan kekurangan-kekurangan sistem otoritarianisme efektif. Dengan menolak mendirikan bahkan sekadar jalur-jalur untuk partisipasi politik ala Kuwait, tidak banyak jalan bagi mayoritas Syiah untuk menyatakan ketidakpuasan mereka atau membuat suara mereka terdengar. Ketika petisi tidak menghasilkan reformasi politik dan sosio-ekonomi yang lebih besar, orang-orang Syiah yang tidak puas, dan orang-orang Sunni, liberal, dan orang-orang kin yang berpikiran serupa, turun ke jalan. Badan-badan keamanan tidak membedakan pergerakan yang mendorong kesetaraan sosio-ekonomi lebih besar dengan mereka yang menggunakan kekerasan.

Bahrain pada pertengahan 1990-an terguncang oleh serangan-serangan pembakaran dan pengeboman. Walaupun badan-badan keamanan sampai saat itu dipandang efektif, mereka tidak sanggup menghentikan kekerasan. Penurunan dalam layananlayanan sosial ikut menambah ketegangan. Walaupun pemerintah menyediakan pendidikan dan layanan kesehatan, tidak ada jaring pengaman sosial untuk penganggur Syiah.

Saran untuk negara terhadap kelompok-kelompok islamis radikal

Buku ini menunjukkan bahwa penyediaan hukum dan ketertiban tidak menuntut pemakaian represi dengan kekerasan yang sering dilakukan negara. Kenyataannya, represi dengan senjata semata-mata malah bisa menambah alienasi dan pembalasan strategik mobilisasi kekerasan. Kasus-kasus bertolak belakang Malaysia dan Indonesia Orde Baru menunjukkan dua negara dengan aparatus represif yang berbeda. Di Malaysia, negara mengandalkan kekuatan hukum untuk menekan kelompok-kelompok Islamis radikal alih-alih menggunakan kekuatan senjata.

Indonesia Orde Baru memakai represi kekerasan semata-mata lebih sering daripada Malaysia, tetapi mobilisasi kekerasan justru lebih sering terjadi. Ada kesejajaran kuat antara insiden Al Ma'unah 2000 di Malaysia dan insiden Lampung 1989 di Indonesia pada permukaannya. Menarik menganalisis puihan reaksi negara Indonesia di Lampung. Seperti Al Ma'unah, ada bukti bahwa komune Lampung menimbun senjata. Alih-alih mengambil

langkah-langkah meminimalkan korban sambil masih menjalankan hukum, militer menyerbu tempat itu, menewaskan lebih dan 100 Islamis, termasuk wanita dan anak-anak.

Otoritas Malaysia mengambil langkah meminimalkan korban dan memakai kekuatan hukum terhadap militan-militan Al Ma'unah yang dalam jangka panjang berhasil lebih baik daripada strategi Orde Baru dengan kekuatan senjata semata-mata. Walaupun jumlah korban besar di Lampung, respons negara tidak menghilangkan mobilisasi kekerasan Islamis. Bahkan, ia meradikalkan anggota-anggota komune sisanya dan Islamis-Islamis garis keras lain.

Menurut pernyataan Dr. Othman bahwa kapasitas negara untuk memakai kekuatan senjata bisa jadi sudah cukup untuk melemahkan tindak-tindak kekerasan. Represi dengan kekuatan hukum lebih mungkin diterima oleh organisasi-organisasi Islamis, dan ia akan berdampak pada bagaimana kelompok-kelompok itu bermobilisasi. Namun, represi kekuatan senjata yang mengakibatkan ratusan orang tewas justru hanya memperparah alienasi Islamis dan membuat mereka semakin teradikalisasi.

Penutup

Arti penting negara dalam kaitannya dengan perkembangan gerakan Islam kontemporer menjadi sangat nyata. Negara dengan sistem pemerintahan yang sekularistik semisal Turki telah memunculkan pola dan bentuk gerakan Islam kontemporer yang berbeda dengan yang berkembang di negara-negara lain seperti Malaysia atau Indonesia. Turki sebagai negara yang pernah mengalami proses transformasi politik dari partisipatori tidak-efektif menjadi partisipatori efektif, dengan kapasitas yang baik, mendatangkan gerakan politik keislaman seperti yang berkembang dalam sejarah Islam kontemporer Turki.

Tidak sama dengan gerakan serupa yang berkembang di Malaysia dan Indonesia, politik di Turki harus mempertimbangkan dimensi sekularisme di dalam menyuarakan gagasan dan memperjuangkan kepentingan mereka. Warna dan substansi Islam harus dikemas sedemikian rupa sehingga tidak melanggar rambu-rambu sekularisme yang seakan disakralkan khususnya oleh tentara. Sekali rambu sekularisme ditabrak, hal itu bisa berujung dengan dibubarkannya partai, sebagaimana yang dialami Partai Refah.

Posisi Indonesia bisa dikatakan antara Turki dan Malaysia. Lebih kental warna Islamnya dibanding Turki, akan tetapi lebih liberal dibanding Malaysia. Elite politik di Indonesia dalam

sejarahnya tidak memutuskan Islam sebagai agama negara. Meskipun, ketika dasar negara diperdebatkan, 90% penduduknya beragama Islam. Paling banter mereka menempatkan prinsip Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai sila pertama dalam dasar negara Pancasila. Akibatnya, slogan yang dikenal adalah "Indonesia bukan negara agama, tetapi juga bukan negara sekuler."

Kasus Indonesia mengilustrasikan banyak kemajuan yang dicapai negeri-negeri Muslim ke arah pembangunan demokratik dan rintangan-rintangan yang masih dihadapi negeri-negeri dalam menghambat mobilisasi kekerasan. di seluruh dunia Muslim, di Yordania, Bahrain, Maroko, Turki, dan Malaysia, sistem-sistem politik sedang mengalami liberalisasi. Ada negeri, seperti Malaysia dan Maroko, yang punya sejarah panjang aktivitas damai dan, di masa depan yang bisa diperkirakan, kelompok-kelompok Islamis akan terus bermobilisasi dengan memakai jalur-jalur konstruktif yang tersedia bagi mereka. Namun, seperti yang diprediksi Hwang (2011: 26) di negeri-negeri lain, seperti Pakistan, Yaman, dan Bangladesh, masa depan tetap suram; negara-negara ini mengalami tingkat mobilisasi kekerasan yang makin atau tetap tinggi, yang telah mendestabilisasikan seluruh wilayah atau provinsi.

Kasus-kasus singkat ini membuktikan bahwa negara-negara yang memiliki baik kapasitas efektif maupun jalur-jalur institusional lebih mampu mendorong kelompok-kelompok Islamis untuk menerima strategi-strategi damai dan meninggalkan kekerasan, dibandingkan dengan negara-negara yang hanya punya salah satu dan kedua unsur itu. Apabila negara undur dan penyediaan barang dan layanan publik, pergerakan-pergerakan Islamis radikal dapat memanfaatkan kesempatan-kesempatan itu untuk mendapatkan legitimasi dengan merugikan negara.

Saran bagi negara untuk memakai kekuatan senjata bisa jadi sudah cukup untuk melemahkan tindak-tindak kekerasan. Represi dengan kekuatan hukum lebih mungkin diterima oleh organisasi-organisasi Islamis, dan ia akan berdampak pada bagaimana kelompok-kelompok itu bermobilisasi. Namun, represi kekuatan senjata yang mengakibatkan ratusan orang tewas justru hanya memperparah alienasi Islamis dan membuat mereka semakin teradikalisasi.

Daftar Pustaka

- Aras, Bulent dan Omer, "Fethullah Gulen and his Liberal "Turkish Islam" Movement, *Middle East review of International Affairs*, No.4. Desember 2000.
- Effendy, Bahtiar, "Pengantar buku Umat Bergerak Mobilisasi Damai Kaum Islamis di Indonesia, Malaysia, dan Turki." Jakarta: Freedom Institute, 2011.
- Effendy, Bahtiar. *Islam and the State: Transformation of Islamic Political Ideas and Practices in Indonesia*, Dissertation, Ohio State University, 1994.
- Effendy, Bahtiar. *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- Effendy, Bahtiar. *Teologi Baru Politik Islam*. Yogyakarta: Galang, 2011.
- Effendy, Bahtiar, *Islam and State in Indonesia*. Singapura: Institute of Southeast Asian Studies/ 2003.
- Hwang, Julie Chernov. *Umat Bergerak Mobilisasi Damai Kaum Islamis di Indonesia, Malaysia, dan Turki*, Jakarta: Freedom Institute, 2011.
- Hwang, Julie Chernov, "Terrorism in Perspective: An Assessment of 'Jihad Project' Trends in Indonesia". *Analysis from the East-West Center* No. 104 September 2012: 1-12.

Kontribusi zakat, infak, *sadaqah* dan wakaf terhadap *civil society* (studi kasus di Yayasan Solopeduli Surakarta)

Muh. Zumar Aminuddin

Fakultas Syari'ah dan Ekonomi Islam

Institut Agama Islam Negeri Surakarta

Jl. Pandawa Pucangan Kartosuro Sukoharjo Jateng

Email: Zumar1974@gmail.com

This research aims to describe the contributions of zakat, infak, *sadaqah* and wakaf (Islamic philanthropy) toward the civil society movements in Indonesia and the problems surrounding it. This study raised the case of Yayasan Solopeduli Surakarta, an Islamic philanthropy management agencies. This research uses the sociological approach of law. The primary data sources are administrators and managers, and agency activities organized by the Yayasan Solopeduli Surakarta. Secondary data are relevant papers, brochures and dictionaries. Data were collected by interview and observation and documentation. Data analysis was performed with a fixed ratio (constant comparative method) which includes data reduction, categorization and synthesization, as well as the formulation of an answer. In the analysis process, the data are associated with theories of civil society. The findings of this research show that zakat, infak, *sadaqah* and wakaf managed by Yayasan Solopeduli Surakarta contributes to the formation of the pillar of civil society and the enforcement of civil society values. Firstly the charity value as showed by existence of the agency that always builds the care spirit of the haves for the poor, as well as by most its programs that offer free service concept, in the field of education, health, and other public service. Secondly, the independence value, especially from the aid of the government. The impact is, that the agency moves freely by itself paradigm. Thirdly justice value as showed by the most programs that support the poor society. However, actually the agency is far from, but doesn't recognize the civil society discourse as seen by the west. That is why, it doesn't go along with the contemporary issue of civil society, such as democracy and gender equality. The interpretation of *mustahiq* surrounds the classic one.

Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan bagaimana filantropi Islam memiliki sumbangan terhadap gerakan *civil society* di Indonesia dan problem yang melingkupinya. Penelitian ini mengangkat kasus Yayasan Solopeduli Surakarta, sebuah lembaga pengelola filantropi Islam. penelitian ini menggunakan pendekatan sosiologi hukum. Sumber data primernya adalah pengurus dan pengelola kegiatan serta

lembaga yang diselenggarakan oleh Yayasan Solopeduli. Sedangkan data sekunder adalah karya tulis yang relevan, brosur, kamus. Data dikumpulkan dengan teknik wawancara dan observasi serta dokumentasi. Analisis data dilakukan dengan perbandingan tetap (*constant comparative method*) yang meliputi reduksi data, kategorisasi dan sintesisasi, serta perumusan jawaban. Dalam proses analisis, data dikaitkan dengan teori-teori *civil society*. Hasil penelitian menunjukkan bahwa zakat, infak sedekah dan wakaf telah memberikan kontribusi terhadap gerakan dan penegakan pilar-pilar *civil society*. Pertama, penegakan nilai kedermawanan yang ditunjukkan oleh eksistensi lembaga ini yang selalu berusaha membangun semangat kepedulian dari orang-orang mampu kepada mereka yang tidak mampu. Juga ditunjukkan oleh hampir seluruh programnya yang menawarkan konsep gratis, terutama dalam bidang pendidikan, kesehatan dan layanan masyarakat lainnya. Kedua, nilai kemandirian, terutama kemandirian dari ketergantungan terhadap bantuan pemerintah. Kemandirian ini memungkinkan lembaga ini bergerak sesuai dengan paradigmanya sendiri, tanpa intervensi pemerintah. Ketiga, nilai keadilan. Hal ini ditunjukkan melalui program-programnya yang keseluruhannya ditujukan untuk membantu masyarakat miskin. Namun sebenarnya lembaga ini jauh, bahkan tidak mengenal wacana *civil society* itu sendiri, sehingga tidak bisa mengikuti perkembangan kontemporer, seperti isu demorasi dan kesetaraan gender. Tafsir tentang mustahiq juga masih mengacu pada penafsiran klasik.

Keywords: *ZISWAF, Contribution, Fundraising, Distribution, Civil Society, a free service.*

Pendahuluan

Zakat, infak, şadaqah, infak dan wakaf (selanjutnya disingkat Ziswaf) yang bisa disebut sebagai filantropi Islam (Prihatna, 2005:6) telah memainkan peran yang cukup besar, terutama bagi perkembangan Islam dan peradaban manusia secara umum. Sejarawan M. Arnaut menyatakan bahwa Islam sepanjang sejarahnya dan di mana saja sulit dibicarakan tanpa wakaf (Arnaut, 2000:7).

Pada masa Nabi dan para khalifah sesudahnya, Ziswaf, terutama zakat merupakan sumber keuangan “negara” ketika itu (Tim Penulis UII, 2008:489). Tanpa Ziswaf “negara” akan mengalami kesulitan keuangan. Dilihat dari perspektif ini tindakan Abu Bakar memerangi para pembangkang zakat merupakan upaya untuk menyelamatkan negara. Tentu saja pandangan demikian tidak menafikan bahwa tindakan khalifah pertama itu merupakan upaya untuk menjaga integritas ajaran Islam itu sendiri. Namun bahwa zakat sangat dibutuhkan oleh negara tidak bisa dipungkiri.

Di negara modern, terlebih yang tidak berdasarkan Islam, termasuk Indonesia, peran Ziswaf tidak lagi menjadi sumber keuangan negara, melainkan sumber pendanaan gerakan

masyarakat sipil. Gerakan itu terutama dalam upaya untuk mengembangkan melalui masjid, lembaga pendidikan, kesehatan dan institusi keagamaan lainnya. Institusi itu lahir dari gerakan masyarakat baik perorangan maupun organisasi di luar negara.

Filantropi Islam di atas sering hanya dilihat sebagai gerakan karikatif yang bermotif agama. Biasanya berkisar pada permasalahan fiqh yang melihat segi sah dan tidaknya Ziswaf, atau persoalan tasawuf yang menekankan keikhlasan pelakunya. Sementara dampak yang ditimbulkan oleh filantropi itu sendiri tidak begitu mendapat perhatian. Di sinilah pentingnya mengkaitkan gerakan filantropi ini dengan gagasan *civil society*.

Dalam dua dasawarsa terakhir ini banyak lembaga non-pemerintah baru pengelola dana filantropi Islam lahir di Indonesia, baik yang bersekala nasional maupun lokal. Kehadiran lembaga-lembaga itu melengkapi lembaga-lembaga pengelola filantropi yang telah ada terlebih dahulu, terutama yang berbentuk ormas Islam, seperti Muhammadiyah dan NU.

Kehadiran lembaga-lembaga filantropi baru tersebut mengindikasikan adanya potensi filantropi yang belum tergali, sehingga kehadirannya masih mendapat tempat. Beberapa penelitian memang menunjukkan besarnya potensi dana itu. Penelitian yang dilakukan oleh Baznas menyebutkan bahwa Potensi Zakat Nasional tahun 2011 adalah Rp 217 triliun (<http://imz.or.id/new/news/896/potensi-zakat-nasional-217-t>). Potensi itu cenderung meningkat setiap tahun, seiring dengan peningkatan perekonomian masyarakat. Jika potensi zakat saja sedemikian besar, berarti keseluruhan dana filantropi Islam, baik infaq, *sadaqah* maupun wakaf jauh lebih besar lagi.

Besarnya potensi dana filantropi Islam merupakan modal besar bagi tumbuh berkembangnya *civil society* dengan lembaga-lembaga pengelolanya sebagai aktor. Jika dibandingkan dengan negara jiran Malaysia yang banyak mendapat dukungan dana dari pemerintah, lembaga-lembaga di Indonesia, dengan dukungan dana filantropi, bisa membiayai diri sendiri, sehingga relatif aman dari intervensi negara (Azra, 2006:xiv). Dalam konteks demikian Yayasan Solopeduli Surakarta hadir.

Yayasan Solopeduli memiliki karakter yang relatif unik dibandingkan pengelola Ziswaf yang lainnya terutama ormas Islam. Keunikan itu adalah konsepnya yang serba gratis dalam memberikan pelayanan kepada masyarakat, terutama masyarakat lemah. Negara saja tidak memiliki konsep demikian, setidaknya jika dilihat dari fakta bahwa belum semua layanan negara

diberikan secara gratis. Dilihat dari sisi ini Yayasan Solopeduli telah melakukan tugas negara sebagaimana diamanatkan dalam Pembukaan UUD 1945. Maka penelitian mengenai Ziswaf melalui Yayasan Solopeduli berkontribusi terhadap gerakan *civil society* menarik untuk dilakukan.

Berdasarkan uraian pada pendahuluan di atas rumusan masalah penelitian ini adalah nilai-nilai *civil society* apa yang telah dipraktikkan di dalam pengelolaan Ziswaf di Yayasan Solopeduli serta hambatan apa yang dihadapi oleh Yayasan ini dalam mempraktikkan nilai-nilai *civil society*.

Sejalan dengan rumusan masalah, tujuan penelitian ini adalah untuk mendeskripsikan nilai-nilai *civil society* yang telah dipraktikkan dalam pengelolaan ziswaf di Yayasan Solopeduli Surakarta dan hambatan-hambatan apa yang dihadapi dalam mempraktikkan nilai-nilai *civil society*. Kontribusi penelitian ini setidaknya adalah pembacaan filantropi Islam dari kaca mata *civil society*, sehingga semakin memperkuat kompatibilitas keduanya sekaligus mencermati hambatan-hambatannya. Kontribusi yang lebih dalam lagi adalah memperkaya kerangka gerakan bagi filantropi Islam, yaitu dengan kerangka *civil society*, sehingga gerakan filantropi Islam lebih bermakna bagi kehidupan masyarakat.

Metode penelitian

Penelitian ini berangkat dari institusi hukum Islam, yaitu zakat, infak, sedekah dan wakaf, yang ditekankan pada dimensi sosialnya. Dimensi sosial yang dimaksud adalah pengaruhnya terhadap *civil society* dalam kehidupan masyarakat. Oleh sebab itu penelitian ini merupakan *socio-legal research*. Ziswaf sebagai norma agama, dilihat sebagai fenomena sosial yang berpengaruh terhadap tatanan sosial. Selanjutnya tatanan sosial yang lahir dari gerakan filantropi Islam itu dilihat melalui kaca mata *civil society*.

Fokus penelitiannya adalah lembaga keagamaan, yaitu Yayasan Solopeuli. Menurut Keith A. Robert lembaga keagamaan dalam penelitian agama dengan pendekatan sosiologis adalah pranata sosial yang menjadi infrastruktur tegaknya agama dalam masyarakat, yang meliputi organisasi keagamaan, pemimpin agama, jamaah, upacara keagamaan, sarana peribadatan dan proses sosialisasi doktrin-doktrin keagamaan (Prayogo dan Tobroni, 2003:61).

Sumber data primer adalah para pengelola Yayasan Solopeduli Surakarta. Sedangkan sumber data sekunder adalah data-data tertulis yang memberi informasi yang relevan,

misalnya brosur dan iklan Yayasan Solopeduli, majalah Hadila (majalah keluarga yang diterbitkan Yayasan ini) serta karya-karya yang relevan. Sedangkan sumber data tersier adalah kamus, baik Arab maupun Inggris. Data yang digali adalah profile Yayasan dan aktifitas pengelolaan ziswaf yang dilakukannya, serta gagasan-gagasan yang menjadi latar belakangnya.

Data digali melalui teknik wawancara, survey dan dokumentasi. Wawancara dilakukan terhadap sumber data primer, yaitu pengelola Yayasan Solopeduli. Survey dilakukan terhadap aktifitas Yayasan, sedangkan dokumentasi dilakukan terhadap sumber data sekunder dan tersier, yaitu dokumen dan karya-karya relevan.

Data yang telah diperoleh dianalisis secara deskriptif kualitatif dengan metode perbandingan tetap (*constant comparative method*) yang meliputi reduksi data, kategorisasi dan sintesisasi, serta perumusan jawaban (Moleong, 2009:288-289). Reduksi data adalah mengidentifikasi satuan (bagian terkecil) data yang berkaitan dengan pokok permasalahan dan sekaligus membuang data yang tidak relevan.

Setelah direduksi, data dikategorisasikan, yaitu dipilah ke dalam bagian yang memiliki kesamaan. Berikutnya adalah sintesisasi, yaitu mengaitkan antara satu kategori data dengan kategori data yang lain sehingga tersusun jalinan yang dapat memberi penjelasan atas permasalahan penelitian. Pada langkah ini teori *civil society* digunakan sebagai perekat data, sehingga deskripsi yang tersusun tidak murni apa adanya melainkan dengan perspektif *civil society*. Langkah terakhir adalah penyusunan jawaban, yaitu pernyataan proposisional yang terkait dengan data dan merupakan jawaban atas permasalahan penelitian.

Ziswaf dan civil society

Ziswaf

Secara bahasa kata zakat (زكاة) berasal dari kata kerja *زكى - يزكى* yang merupakan fiil (kata kerja intransitif) yang berarti suci, tumbuh, berkah dan terpuji (Qardhawi, 2007:34). Secara istilah zakat adalah sejumlah harta tertentu yang diwajibkan Allah diserahkan kepada orang-orang yang berhak (Qardhawi, 2007:34). Sedangkan menurut UU Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat, Zakat adalah harta yang wajib disisihkan oleh seorang muslim atau badan yang dimiliki oleh orang muslim sesuai dengan ketentuan agama untuk diberikan kepada yang berhak menerimanya.

Sedangkan *sadaqah* (صدقة) berasal dari kata صدق - يصدق yang berarti benar. Dalam hal ini benar pengakuan iman seseorang. Kata ini sering dipakai dalam ayat al-Qur'an untuk maksud zakat. Juga dipakai untuk maksud mahar. Cakupan kata ini juga meliputi hal-hal yang bersifat non-materiil, seperti mengucapkan kata-kata yang baik, senyum, hubungan suami istri dan melakukan kegiatan amar ma'fuf nahi munkar (Hafiduddin, 1998:15). Dengan demikian cakupan sedkah lebih luas dari pada zakat.

Sementara kata infaq (انفاق) berasal dari kata انفق - ينفق berarti menjadi miskin, habis perbekalan dan membelanjakan (Munawir, 2007 : 1548, Ali,tt : 262). Kata ini mengacu secara lebih spesifik kepada harta (materi). Maka dalam kaitannya dengan harta, kata infaq lebih tepat dibanding kata shadaqah. Cakupan kata *s}adaqah* juga lebih luas dari infaq. Maka kata infaq cocok untuk disandingkan dengan kata zakat, dimana zakat bersifat wajib sedangkan infaq bersifat sunah. Namun demikian menurut Didin Hafiduddin infak dan *s}adaqah* memiliki makna yang sama, termasuk hukum dan ketentuan-ketentuannya (Hafiduddin, 1998:15).

Sedangkan Wakaf Secara bahasa berarti حبس atau mencegah dan حبس atau menahan (Munawir, 1997:1682). Wakaf bersinonim dengan kata *at-tabbīs* dan *at-tasbīl* (Zuhailiy, tt:8599). Kata lain yang juga dipakai untuk maksud wakaf adalah *ṣodaqob* (Syalabi, 1957: 19). Dilihat dari ilmu shorof kata al-Waqf (الوقف) merupakan bentuk masdar (*gerund*) dari kata *waqafa* (وقف). Ibn Mandzur menyatakan bahwa kata *abbasabu* berarti *amsakahu* (menahannya). Kalimat *habbasa al-faros fī sabīlillāb* (حبس الفرس في سبيل الله) berarti mewakafkan kuda kepada tentara untuk ditunggangi ketika perang *fī sabīl Allāb*. Sedangkan kalimat *waqf al-arḍ 'alā al-masākīn* (وقف الارض على المساكين) berarti mewakafkan tanah kepada orang-orang miskin (Ibn Mandzur, 1301 H/jilid 11:276).

Menurut UU No 41 tahun 2004 tentang Wakaf Pasal I ayat (1), wakaf adalah perbuatan hukum wakif untuk memisahkan dan/atau menyerahkan sebagian harta benda miliknya untuk dimanfaatkan selamanya atau untuk jangka waktu tertentu sesuai dengan kepentingannya guna keperluan ibadah dan/atau kesejahteraan umum menurut syari'ah.

Civil society

Secara bahasa *civil society* berarti masyarakat sipil. Dalam Kamus besar Bahasa Indonesia sipil berarti penduduk atau rakyat yang bukan militer (Pusat Bahasa, 2008:1467). Secara istilah, *civil society* telah mengalami pergeseran pengertian dari waktu ke waktu. Dalam sejarahnya ia lahir di Barat bersamaan dengan proses modernisasi, terutama pada saat terjadi transformasi dari masyarakat feodal menjadi masyarakat Barat modern (Ubaidillah, 2000:137).

Modernisasi di Barat, yakni di Eropa itu terjadi ketika kaum borjuis bangkit melawan tirani sistem monarkhi yang absolut, kekuasaan gereja yang begitu besar dan keserakahan kaum feodal. Kebangkitan kaum borjuis ini mendapat dukungan dari pemikiran para filosof seperti Hegel, Ferguson dan De Tocquville yang memimpikan berkumpulnya individu-individu sipil untuk melindungi dan meningkatkan terpenuhinya kepentingan bersama di hadapan otoritas negara (Harmsen, 2007:16)

Menurut Hikam (1999:116-118) pada sekitar pertengahan abad XVIII M *civil society* dianggap sama dengan *state* (negara), yaitu satu kelompok yang mendominasi kelompok lain. Pandangan ini berubah pada paruh akhir abad delapan belas. *Civil society* tidak lagi dianggap sama dengan negara, melainkan dua entitas yang berbeda. Namun ada beberapa pandangan yang berbeda. Hegel berpandangan bahwa *civil society* adalah lembaga sosial yang berada antara keluarga dan negara yang dipergunakan oleh warga untuk mencapai pemuasan kepentingan individu dan kelompok. Sedangkan Marx yang berambisi menghapuskan kelas masyarakat melihat *civil society* sebagai kaum borjuis yang harus dilenyapkan. Menurut Hikam konsepsi terakhir *civil society* dikemukakan oleh Alexis de Tocquville yang memosisikan *civil society* sebagai kekuatan penyeimbang negara yang memiliki kekuatan untuk mengekang atau mengontrol kekuatan intervensi negara.

Sedangkan menurut Azra (2000:viii) studi terakhir tentang masyarakat sipil membantah pandangan Alexis de Tocquville di atas. Menurutnya *civil society* yang disebutnya masyarakat madani memang merupakan entitas yang berbeda dengan negara. Namun keduanya tidak dalam posisi berhadapan-hadapan, sebaliknya terjalin hubungan yang lebih kooperatif.

Menurut Hikam ciri utama *civil society* adalah keswasembadaan dan kesukarelaan sehingga mampu melakukan kiprahnya sendiri secara swasembada. Orientasi kiprah *civil society* adalah kewarganegaraan yang berintikan pada penghormatan hak-hak asasi manusia (Hikam,

1999:85). Pilar *civil society* antara lain lembaga swadaya masyarakat, pers, supremasi hukum, perguruan tinggi dan partai politik (Ubaidillah, 2000:150).

Secara lebih rinci Ubaidillah menyebutkan enam karakteristik *civil society* (Ubaidillah, 2000:147-149) sebagai berikut:

- a. *Free Public Sphere*, yaitu wilayah dimana masyarakat sebagai warga negara memiliki akses penuh terhadap setiap kegiatan publik, melakukan kegiatan secara merdeka, berserikat, berkumpul serta menyampaikan informasi kepada publik.
- b. Demokratis, yaitu bahwa masyarakat dapat berlaku santun dalam pola hubungan interaksi dengan masyarakat sekitarnya dengan tidak mempertimbangkan suku, ras, dan agama.
- c. Toleran, yaitu kesiapan untuk menerima pandangan yang berbeda.
- d. Pluralisme, yaitu kesiapan untuk menerima keragaman dalam berbagai bentuknya.
- e. Keadilan sosial, yaitu kondisi dimana warga masyarakat dapat merasakan kemajuan ekonomi secara bersama.

Kontribusi ziswaf terhadap *civil society*

*Yayasan solopeduli merupakan pilar *civil society**

Yayasan solopeduli adalah wujud paling nyata dari kontribusi ziswaf terhadap *civil society*. Yayasan ini merupakan wujud *free public sphere* tempat masyarakat, khususnya para pendirinya, berserikat untuk mengekspresikan gagasannya. Tanpa lembaga sebagai wadah, masyarakat sulit mengorganisir diri dan melakukan sesuatu secara bersama. Lembaga swadaya masyarakat di luar negara merupakan pilar utama *civil society* (Kamil, 2013: 131).

Jika para pemikir seperti Hegel, Ferguson dan De Tocquville, yang pemikirannya mengiringi gerakan *civil society* di Eropa memimpikan berkumpulnya individu-individu untuk membela kepentingan bersama dalam posisi menghadapi hegemoni negara, Yayasan Solopeduli lahir dari kondisi sosial ekonomi yang melanda Indonesia tahun 1998. Ketika itu terjadi krisis ekonomi yang mengakibatkan melonjaknya angka kemiskinan. Jadi Yayasan ini lahir bukan untuk menghadapi hegemoni negara, namun justru untuk ikut mengatasi persoalan yang dihadapi oleh negara, yaitu kemiskinan.

Sosok penggagas dan pendiri Yayasan ini adalah Danie H. Soe'oad dan Mulyanto Utomo dari koran Solopos serta Eri Sudewo dari Dompot Dhuafa Republika Jakarta. Nama terakhir

ini sudah tidak asing di dunia filantropi Islam di tanah air. Ketiga tokoh itu berasal dari dunia pers, yang juga merupakan bagian dari *civil society*. Media massa, termasuk pers memiliki kekuatan untuk menjaga dan memberikan pendidikan *civil society* kepada masyarakat (Moore, 2007: 10). Dilihat dari latar belakang ketiga tokoh pendirinya, nuansa *civil society* Yayasan ini sangat kental.

Motif sosial ekonomi, dan bukan motif keagamaan yang melatarbelakangi berdirinya Yayasan ini semakin mendekatkannya dengan semangat *civil society* yang tidak primordial (Harmsen, 2007:34). Meskipun motif keagamaan tidak selalu identik dengan primordialisme, karena agama Islam memiliki nilai-nilai universal yang melampaui sekat sektarian, namun potensi ke arah sana cukup besar. Dengan motif sosial ekonomi, setidaknya semangat awal berdirinya Yayasan ini terhindar dari potensi itu.

Yayasan ini telah memanfaatkan Ziswaf sebagai sumber utama gerakannya sejak awal. Dengan demikian institusi Ziswaf yang menginspirasi. Kaitan antara Yayasan ini dengan institusi Ziswaf bisa dilacak sejak awal berdirinya dengan melihat salah satu sosok pendirinya, yaitu Eri Sudewa yang juga merupakan sosok penting berdirinya Dompot Dhuafa Jakarta. Lembaga ini menjadi ikon pengelolaan Ziswaf di tingkat nasional. Oleh sebab itu di depan telah dinyatakan bahwa Yayasan ini sendiri merupakan wujud kontribusi Ziswaf terhadap *civil society*.

Kedermawanan dan Kesukarelaan

Yayasan Solopeduli menggerakkan kedermawanan melalui institusi Islam, yaitu Ziswaf. Dana yang disumbangkan memang tidak hanya Ziswaf. Yayasan ini juga menerima sumbangan sosial lain, namun Ziswaf tetap merupakan yang terbesar. Pilihan ini cukup strategis mengingat mayoritas penduduk Indonesia adalah umat Islam. Pada diri ziswaf sendiri sebenarnya terdapat unsur kedermawanan yang sangat dominan, sehingga ia disebut filantropi Islam. Namun sebagai sebuah ajaran normatif yang abstrak, ziswaf tidak bisa menggerakkan diri sendiri menjadi kongrit. Harus ada sarana yang dalam sosiologi hukum disebut unsur penegak hukum, yaitu wadah yang memainkan peran untuk menegakkan aturan (Soekanto,2002:13). Dalam hal ini Yayasan Solopeduli berposisi pemegang peran itu untuk menegakkan ajaran Ziswaf.

Yayasan Solopeduli menempuh berbagai cara untuk mensosialisasikan, menggerakkan dan mempromosikan Ziswaf kepada masyarakat. Ada dua cara pokok, yaitu relawan dan media massa.

a. Relawan

Relawan adalah orang-orang yang secara suka rela bersedia membantu Yayasan Solopeduli menggalang Ziswaf dari masyarakat. Relawan berasal dari berbagai kalangan. Ada dari kalangan mahasiswa, pegawai negeri karyawan swasta dan masyarakat umum. Mereka tidak dibatasi oleh latar belakang politik dan organisasi keagamaan. Para relawan tidak diberi honor, bahkan mereka juga merupakan donatur. Mereka mendapatkan fasilitas yang bersifat pembinaan. Misalnya pelatihan parenting, temu duta peduli, jaket dan akses informasi program-program Yayasan.

Relawan Yayasan Solopeduli disebut Duta Peduli. Pada mulanya mereka adalah donatur yang dianggap berprestasi, yaitu jika berhasil mengajak minimal 10 orang untuk menjadi donatur (wawancara dengan Septo Budiawan, 20 Juni 2013). Untuk mendapat donatur baru, donatur lama dapat mengajak teman kerja, saudara, tetangga dan orang-orang dekat lainnya. Namun yang jelas Yayasan tidak mengharuskan, melainkan atas dasar kerelaan masing-masing relawan dan donatur. Dengan sistem yang relatif unik ini jumlah relawan dan donatur yang dibinanya tumbuh semakin banyak seperti sel yang membelah.

b. Memanfaatkan Media Cetak

Yayasan Solopeduli memang dekat dengan media, terutama media cetak. Para pendirinya adalah tokoh-tokoh pers sebagaimana dijelaskan di depan. Kantor pusatnya juga satu kompleks dengan kantor koran Harian Solopos. Maka tidak mengherankan jika Yayasan ini cukup gencar memanfaatkan media cetak untuk menginformasikan dan mempromosikan program-programnya.

Yayasan Solopeduli menerbitkan dua majalah, yaitu majalah Hadila dan Smarteens. Hadila diperuntukkan bagi donatur dewasa yang menyumbang minimal Rp. 10.000,-, sedangkan Smarteens untuk remaja yang menyumbang minimal Rp. 5000,-. Kehadiran majalah ini juga merupakan salah satu upaya untuk menjaga konsistensi para donatur, Selain sebagai sarana melakukan komunikasi, kedua majalah ini merupakan semacam

“pengikat” bagi para donatur. Majalah Hadila memuat berbagai informasi dalam berbagai bidang, antara lain bidang agama, ekonomi, budaya dan sebagainya layaknya majalah umum. Hal yang tentu saja tidak pernah tertinggal adalah promosi program Yayasan.

Selain majalah terbitan sendiri, promosi ZISWaf juga dilakukan melalui majalah lain, yaitu majalah Ummi, sebuah majalah keluarga bertaraf nasional, yaitu Majalah UMMI. Misalnya N0. 12/XXI/April 2010/1431 H dan di UMMI No.2 /XIV/Februari 2012/1433 H. Disamping majalah, juga mencetak Company Profile yang berisi informasi singkat namun lengkap, yang dibagikan kepada para tamu serta dikirim ke lembaga-lembaga.

c. Promosi melalui internet

Yayasan Solopeduli juga memanfaatkan kemajuan teknologi, yaitu penggunaan media internet. Web site yang dimiliki oleh Yayasan Solopeduli adalah www.solopeduli.com. Web ini memuat berbagai informasi mengenai Yayasan, baik profile maupun program dan berita kegiatan yang dilakukan.

Kemandirian

Dengan dana Ziswaf, Yayasan Solopeduli dapat menjalankan program-programnya. Yayasan ini sudah dapat dikatakan mandiri, dalam pengertian tidak tergantung dari sumbangan pemerintah. Hal ini berarti bahwa ia telah memiliki dasar kemandirian sebuah gerakan *civil society*. Dibandingkan dengan lembaga-lembaga yang tidak mendapat bantuan pemerintah tetapi mendapat kucuran dana dari negara asing, Yayasan ini relatif lebih mandiri. Lembaga yang didanai asing tidak menutup kemungkinan justru cenderung mendukung agenda sponsor dari pada kepentingan domestik (Priyatna,2005: 17).

Yayasan Solopeduli menghimpun dana dari masyarakat yang nominalnya relatif kecil. Hal ini justru berdampak positif terhadap kemandirian lembaga. Yayasan tidak tergantung pada donatur tertentu. Secara logika maupun berdasarkan pengalaman, tidak mungkin terjadi pengunduran diri donatur secara masal. Kalaupun ada satu atau beberapa yang mengundurkan diri, program yayasan tidak begitu terpengaruh (Wawancara dengan Supomo, 14 Mei 2012). Kecenderungan yang terjadi justru semakin bertambah. Dengan demikian Yayasan ini tidak dikendalikan oleh pihak tertentu.

Di samping mengandalkan dana Ziswaf, Yayasan juga berupaya menyelenggarakan program kegiatan yang berorientasi profit, diantaranya BMT yang diberi nama Mitra Niaga. Pendirian BMT Mitra Niaga sebenarnya merupakan tindak lanjut dari cukup banyaknya donatur tetap yang mencapai puluhan ribu. Mereka merupakan mitra untuk mengembangkan berbagai kepentingan, tidak hanya yang berkaitan dengan Ziswaf, namun juga bisnis. (Wawancara dengan Supomo, 14 Mei 2013).

Lembaga ini juga melakukan bisnis hewan kurban dan aqiqah sekaligus mendistribusikannya kepada yang berhak. Dengan bisnis semacam ini lembaga telah melakukan dua hal sekaligus. Pertama, bisnis yang berorientasi profit. Keuntungannya kembali pada lembaga untuk mendukung program-programnya. Kedua, gerakan berderma, karena kurban dan aqiqah sendiri merupakan tindakan berderma. Terlebih lagi pihak yang mendistribusikan adalah Yayasan Solopeduli sendiri, sehingga semakin mendukung program-programnya. Pihak yang berkorban atau beraqiqah mendapat laporan pelaksanaannya.

Bisnis hewan kurban dan aqiqah di atas disebut oleh Zaim Saidi sebagai kewiraswastaan sosial. Hal yang sama juga telah dilakukan oleh Dompot Dhuafa (Abidin, 2005). Model ini melampaui Ziswaf, namun memiliki substansi yang sama, yaitu menggerakkan kedermawanan melalui ajaran agama. Model ini dapat mengurangi ketergantungan pada dana Ziswaf. Namun sampai sekarang dana Ziswaf masih merupakan andalan.

Meskipun independen dari negara, namun Yayasan ini tidak anti negara. Yayasan ini didirikan bukan merupakan oposisi terhadap negara, melainkan wujud keprihatinan terhadap terpuruknya kondisi sosial ekonomi masyarakat akibat krisis tahun 1998 dan sama sekali jauh dari wacana politis dan kritis terhadap pemerintah. Kegiatan Yayasan ini cenderung menjadi mitra pemerintah.

Keadilan

Civil society dipandang sebagai salah satu komponen penting untuk mewujudkan keadilan sosial (Priyatna, 2005:12). Tidak hanya itu, bahkan keadilan sosial merupakan karakter *civil society* itu sendiri. Maka semakin besar kontribusi terhadap peningkatan keadilan sosial, semakin kuat karakter *civil society*-nya. Di Yayasan Solopeduli karakter *civil society* itu justru bersumber dari dana yang dikelolanya, yaitu Ziswaf itu sendiri.

Ziswaf tidak hanya memiliki semangat kedermawanan, namun juga keadilan sosial. Dilihat dari sudut pandang donatur, Ziswaf mengajarkan kedermawanan. Namun jika dilihat dari sisi mustahiq, ia mengajarkan keadilan. Lebih jauh lagi ajaran keadilan sosial itu dapat dilacak dari ajaran Islam secara umum.

Menurut Zakiyuddin Baidhawy teori-teori keadilan yang ada selama ini mengandung keterbatasan dan kurang memuaskan untuk menjawab persoalan ketidakadilan secara komprehensif. Menurutnya teori kepemilikan yang ditawarkan al-Qur'an, bahwa segala sesuatu itu milik Allah, dapat menjadi alternatif. Implikasi dari pandangan itu adalah bahwa dalam kepemilikan pribadi terdapat fungsi sosial (Baidhawy, 2009:14).

Upaya untuk mewujudkan keadilan sosial tidak hanya bersifat karikatif, tetapi juga menggunakan pendekatan yang oleh Azyumardi Azra disebut sebagai "mengatasi masalah dari akarnya", yang dilakukan secara terencana, jangka panjang dan terukur dengan meningkatkan kualitas sumber daya manusia mustahiq (Azra, 2006: xiv). Hal ini tercermin dari program-program yang dijalankannya.

Pertama Rumah Bersalin Gratis

Pada awalnya Yayasan Solopeduli memiliki program santunan kesehatan. Yayasan menanggung biaya pengobatan ke rumah sakit. Berdasarkan pengalaman, layanan dari rumah sakit yang diberikan sering kurang maksimal. Untuk itu muncul gagasan mendirikan rumah sakit sendiri. Rumah sakit itu diberi nama Rumah Bersalin Gratis (RBG) berlokasi di Jalan Petir RT 1 RW 14 Jebres Surakarta yang diresmikan pada tanggal 12 Desember 2007 (Wawancara dengan Supomo, 14 Mei 2013).

Dalam perkembangannya RBG tidak hanya melayani persalinan. Dalam Company Profile Yayasan Solopeduli tahun 2012 disebutkan bahwa fasilitas yang dimiliki adalah pemeriksaan kehamilan, persalinan normal, layanan imunisasi, layanan keluarga berencana (KB), senam ibu hamil, senam nifas, pijat bayi, pemeriksaan umum, suplemen gizi ibu dan anak, pembinaan spiritual dan layanan USG. Kontribusi rumah sakit ini terhadap gerakan *civil society* keperpihakannya terhadap kaum perempuan dari kalangan masyarakat tidak mampu yang sering mengalami bias gender.

Kedua Pondok Pesantren Gratis

Pondok pesantren yang bernama Baiturrahman ini telah beroperasi sejak tahun 2008 di Jatinom Klaten. Sampai awal tahun 2013 ini masih dalam proses pembangunan, namun kegiatan ponpes Baiturrahman telah berjalan. Pada umumnya pondok pesantren hanya bisa dinikmati oleh orang berada, sementara masyarakat miskin hampir mustahil. Yayasan Solopeduli justru ingin membalik keadaan ini dengan mendirikan pondok pesantren khusus untuk anak-anak dari keluarga miskin (wawancara dengan Supomo, 14 Mei 2013).

Ketiga SMK Smart Informatika Gratis

Sekolah ini gratis bagi masyarakat tidak mampu yang diselenggarakan oleh Yayasan Solopeduli tersebut diberi nama Sekolah Menengah Kejuruan (SMK) Smart Cendikia. Penerimaan murid baru pertama dibuka pada tahun ajaran 2009/2010. Bidang ilmu yang menjadi fokusnya adalah informasi dan komunikasi dengan jurusan Teknik Komputer dan Jaringan (<http://solopeduli.com/main.php?module=program&id=3#detail>, 5 Juli 2012).

Sampai saat ini gedung sekolah gratis ini masih menyewa gedung SD Negeri yang tutup karena kekurangan murid. Walaupun milik pemerintah dan digunakan untuk kepentingan sosial, namun pihak Yayasan tetap menyewa sebagaimana penyewa pada umumnya (Wawancara dengan Supomo, 14 Mei 2013). Hal ini juga menegaskan independensi lembaga ini.

Keempat Ambulan Gratis

Ambulan gratis diperuntukkan bagi masyarakat yang membutuhkannya untuk mengantar orang sakit atau pada umumnya jenazah. Sebagaimana diketahui orang yang meninggal di rumah sakit biasanya diantar dengan mobil ambulan dengan tambahan biaya tertentu. Bagi masyarakat kurang mampu biaya itu bisa memberatkan. Yayasan Solopeduli memberi layanan gratis.

Kelima Program Ketrampilan

Program ketrampilan yang disediakan Yayasan Solopeduli antara lain pelatihan setir mobil gratis, pelatihan komputer dasar, komputer desain grafis, pelatihan service HP dan pelatihan teknisi komputer. Program ini juga gratis untuk masyarakat tidak mampu.

Keenam Program Aksi Tanggap Bencana

Program ini bersifat insidental, ketika terjadi bencana.

Hambatan

Tidak bisa dipungkiri bahwa program-program yang dilakukan oleh Yayasan Solopeduli merupakan sumbangan terhadap gerakan *civil society*. Secara garis besar program yang dijalankan dapat dibagi menjadi dua, yaitu pemberdayaan kaum lemah dan pembinaan kehidupan beragama. Namun jika dicermati program-program itu belum benar-benar selaras dengan *civil society*. Ada beberapa hambatan yang selama ini membatasi kiprah lembaga ini.

Interpretasi Mustabik

Secara umum Islam mengajarkan pembelaan terhadap kaum lemah. Banyak ayat maupun hadis yang mendukung hal itu. Ajaran filantropi, terutama zakat jelas mengarah ke sana. Persoalannya adalah bagaimana implementasi pembelaan itu mesti dilakukan. Sejauh ini program pembelaan yang dijalankan oleh Yayasan Solopeduli meskipun relatif kreatif, namun sebenarnya beranjak dari pemikiran konvensional. Pembelaan itu tidak lain adalah pemberdayaan kaum lemah secara ekonomi.

Hal-hal yang menyangkut isu kemanusiaan secara umum, seperti advokasi kebijakan yang tidak memihak kaum lemah, pelestarian lingkungan, perlindungan anak, lansia dan sebagainya tidak mendapat perhatian. Padahal hal-hal itu sangat berkaitan dengan pembelaan kepada kaum lemah, baik secara ekonomi maupun politik. Advokasi kebijakan mengenai hutang luar negeri misalnya, merupakan upaya untuk menekan beban hutang yang harus ditanggung setiap bayi yang lahir (Abidin, 2004:xi).

Memang setiap lembaga bisa memilih pola, bidang maupun isu gerakannya. Demikian juga dengan Yayasan Solopeduli. Apa yang dilakukan oleh lembaga ini bisa saja sebagai pilihan. Namun pilihan itu tentu tidak lepas dari interpretasi terhadap ajaran tentang *Ziswaf*, terutama interpretasi *mustahiqnya*. Jika delapan *as}naf* dimaknai sebagaimana dalam kitab-kitab fiqh karya ulama abad 8 M, tentu sulit mengikuti perkembangan di abad 21 ini. Hal ini nampaknya yang dialami oleh Yayasan Solopeduli Surakarta.

Kepentingan donatur

Sebagai lembaga yang mengelola dana umat, Yayasan Solopeduli harus menjaga kepercayaan (*trust*) mereka. Pendidikan gratis misalnya, harus menghasilkan siswa-siswa yang berprestasi secara intelektual dan mental. Jika murid-murid yang dididik tidak berkualitas, maka akan muncul kesan bahwa program sekolah gratis telah gagal. Hal ini dikhawatirkan akan mengurangi bahkan menghilangkan kepercayaan masyarakat.

Tuntutan akan prestasi siswa mengharuskan lembaga ini selektif dalam menjaring calon siswa yang akan masuk ke sekolah gratis. Miskin bukan satu-satunya kriteria, karena juga harus berprestasi secara akademis, baik secara moral dan bahkan perlu aktif di kegiatan keagamaan. Seleksi demikian mau tidak mau harus menyingkirkan calon-calon yang sebenarnya lebih memerlukan pendidikan. Mereka yang kurang secara ekonomi dan prestasi atau moral sebenarnya lebih memerlukan perhatian. Hal ini mengurangi kekuatan prinsip pembelaan kepada yang lemah.

Jawab dari wacana civil society

Untuk mendukung *civil society* tidak mesti dilakukan secara eksplisit. Substansi lebih penting. Maka sebuah lembaga, termasuk Yayasan Solopeduli Surakarta tidak harus terang-terangan berbendera *civil society*. Yayasan ini bahkan sama sekali tidak mengkaitkan program-programnya dengan *civil society*. Jauhnya wacana *civil society* menyebabkan Yayasan ini kurang mampu mengikuti perkembangan *civil society* yang relatif lebih kontekstual. Wacana *civil society* setidaknya dapat mendorong kepada pemahaman ajaran agama, terutama tentang Ziswaf, yang dapat mengikuti perkembangan kontemporer tanpa harus kehilangan substansi ajaran itu sendiri.

Simpulan

Zakat, infak, sedekah dan wakaf (Ziswaf) yang dikelola oleh Yayasan Solopeduli Surakarta telah memberi kontribusi terhadap gerakan *civil society*. Bentuk kontribusi itu antara lain eksistensi Yayasan Solopeduli sendiri yang ditopang oleh dana ziswaf, merupakan pilar *civil society*, gerakan kedermawanan, kemandirian melalui keribaswastaan sosial, dan keadilan melalui program-program gratis.

Di sisi lain Yayasan Solopeduli dihadapkan pada berbagai masalah yang dapat menghambat kontribusi Ziswaf terhadap gerakan *civil society*. Pertama interpretasi mustahiq yang masih konvensional. Akibatnya Yayasan ini tidak beranjak dari gerakan pembelaan terhadap masyarakat lemah melalui program karikatif. Kedua, Yayasan ini terikat dengan kepercayaan donatur, sehingga kadang-kadang harus mengesampingkan idealisme, seperti pemberian beasiswa yang diprioritaskan bagi yang berprestasi. Ketiga, Sejak awal Yayasan ini memang tidak mengkaitkan diri dengan gerakan *civil society*, meskipun secara substansi telah melakukannya. Akibatnya Yayasan ini tidak bisa mengikuti perkembangan wacana *civil society* kontemporer.

Daftar pustaka

- Abidin, Hamid. *Dompot Dhuafa Tebar Hewan Kurban (THK): Beribadah Sambil Berwiraswasta*. dalam Zaim Saidi (Editor), *Kewiraswastaan Sosial*, Jakarta: PIRAC dan Ford Foundation, 2005.
- Adi, Rianto. *Metodologi Penelitian Sosial dan Hukum*. Jakarta: Granit, 2004.
- Ali, Muhamad. *Memahami Riset Prilaku Dan Sosial*. Jakarta: Pustaka Cendana Utama, 2011.
- Al-Kabisi, Muhammad 'Abid. *Hukum Wakaf*, terj. Fathurrahman Tsani, Jakarta: Iiman, 2004
- Arnaut, Muhamad M. *Daur al-Waqf fī al-Mujtama' al-Islāmiyah*. Damaskus: Dār al- Fikr, 2000.
- Azra, Azyumardi. *Sebuah Pengantar, Prospek Masyarakat Madani: Menuju Indonesia Baru*. dalam Azyumardi Azra, *Menuju Masyarakat Madani*. Bandung: Remaja Rosda Karya, 2000.
- Bamualim s, Chaidar dan Irfan Abu Bakar. *Revitalisasi Filantropi Islam, Studi Kasus Lembaga Zakat dan Wakaf di Indonesia*. Jakarta: Pusat bahasa dan Budaya UIN Jakarta, 2005.
- Baidhawiy, Zakiyuddin. "Tatanan Ekonomi Perspektif Etika Islam". *Jurnal Ijtihad*. Vo. 9, No. 1 Juni 2009.
- Daud Ali, Mohammad. *Sistem Ekonomi Islam, Zakat, dan Wakaf*. Jakarta: UI Press, 1988.
- Farkhani, "Zakat (Pajak Agama) Untuk Kesejahteraan Umat." *Jurnal Ijtihad*. Vol. 8, No. 2, Desember 2008.
- Harmesen, Egbert. *Islam, Civil Society and Social Work, Muslim Voluntary Welfare Assocations in Jordan, Between Patronage And Empowerment*. Disertasi di Universitas Utrech Belanda, tidak diterbitkan, 2007.
- Hikam, A.S. *Islam, Demokrasi dan Pemberdayaan Civil Society*. Jakarta: Erlangga, 1999.
- Ibn Qudamah. *al-Mughnī*. Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.

- Kamil, Sukron. *Pemikiran Politik Islam Tematik, Agama dan Negara, Demokrasi, Civil Society, Syari'ah dan HAM, Fundamentalisme dan Antikorupsi*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group 2013.
- Madjid, Nurcholish. "Tuntutan Pengembangan Masyarakat Madani," dalam Ninok Leksono (Ed.), *Indonesia Abad XXI*. Jakarta: Penerbit KOMPAS, 2000.
- Moore, David. "Safeguarding Civil Society In Complex Politically Environment," *International Journal of No-For-Profit Law*. Vol.9 No. 3, Juni 2007.
- Prayogo, Imam dan Tobroni. *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*. Bandung: Remaja Rosda Karya, 2003.
- Prihatna, Andi Agung. "Filantropi dan Keadilan Sosial di Indonesia", dalam Bamualim dan Abubakar (Editor), *Revitalisasi Filantropi Islam, Studi Kasus Lembaga Wakaf dan Zakat di Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya UIN Jakarta dan The Ford Foundation, 2005.
- Pusat Bahasa Depdiknas. *Kamus Besar bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- Rahardjo, Dawam, *Masyarakat Madani: Agama, Kelas Menengah, dan Perubahan Sosial*. Jakarta: LP3ES, 1999.
- Rahman, Afzalur. *Doktrin Ekonomi Islam*. terj. Soeroyo dan Nastangin, Yogyakarta: Penerbit Dana Bhakti Wakaf, 1999.
- Rohillah, Eva, Rully Nasrullah. *Mengelola Pelayanan Kesehatan Untuk Dhuafa*. Jakarta: Divisi Hubungan Masyarakat LKC, t.th.
- Suyono, Yusuf dkk. *Wakaf Produktif di Indonesia, Studi Atas Pengelolaan Wakaf Pondok Moderen Gontor Ponorogo 1958 - 2006*, hasil penelitian kolektif DIPA IAIN Walisongo Semarang Tahun 2007, tidak diterbitkan.
- Tim Penulis UII. *Ekonomi Islam*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2008.
- Tuti A. Najib dan Ridwan al-Makassary (Editor). *Wakaf, Tuhan dan Agenda kemanusiaan, Studi tentang Wakaf Dalam Perpektif Keadilan Sosial di Indonesia*. Jakarta: CSRC UIN Syarif Hidayatullah, 2006.
- Ubaidillah, Ahmad, et.all. *Pendidikan Kewargaan, Demokrasi, Ham dan Masyarakat Madani*, Jakarta: IAIN Jakarta Press, 2000.

Internet:

<http://solopeduli.com/main.php?module=program&id=3#detail>, diakses 5 Juli 2012

<http://imz.or.id/new/news/896/potensi-zakat-nasional-217-t> diakses 10 Juni 2012

Majalah:

Majalah Hadila, Surakarta: Yayasan Solopeduli Surakarta, Edisi 49, Juli 2011, Edisi 50, Agustus 2011, Edisi 51 September 2011, Edisi 55, Januari 2012, dan Edisi 58, April 2012.

Majalah Ummi, Jakarta: PT Insan Media Pratama, No.3/XXV/Maret 2013 1434 H, No.4/XXV/April 2013 1434 H, No.5/XXV/Mei 2013 1434 H, No. 6/XXV/Juni 2013 1434 H, No. 7/XXV/Juli 2013 1434 H.

Wawancara:

Supomo, Direktur Yayasan Solopeduli, 14 Mei 2013.

Septo Budiawan, bagian beasiswa, 20 Juni 2013.

Sri Susanti, Relawan, 25 Juni 2013.

Mendudukan status hukum asuransi syariah dalam tinjauan fuqaha kontemporer

Muhamad Nadrattuzaman Hosen

FSH UIN JAKARTA dan The Ibrahim Hosen Institute

Email: mnbosen@gmail.com dan mnbosen@yahoo.com

Deden Misbahudin Muayyad

Fakultas Agama Islam Universitas Suryakencana Cianjur &

Ibrahim Hosen Institute

Email: misbahudin2000@yahoo.com

Insurance Law in The contemporary Islamic Jurists Reviews. The aim of this article is to explain the insurance points of view of contemporary Islamic jurists. In the classical fiqh literatures, discussion of insurance can not be found except in the book of *Rad al Muhtar 'ala Dar al Mukhtar*, this book is published by Ibn Abidin Hanafiyah as a Islamic Jurist. The Insurance is allowed by the majority of contemporary jurists, namely, insurance ta'awuni based on tabarru (donation), while insurance tijari is not allowed because it contains elements that are prohibited such as riba and gharar.

Tujuan dari artikel ini adalah menerangkan pandangan Fuqaha kontemporer. Dalam kitab-kitab Fiqih klasik, diskusi tentang asuransi tidak dapat ditemukan kecuali pada kitab *Rad al Muhtar 'ala Dar al Mukhtar* yang dikarang oleh Ibn Abidin Hanafiyah sebagai seorang ahli fiqih. Asuransi dibolehkan oleh mayoritas Fuqaha kontemporer yaitu Asuransi ta'awuni berdasarkan akad tabarru, sementara asuransi tijari tidak dibolehkan karena asuransi ini mengandung unsure riba dan gharar.

Keywords: *Insurance ta'awuni; Insurance tijari; Riba and gharar*

Pendahuluan

Perdebatan hukum asuransi di antara para ahli fikih dari mulai pertama dikaji sampai saat ini tidak pernah berhenti, satu pihak mengatakan boleh dan pihak yang lain melarangnya. Perdebatan panjang itu juga melebar kepada status hukum asuransi syariah atau islam, bahkan

di Indonesia bagi sebagian kalangan baik asuransi konvensional maupun asuransi Islam hukumnya haram. Setidaknya mereka mengajukan empat alasan yang menyatakan asuransi syariah hukumnya haram, *pertama* mereka memandang salah satu dalil yang dijadikan dasar kebolehan asuransi syariah yaitu hadits asy'ariyin tidak tepat, alasannya dalam hadits tersebut bahaya terjadi terlebih dahulu baru terjadi proses *ta'awun* (tolong menolong), sedang pada asuransi syariah, *ta'awun* dilakukan terlebih lebih dahulu padahal bahayanya belum terjadi. *Kedua*, mereka memandang akad tabarru dalam asuransi syariah tidak sesuai dengan pengertian hibah, karena hibah adalah memberikan kepemilikan tanpa kompensasi, sedangkan dalam asuransi syariah peserta mengharap mendapatkan kompensasi, karena menurutnya menarik kembali hibah hukumnya haram. *Ketiga*, menurut mereka asuransi syariah tidak sesuai dengan akad pertanggungan (*dhaman*) dalam fikih, alasannya pada asuransi syariah hanya ada dua pihak bukan tiga pihak sebagaimana dalam akad *dhaman*, dua pihak tersebut yaitu penanggung (peserta asuransi) dan pihak yang mendapat tanggungan (peserta asuransi juga), jadi dalam asuransi syariah tidak terdapat pihak ketiga yaitu pihak tertanggung. *Keempat*, menurut mereka dalam asuransi syariah terjadi penggabungan dua akad menjadi satu akad (multiakad), yaitu penggabungan akad hibah, akad ijarah dan akad mudharabah, padahal menurutnya multiakad telah dilarang dalam syariah.

Para imam fikih dan ulama syariah klasik tidak ada yang membahas masalah asuransi kecuali setelah paruh pertama abad 13 H dan orang pertama yang membahasnya adalah seorang ahli fikih dari madzhab Hanafi yaitu Ibnu 'Abidin (1996: 484) dalam kitabnya *Rad al Muhtar 'ala al Dar al Mukhtar*. Sehingga hal tersebut menjadi salah satu alasan yang paling utama timbulnya perbedaan di antara fuqaha kontemporer tentang boleh atau tidaknya asuransi. Salah satu perbedaan yang paling menonjol adalah antara Profesor Mushtafa Zarqa seorang ahli fikih dari Syiria dan Syaikh Muhammad Abu Zahrah yaitu pada acara perayaan Ibnu Taimiyah tahun 1960 terkait dengan hukum asuransi.

Tidak ditemukannya dalil yang melarang praktek asuransi menjadi salah satu alasan pihak yang membolehkan asuransi yaitu dengan berpegang pada kaidah "hukum asal sesuatu adalah boleh kecuali ada dalil yang mengharamkannya." Pihak kedua memandang bahwa hukum asuransi adalah haram karena adanya aspek riba dan gharar. Pihak yang ketiga melarang satu jenis asuransi dan membolehkan jenis asuransi yang lain.

Fuqaha kontemporer melakukan kajian dan bahasan mendalam terkait dengan format pengganti transaksi asuransi yang selama ini ada karena dianggap tidak sesuai dengan prinsip-prinsip syariah Islam. Setelah melakukan kajian, akhirnya para ahli fikih dan ahli hukum sepakat format asuransi yang sesuai Islam adalah *asuransi ta'awuni*. Perusahaan asuransi Islam pertama didirikan di Khartum Sudan tahun 1979 dengan nama *al-Shirkah al-Ta'mīn al-Islamiyah*, setelah itu pada tahun 1980 didirikan perusahaan asuransi Islam lainnya dengan nama *al-Shirkah al-Islamiyah al-Arabiyah Li Ta'mīn* di Jedah Arab Saudi, kemudian *al-Shirkah al-Takaful al-Islamiyah* di Riyadh Arab Saudi pada tahun 1982, kemudian pada tahun 1984 di Malaysia didirikan perusahaan Takaful Islam. Pada tahun yang sama didirikan dua perusahaan asuransi yaitu *Bait al-Ta'mīn al-Su'udi al-Tunisi* di Tunisia dan *Shirkah al-Barkah Li Ta'mīn* di Sudan.

Di Indonesia fatwa tentang asuransi tertuang dengan dikeluarkannya fatwa nomor 21/DSN-MUI/X/2001 tentang pedoman umum asuransi syariah. Beberapa poin penting fatwa tersebut adalah sebagai berikut: Pertama, Asuransi Syariah (*Ta'mīn, Takaful atau Tadhamun*) adalah usaha saling melindungi dan tolong-menolong di antara sejumlah orang/pihak melalui investasi dalam bentuk aset dan atau tabarru' yang memberikan pola pengembalian untuk menghadapi resiko tertentu melalui akad (perikatan) yang sesuai dengan syariah. Kedua, Akad yang sesuai dengan syariah yang dimaksud pada point (1) adalah yang tidak mengandung gharar (penipuan), maysir (perjudian), riba, zhulm (penganiayaan), risywah (suap), barang haram dan maksiat. Ketiga, Akad yang dilakukan antara peserta dengan perusahaan terdiri atas akad *tijarah* dan/atau akad *tabarru'*. Keempat, akad *tijarah* yang dimaksud dalam ayat (1) adalah *mudharabah*. Sedangkan akad *tabarru'* adalah *hibah*. Kelima, dalam akad *tijarah (mudharabah)*, perusahaan bertindak sebagai *mudharib (pengelola)* dan peserta bertindak sebagai *shahibul mal* (pemegang polis). Keenam, dalam akad *tabarru' (hibah)*, peserta memberikan hibah yang akan digunakan untuk menolong peserta lain yang terkena musibah. Sedangkan perusahaan bertindak sebagai pengelola dana hibah.

Dalam fatwa tersebut, DSN membolehkan asuransi yang berdasarkan prinsip-prinsip syariah dan membagi akad asuransi syariah menjadi dua yaitu akad *tabarru'* yang berdasarkan tolong menolong dan akad *tijarah* yang berdasarkan mudharabah.

Klasifikasi asuransi syariah yang dibuat oleh DSN dalam fatwanya berbeda dengan klasifikasi dan pengertian asuransi syariah yang disepakati mayoritas para ahli fikih dunia dan

lembaga fatwa internasional. Oleh sebab itu, tulisan ini akan mengkaji pengertian, klasifikasi dan hukum asuransi menurut pandangan para ahli sehingga didapatkan tinjauan komprehensif. Selain itu, sebagai pendukung akan disajikan beberapa keputusan penting lembaga fatwa fikih dunia dan pendapat individu terkait dengan asuransi.

Asuransi Ta'awuni

Pengertian

Dalam bahasa arab padanan kata asuransi adalah *al-Ta'mīn* yang memiliki akar kata *al amnu* artinya aman lawan dari kata *al khauf* artinya takut (Mandzur: t.t.). Dalam al quran akar kata yang memiliki arti *al amnu* dapat ditemukan dalam beberapa ayat misalnya dalam surat al Baqarah ayat 125 dan surat Ali Imran ayat 154.

“Dan (ingatlah), ketika Kami menjadikan rumah itu (Baitullah) tempat berkumpul bagi manusia dan tempat yang aman” (al-Baqarah:125).

“Kemudian setelah kamu berdukacita, Allah menurunkan kepada kamu keamanan (berupa) kantung yang meliputi segolongan dari pada kamu” (Ali Imran:154).

Dalam hadits nabi yang diterima dari Ibnu Umar yang diriwayatkan oleh Ibnu Majjah: Rasulullah saw bersabda:

“Mu'min adalah orang yang memberikan rasa aman kepada manusia terhadap harta dan jiwa mereka dan Mubajir adalah orang yang hijrah dari kesalahan dan dosa”.

Sedangkan menurut istilah, beberapa ahli memberikan definisi asuransi ta'awuni, yaitu sebagai berikut:

Pertama, Asuransi ta'awuni adalah akad tabaru' yang berdasarkan hukum syariah islam dalam memberikan jaminan untuk kemaslahan bagi kedua belah pihak, Di mana *mu'min labu* sebagai partner menerima untuk membayar setoran kerjasama, sedangkan *mu'min* sebagai pekerja dan sebagai wakil dari para partner serta menerima setoran kerjasama dan oleh karenanya mereka berjanji akan membayar bagi pihak yang mendapatkan manfaat sejumlah harta dengan jalan mengganti keseluruhan secara sekaligus atau secara temporal atau dengan cara membayar uang muka apabila terjadi kecelakaan yang menimpa. Sedangkan *mu'min labum* adalah mereka yang melakukan kerjasama yang mendapatkan keuntungan apabila ada

dan merugi apabila terjadi dan mereka memiliki andil dalam manajemen (Muhamad, t.t.).

Kedua, Asuransi ta'awuni adalah tolong menolong di antara sekelompok orang bagi orang yang ditimpa bahaya untuk mengganti kerugian yang menimpa salahsatu dari mereka dengan jalan melakukan kesepakatan pembayaran uang sebagai pengganti apabila terjadi bahaya (kecelakaan) yang menimpa mereka (Zarqa, t.t.).

Ketiga, Asuransi ta'awuni adalah akad asuransi sekelompok orang yang karenanya mengharuskan setiap partner membayar sejumlah harta dengan jalan sumbangan untuk mengganti kedaratan yang menimpa salahsatu di antara mereka pada saat terjadinya kecelakaan (Mulhim, 2002: 54).

Dari beberapa pengertian di atas maka asuransi ta'awuni adalah akad sumbangan di antara sekelompok orang yang bekerjasama dalam sebuah perusahaan asuransi untuk membantu apabila salahsatu pihak mendapatkan kecelakaan atau bahaya.

Tujuan asuransi ta'awuni

Tujuan asuransi ta'awuni secara umum adalah untuk saling tolong menolong di antara pihak yang melakukan kerjasama berdasarkan prinsip syariah. Sedangkan secara khusus tujuan asuransi ta'awuni adalah (Mulhim, 2002: 97). Pertama, Menciptakan rasa aman bagi nasabah. Asuransi ta'awuni memberikan ketenangan bagi nasabah dalam kegiatan sehari-harinya tanpa khawatir akan kemungkinan bahaya masa depan yang bertubi-tubi; Kedua, Media usaha halal. Di mana asuransi ta'awuni menjadi jalan yang dibolehkan untuk mencari keuntungan secara halal, hal tersebut dengan cara perusahaan asuransi bertindak sebagai wakil yang mendapatkan upah atau dengan cara mudharabah Di mana perusahaan asuransi menginvestasikan harta atau uang yang terkumpul dari setoran nasabah, keuntungan perusahaan asuransi didapatkan dari keuntungan akad mudharabah dengan pihak lain; Ketiga, Merefleksikan hukum-hukum syariah dan senantiasa memelihara kemaslahatannya pada setiap zaman dan tempat; Keempat, Ikut serta dalam membangun perekonomian dengan cara mengelola dan menginvestasikan dana nasabah asuransi; Kelima, Memelihara perekonomian dalam skala makro dari tumbuh kembangnya asuransi tjari yang mencari keuntungan sebesar-besarnya dari setoran nasabah; Sebagai partner lembaga-lembaga keuangan Islam, karena setiap lembaga keuangan membutuhkan perusahaan asuransi.

Hukum asuransi ta'awuni

Mayoritas fuqaha kontemporer membolehkan asuransi ta'awuni yang berdasarkan tolong menolong (Qurahdagh, 2009: 13). Ketetapan tersebut berdasarkan fatwa lembaga-lembaga fatwa baik skala lokal maupun skala internasional disamping pendapat ulama terkemuka seperti Muhamad Abu Zahrah. Berikut beberapa lembaga yang menetapkan kebolehan asuransi ta'awuni: Pertama, Tahun 1965 *Majma' al Bubuts al Islamiyah* pada mu'tamar kedua di Kairo memutuskan bahwasanya hukum asuransi islam (syariah) yang berlandaskan ta'awun adalah boleh. Kedua, Tahun 1966 *majma' al Bubuts al Islamiyah* mempertegas kembali keputusannya tentang bolehnya asuransi islam. Keputusan tersebut disertai dengan detail bidang asuransi yang dibolehkan, yaitu asuransi kesehatan, jaminan pengangguran, jaminan hari tua dan asuransi kecelakaan kerja. Ketiga, Tahun 1972 *Nadwah al Tasyri' al Islami* memutuskan akad asuransi hukumnya boleh kecuali asuransi jiwa hukumnya haram atau asuransi yang sifatnya ta'awuni hukumnya halal dan asuransi jiwa hukumnya haram. Kehalalan tersebut sifatnya temporer atau masih terbukanya pintu perbedaan seputar hukum asuransi. Keempat, Tahun 1976 *al Mu'tamar al 'Alami al Awal Liliqtishad al Islami* yang dilaksanakan di Makkah. Keputusan mu'tamar tersebut adalah bahwasanya asuransi *tijari* (konvensional) tidak sesuai dengan syariah karena karakternya bukan *ta'awun* (tolong menolong) serta tidak terpenuhinya ketetapan syariah yang terkait dengan hal tersebut. Selain itu, mu'tamar memberi masukan agar dibentuk sebuah komite yang terdiri dari ulama syariah dan ekonom muslim untuk merumuskan pembentukan asuransi yang bebas riba dan gharar. Kelima, Tahun 1977 *Haiab Kibar al Ulama al Su'udiah* mengharamkan asuransi *tijari* dengan semua jenisnya. Keenam, Tahun 1978 *Majma' al Fiqh al Islami al Tabi' Lirabithab al 'Alam al Islami* mengharamkan asuransi *tijari* dengan semua jenisnya dan membolehkan asuransi ta'awuni. Ketujuh, Tahun 1985 *Majma' al Fiqh al Islami al Dauli* pada mu'tamar kedua di Jedah tanggal tanggal 28 Desember memutuskan asuransi *tijari* adalah haram. Selain itu, dalam fatwanya juga ditetapkan bahwa asuransi dan reasuransi ta'awuni yang berdasarkan *tabarru'* dan *ta'awun* adalah boleh.

Prinsip asuransi ta'awuni

Pertama, Prinsip Tabarru'. Prinsip ini merupakan asas yang paling penting dalam asuransi ta'awuni karena sebagai pembeda dengan asuransi *tijari* yang didalamnya terkandung gharar.

Dalam asuransi, baik asuransi ta'awuni maupun asuransi tijari didalamnya terdapat unsur gharar, tetapi dalam asuransi tijari gharar tersebut akan senantiasa ada karena merupakan akad pertukaran, sedangkan dalam asuransi ta'awuni gharar tersebut menjadi hilang karena merupakan akad tabarru' (Muhammad, t.th.: 6). Rasulullah saw melarang praktek jual beli gharar, larangan tersebut terkait dengan jual beli dan tabarru bukan merupakan akad jual beli. Oleh sebab itu, asuransi yang dibolehkan dalam Islam adalah asuransi yang berdasarkan tolong menolong (*ta'awun*), dalam al Quran surat al-Maidah ayat 2 Allah berfirman: *"Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran"*. Dalam surat al Anfal ayat 72-73 Allah berfirman: *"Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad dengan harta dan jiwanya pada jalan Allah dan orang-orang yang memberikan tempat kediaman dan pertolongan (kepada orang-orang muhajirin), mereka itu satu sama lain lindung-melindungi. Dan (terhadap) orang-orang yang beriman, tetapi belum berhijrah, maka tidak ada kewajiban sedikitpun atasmu melindungi mereka, sebelum mereka berhijrah. (Akan tetapi) jika mereka meminta pertolongan kepadamu dalam (urusan pembelaan) agama, maka kamu wajib memberikan pertolongan kecuali terhadap kaum yang telah ada perjanjian antara kamu dengan mereka. Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan. Adapun orang-orang yang kafir, sebagian mereka menjadi pelindung bagi sebagian yang lain. Jika kamu (hai para muslimin) tidak melaksanakan apa yang telah diperintahkan Allah itu, niscaya akan terjadi kekacauan di muka bumi dan kerusakan yang besar"*. Selain itu dalam surat At Taubah ayat 71 Allah berfirman: *"Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain"*. Tabarru' dalam akad asuransi tersebut menunjukkan sikap saling tolong menolong di antara pihak yang melakukan kerjasama dalam sebuah perusahaan yaitu pada saat salah satu pihak mendapatkan musibah atau kecelakaan. Kedua, Prinsip berpegang teguh pada hukum syariat Islam. Manifestasi dari prinsip tersebut misalnya mengangkat dewan pengawas syariah yang senantiasa mengawasi dan memberi masukan dari aspek kepatuhan pada syariat islam, menginvestasikan dana nasabah pada bidang yang dibolehkan syariat Islam, memberikan pelayanan dan kerjasama kepada nasabah yang melakukan usaha halal, bekerjasama dengan perusahaan resasuransi syariah (Muhammad, t.th.: 6). Ketiga, Prinsip pembagian keuntungan asuransi. Yaitu pembagian jumlah sisa dana yang disetorkan kepada nasabah setelah dikurangi biaya penggantian resiko atau kecelakaan dan upah perusahaan asuransi (apabila perusahaan

bertindak sebagai wakil nasabah). Keempat, Prinsip pemisahan dana nasabah dengan dana investor. Kelima, Prinsip keterbukaan atas laporan keuangan kepada nasabah.

Asuransi tjari

Pengertian

Fuqaha kontemporer mengklasifikasikan asuransi tjari sebagai asuransi konvensional. Disebut asuransi tjari karena pihak-pihak yang melakukan kesepakatan sama-sama bertujuan untuk mendapatkan keuntungan yang sebesar-besarnya (Ghamidi, 1428H: 42).

Menurut Undang-undang Nomor 2 tahun 1992 tentang usaha perasuransian, asuransi atau pertanggungan adalah perjanjian antara dua pihak atau lebih, dengan mana pihak penanggung mengikatkan diri dengan pihak tertanggung, dengan menerima premi asuransi, untuk memberikan pergantian kepada tertanggung karena kerugian, kerusakan atau kehilangan keuntungan yang diharapkan, atau tanggung jawab hukum kepada pihak ketiga yang mungkin diderita tertanggung, yang timbul dari suatu peristiwa yang tidak pasti, atau untuk pembayaran yang didasarkan atas meninggal atau hidupnya orang yang dipertanggungkan.

Menurut KUHD (Kitab Undang-undang Hukum Dagang) pasal 246 asuransi atau pertanggungan adalah suatu perjanjian, dengan mana seorang penanggung mengikatkan diri kepada seorang tertanggung dengan suatu premi untuk memberikan penggantian kepadanya karena suatu kerugian, kerusakan atau kehilangan keuntungan yang diharapkan yang mungkin akan dideritanya karena suatu peristiwa yang tak tertentu.

Berdasarkan definisi tersebut, maka dalam asuransi terkandung 4 unsur, yaitu: Pertama, Pihak tertanggung (*insured*) yang berjanji untuk membayar uang premi kepada pihak penanggung, sekaligus atau secara berangsur-angsur. Kedua, Pihak penanggung (*insure*) yang berjanji akan membayar sejumlah uang (santunan) kepada pihak tertanggung, sekaligus atau secara berangsur-angsur apabila terjadi sesuatu yang mengandung unsur tak tertentu. Ketiga, Suatu peristiwa (*accident*) yang tak tertentu (tidak diketahui sebelumnya). Keempat, Kepentingan (*interest*) yang mungkin akan mengalami kerugian karena peristiwa yang tak tertentu.

Hukum asuransi tijari

Hukum asuransi tijari menurut mayoritas fuqaha kontemporer adalah haram. Keputusan haramnya asuransi tijari tersebut tercantum dalam keputusan lembaga-lembaga fatwa yang sudah disebutkan di atas, keputusan tersebut sesuai dengan pendapatnya Ibnu Abidin. Beberapa dalil keharaman tersebut adalah (Ahmad, 1420H: 487). Pertama, Asuransi adalah riba. Yaitu pertukaran uang dengan uang (uang saat ini dengan uang yang akan datang) disertai dengan tambahan; Kedua, Asuransi adalah *qimar*. Karena asuransi tidak akan ada kecuali terdapat aspek bahaya dan sifat *mungkin*, kedua aspek tersebut adalah qimar. Oleh sebab itu, asuransi disepakati keharamannya; Ketiga, Asuransi adalah gharar. Akad asuransi adalah akad pertukaran, apabila terdapat gharar dalam akad pertukaran maka akadnya menjadi batal. Menurut Shadiq Dharir, gharar dalam akad asuransi tidaklah sedikit tetapi ghararnya banyak atau sedang, hal tersebut karena dari sebagian rukun asuransi yang utama adalah bahaya, sedangkan terjadinya bahaya sifatnya mungkin, sehingga gharar merupakan unsur pokok dalam asuransi dan merupakan karakter yang menjadi pembeda (dengan akad lainnya). Oleh sebab itu maka asuransi dilarang.

Tetapi beberapa fuqaha kontemporer membolehkan asuransi tijari seperti Mushtafa Zarqa, Abdul Wahab Khalaf, dan Ali Khafif. Sementara fuqaha yang lain mengharamkan asuransi tijari dan membolehkan asuransi ta'awuni.

Dasar kebolehan asuransi tijari menurut pendapat yang membolehkannya adalah sebagai berikut (Ahmad, 1420H: 487): Pertama, Hukum asal akad muamalat adalah boleh selama tidak adanya dalil yang mengharamkannya. Tidak ada dalil yang mengharamkan akad asuransi; Kedua, Asuransi sama seperti bolehnya akad menyewa penjaga. Kesamaan tersebut terletak pada manfaat yang didapatkan penyewa penjaga yaitu rasa aman, dalam asuransi nasabah mendapatkan rasa aman; Ketiga, Asuransi diqiyaskan dengan akad wadi'ah. Di mana pihak perusahaan mendapatkan manfaat dari setoran nasabah yang ditukar dengan jaminannya kepada nasabah, manfaat tersebut didapatkan perusahaan dari uang sewa menjaga dana yang dititipkan nasabah; Keempat, Asuransi diqiyaskan dengan akad salam. Para ulama membolehkan salam karena kebutuhan terhadap akad tersebut walaupun pada dasarnya akad tersebut terkandung unsur jahalah yaitu menjual barang yang tidak ada pada saat akad. Begitu juga dalam asuransi, banyak pihak yang membutuhkan asuransi; Kelima, Asuransi

diqiyaskan pada akad mudharabah. Di mana nasabah memberikan dananya kepada perusahaan dan perusahaan mengusahakan dana tersebut supaya mendapat keuntungan, keuntungan tersebut untuk membayar nasabah mengalami kecelakaan atau adanya bahaya; Keenam, Salah satu dalil pokok bolehnya asuransi adalah mengqiyaskannya pada akad *muwalat*. Perusahaan asuransi bertanggung jawab pada resiko nasabah atas cicilan yang diberikan nasabah, hal itu seperti halnya seorang muslim yang menanggung resiko pidana atas harta warisannya; Ketujuh, Asuransi diqiyaskan pada hukum *'awaqil* (orang-orang berakal). Dalam hukum *'awaqil* tersebut disepakati bahwa orang yang berakal menanggung *diyāt al Khabā* (denda karena bersalah) demi kemaslahatan dan saling tolong menolong. Hal tersebut berlaku juga pada akad asuransi; Kedelapan, Asuransi boleh karena berdasarkan *mashlahah mursalah*. Dalam asuransi terdapat kemaslahatan umum yaitu kemudahan bagi manusia dan mempersiapkan diri dari kesulitan bagi mereka; Kesembilan, Adat kebiasaan di masyarakat sudah mentolerir akad asuransi, sehingga menjadi kebiasaan yang berlaku umum. Dalam fikih, ada kebiasaan menjadi salah satu landasan penetapan hukum khususnya bagi fuqaha Hanafiyah;

Selain itu, berikut ini pendapat Mushtafa Zarqa sebagai jawaban atas beberapa pendapat terkait dengan asuransi tjari dalam buku Isa Abduh (1398H: 159-169). Pertama, Pendapat yang mengatakan bahwa asuransi adalah *muqamarah*. Qimar atau muqamarah adalah permainan untung-untungan serta membunuh karakter akhlak dan perbuatan manusia. Al Quran mengkategorikan qimar sebagai perangkat syaitan dan alat saling menjatuhkan di antara manusia, menciptakan permusuhan serta menumbuhkan kebencian. Selain itu, menjadikan manusia lupa mengingat Allah dan Rasul-Nya. Maka Di mana adanya qimar dalam aturan yang berdiri di atas asas yang memperbaiki akibat kesusahan yang terjadi pada manusia yang terkait dengan jiwanya, hartanya atau dalam kegiatannya. Hal tersebut dengan cara saling tolong menolong (ta'awun) pada sebagian kesusahan. Selain itu, akad asuransi memberikan rasa aman dan ketenangan kepada *musta'min* dari bahaya. Di mana ada ketenangan dan rasa aman bagi pihak yang melakukan qimar yang pada hakikatnya menimbulkan kesusahan. Kedua, Pendapat yang mengatakan bahwa asuransi adalah *riban* (taruhan/bertaruh). Jawaban dari pendapat ini sudah dijelaskan pada jawaban atas pendapat yang pertama, karena orang yang bertaruh (*murahin*) berdasarkan untung-untungan seperti

halnya *muqamarah*. Perbedaan mendasar antara asuransi dan *rihan* yaitu rihan tidak ada keterkaitan dalam memperbaiki bahaya kemandaratan yang akan terjadi dalam kehidupan ekonomi bagi kehidupan manusia, tidak dengan jalan tolong menolong atau dengan jalan tanggungan individu yang tidak berdasarkan tolong menolong (*ghair ta'awuni*). Salah satu pihak yang bertaruh tidak memberikan keamanan atau ketenangan seperti halnya akibat dalam akad asuransi. Ketiga, Pendapat yang mengatakan bahwasanya akad asuransi melampaui ketentuan Tuhan khususnya asuransi jiwa. Jawaban atas pendapat ini yaitu asuransi bukan jaminan hilangnya bahaya, karena hal tersebut diluar kuasa manusia. Seseorang tidak dapat melihat bagi dirinya sendiri suatu ketentuan atau ketetapan apapun dan seseorang tidak dapat meyakini ketetapan apapun bagi orang lain kecuali orang gila. Asuransi adalah jaminan untuk memperbaiki akibat dari bahaya yang ditimbulkan apabila memang terjadi, yaitu terjadinya perpindahan pertanggung jawaban bahaya oleh individu yang tidak mampu kepada sekumpulan orang yang mampu. Perumpamaan tersebut seperti halnya penangkal petir yang disimpan di atas bangunan yang tinggi dan tertanam ditanah yang dalam, penangkal petir tersebut dibuat oleh insinyur bukan untuk mencegah terjadinya petir karena tidak punya kuasa atas hal tersebut, tetapi sebagai alat untuk memindahkan kilat petir yang dapat menyebabkan hubungan arus pendek. Inilah logika sederhana atas asuransi, apakah hal tersebut disebut melampaui ketetapan Allah swt atau hal tersebut pada hakikatnya adalah melaksanakan perintah Allah sebagaimana firman Allah dalam surat al-Maidah ayat 2; “Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran”. Lebih dari itu al Quran menyebut kematian sebagai musibah atau bahaya yaitu dalam surat al Maidah ayat 106; “...lalu kamu ditimpa bahaya kematian”, maka hal tersebut pantas apabila saling tolong menolong dalam memperbaiki dampak bahaya yang ditimbulkan. Keempat, Pendapat yang mengatakan bahwa dalam asuransi terkandung gharar. Jawaban atas pendapat ini adalah dalam akad asuransi terdapat pertukaran hasil yang bisa terwujud. Adanya sifat *mungkin* dalam asuransi hanya terkait dengan *mu'min* saja yaitu apabila terjadi kecelakaan maka harus dibayar dan apabila tidak terjadi kecelakaan maka tidak perlu membayar. Tetapi sifat mungkin ini tidak terkait dengan keseluruhan akad asuransi dan keseluruhan sistem asuransi. Adapun bagi *musta'min* (nasabah) sifat kemungkinannya tidak ada karena adanya pertukaran hakiki pada asuransi dengan setoran tetap, yaitu antara setoran yang dibayarkan *musta'min* dengan rasa

aman yang didapatkan. Keamanan dan ketenangan yang diberikan *mu'min* merupakan timbal balik dari cicilan *musta'min*, hal tersebut adalah pertukaran hakiki. Para fuqaha membolehkan akad kafalah walaupun didalamnya terdapat sifat *mungkin*, yaitu sahnya akad kafalah walaupun *makful* *bibnya majhul* (tidak diketahui). Apabila ada pertanyaan bukankah rasa aman bukan barang yang bisa dijadikan obyek pertukaran? Sesungguhnya rasa aman merupakan kebutuhan terbesar dalam hidup manusia seperti firman Allah dalam surat al Quraisy ayat 3-4 “*Maka hendaklah mereka menyembah Tuhan Pemilik rumah ini (Ka’bah). Yang telah memberi makanan kepada mereka untuk menghilangkan lapar dan mengamankan mereka dari ketakutan*”. Kita juga akan menemukan dalam akad yang disepakati kebolehannya oleh fuqaha madzhab yaitu akad menyewa penjaga. Dalam akad tersebut tujuan penyewa adalah mendapatkan keamanan, hal tersebut sama halnya dengan asuransi, setoran yang diberikan oleh nasabah kepada perusahaan asuransi bertujuan untuk mendapatkan rasa aman dari resiko kecelakaan atau bahaya. Kelima, Pendapat yang mengatakan bahwa dalam asuransi terkandung jahalah, karena *musta'min* tidak tahu jumlah cicilan yang harus dibayar sampai dia meninggal. Karena *jahalah* menjadikan tidak sahnya akad syariah. Jawaban atas pendapat tersebut adalah fuqaha Hanafiyah mengajukan analisa secara terperinci terkait dengan bahasan jahalah dan mereka membedakan akibat yang ditimbulkan dari jahalah berdasarkan jenisnya, mereka tidak memberi hukum batal atau rusak secara mutlak apabila dalam suatu akad terdapat jahalah seperti halnya madzhab yang lain, tetapi mereka membedakan antara jahalah yang mengakibatkan terhalangnya pelaksanaan akad dan jahalah yang tidak mengakibatkan terhalangnya pelaksanaan akad. Jenis pertama yaitu jahalah yang mengakibatkan terhalangnya pelaksanaan akad adalah sesuatu yang menghalangi sahnya akad, seperti jika seseorang berkata kepada yang lain “*saya jual sesuatu kepada anda*” atau “*saya sewakan sesuatu kepada anda dengan harga sekian*”, sesuatu tersebut tidak ditentukan atau bisa juga ditentukan tetapi harga atau sewanya tidak ditentukan, bagi sebagian pihak lain akad tersebut diterima walaupun terdapat jahalah. Akad dan contoh tersebut semuanya tidak sah karena jahalah tersebut dapat dijadikan alasan bagi masing-masing pihak, pada kasus tersebut hakim tidak bisa memvonis karena penjual atau yang menyewakan menginginkan menyerahkan seminimal mungkin dan mengambil semaksimal mungkin dengan alasan tidak adanya ketentuan, dilain pihak pembeli atau penyewa menginginkan mengambil semaksimal mungkin dan menyerahkan seminimal

mungkin dengan alasan tidak adanya ketentuan, sehingga *jabalah* tersebut menjadi alasan yang bobotnya sama bagi masing-masing pihak, maka akadnya menjadi tidak sah. Adapun jenis kedua yaitu jahalah yang tidak mengakibatkan terhalangnya pelaksanaan akad adalah jahalah yang tidak berdampak pada akad, seperti jika seseorang menyerahkan semua yang menjadi haknya kepada orang lain (dan masing-masing pihak tidak mengetahui jumlah dan jenisnya), hal tersebut sah dan semua hak tersebut menjadi jatuh. Ini adalah pandangan Hanafiyah terkait dengan jahalah dalam akad. Pelaksanaan prinsip tersebut dalam cicilan asuransi jiwa adalah *jabalah* dari jenis yang dibolehkan, karena jumlah setiap cicilan adalah jumlah yang diketahui, adapun *jabalah* dalam jumlah seluruh cicilan dibolehkan sepanjang pihak asuransi berjanji apabila nasabah meninggal dunia akan membayar sejumlah yang telah disepakati kepada keluarganya, tanpa melihat jumlah cicilan yang sudah dibayarkan banyak atau sedikit. Hal tersebut didasarkan pada pendapat Hanafiyah yang berpendapat sahnya jual beli barang dalam kotak yang terkunci tanpa diketahui jenis dan jumlahnya dengan harga tertentu, Hanafiyah berpendapat walaupun akad tersebut terdapat jahalah tetapi tidak menghalangi pelaksanaan akad berdasarkan kesepakatan dua belah pihak.

Penutup

Fuqaha kontemporer membagi asuransi menjadi dua yaitu asuransi ta'awuni atau tabarru yang landasannya adalah tolong menolong dan asuransi tijari yang landasannya adalah bisnis atau *profit oriented*. Sebagian fuqaha membolehkan asuransi tijari dan sebagian yang lain mengharamkannya. Tetapi mayoritas ulama fikih kontemporer sepakat bahwa asuransi ta'awuni atau tabarru' adalah boleh.

Menurut penulis, asuransi boleh dengan catatan perusahaan asuransi syariah harus selalu memperhatikan prinsip-prinsip syariah sehingga terhindar dari praktek asuransi tijari yang diharamkan oleh mayoritas fuqaha. Efektifitas ketaatan tersebut dimanifestasikan dengan berfungsinya dewan pengawas syariah, kelurusan niat manajemen perusahaan asuransi dan cara pandang nasabah terhadap asuransi yang beroperasi berdasarkan prinsip syariah.

Daftar pustaka

- Abduh, Isa. *al-Ta'mīn Bain al-Hil wa al-Taḥrim*. Kairo: Dār al Fīsham, 1398 H.
- Ahmad, Usman Baker. *Waqā' Nadwah al-Taḥbiqath al-Iqtisādīyah al-Muāshirah*. Jedah: Maktabah Malik Fahad, 1420 H.
- Ghamidi, al-Abdul Aziz. *I'ādah al-Ta'mīn wa al-Badil al-Islami*. Riyadh: Majalah al 'Arabiyah Lidirasat al Amniyah wa al Tadrib, 1428 H.
- Ibnu Mandzur. *Lisan al-Arab*. Beirut: Dār al Ṣadir, t.th.
- Muhamad, Hamid Hasan. "Al-Ta'mīn al-Ta'awunī al-Aḥkam wa al-Dhawābit al-Shar'iyah", paper yang diterbitkan oleh *Majma' al Fiqh al Islāmī al Daulī* pada muktamar kedua puluh.
- Mulhim, Ahmad Salim. *al-Ta'mīn al-Islāmī*, Dār al Ilam, 2002.
- Al-Qurahdaghi, Ali Muhyidin. *al-Ta'mīn al-Ta'awunī Mahiyatuhu wa Dawabituhu wa Mu'awiqatuhu*, Riyadh, Paper pada Multaqa al Ta'mīn al Ta'awuni Tahun 2009.
- Salus, Ali Ahmad, *al-Iqtisād al-Islāmī wa al-Qadhbaya al-Fiqhiyah al-Mu'ashirah*, Doha: Dar al-Tsaqofah, 1996.
- Zarqa, Mushtafa, *Nizām al-Ta'mīn*, Amman: Muasasah al Risalah, t.th.

Pembaharuan hukum Islam dan problem otentisitas agama

Ahmad Khoirul Fata

Fak Ushuluddin & Dakwah, LAIN Sultan Amai Gorontalo
email: cakfata@gmail.com,

Islam is a universal religion. Its validity beyond the boundaries of space and time, have challenges while confronted to modernity. New issues emerged make legal problems that must be faced by Islam, in this case fiqh, are becoming increasingly complex and require answers that are not easy. Many attempts were made contemporary muslim intellectual response to the challenge. In general, the effort was focused on two of epistemology: contextual interpretation and emphasis on the principle of *maslahah*. Practically, both the offer did generate a lot of laws in accordance with the present conditions. But apparently, both contain serious problems if not addressed promptly can undermine the foundations of religion that threatens the authenticity of Islam as a religion of revelation.

Islam sebagai agama universal yang keberlakuannya melampaui batasan ruang dan waktu menghadapi tantangan berat saat berhadapan dengan modernitas. Berbagai persoalan baru yang muncul membuat problematika hukum yang harus dihadapi Islam, dalam hal ini fikih, menjadi semakin kompleks dan membutuhkan jawaban yang tidak mudah. Banyak upaya dilakukan intelektual Islam kontemporer sebagai jawaban atas tantangan itu. Secara umum upaya itu berpusat pada dua epistemologi: penafsiran kontekstual dan penekanan pada asas *maslahah*. Dalam praktiknya, kedua tawaran tersebut memang menghasilkan banyak produk hukum yang sesuai dengan kondisi kekinian. Namun ternyata keduanya mengandung problem serius yang jika tidak segera dibenahi dapat menggerogoti sendi-sendi agama sehingga mengancam otentisitas Islam sebagai agama wahyu.

Keywords: *Renewal; contextual; maslahah*

Pendahuluan

Agama hadir di dunia berfungsi sebagai petunjuk dan pedoman hidup bagi manusia. Keberadaan agama diyakini mampu menyelamatkan umat manusia dari bahaya kehidupan akibat perilaku dan kesalahan dirinya. Dapat diibaratkan, agama merupakan peta kehidupan

yang dengannya manusia dapat berjalan ke jalan yang benar untuk mencapai tujuan hidupnya.

Islam sebagai agama terakhir dari rangkaian agama-agama wahyu hadir sebagai jalan hidup yang benar bagi seluruh umat manusia, semenjak kehadiran Rasulullah Muhammad Saw hingga akhir zaman. Posisi inilah yang kemudian menjadikan Islam selalu berlaku dan sesuai dengan kondisi zamannya (*ṣāliḥ li kulli zaman wa makān*). Dengan keabadian inilah Islam menjadi istimewa dan unik. Dalam banyak hal kaum muslim meyakini apa yang mereka lakukan saat ini adalah sama dengan apa yang telah dilakukan oleh pendahulu-pendahulunya di masa lalu (*salāf al-ṣāliḥ*), hanya pada aspek-aspek artifisial terdapat perbedaan. Maka tidak mengherankan jika sejarah Islam merupakan sejarah yang berputar dan berporos pada teks-teks pendahulunya itu.

Dalam putaran sejarah itu fikih menempati posisi istimewa mengingat fungsinya sebagai seperangkat pedoman yang bersifat praktis bagi kehidupan keseharian umat muslim; pribadi, keluarga, bermasyarakat, bahkan bernegara. Namun, modernitas yang menyapa dunia Islam sejak beberapa abad lalu membawa tantangan yang cukup berat bagi fikih. Perkembangan teknologi, industri, transportasi dan komunikasi membawa efek perubahan signifikan dalam kehidupan budaya, ekonomi, sosial, dan politik masyarakat muslim. Saat menghadapi perubahan-perubahan itu umat muslim berupaya mencari pegangan hidup kepada agama, dan fikih pun diharap menjadi institusi paling awal dalam pencarian itu. Sayangnya, banyak persoalan hidup yang hadir di zaman modern saat ini berbeda jauh dengan yang ada dalam teks-teks fikih klasik sehingga seringkali jawaban yang diberikan pun tidak aplikatif dan kompatibel dengan kehidupan kekinian. Akibatnya, perlahan-lahan fikih kehilangan elan vitalnya sebagai pedoman praktis bagi kehidupan masyarakat muslim.

Di titik inilah banyak pihak yang berupaya melakukan upaya-upaya tertentu agar fikih bisa aplikatif dan kompatibel dengan kehidupan modern. Dalam pembacaannya atas tokoh-tokoh pemikir muslim kontemporer tentang pembaharuan hukum Islam (fikih) itu, Asni menyimpulkan setidaknya ada dua epistemologi yang saat ini berkembang, yaitu kontekstualisasi ajaran Islam dan penekanan pada aspek kemaslahatan (Asni, 2012: 153). Tulisan ini mencoba mengelaborasi gagasan pembaharuan itu dengan memberikan beberapa catatan kritis atas kedua epistemologi yang digunakannya. Sebagai langkah awal tulisan ini akan membahas beberapa istilah yang sering dipakai dalam kajian fikih (hukum Islam), baru kemudian mengkaji secara kritis gagasan pembaharuan fikih Islam kontemporer.

Fikih dan syariat

Dalam praktik keseharian seringkali istilah fikih dan syariat dipersamakan atau dipahami sebagai dua hal yang memiliki pengertian yang sama. Padahal kedua istilah tersebut memiliki perbedaan yang cukup penting. Menurut Nur A Fadhil Lubis (Lubis, 2012: 3), terminologi syariah secara spesifik disebutkan hanya sekali dalam al-Qur'an, yaitu dalam QS al-Jatsiyah ayat 18 yang mengandung dua makna: hukum dan ajaran-ajaran tentang keyakinan (aqidah). Menurut Guru Besar Hukum Islam Universitas Indonesia Muhammad Daud Ali, seperti yang dikutip Pradana Boy ZTF (Boy ZTF, 2012: 11), syariah adalah dasar norma legal yang ditentukan oleh Allah yang harus diturunkan ke dalam bentuk hukum yang spesifik. Di aspek ini fikih memainkan perannya dalam mendetailkan prinsip-prinsip universal itu ke dalam hukum substantif atau positif. Maka fikih bersifat spesifik, instrumental, terbagi-bagi dan dapat berubah.

Jika ditilik secara literal fikih (*fiqh*) bermakna “pemahaman” dan “ketajaman”. Di aspek ini fikih sinonim dengan *fahm*, meskipun fikih seringkali bernuansa pemahaman yang lebih dalam (*fahm al-daqīq*). Pada awalnya kata ini digunakan mencakup berbagai macam pemahaman termasuk bidang teologi dan isu-isu sekular. Namun di kemudian hari istilah ini digunakan hanya pada pemahaman tentang hukum (Lubis, 2012: 3). Sedangkan secara istilah fikih adalah “Pengetahuan tentang hukum agama yang dihasilkan dari ijtihad” (Muzammil, 2012: 334).

Fikih ada tiga macam. *Pertama, Qur'anic Fiqh*, fikih yang telah disebutkan secara jelas dalam kitab suci al-Qur'an. *Kedua, Nabawi Fiqh*, fikih yang secara jelas terekspresikan dalam tradisi kenabian. *Ketiga, Ijtihadi Fiqh*, hukum-hukum yang diderivasikan melalui penalaran manusia. Literatur tentang fikih lebih banyak mengandung kategori yang ketiga ini.

Produk dari fikih setidaknya ada lima bentuk; *fatwa*, pendapat hukum yang dinyatakan oleh beberapa ahli hukum, baik secara kolektif atau individu, sebagai jawaban atas pertanyaan dari masyarakat; *qada*, keputusan legal yang secara resmi dihasilkan oleh hakim di persidangan; *qanun*, aturan-aturan legal tentang perilaku bersama bagi daerah tertentu yang diputuskan oleh lembaga pembuat undang-undang; *siyasah shar'iyah*, suatu aturan yang dibuat oleh penguasa untuk membantu implementasi aturan-aturan syariah; dan terakhir adalah *qaml*, suatu pendapat yang diungkapkan oleh beberapa ahli fikih (*faqih*) atau sekelompok ahli fikih (*fuqaha*).

Hukum Islam kategori syariah dihasilkan dari dalil *qat'i*, sedangkan fikih dihasilkan dari dalil *ẓanni*. *Qat'i* artinya tegas sesuai dengan yang dikehendaki wahyu. Karena itu, hukum yang dihasilkan dari dalil *qat'i* tidak memerlukan ijtihad. Berdasarkan hal tersebut, lahir prinsip di kalangan mayoritas ulama' ushul fikih bahwa tidak ada ijtihad dalam menghadapi *naṣ*. Adapun *ẓanni* adalah dugaan kuat seorang mujtahid. Syariah kebenarannya bersifat absolut, karena itu ia tidak menerima perubahan dan tetap berlaku universal di sepanjang zaman dan tempat. Sedangkan kebenaran fikih bersifat relatif yang dalam penerapannya, harus mengikuti situasi dan kondisi.

Dalam perjalanan sejarah awalnya, fikih merupakan kekuatan yang dinamis dan kreatif. Hal ini dapat dilihat dari munculnya sejumlah mazhab fikih di berbagai belahan daerah Islam dengan coraknya yang khas. Dinamika itu setidaknya didorong oleh empat faktor: *Pertama*, dorongan keagamaan Islam sebagai sumber norma dan nilai normatif yang mengatur seluruh aspek kehidupan muslim. Maka kebutuhan untuk mengintegrasikan nilai-nilai ke dalam kehidupan muslim selalu meunculkan ke permukaan. Hukum Islam selalu dituntut untuk mampu memberikan pemecahan terhadap problem-problem baru yang dihadapi masyarakat. Dorongan perubahan itu selalu ada dalam kehidupan umat Islam dalam bentuk ijtihad. *Kedua*, meluasnya daerah kekuasaan umat Islam, khususnya di masa Umar bin Khattab dan Dinasti Bani Umayyah, melahirkan problem-problem hukum baru yang harus ditangani dengan segera. Dari sinilah muncul suatu kelas spesialis dalam hukum Islam di mana kaum muslim memperoleh bimbingan keagamaan untuk kehidupannya sehari-hari. *Ketiga*, independensi para spesialis hukum Islam itu dari kekuasaan politik. *Keempat*, sifat hukum Islam itu sendiri yang fleksibel sehingga mampu mengatasi ruang waktu. Fleksibilitas itu dapat dilihat dari lima prinsip dalam hukum Islam: *ijma'*, *qiyās*, *maṣlaḥah mursalah*, *al-urf*, dan perubahan hukum dengan perubahan masa (Adnan Amal, 1996: 33-35).

Tantangan modernitas

Sayangnya fikih mengalami kemandegan dengan perkembangan taklid pasca runtuhnya Baghdad pada tahun 1258 sebagai respons atas timbulnya perpecahan politik Islam secara lebih besar. Kekhawatiran perpecahan yang lebih besar mendorong para intelektual muslim untuk menyeragamkan kehidupan sosial umat Islam dengan melarang berbagai jenis

pembaruan yang substansial dalam hukum Islam.

Namun demikian, Taufiq Adnan Amal melihat benih-benih taklid sesungguhnya sudah tersemai sejak pertengahan abad ke 3 H/9 M dengan kemunculan gagasan bahwa hanya ulama-ulama besar masa lampaulah yang berhak melakukan ijtihad. Pada abad ke 4 H tercapai titik kritis di mana para *fuyaha* dari berbagai mazhab Sunni memandang bahwa seluruh permasalahan yang esensial telah dibahas secara tuntas. Konsesus diam-diam ini secara gradual memapankan klaim bahwa mulai saat itu tidak seorang pun yang memiliki kualifikasi melakukan ijtihad mutlak dan bahwa di masa mendatang seluruh aktivitas harus dibatasi hanya pada penjelasan, aplikasi, dan penafsiran doktrin yang telah dirumuskan.

Meski gerakan pembaharuan telah dimulai oleh Ibn Taymiyah (1263-1328) dan muridnya Ibnu Qayyim, kemudian pada penghujung abad 18 M dilanjutkan Muhammad bin Abd al-Wahhab di Arabia dan Syah Wali Allah di India serta para pembaharu lainnya di abad-abad selanjutnya (Ibid: 37), namun para pembaharu muslim tampak kelimpungan menghadapi serbuan gagasan-gagasan, budaya, dan perkembangan teknologi dari Barat melalui kolonialisme.

Sebagai contoh pada awal abad ke-19, ahli-ahli hukum Islam di kerajaan Turki Utsmani kebingungan melihat hal-hal baru yang terdapat di kalangan umat Islam. Suatu permasalahan akan langsung dijawab haram bila ternyata tidak didapati dalam buku-buku klasik mazhab Hanafi. Dalam kasus percakapan lewat pesawat telepon yang baru-baru masuk ke wilayah Turki Utsmani saat itu, para ulama menfatwakan “haram” karena hal itu tidak terdapat dalam buku-buku fikih klasik (Zein, 1995: 287).

Kolonialisasi Barat atas dunia Islam telah melahirkan sejumlah perubahan radikal dalam tubuh umat Islam. Mentalitas sebagai bangsa terjajah membuat dunia Islam menjadikan Barat sebagai panutan dalam segala aspek kehidupan. Akibatnya, struktur sosial, ekonomi, politik dan budaya masyarakat muslim berubah secara drastis. Masyarakat terjajah yang sekian lama telah menganut sistemnya yang khas kini secara cepat berubah mengikuti gerak perubahan dari bangsa-bangsa penjajahnya. Masyarakat muslim melangkah mengikuti arus industrialisasi, mekanisasi, modernisasi, dan globalisasi. Arus itu pun membawa mereka ke dalam dunia baru yang diciptakan Barat dengan berbagai macam ide, gagasan, pemikiran, dan tradisi yang terasa asing bagi mereka.

Perubahan radikal inilah yang menjadi tantangan tersendiri bagi sarjana-sarjana muslim, khususnya sarjana hukum Islam (*fuqaha'*) yang memiliki tugas memberikan panduan praktis bagi masyarakat muslim. Dalam konteks masyarakat muslim era Turki Utsmani abad ke 19 M, tantangan tersebut setidaknya melahirkan tiga kelompok:

Pertama, kelompok yang ingin mempertahankan fikih dalam bentuk keadaannya, tanpa membedakan apakah hukum itu berupa ketegasan wahyu atau berupa ijtihad. Bagi mereka kemunduran umat Islam disebabkan oleh inkonsistensi dengan ajaran-ajaran hukum Islam. Umat Islam hendaknya secara ketat berpegang pada produk masa silam, baik di bidang ibadah maupun muamalah. Para ulama janganlah berijtihad karena mereka tidak se-alim dan sependai ulama-ulama mujtahid terdahulu.

Kedua, kelompok yang berpendapat berpegang pada hasil ijtihad masa lalu dalam bentuk seadanya tidak cukup untuk memecahkan masalah kekinian yang begitu kompleks. Mereka mencoba membedakan antara ajaran-ajaran yang bersifat absolut dan hasil ijtihad yang bersifat relatif kebenarannya. Mereka mencoba menafsirkan ulang dan menyesuaikan hukum Islam hasil ijtihad ulama masa lalu dengan kondisi kekinian, bukan ajaran yang murni dan tegas dinyatakan oleh wahyu.

Ketiga, kelompok yang apatis dengan gagasan kelompok kedua. Bagi mereka permasalahan yang serba kompleks di masa kini tidak akan terpecahkan oleh norma-norma agama dan ajaran hukum Islam. Pembaharuan fikih seperti yang dimaksud golongan kedua mereka yakini tidak akan banyak menghasilkan perubahan yang berarti. Di titik ini mereka mengkampanyekan bahwa hukum Islam tidak siap pakai dan tidak bisa lagi diandalkan untuk memecahkan permasalahan di abad modern ini (Ibid: 288-289).

Secara umum, dunia Islam mengalami pergolakan luar biasa dalam pergesekannya dengan modernitas. Berbagai gagasan pembaharuan muncul berseliweran mencoba memberikan tawaran solusi bagi problem-problem fikih modernitas tersebut. Beberapa pemikir muslim kontemporer yang ambil bagian di antaranya Fazlur Rahman, Asghar Ali Engineer, dan Muhammad Syahrur. Tidak lupa beberapa pemikir muslim Indonesia juga ambil bagian: Hazairin, Munawir Sjadzali, Ali Yafie, Amir Syarifuddin, dan lainnya. Menurut Asni, gagasan para pemikir itu secara umum menekankan pada dua hal: penafsiran kontekstual dan pertimbangan kemaslahatan (Asni, 2012: 153).

Tafsir kontekstual

Urgensi penafsiran kontekstual menjadi perhatian Fazlur Rahman yang menitikberatkan analisisnya pada pendekatan sejarah sosial dengan teori gerak ganda. Rahman berulang kali memberi penekanan yang tegas terhadap pentingnya pemahaman kondisi aktual masyarakat Arab pra-Islam dan masa Nabi Saw dalam rangka menafsirkan pernyataan-pernyataan legal dan sosio-ekonomik al-Qur'an. Pendekatan historis ini bahkan dipandang sebagai satu-satunya cara yang dapat diterima dan dapat berlaku adil kepada tuntutan intelektual ataupun integritas moral. Selain itu Rahman juga mengupayakan pemahaman atas tujuan-tujuan al-Qur'an dan menerapkannya ke dalam konteks kekinian yang kongkret (Adnan Amal, 1996: 189-190).

Gagasan tersebut kemudian dirumuskannya dalam sebuah metodologi yang terbangun dari tiga langkah: a). Pendekatan historis untuk menemukan makna teks al-Qur'an dalam bentangan karir dan perjuangan Nabi saw. b). pembedaan antara ketetapan legal dengan sasaran dan tujuan al-Qur'an. c). pemahaman dan penetapan sasaran al-Qur'an dengan memperhatikan secara sepenuhnya latar sosiologisnya (Ibid; 192).

Dalam tafsir kontekstual, digunakan metode sosio-historis untuk memahami suatu kepercayaan, ajaran atau kejadian dengan melihatnya sebagai suatu kenyataan yang mempunyai kesatuan mutlak dengan waktu, tempat, kebudayaan, golongan dan lingkungan tempat kepercayaan, ajaran dan kejadian itu muncul. Dalam konteks ajaran-ajaran Islam, metode sosio-historis merupakan abstraksi dari teori *asbāb nuzūl* dan *asbāb wurūd*; tidak hanya menelusuri peristiwa yang menjadi latar belakang atau sebab turunnya sebuah ayat atau hadis, tetapi dalam skala lebih besar berusaha menelaah kondisi sosial budaya bangsa Arab saat diturunkannya al-Qur'an (Asni, 2012: 166).

Selain Rahman, gagasan kontekstualisasi juga disuarakan Munawir Sjadzali dengan mengusung gagasan reaktualisasi ajaran Islam. Reaktualisasi Sjadzali didasari oleh kenyataan sikap mendua masyarakat muslim atas pelaksanaan ajaran-ajaran Islam. Sjadzali memberikan dua contoh sikap mendua itu: *pertama*, dalam kasus bunga bank di mana banyak masyarakat muslim meyakini sebagai riba yang diharamkan agama. Namun dalam kenyataan sehari-hari mereka banyak yang menikmati bunga bank dan bertransaksi dengan perbankan. *Kedua*, berkaitan dengan pembagian harta warisan, al-Qur'an secara tegas menyatakan bahwa anak

laki-laki mendapatkan bagian dua kali lebih besar dari anak perempuan. Namun pada praktiknya ketentuan tersebut banyak ditinggalkan oleh masyarakat muslim, termasuk mereka yang selama ini dikenal sebagai tokoh agama (Nafis, 1995: 87-90).

Ada beberapa dasar argumentasi urgensi reaktualisasi menurut Sjadzali, yaitu teori *nashakh*, yaitu pergeseran atau bahkan pembatalan terhadap hukum-hukum atau petunjuk yang telah diberikan dalam ayat-ayat yang diterima Nabi saw pada waktu-waktu sebelumnya. Selain itu juga pada teori adanya ruang lebar untuk penalaran intelektual dalam hukum muamalah dengan mengedepankan kemaslahatan masyarakat, dan perubahan waktu, tempat, situasi, tujuan dan adat istiadat (Asni, 2012:137).

Aplikasi teori Rahman bisa dicontohkan dalam kasus poligami. Menurutnya, kebolehan seorang laki-laki menikahi lebih dari seorang istri sebagaimana yang termaktub dalam QS al-Nisa' ayat 3 seharusnya diposisikan setelah syarat keadilan dalam poligami karena tema sentral al-Qur'an adalah keharusan menegakkan keadilan. Hal itu karena pesan inti al-Qur'an sebenarnya tidak menganjurkan poligami. Al-Qur'an justru memerintahkan monogami. Itulah ideal moral yang hendak dituju al-Qur'an. Al-Qur'an menerima ketentuan hukum untuk beristri lebih dari satu itu karena ketidakmungkinan menghapus praktik poligami seketika itu juga mengingat praktik poligami telah dikenal jauh sebelum Islam datang dan telah mentradisi di kalangan masyarakat Arab (Ibid: 156-157).

Sedangkan Sjadzali memberikan contoh aplikasi gagasannya pada kasus perbandingan bagian warisan anak laki-laki dengan anak perempuan. Terhadap QS al-Nisa' ayat 11 yang secara jelas menyebutkan bagian anak laki-laki 2 kali lebih banyak dari bagian anak perempuan, Sjadzali secara tegas mengenyampingkan makna harfiah ayat tersebut. Baginya, adanya nilai kemaslahatan dan adat atau nilai baru yang muncul memerlukan upaya reaktualisasi dengan pembagian waris 1:1 di antara anak laki-laki dan perempuan.

Asas kemaslahatan

Selain penafsiran kontekstual, pembaharuan hukum Islam juga didasarkan pada pertimbangan kemaslahatan. Hal itu terlihat dari gagasan reaktualisasi Sjadzali yang mencoba memberi bagian warisan sama antara anak laki-laki dengan anak perempuan. Selain mempertimbangkan aspek perubahan situasi dan kondisi kekinian, upaya tersebut mengacu pada prinsip kemaslahatan

dalam rangka mewujudkan keadilan bersama (Ibid; 162-163).

Terkait dengan ini Sjadzali meminjam teori kemaslahatan dari Abd al-Karim ibn Sa'id al-Thufi (w 716 H) yang lebih mengutamakan asas *maṣlaḥah* atas *naṣ* dan *ijma*. Pandangan ini bertitik tolak dari *maqāsid al-sharī'ah* yang menegaskan bahwa hukum Islam itu disyariatkan untuk mewujudkan dan melindungi kemaslahatan umat manusia. Argumen al-Thufi dibangun di atas empat dasar (Hosen, 1995: 254-255):

Pertama, bahwa akal semata tanpa melalui wahyu dapat mengetahui kebaikan dan keburukan. Akan tetapi kemandirian akal itu dibatasinya dalam hal muamalah dan adat istiadat. Ia melepaskan ketergantungan pada petunjuk *naṣ* baik dan buruk pada dua bidang itu.

Kedua, bahwa *maṣlaḥah* itu merupakan dalil syar'i mandiri yang ke-*hujjah*-annya tidak tergantung pada "kesaksian" atau konfirmasi *naṣ*, tetapi hanya bergantung pada akal semata. *Ketiga*, bahwa *maṣlaḥah* dijadikan sebagai dalil syar'i hanya pada bidang muamalah dan adat istiadat, sedangkan dalam bidang ibadat dan muqaddarat tidak dapat dijadikan dalil. Dalam dua hal ini *naṣ* dan *ijma*' yang harus diikuti.

Keempat, *maṣlaḥah* merupakan *hujjah* saat tidak terdapat *naṣ* dan *ijma*', dan harus didahulukan saat terdapat pertentangan antara keduanya. Namun al-Thufi memberi catatan, pengutamaan *maṣlaḥah* atas *naṣ* dan *ijma*' dilakukan dengan jalan *bayān* (penjelasan) dan *takeḥṣīs* (pengkhususan), bukan dengan mengabaikan atau meninggalkan *naṣ* sama sekali.

Otentisitas agama

Pembaharuan menjadi hal penting bagi eksistensi hukum Islam di era modern. Kemampuan 'bergaul' dengan baik dengan realitas yang berubah menjadi modal utama agar ajaran Islam tetap menjadi *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*. Untuk menghadapi perubahan yang terjadi, Islam telah menyiapkan diri dengan konsep *ijtihād*. Ijtihad secara bahasa berarti mencurahkan segala kemampuan dan mengerahkan kesungguhan. Dalam terminologi ushul fikih ijtihad dimaknai sebagai mencurahkan segala kemampuan dalam mencari pengetahuan tentang hukum-hukum dari dalil-dalil syara'. Dalam ungkapan lain ijtihad merupakan usaha sungguh-sungguh untuk mencapai suatu putusan syara' (hukum Islam) tentang kasus yang penyelesaiannya belum tertera dalam al-Qur'an dan sunah Rasulullah Saw (Asni, 2012: 47-48).

Dalam kajian pemikiran Islam term ijtihad sering disamakan dengan pembaharuan (*tajdīd* atau reformasi), yaitu proses pengembangan terhadap pemikiran-pemikiran yang telah ada karena adanya perkembangan yang terjadi di masyarakat. Sementara dalam konteks hukum Islam pembaharuan dilakukan melalui proses tertentu dengan penuh kesungguhan oleh pihak-pihak yang memiliki kompetensi dan otoritas dalam pengembangan hukum Islam melalui cara-cara yang telah ditentukan berdasarkan kaidah-kaidah *istinbāḥ* hukum, agar hukum Islam dapat disesuaikan dengan perkembangan zaman (Ibid: 42).

Di masa lalu ijtihad yang dilakukan fukaha berkembang dalam kerangka ushul fiqh dengan tiga corak penalaran, yakni *bayāni*, *ta'liḥi/ qiyāsi*, dan *istiṣlāhi*. *Bayāni* adalah metode ijtihad yang terkait dengan elaborasi makna lafadz, yakni berusaha menjelaskan makna-makna *naṣ* yang masih memerlukan kejelasan (*mujmāl*), baik karena makna lafadznya belum jelas maupun karena lafadz tersebut mengandung makna ganda dan persoalan-persoalan lafadz lainnya seperti *mushtarak* atau *'ām* serta analisis macam-macam *dilālāh*-nya (Ibid; 124).

Penalaran *ta'liḥi* adalah upaya penggalian hukum yang bertumpu pada penentuan *illah-illah* hukum yang terdapat dalam suatu *naṣ*. Upaya ini dilakukan untuk menemukan hukum terhadap permasalahan atas suatu kejadian yang tidak ditemukan dalilnya secara tersurat dalam *naṣ* baik *qaṭ'i* atau *ẓanni*. Yang termasuk dalam corak penalaran ini adalah metode *qiyās* dan *istiḥsan*. Sedangkan *istiṣlāhi* adalah upaya penggalian hukum yang bertumpu pada prinsip-prinsip kemaslahatan yang disimpulkan dari al-Qur'an dan sunah. Penalaran ini tampak pada beberapa metode ijtihad antara lain *al-maṣlahah mursalah* dan *sadd al-darā'i*. Menurut Asni penalaran inilah yang paling berpeluang dijadikan dasar lahirnya pemikiran-pemikiran baru dalam hukum Islam mengingat tidak semua masalah yang dihadapi manusia memiliki pautan langsung dengan *naṣ* al-Qur'an maupun hadits (Ibid: 126-127).

Tampaknya epistemologi tafsir kontekstual dan penekanan pada asas kemaslahatan yang banyak digunakan para pemikir muslim kontemporer menemukan ruangnya dalam penalaran model ketiga ini, tentu dengan berbagai modifikasi di sana-sini. Penggunaan kedua epistemologi tersebut pada hukum Islam, sebagaimana terlihat dari contoh-contoh yang diberikan oleh penganjurnya (poligami oleh Fazlur Rahman dan pembagian warisan bagi anak laki-laki dan perempuan oleh Munawir Sjadzali), menunjukkan dinamika yang menarik dari proses itu. Perubahan terhadap fikih klasik terjadi secara radikal sehingga fikih dapat

menyesuaikan dirinya dengan perubahan zaman yang menuntut adanya kesetaraan antara laki-laki dengan perempuan. Dengan perubahan inilah hukum Islam dapat dianggap sesuai dengan zamannya.

Namun perubahan radikal yang dihasilkan pembaharuan yang menekankan pada tafsir kontekstual dan asas *maṣlaḥah* menyisakan ruang persoalan yang jika tidak segera ditangani dapat mendorong ke arah pembaharuan yang liberal dan terjebak dalam lubang relativitas kebenaran sehingga membahayakan otentisitas agama (Islam). Hal ini tampak, misalnya, pada aplikasi penekanan asas *maṣlaḥah* yang digunakan Sjadzali dalam pembagian warisan anak laki-laki dan perempuan di mana masing-masing mendapat bagian sama rata 1:1 (Nafis, 1995: 92).

Gagasan ini tentu saja berseberangan dengan bunyi *naṣ qaf'i* QS al-Baqarah ayat 173 yang secara tegas dan jelas menyebutkan bagian anak laki-laki dua kali bagian anak perempuan. Di titik inilah, asas *maṣlaḥah* menyimpan potensi besar disalahgunakan untuk menjustifikasi berbagai persoalan yang bertentangan dengan *naṣ* yang *ṣarīḥ*. Seseorang akan dengan mudah mengatasnamakan “kemaslahatan” untuk melakukan hal-hal yang bertentangan dengan syariat. Pun demikian, atas nama “kemaslahatan” seseorang akan dengan mudah menganggap suatu doktrin yang telah *qaf'i* sebagai tidak berlaku dan harus dilakukan ijtihad. Maka, penggunaan asas *maṣlaḥah* perlu diperjelas dengan kriteria-kriteria tertentu yang bisa memperjelas sosok “kemaslahatan” itu. Kemaslahatan yang bagaimanakah yang bisa digunakan sebagai dasar pengambilan keputusan yang *syar'i* itu. Tanpa kejelasan itu, *maṣlaḥah* justru akan dimanfaatkan sebagai pembenar bagi tindakan-tindakan yang salah dan pembatal doktrin-doktrin yang *qaf'i*.

Sesungguhnya persoalan penentuan *maṣlaḥah* sudah muncul sejak lama. Dalam hal ini Ibrahim Hosen (Hosen, 1995: 259-260) memberikan contoh yang menarik tentang hadis: “tidak memadlaratkan dan tidak dimadlaratkan”, di mana terdapat pendapat yang berbeda-beda dalam aplikasinya, sebagai berikut:

- 1) Masalah mendirikan bangunan di atas tanah milik orang lain tanpa izin. Sebagian ulama berpendapat, pemilik tanah berhak membongkar bangunan tersebut tanpa harus mengganti kerugian atas dasar di atas. Sebagian ulama lain berpendapat, pemilik bangunan berhak memiliki tanah yang ada bangunannya tersebut dengan cara membayar harga

tanah kepada pemiliknya. Sedangkan pemilik tanah berhak *khīyār*: mengganti harga bangunan itu jika hendak dibongkarnya atau menjual tanahnya kepada pemilik bangunan.

- 2) Seseorang merampas suatu benda. Menurut hukum *qat'i* benda itu wajib dikembalikan kepada pemiliknya dan jika hilang wajib diganti. Yang jadi persoalan, berapakah ia wajib mengganti benda yang dirampasnya itu? Sebagian ulama berpendapat ia wajib menggantinya dengan harga pasar pada hari terjadinya perampasan. Sebagian yang lain berpendapat sesuai harga pasar saat ia menggantinya. Sebagian lagi berpendapat sesuai dengan harga tertinggi di antara dua harga tersebut.

Menurut Hosen, perbedaan dalam menentukan *maṣlaḥah* terjadi pada aspek rasa *maṣlaḥah* yang berbeda-beda antara individu. Nilai *maṣlaḥah* memang universal dan sama, namun rasa *maṣlaḥah* yang tidak sama dan tergantung pada masing-masing orang. Padahal, pencapaian nilai *maṣlaḥah* tidak akan terjadi tanpa terlebih dahulu melalui tangga rasa *maṣlaḥah* itu. Lebih dari itu, praktik pengutamaan asas *maṣlaḥah* daripada hukum yang dibangun atas *naṣ* yang *qat'i* sebagaimana yang dilakukan Sjadzali dalam hal warisan anak laki-laki dan perempuan di atas seolah-olah menyatakan bahwa *naṣ* yang *qat'i* tersebut sudah tidak lagi mengandung kemaslahatan, atau kemaslahatan di dalamnya sudah tidak ada lagi, sehingga perlu diganti dengan hukum baru yang mengandung kemaslahatan.

Bukan hanya persoalan *maṣlaḥah* yang perlu penjelasan lebih rinci untuk menutup pintu kesemena-menaan dalam penggunaannya, epistemologi tafsir kontekstual juga perlu diperjelas agar tidak terjatuh ke dalam lubang kesalahan yang sama sebagaimana asas *maṣlaḥah* di atas. Di titik ini kita perlu mengajukan pertanyaan, seberapa besarkah peran kondisi sosio-historis dalam mempengaruhi pembentukan hukum Islam di masa lalu? Jika memang konteks itu sangat berpengaruh, lalu dimana letak peran ajaran Islam sebagai kekuatan transformatif? Pertanyaan-pertanyaan ini perlu segera dijawab untuk memperjelas pengaruh aspek historis dalam ajaran-ajaran Islam agar tampak dengan jelas posisi ajaran Islam, apakah sekedar berposisi sebagai pemberi justifikasi bagi realitas sosial atau justru menjadi pembaharu yang merubah realitas itu.

Tidak bisa dipungkiri produk pemikiran manusia pasti tidak lepas dari konteks kesejarahannya. Namun dalam membaca konteks historis itu diperlukan secara sikap obyektif dan ketelitian agar dapat melihat konteks itu secara jernih sebagaimana adanya. Sayangnya,

hal itu kurang tampak dalam kasus poligami. Dalam kasus pernikahan poligami yang dijadikan contoh Fazlur Rahman misalnya, kesimpulan bahwa Islam berupaya menghapus pernikahan poligami secara bertahap dan menggiring umat kepada pernikahan monogami sesungguhnya merupakan kesimpulan yang lahir dari pembacaan parsial atas konteks sosio-historis Arab abad VII.

Selain praktik poligami, ternyata masyarakat Arab pagan pra-Islam juga mempraktikkan perkawinan *zawāj al-aqat*, dimana seorang anak laki-laki akan mengawini istri ayahnya (ibunya) yang meninggal dunia sebagai harta warisan dan perkawinan mut'ah (sementara) (Nasir, 2009: 21-22). Perkawinan lain yang juga berlaku di saat itu adalah:

Pertama, model perkawinan seperti yang berlaku saat ini dimana seorang lelaki meminta kepada seorang laki-laki untuk melamar seseorang wanita yang berada di bawah perlindungannya atau saudara perempuannya untuk dinikahi dengan memberikan sejumlah mahar.

Kedua, Seorang suami mengirim istrinya kepada seseorang yang terpandang untuk ditiduri selama beberapa waktu, ketika ada tanda-tanda hamil suami tersebut menjemput kembali istrinya. Ini dilakukan agar keluarga tersebut bisa mempunyai keturunan yang mulia. Pernikahan model ini disebut *istibdāl*.

Ketiga, sekelompok laki-laki kurang dari 10 orang dalam waktu bersamaan kawin dengan seorang wanita dan secara bergantian tidur dengan perempuan itu. Jika wanita itu hamil dan melahirkan seorang anak, maka dia akan membawa anak itu kepada suami-suaminya. Kemudian ia menunjuk sesuai selernya salah satu diantara suaminya itu yang berhak menjadi ayah bagi anaknya. Para lelaki yang menjadi suami itu tidak punya hak untuk menolak keputusan si istri tersebut.

Keempat, para lelaki mendatangi seorang gadis untuk melakukan hubungan seksual dan gadis itu tidak bisa menolaknya. Biasanya gadis yang berkeinginan melakukan itu memasang bendera di pintu rumahnya sebagai tanda. Saat dia hamil dan melahirkan, maka dia menemui para lelaki itu dan mengundang seorang dukun (*āqif*) untuk menentukan siapa bapak dari anaknya.

Dari berbagai praktik perkawinan yang menjadi tradisi masyarakat Arab jahiliyah itu, sebagian besar ditolak oleh Islam. Ada pula yang tetap dilestarikan dengan beberapa modifikasi di dalamnya. Praktik perkawinan seorang wanita dengan banyak suami (poliandri) seperti

pada model ketiga dan keempat diatas jelas-jelas dilarang oleh Islam. Begitu juga dengan perkawinan model kedua dan perkawinan dimana seorang anak laki-laki menikahi istri ayahnya sebagai harta waris juga telah dihapuskan oleh Islam. Sedangkan perkawinan poligami dimana seorang lelaki memiliki beberapa istri dalam waktu bersamaan dan pernikahan model pertama diatas tetap diberlakukan Islam dengan penyempurnaan dalam praktik pelaksanaannya.

Jika dalam masa jahiliah poligami dilakukan tanpa batasan jumlah istri, Islam memperbaikinya dengan memberi batasan jumlah istri maksimal empat menurut jumhur ulama', delapan menurut Mazhab Zahiri, atau sembilan belas menurut Khawarij dan sebagian Syiah. Pun demikian izin kebolehan poligami itu disertai dengan syarat perlakuan "adil" suami kepada istri-istrinya. Dalam pernikahan model pertama, seorang lelaki menikahi seorang wanita dengan memberikan mahar, Islam juga melestarikannya dengan perbaikan, yaitu pemberian mahar diberikan kepada wanita yang akan dinikahnya, bukan kepada orangtua/wali wanita sebagaimana yang berlaku dalam pernikahan model itu di masa jahiliah (Lihat juga Karim, 2009: 52).

Dengan demikian, kebolehan poligami dengan batasan dan persyaratan itu bukanlah strategi Islam untuk menghapus secara gradual praktik pernikahan seorang lelaki dengan beberapa istri sehingga di suatu saat praktik itu hilang sama sekali. Yang terjadi sesungguhnya adalah Islam berupaya menyeleksi praktik-praktik tradisi perkawinan yang berlaku di masa jahiliah. Model perkawinan ala jahiliah yang dianggap tidak sesuai dengan spirit ajaran Islam dihapus oleh Islam, sedangkan yang tidak bertentangan dilestarikan dan disempurnakan agar benar-benar sesuai dengan ajaran Islam.

Jika memang Islam berupaya secara gradual menghapus praktik poligami dengan alasan ketidaksiapan masyarakat saat itu, mengapa Islam tidak melakukan hal serupa saat menghapuskan praktik perkawinan lainnya yang juga populer di masyarakat Arab jahili seperti perkawinan model kedua, ketiga dan keempat di atas, atau perkawinan seorang anak dengan ibunya sendiri setelah sang ayah meninggal.

Tentang patriarkisme yang dianggap sebagai sebab maraknya poligami di masyarakat Arab abad VII, praktik perkawinan poliandri seperti model ketiga dan keempat diatas memberikan isyarat bahwa patriarkisme tidak sepenuhnya tepat. Hal ini diperkuat oleh fakta sejarah bahwa banyak suku-suku di Arab yang memposisikan wanita secara terhormat.

Suku Ummu Aufah, Kindah, dan beberapa suku yang tinggal di Mekkah, Madinah, Yaman dan sekitarnya ternyata dipimpin oleh wanita. Praktik penguburan hidup anak-anak wanita juga tidak dilakukan semua suku di Arab. Tradisi itu hanya berlaku di beberapa suku seperti Bani Tamim dan Bani Asad dengan alasan ekonomi dan dianggap membawa aib (Karim, 2009: 51).

Penutup

Pembaharuan hukum Islam merupakan sesuatu yang mesti dilakukan untuk menjaga eksistensi ajaran Islam sebagai universal. Namun pembaharuan yang dilakukan hendaklah memperhatikan Islam sebagai ajaran yang *qat'i* dan kekal dari Allah Swt. Pembaharuan yang semena-mena dan serampangan justru dapat menjauhkannya dari tujuan semula itu. Bahkan pembaharuan yang seperti itu dapat menggerogoti sendi-sendi ajaran Islam sehingga berpotensi merobohkan bangunan agama itu sendiri.

Dalam hal ini, para ulama' klasik telah memberikan formulasi dan kaidah-kaidah yang mapan untuk menyediakan seperangkat metodologi yang dapat digunakan untuk berjihad menghasilkan hukum-hukum fikih baru yang *up to date* tanpa harus mengorbankan sendi-sendi agama. Kaidah-kaidah itu telah dibakukan dalam bentuk *Uṣūl fiqh* dan *qawaid fiqh*. Kiranya, metodologi yang terkandung di dalamnya hingga kini masih layak untuk dijadikan pegangan dalam melakukan pembaharuan hukum Islam kontemporer.

Daftar Pustaka

- Amal, Taufik Adnan. *Islam dan Tantangan Modernitas; Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan, 1996.
- Asni. *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia; Telaah Epistemologis Kedudukan Perempuan dalam Hukum Keluarga*. Jakarta: Dirjen Pendis Kemenag RI, 2012.
- Boy ZTF, Pradana. "Fatwa in Islamic Legal Theory", dalam *Jurnal Maqasid*, vol 1, no 1, June 2012, 1-20.
- Hosen, Ibrahim. "Beberapa Catatan tentang Reaktualisasi Hukum Islam", dalam Muhammad Wahyuni Nafis dkk (ed). *Reaktualisasi Hukum Islam: 70 Tahun Prof Dr Munawir Sjadzali, MA*. Jakarta: Paramadina & IPHI, 1995.
- Karim, M Abdul. *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam*. Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2009.

- Lubis, Nur A Fadhil. "Islamic Legal Studies in Indonesia: Some Notes on Contemporary Challenges", dalam Prosiding AICIS (Annual International Conference on Islamic Studies), diselenggarakan oleh Kementerian Agama RI dengan IAIN Sunan Ampel, 5-7 November 2012, 1-12.
- Muzammil, Iffah. "*Evolusi Syariah: Studi Pembaharuan Hukum Islam Menurut Mahmud Muhammad Thaha*", dalam Prosiding AICIS (Annual International Conference on Islamic Studies), diselenggarakan oleh Kementerian Agama RI dengan IAIN Sunan Ampel, Surabaya, di Hotel Empire Palace Surabaya, 5-7 November 2012, 332-353.
- Nafis, Muhammad Wahyuni, dkk (ed). 1995. *Kontekstualisasi Ajaran Islam; 70 Tahun Prof Dr H Munawir Sjadzali, MA*. Jakarta: Paramadina & IPHI.
- Nasir, Jamal J Ahmad. *The Status of Women under Islamic Law and Modern Islamic Legislation*. Leiden & London: Brill's Arab & Islamic Law Series, 2009.
- Zein, Satria Effendi. "Munawir Sjadzali dan Reaktualisasi Hukum Islam di Indonesia," dalam Muhammad Wahyuni Nafis, dkk (ed). *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof Dr H Munawir Sjadzali*. Jakarta: Paramadina & IPHI, 1995.

Pengaruh motivasi mu'amalat (bekerja dan berproduksi, kebutuhan sekunder, kebutuhan primer) terhadap prestasi kerja yang religius

Chablullah Wibisono,

Fakultas Ekonomi Universitas Batam

E-mail: chablullahwibisono@yahoo.co.id

Observing the development and growth of modern markets that is not comparable to traditional markets and folk market, has described the tendency of secondary needs (psychological) which are dominant, and has been proven by Consumption Patterns Survey Central Bureau of Statistics (1991-2012). The survey shows that spending to meet the secondary needs amounted to 62.56% while for the primary requirement of 37.44%. The order to meet the secondary needs and primary needs exist in the Qur'an, but all of them in order to improve the achievement of the religious (pious charity) is not to satisfaction solely. Based on a survey of consumption patterns and theories about the need for secondary and work performance, attractive to the research, is there a need for Secondary Effect on Achievement of the Religious? From the loading factor corfirmatory mu'amallat with second order factor Analysis is as follows: secondary needs loading factor = 1.00 (significant). This figure shows that the needs of most large secondary needs described by the variation of mu'amallat motivation. In other words secondary requirement is the most powerful indicator (dominant) of mu'amallat motivation (work and production, needs secondary, needs primary, work performance of religious).

Mengamati perkembangan dan pertumbuhan pasar modern yang tidak dapat dibandingkan dengan pasar tradisional dan pasar rakyat menggambarkan kecenderungan kebutuhan sekunder (psikologis) yang dominan, dan telah dibuktikan dengan Survey Pola Konsumsi yang dilakukan oleh Biro Pusat Statistik (1991-2012). Survey ini menunjukkan bahwa belanja untuk kebutuhan sekunder mencapai 62,56% sementara untuk kebutuhan primer mencapai 37,44%. Perintah untuk memenuhi kebutuhan sekunder dan kebutuhan primer terdapat dalam al-Qur'an, namun semua itu untuk memperbaiki capaian keagamaan (sedekah) bukan semata untuk kepuasan. Berdasarkan survey pola konsumsi dan teori mengenai kebutuhan sekunder dan performa kerja, penelitian ini mempersoalkan apakah kebutuhan sekunder itu ada pengaruhnya atas pencapaian keagamaan? Dari penelitian ini diketahui bahwa loading

factor dari kebutuhan sekunder adalah 1.00 (signifikan). Gambaran ini memperlihatkan bahwa pemenuhan kebutuhan sekunder paling banyak dikendalikan oleh berbagai motivasi mu'amalat. Dengan kata lain, kebutuhan sekunder merupakan indikator paling dominan dari motivasi mu'amalat, yakni kerja dan produksi, kebutuhan sekunder, kebutuhan primer, dan performa kerja religious.

Keywords: *Work and production; Secondary needs; Primary needs; Religious work performance*

Pendahuluan

Pola kebutuhan dalam motivasi mu'amallat dengan variabel indikator bekerja dan berproduksi, kebutuhan sekunder, kebutuhan primer, bila dibandingkan dengan pola kebutuhan menurut Maslow yang berparadigma sekuler, terdapat pola yang sama secara fitrah manusia, namun ada perbedaan pada cara pendekatan dan motifnya. Perbedaan antara ilmu ekonomi modern dengan ekonomi Islam dalam pola konsumsi terletak pada cara pendekatannya dalam memenuhi kebutuhan seseorang. Islam tidak mengakui kegemaran materialistis semata-mata dari pola konsumsi modern, tetapi Islam mengajarkan keseimbangan antara material dan spritual.

Mencermati perkembangan dan pertumbuhan pasar modern yang tidak sebanding dengan pasar tradisional dan pasar rakyat, telah menggambarkan adanya kecenderungan kebutuhan sekunder (psikologi) secara dominan, dan telah dibuktikan dengan Survei Pola Konsumsi Badan Pusat Statistik (1991-2012). Survei itu menunjukkan pengeluaran untuk memenuhi kebutuhan sekunder tahun sebesar 62,56% sedangkan untuk kebutuhan primer sebesar 37,44%. Perintah untuk memenuhi kebutuhan sekunder maupun kebutuhan primer ada dalam al-Qur'an, tetapi semuanya itu dalam rangka untuk meningkatkan prestasi kerja yang religious (amal shaleh) bukan untuk kepuasan semata-mata. Pemenuhan kebutuhan sekunder dibenarkan oleh Islam akan tetapi ditujukan untuk meningkatkan prestasi kerja dan tidak boleh mengabaikan kebutuhan primer (pokok). Rasulullah menyimpulkan bahwa kebutuhan-kebutuhan pokok bagi setiap anggota masyarakat harus tersedia (Rahman,1995: 40-41). Kebutuhan pokok seperti makanan, pakaian dan tempat tinggal, yang perlu bagi peningkatan efisiensi kerja disebut "kebutuhan tepat guna" untuk meningkatkan prestasi kerja yang religious.

Memenuhi kebutuhan sekunder untuk meningkatkan prestasi kerja, dalam koridor ke-Islaman dapat diartikan bahwa menikmati suatu kesenangan diperbolehkan dalam Islam.

Islam sangat memahami naluri alamiah manusia dalam mengagumi dan menikmati keindahan-keindahan dalam hidup ini. Islam juga mengakui kebutuhan-kebutuhan budaya manusia. Dalam masalah kebutuhan-kebutuhan manusia akan keindahan dan budaya secara alamiah, Islam membolehkannya mengikuti kebutuhan-kebutuhan pokok manusia, menikmati kesenangan-kesenangan. Pemenuhan kebutuhan sekunder dibenarkan oleh Islam, dalam al-Qur'an Surat al- A'raf ayat 31 menganjurkan kepada kaum muslimin untuk menikmati hal-hal yang baik dan indah. Jadi jelaslah bahwa pemuasan keinginan, termasuk kenyamanan-kenyamanan, keindahan dan perhiasan-perhiasan hidup dibolehkan dan dihalalkan asalkan untuk meningkatkan prestasi kerja, karena merupakan keinginan yang memberikan kesenangan dan kenyamanan kepada manusia dan yang memiliki manfaat (*utility*) yang lebih besar dari harganya (Rahman, 1995: 42).

Berdasarkan survei pola konsumsi dan teori-teori mengenai kebutuhan sekunder dan prestasi kerja, menarik untuk diadakan penelitian, apakah ada Pengaruh Kebutuhan Sekunder terhadap Prestasi kerja yang religius? Dari hasil *loading factor* mu'amallat dengan *second order confirmatory factor analysis* adalah sebagai berikut: kebutuhan sekunder *loading factor* = 1,00 (signifikan). Angka tersebut menunjukkan bahwa kebutuhan sekunder yang paling besar dijelaskan oleh variasi dari motivasi mu'amallat. Dengan kata lain kebutuhan sekunder merupakan indikator yang paling kuat (dominan) dari motivasi mu'amallat. Semoga hasil penelitian ini bermanfaat untuk perkembangan Manajemen Sumberdaya Manusia terutama pada variabel-variabel motivasi yang dapat mempengaruhi secara signifikan terhadap prestasi kerja yang religius.

Berdasarkan permasalahan yang muncul ditengah kehidupan umat Islam yang merupakan bagian dari kehidupan ekonomi, sebaigaimana uraian pada pendahuluan tersebut diatas dapat disimpulkan dalam rumusan masalah sebagai berikut: Apakah bekerja dan berproduksi berpengaruh terhadap prestasi kerja yang religius?; Kebutuhan sekunder berpengaruh terhadap prestasi kerja yang religius?; Apakah kebutuhan primer berpengaruh terhadap prestasi kerja yang religius?; Manakah di antara bekerja dan berproduksi, kebutuhan sekunder, kebutuhan primer, yang paling dominan berpengaruh terhadap prestasi kerja yang religius?

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis dan menguji: apakah bekerja dan berproduksi, kebutuhan sekunder dan kebutuhan primer berpengaruh terhadap prestasi kerja yang religius

pada karyawan perusahaan manufaktur di Kota Batam; Untuk mengetahui apakah ajaran Islam difahami dari sisi aqidah dan ibadah saja, tetapi diharapkan dapat memberi kontribusi pemahaman ajaran Islam dari sisi mu'amallat yang merupakan bagian integral dari ajaran Islam yang *kaffah*; Untuk menganalisis pengaruh bekerja dan berproduksi terhadap prestasi kerja yang religius; Untuk menganalisis pengaruh kebutuhan sekunder terhadap prestasi kerja yang religius; Untuk menganalisis pengaruh kebutuhan primer terhadap prestasi kerja yang religius; Untuk menganalisis manakah pengaruh yang dominan antara bekerja dan berproduksi, kebutuhan sekunder, kebutuhan primer, terhadap prestasi kerja yang religius?

Kerangka teoritik

Dalam pandangan Maslow, semua manusia memiliki perjuangan atau kecenderungan yang dibawa sejak lahir untuk mengaktualisasikan diri. Manusia didorong oleh kebutuhan-kebutuhan yang universal yang dibawa sejak lahir, yang tersusun dalam suatu tingkat, dari yang paling lemah sampai yang paling kuat. Prasyarat untuk mencapai aktualisasi diri adalah memuaskan empat kebutuhan yang berada pada tingkat yang paling rendah, yaitu: kebutuhan fisiologis, kebutuhan rasa aman, kebutuhan memiliki cinta dan kebutuhan akan penghargaan. Aktualisasi diri dapat didefinisikan sebagai perkembangan dan penggunaan semua bakat yang paling tinggi, pemenuhan semua kualitas dan kapasitas karyawan. Orang yang mengaktualisasikan diri didorong oleh metamotivasi (*metamotivation*) (Ancok, 1994: 74). Sedang dalam teori yang diajukan Mursi (1997) aktualisasi diri identik dengan bekerja dan berproduksi dalam indikator variabel kebutuhan sekunder, hanya pendekatannya yang berbeda yaitu niat karena Allah dan dilakukan dalam konsep religius (Islam). Sesuai dengan klasifikasi motivasi teori Maslow yang dalam proses motivasi spiritual secara empiris sedang terjadi, maka rumusan masalah yang diajukan terdapat pengaruh klasifikasi motivasi menurut teori Maslow terhadap motivasi spiritual pada karyawan industri di Batam.

Menurut teori Maslow (1964) bahwa manusia didorong oleh kebutuhan-kebutuhan yang universal yang dibawa sejak lahir, tersusun dalam suatu tingkat, dari yang paling lemah sampai yang paling kuat, prasyarat untuk mencapai aktualisasi diri adalah memuaskan empat kebutuhan yang berada pada tingkat yang paling rendah, yaitu: kebutuhan fisiologis, kebutuhan rasa aman, kebutuhan memiliki cinta dan kebutuhan akan penghargaan. Aktualisasi diri dapat

didefinisikan sebagai perkembangan yang paling tinggi dan penggunaan semua bakat perkembangan yang paling tinggi. Maka rumusan masalah yang diajukan adalah terdapat pengaruh motivasi *kebutuhan sekunder* terhadap prestasi kerja karyawan di Kota Batam.

Islam adalah agama yang bergerak dinamis, penuh energi dan tidak pernah mengenal kamus “berhenti dalam berbuat kebajikan, menggapai prestasi *Illahiyah*”. Penghargaan Islam atas hasil karya dan upaya manusia untuk bekerja ditempatkan pada dimensi yang setara setelah iman, bahkan bekerja dapat menjadikan jaminan diampuni dosa-dosa manusia (Mursi, 1997: 23).

Membudayakan kebiasaan bekerja akan menjadi salah satu ciri utama setiap pribadi muslim yang menjadikannya sebagai *the thought and spirit of time*, citra dan semangat yang terus memberikan ilham dalam perjalanan kehidupannya, di mana akan terukir sejarah dengan tapak-tapak pribadi muslim yang prestatif. Demikian juga dalam berproduksi, seorang muslim harus memandang kehidupan ini sebagai arena yang memberikan tiga cakupan penting: tantangan, kekuatan, peluang dan perjuangan. Islam tidak mengenal kegemaran materialistis dari pola konsumsi modern (Mannan, 1995: 44).

Afzalur Rahman (1995) menguraikan bahwa perpindahan tenaga kerja dari suatu wilayah (geografis) ke wilayah lainnya, atau dari suatu jenis pekerjaan ke jenis yang lainnya disebut mobilitas tenaga kerja. Mobilitas ini terkait erat dengan kondisi ekonomi. Karena itu, pekerja dapat dengan mudah dan bebas pindah dari suatu tempat (atau pekerjaan) ke tempat (atau pekerjaan) lainnya dimana karyawan dapat memperoleh upah yang lebih baik sehingga dapat memperbaiki taraf hidupnya. Jika mobilitas tenaga kerja dibatasi, banyak tenaga kerja, terutama dari daerah-daerah terbelakang, tidak akan bisa mendapatkan upah yang layak. Orang yang bekerja di daerah yang kekurangan tenaga kerja akan dapat memperoleh bayaran yang lebih banyak dibanding jika bekerja di daerah-daerah yang tenaga kerjanya banyak tersedia.

Realisasi motivasi kebutuhan sekunder diperluas oleh Islam dengan mengakui hak-hak para pekerja dan menjamin kebebasan karyawan sepenuhnya untuk berpindah dari suatu tempat ke tempat lainnya (urbanisasi) atau dari suatu pekerjaan ke pekerjaan lainnya untuk mencari penghasilan yang lebih baik. Dalam al-Qur'an disebutkan, “Barang siapa berhijrah di jalan Allah (agar kondisi ekonominya lebih baik), niscaya karyawan mendapati di muka bumi ini tempat berhijrah yang luas dan *rizqi* yang banyak (QS. al-Nisa': 100).

Kalangan konservatif dan karyawan yang tidak suka berusaha, karyawan yang lebih menyukai kehidupan miskin dan menolak meninggalkan rumah, ditegur oleh al-Qur'an dengan ungkapan sebagai berikut,"Dalam keadaan bagaimana kamu ini? Mereka menjawab, "Kami adalah orang-orang yang tertindas di negeri (Mekkah), (para Malaikat) berkata: 'Bukankah bumi Allah itu luas, sehingga kamu dapat berhijrah di bumi itu?' (QS. Al-Nisa': 97). Berangkat dari ayat di atas, maka harus diakui bahwa pekerjaan merupakan hak, kewajiban dan kehidupan sesuai dengan potensi, kemampuan, pengetahuan dan pengalaman. Pribadi muslim yang *qonaah* harus mengeluarkan tenaga yang optimal dalam bekerja sehingga mampu merealisasikan kelayakan prestasi kerja. Sesungguhnya kelayakan prestasi kerja yang religius merupakan tujuan esensi bagi setiap masyarakat produktif, dengan berusaha merealisasikan tujuan tersebut.

Kelayakan prestasi kerja yang religius tercermin pada besarnya hasil produksi yang Islami, kualitas produk, efektivitas dan efisiensi, serta realisasi kepuasan karyawan pada tingkat maksimal yang diridhoi oleh Allah. Karena itu, sebaiknya karyawan diarahkan pada perkembangan kepribadian Islami yang produktif, yang memiliki ciri-ciri khusus, seperti kesesuaian kemampuan, keahlian, keterampilan dan pengalaman khusus pada tuntutan kesuksesan kerja; banyaknya ragam kecenderungan psikis kepribadian muslim untuk menjalankan suatu profesi; serta tingginya kadar kesesuaian kesehatan mental pada kepribadian muslim. Dalam hal prestasi kerja spiritual, ada beberapa ciri pokok diantaranya: bekerja secara profesional, memenuhi amanah bekerja, niat ikhlas, tawakal serta mendalami agama dan profesi. Nampaknya hal ini juga sangat dibutuhkan untuk memperbaiki prestasi kerja karyawan sehingga dapat mengurangi manipulasi sumber daya dan perilaku yang konsumtif atau pemborosan.

Rumusan masalah tersebut akan terjawab apabila digunakan pendekatan humanistik yang mengakui eksistensi agama. Diakui oleh Maslow sendiri dalam teorinya yang mengemukakan konsep *metamotivation* diluar kelima *hierarchy of needs* yang pernah dikemukakan. *Mystical* atau *peak experience* adalah bagian dari *metamotivation* yang menggambarkan pengalaman keagamaan. Pada kondisi ini manusia merasakan adanya pengalaman keagamaan yang sangat dalam. Pribadi (*self*) lepas dari realitas fisik dan menyatu dengan kekuatan transendental (*self is lost and transcended*). Di mata Maslow level ini adalah bagian dari kesempurnaan manusia (Ancok: 1994: 75). Ada kesempatan-kesempatan dimana orang-orang yang mengaktualisasikan diri

mengalami ekstase, kebahagiaan, perasaan terpesona yang meluap-luap, suatu pengalaman keagamaan yang sangat mendalam. Selama pengalaman puncak ini, yang dianggap Maslow biasa terjadi di kalangan orang-orang yang sehat, diri dilampaui dan orang itu digenggam suatu perasaan kekuatan, kepercayaan dan kepastian, suatu perasaan yang mendalam bahwa tidak ada sesuatu yang tidak dapat diselesaikannya.

Maslow berpendapat bahwa ada dua klasifikasi motivasi, motivasi primer dan motivasi spiritual (seperti: keadilan, kebaikan, keindahan, kesatuan, dan ketertiban). Kebutuhan spiritual merupakan kebutuhan fitri yang pemenuhannya tergantung pada kesempurnaan kepribadian dan kematangan individu. Pada dasarnya manusia mempunyai potensi baik dan buruk. Kepribadian manusia terbuka ketika manusia mengalami kematangan potensial dalam bentuk yang lebih jelas. Bila manusia menjadi *fanatis* atau *bengis*, hal itu disebabkan oleh pengaruh lingkungan, selain faktor internal. Lingkungan berperan aktif membantu manusia mengaktualisasikan diri.

“Para pakar psikologi modern tidak memberikan perhatian pada studi-studi *dimensi spiritual* manusia dan kebutuhan-kebutuhan pokok tingkat tinggi. Padahal kebutuhan ini mempunyai kedudukan terpenting dan tertinggi yang melebihi manusia dari seluruh ciptaan Tuhan yang lain. Komitmen para pakar psikologi modern terhadap penerapan metode ilmiah dalam studi manusia, mendorong mereka membatasi objek perhatiannya pada studi dimensi-dimensi tingkah laku manusia yang tunduk pada penelitian obyektif dan eksperimentasi. Sehingga mereka menjauhi penelitian dimensi tingkah laku manusia yang berhubungan dengan masalah spiritual. Mereka mengenyampingkan studi ini secara total” (Najati, 1982: 84).

Perbedaan motivasi antara Barat dengan Islam adalah bahwa Islam disamping memberikan insentif material dan keuangan, juga menggunakan insentif spiritual. Efektivitas insentif spiritual ini terbukti lebih kuat daripada yang material. Hal ini terjadi karena Islam selalu menyentuh hati setiap muslim dan mendorongnya untuk menjaga kesadaran Islamnya. Menurut Ancok (1994: 84) menyatakan bahwa variabel motivasi mu'amalat (spiritual) telah diyakini oleh para ulama Islam dan orang yang belajar psikologi percaya lebih efektif dibandingkan dengan yang lain. Tetapi ini tidak berarti menghilangkan sama sekali motivasi material dan keuangan dalam diri manusia.

Prinsip pokok prestasi kerja yang religius harus tercermin dalam sistem produksi yang Islami, karena produksi berarti diciptakannya manfaat, seperti juga konsumsi adalah pemusnahan produksi. Produksi tidak berarti menciptakan secara fisik sesuatu yang tidak ada, karena tidak seorangpun dapat menciptakan benda. Dalam pengertian ahli ekonomi, yang dapat dikerjakan manusia hanyalah membuat barang menjadi berguna disebut “dihasilkan”. Prinsip fundamental yang harus selalu diperhatikan dalam proses produksi adalah prinsip kesejahteraan ekonomi. Bahkan dalam sistem kapitalis terdapat seruan untuk memproduksi barang dan jasa yang didasarkan pada asas kesejahteraan ekonomi. Keunikan konsep Islam mengenai kesejahteraan ekonomi terletak pada kenyataan bahwa kesejahteraan ekonomi itu tidak dapat mengabaikan pertimbangan kesejahteraan umum yang menyangkut persoalan moral, pendidikan, agama dan lain-lainnya. Dalam ekonomi modern kesejahteraan ekonomi diukur dari segi uang. Seperti kata Pigou: “Kesejahteraan ekonomi kira-kira dapat didefinisikan sebagai bagian kesejahteraan yang dapat dikaitkan dengan alat pengukur uang”. Kesejahteraan ekonomi modern bersifat materialistis, maka perlu membatasi ruang lingkup pokok persoalan yang sama (Mannan, 1995: 54).

Manusia sebagai *khalifah* Allah, telah diperintahkan untuk mengelola bumi guna kemakmuran dan kesejahteraan ekonomi. Allah swt. berfirman dalam Surat al-Sajdah ayat 4: “Allah-lah yang telah menciptakan langit dan bumi serta apa yang ada diantara keduanya dalam enam hari (masa)” (Depag RI, 1994: 660). Sebagai konsekuensi atas kesempurnaan manusia sebagai makhluk maka manusia dituntut untuk berprestasi kerja. Kelebihan yang telah diberikan Allah swt. kepada manusia adalah dalam rangka untuk mengabdikan dan berprestasi kerja. Allah swt. berfirman dalam Surat Al-Isra’ ayat 70:

“Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam dan Kami telah memberikan kepada mereka kendaraan di darat dan di laut dan Kami telah memberikan kepada mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami telah melebihkan mereka dari kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan sebenar-benarnya lebih”(Depag RI, 1994: 435).

Prestasi kerja yang religius mengandung unsur tanggung jawab amanah, inovasi dan penelitian untuk pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Allah swt. berfirman dalam Surat al-Ahzab ayat 72: “Sesungguhnya Kami telah menawarkan suatu amanat kepada langit dan bumi dan gunung-gunung, maka mereka enggan memilikinya dan merasa tidak sanggup,

tetapi diembannya oleh manusia” (Depag RI, 1994: 680). Kemampuan manusia memanfaatkan potensi alam adalah menunjukkan kemampuan prestasi kerja manusia atas delegasi kekuasaan Allah swt. yang telah dilimpahkan kepada manusia. Allah swt. berfirman dalam Surat Saba’ ayat 12-13:

“Dan Kami tundukkan angin bagi Sulaiman, yang perjalanannya di waktu pagi sama dengan perjalanan sebulan dan perjalanannya di waktu sore sama dengan perjalanan sebulan pula. Dan Kami alirkan cairan tembaga baginya dan sebagian dari jin ada yang bekerja dihadapannya (dibawah kekuasaannya) dengan izin Tuhannya. Para jin itu membuat apa yang dikehendaki Sulaiman dari gedung-gedung yang tinggi dan patung-patung dan piring-piring yang (besarnya) seperti kolam dan periuk yang tetap (berada di atas tungku)” (Depag RI, 1994: 685).

Manusia sangat dianjurkan untuk mengembangkan ilmu pengetahuan dan teknologi dalam rangka kemudahannya untuk mengabdikan dan beribadah kepada Allah. Selanjutnya manusia diperintahkan untuk menembus ruang angkasa dengan kekuatan ilmu pengetahuan dan teknologinya (*Sulthon*), agar manusia mengagumi ciptaan Allah swt. dalam rangka proses prestasi kerja yang religius. Prestasi kerja yang religius selalu melibatkan ilmu pengetahuan dan proses produksi, sehingga kualitas prestasi kerja yang religius tidak sama dengan yang biasa.

Metode penelitian

Penelitian yang dilaksanakan untuk menguji pengaruh antar variabel yang berkaitan dengan motivasi spiritual dan kinerja yang religius, khususnya pada karyawan operasional, industri manufaktur yang ada di Kawasan Batamindo Kota Batam. Penelitian ini termasuk jenis penelitian survei dengan mengambil sampel dari populasi, yang menggunakan instrumen kuesioner sebagai alat untuk mengumpulkan data primer. Dengan demikian penelitian ini dianalisis dengan statistik inferensial yang dimaksudkan untuk menganalisis data sampel yang akan digeneralisasi kepada populasinya. Populasi pada penelitian ini adalah seluruh karyawan operasional dari perusahaan manufaktur yang ada di Kawasan Batamindo. Jumlah perusahaan manufaktur yang ada dalam Kawasan Batamindo Batam pada periode September- November 2001 mencapai 114 perusahaan, masing-masing perusahaan rata-rata mempekerjakan 1000 sampai dengan 2000 karyawan. Pengambilan sampel 10 perusahaan, diharapkan mampu

mewakili perusahaan manufaktur yang ada di Kawasan Batamindo. Untuk menentukan besar sampel yang berupa karyawan digunakan rumus (Parel, 1973 dalam Suparmoko, 1996: 40):

$$n = \frac{N \cdot Z^2 \cdot p \cdot (1-p)}{N \cdot d^2 + Z^2 \cdot p \cdot (1-p)}$$

dimana :

n = Besar sampel

N = Jumlah Populasi

Z = Luas area di bawah kurva normal

p = Proporsi

d = Derajat penyimpangan

Jumlah karyawan masing-masing perusahaan manufaktur yang telah ditentukan sebagai populasi sejumlah 1000 orang, dengan dugaan besarnya proporsi 0,5 dan penyimpangan tidak lebih dari 10%, maka besarnya sampel dari masing masing perusahaan tersebut dapat dihitung sebagai berikut :

$$n = \frac{N \cdot Z^2 \cdot p \cdot (1-p)}{N \cdot d^2 + Z^2 \cdot p \cdot (1-p)}$$

$$n = \frac{1000 \cdot 1,960^2 \cdot 0,5 \cdot (1-0,5)}{1000 \cdot 0,1^2 + 1,960^2 \cdot 0,5 \cdot (1-0,5)}$$

$$n = \frac{960,04}{15,9604} = 60,260 \text{ dibulatkan menjadi } 61.$$

Untuk menentukan siapa di antara para karyawan yang terpilih sebagai sampel, digunakan metode *simple random sampling* dengan mengikuti hukum probabilitas. Menurut hukum probabilitas, masing-masing warga populasi mempunyai peluang dan kemungkinan yang sama untuk terpilih sebagai sampel. Sampel merupakan elemen populasi yang dipilih untuk mewakili populasi dalam penelitian (Cooper dan Schindler, 2003:82). Model yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Structural Equation Modelling (SEM)*. Model pengukuran variabel motivasi mu'amalat (bekerja dan berproduksi, kebutuhan sekunder, kebutuhan primer, prestasi kerja yang religius) menggunakan *Second Order Confirmatory Factor Analysis*. Penaksiran pengaruh masing-masing variabel bebas terhadap variabel terikatnya menggunakan koefisien jalur

Tabel 1
Identitas Responden Menurut Jenis Kelamin

Jenis Kelamin	Jumlah	Persentase
Laki-Laki	98	15
Perempuan	560	85
Total	658	100

Pembahasan dan temuan

Berdasarkan hasil yang telah diperoleh, ternyata disimpulkan bahwa *kebutuhan sekunder* dapat diukur berdasarkan indikator variabel yang tidak diobservasi (*unobserved variable*): kebutuhan primer (Kebprim), kebutuhan sekunder (Kebsek) dan kebutuhan bekerja serta berproduksi (Kerprod). Demikian juga masing-masing indikator Kebsek, dan Kebprim, dapat diukur melalui lima indikator *variable observed* yang sama, antara lain: keterlibatan ritual, keterlibatan ideologis (dogmatis), keterlibatan pengetahuan, keterlibatan pengalaman, serta keterlibatan konsekuensi. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa *kebutuhan sekunder* berpengaruh langsung positif terhadap prestasi kerja yang religius, yang ditunjukkan dengan koefisien jalur sebesar 1,38 dengan nilai probabilitas 0,00 (Tabel 2). Temuan ini memberi gambaran bahwa meningkatnya motivasi *kebutuhan sekunder* akan meningkatkan prestasi kerja religius apabila variabel lain konstan.

Tabel 2
Pengaruh Mu'amallat terhadap Prestasi kerja yang Religius

Jalur	Koefisien Jalur	t hitung	Probability (p)	Keterangan
Mu'amallat → KinRel	1,38	5,47	0.00	Signifikan

Adanya pengaruh positif motivasi *kebutuhan sekunder* terhadap prestasi kerja yang religius sejalan dengan teori yang ditawarkan Mursi (1997) yang menyatakan bahwa dalam *mu'amallat*, seorang muslim akan memperhatikan tiga kebutuhan, yaitu primer, sekunder, dan bekerja dan berproduksi. Sesungguhnya kemiskinan akan mendekati kekufuran. Oleh karenanya, setiap pribadi muslim dituntut untuk bekerja agar dapat memenuhi kebutuhan tertentu yang diridhoi oleh Allah, sehingga harus diupayakan dengan penuh kesungguhan untuk mewujudkan prestasi yang optimal sebagai bukti pengabdian dirinya kepada Allah swt.

Menurut teori Max Weber (Swasono, 1988: 50) menyatakan bahwa ada hubungan langsung (fungsional) antara sistem nilai suatu agama dengan kegairahan bekerja para pemeluk ajaran agama, maka prestasi kerja karyawan juga dapat dipengaruhi oleh tingkat keikhlasan, kekhusukan dan kontinuitas ibadahnya. Teori Weber didukung oleh Zadjuli (1999: 10) yang menyatakan bahwa manusia sebagai *kehalifatullah* dalam semua aktivitas hidupnya memiliki motif (niat) karena Allah, motivasinya didorong oleh ibadah untuk meningkatkan prestasi kerja yang religius (amal shaleh). Jika diperhatikan ajaran Islam melalui beberapa ayat al-Qur'an mengenai ibadah yang selalu terkait dengan *output* proses produksi (*mu'amallat*) seperti zakat, perdagangan, *amar ma'ruf nahi munkar* dan prestasi kerja yang religius, tidak dapat diragukan bahwa karyawan yang ibadahnya *kaffah* (ikhlas, khusuk, kontinyu) akan mempunyai pengaruh positif signifikan terhadap prestasi kerja. Namun sebagaimana ditulis Amsyari (1995: 171) bahwa adanya pengaruh pemahaman aliran: "Aliran spiritualisasi agama membatasi Islam hanya untuk ritual dan itupun secara pelan-pelan diabaikan pelaksanaannya (salat pun makin jarang, berdoapun kalau sedang kesulitan, puasapun kalau tidak sakit maag dan semacamnya)."

Fenomena empiris menunjukkan karyawan industri di Batam mempunyai perilaku konsumtif, tetapi disertai dengan meningkatnya kegiatan keagamaan seperti ceramah agama, diskusi interaktif, bedah buku dan sebagainya yang menggambarkan motivasi spiritual sedang berproses. Apabila diamati secara cermat terdapat hirarki kebutuhan menurut teori Maslow,

tetapi sedang berubah menuju motivasi spiritual, maka rumusan masalah yang diajukan apakah klasifikasi motivasi teori Maslow berpengaruh terhadap motivasi spiritual pada karyawan di Batam. Secara kuantitatif rumusan masalah ini dapat dijawab bahwa dari hasil pengujian melalui pengukuran koefisien jalur, ternyata motivasi kebutuhan sekunder yang paling dominan pengaruhnya terhadap prestasi kerja yang religius. Sedangkan dalam variabel kebutuhan sekunder indikator variabel yang diajukan adalah kebutuhan primer, kebutuhan sekunder. Kebutuhan primer adalah jenjang pemenuhan sandang, papan dan pangan, kebutuhan sekunder adalah pemenuhan kebutuhan kesehatan, pendidikan dan kesenangan, sedangkan bekerja dan berproduksi adalah setara dengan aktualisasi diri dalam teori Maslow sebagai hirarki (jenjang) tertinggi, hanya dalam konsep mu'amallat pendekatannya adalah religius sebagai bentuk pengabdian pada Allah (ibadah). Pengukuran kebutuhan sekunder (termodifikasi) dengan *second order confirmatory factor analysis* (Tabel 3.), menunjukkan *loading factor* yang dominan adalah kebutuhan sekunder (1,00), tetapi jika dilihat pada hasil pengukuran pengaruh aqidah, ibadah, dan mu'amallat terhadap prestasi kerja dengan SEM didapat hasil bekerja dan berproduksi (Kerprod) yang paling dominan, dengan besaran *loading factor* 0,99.

Tabel 3
Loading factor (l) Pengukuran Mu'amallat

Variabel indikator	Loading factor (λ)	t hitung	Probability (p)	Keterangan
KerProd	0.97			Signifikan
KebSek	1.00	11.151	0.000	Signifikan
KebPrim	0.92	10.256	0.000	Signifikan

Ketika kebutuhan sekunder diuji dalam model tersendiri maka kebutuhan sekunder (setara psikologi sosial, penghargaan dalam teori Maslow) menjadi dominan, tetapi ketika diuji bersama pengaruhnya dengan aqidah, ibadah dan mu'amallat (termodifikasi) maka hasil ujinya akan berbeda, yaitu bekerja dan berproduksi (setara aktualisasi diri dalam teori Maslow) menjadi dominan. Maslow menyampaikan teorinya bahwa ada klasifikasi motivasi primer (lima jenjang), dipandang masih ada jenjang tertinggi yaitu yang disebut dengan *metamotivation* atau motivasi spiritual (seperti: keadilan, kebaikan, keindahan, kesatuan dan ketertiban). Perbedaan cara pandang Maslow dengan Islam hanya pendekatan spiritualnya yang berbeda,

Maslow tetap dalam koridor sekuler, sedangkan pengertian spiritual Islam adalah dalam rangka mengabdikan kepada Allah (ibadah) secara totalitas sebagai konsekuensi *kebalifiatullah*.

Rumusan masalah yang diajukan, manakah di antara kebutuhan primer, kebutuhan sekunder, bekerja dan memproduksi yang paling dominan untuk menjadi variabel indikator dari faktor motivasi *kebutuhan sekunder* pada karyawan di Batam. Permasalahan ini berdasarkan fenomena empiris yang terjadi pada masyarakat industri modern, khususnya pada karyawan industri di Batam, yaitu terjadinya pola konsumsi yang cenderung konsumtif, dengan mengejar kebutuhan sekunder untuk kesenangan. Motivasi *kebutuhan sekunder* dalam kehidupan ekonomi adalah penting, karena kreativitas berarti meningkatnya kemakmuran masyarakat yang berarti meningkatnya konsumsi dan kesejahteraan sosial. Karena itu kebutuhan primer dan kebutuhan sekunder merupakan pasangan. Jika disejajarkan dengan teori kepuasan konsumsi maka dapat disejajarkan dengan kepuasan kreasi sebagai kepuasan primer yang fitri yang bersumber *Rahman dan Rabim* (Nataatmadja, 2001: 191). Berdasarkan teori tersebut, maka rumusan masalah yang diajukan kebutuhan sekunder merupakan variabel indikator yang paling dominan dari faktor motivasi kebutuhan sekunder pada karyawan di Batam.

Dari hasil *loading factor* kebutuhan sekunder dengan *second order confirmatory factor analysis* pada Tabel 3 sebagai berikut:

1. Bekerja dan memproduksi *loading factor* = 0,97 (signifikan)
2. Kebutuhan sekunder *loading factor* = 1,00 (signifikan)
3. Kebutuhan primer *loading factor* = 0,92 (signifikan)

Angka tersebut menunjukkan bahwa antara kebutuhan sekunder, kebutuhan primer, bekerja dan memproduksi, kebutuhan sekunderlah yang variasinya paling besar dijelaskan oleh variasi dari motivasi kebutuhan sekunder. Dengan kata lain kebutuhan sekunder merupakan indikator yang paling kuat (dominan) dari motivasi kebutuhan sekunder.

Pola kebutuhan dalam motivasi kebutuhan sekunder bila dibandingkan dengan pola kebutuhan menurut Maslow yang berparadigma sekuler, terdapat pola yang sama secara fitrah manusia namun ada perbedaan pada cara pendekatan dan niatnya. Perbedaan antara ilmu ekonomi modern dengan ekonomi Islam dalam pola konsumsi terletak pada pendekatannya dalam memenuhi kebutuhan seseorang. Islam tidak mengakui kegemaran materialistis semata-mata dari pola konsumsi modern. Dominasi kebutuhan sekunder dalam

motivasi kebutuhan sekunder sesuai firman Allah swt., “Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang di setiap (memasuki) masjid, makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan”.(QS. Al-A'raf: 31) Kecenderungan dominannya kebutuhan sekunder (psikologi religius), telah dibuktikan oleh Survei Pola Konsumsi Badan Pusat Statistik (1991-2012). Survei itu menunjukkan pengeluaran untuk memenuhi kebutuhan sekunder sebesar 62,56% sedangkan untuk kebutuhan primer sebesar 37,44%.

Perintah untuk memenuhi kebutuhan sekunder maupun kebutuhan primer ada dalam al-Qur'an, tetapi semuanya itu dalam rangka meningkatkan prestasi kerja yang religius (amal shaleh) bukan untuk kepuasan semata-mata. Allah swt. berfirman, “Dan sesungguhnya pada binatang-binatang ternak, benar-benar terdapat pelajaran yang penting bagi kamu, Kami memberi minum kamu air susu yang ada dalam perutnya, dan (juga) pada binatang-binatang ternak itu terdapat faedah yang banyak untuk kamu dan sebagian dari kamu makan.” (QS. al-Mu'minun: 21) Pemenuhan kebutuhan sekunder dibenarkan oleh Islam akan tetapi ditujukan untuk meningkatkan prestasi kerja dan tidak boleh mengabaikan kebutuhan primer (pokok). Rasulullah menyimpulkan bahwa kebutuhan-kebutuhan pokok bagi setiap anggota masyarakat harus tersedia (Rahman, 1995: 0-1) Kebutuhan pokok seperti makanan, pakaian dan tempat tinggal, yang perlu bagi peningkatan efisiensi kerja disebut “kebutuhan tepat guna”.

Memenuhi kebutuhan sekunder untuk meningkatkan prestasi kerja, dalam koridor keislaman dapat diartikan bahwa menikmati suatu kesenangan diperbolehkan dalam Islam. Islam sangat memahami naluri alamiah manusia dalam mengagumi dan menikmati keindahan-keindahan dalam hidup ini. Islam juga mengakui kebutuhan-kebutuhan budaya manusia. Dalam masalah kebutuhan-kebutuhan manusia akan keindahan dan budaya secara alamiah, Islam membolehkannya mengikuti kebutuhan-kebutuhan pokok manusia, menikmati kesenangan-kesenangan. Pemenuhan kebutuhan sekunder dibenarkan oleh Islam. Al-Qur'an menganjurkan kepada kaum muslimin untuk menikmati hal-hal yang baik dan indah (QS. al-A'raf: 31). Jadi jelaslah bahwa pemuasan keinginan, termasuk kenyamanan-kenyamanan, keindahan dan perhiasan-perhiasan hidup dibolehkan dan dihalalkan asalkan untuk meningkatkan prestasi kerja, karena merupakan keinginan yang memberikan kesenangan

dan kenyamanan kepada manusia dan yang memiliki manfaat (*utility*) yang lebih besar dari harganya.

Temuan ini menyimpulkan bahwa kebutuhan sekunder yang paling dominan sebagai variabel indikator, telah didukung oleh kenyataan empiris. Kecenderungan saat ini telah membuktikan bahwa semakin tinggi manusia menaiki jenjang peradaban, semakin terkalahkan ia oleh kebutuhan fisiologik karena faktor-faktor psikologis. Cita rasa seni, kebanggaan, dorongan-dorongan untuk prestise semua faktor ini memainkan peran yang semakin dominan dalam menentukan bentuk lahiriah konkret dari kebutuhan primer. Sebagai contoh pada peradaban masa lalu dalam suatu masyarakat primitif, konsumsi sangat sederhana, karena kebutuhannya juga sangat sederhana. Tetapi peradaban modern telah menghancurkan kesederhanaan manis akan kebutuhan-kebutuhan ini. Peradaban materialistik dunia Barat kelihatannya memperoleh kesenangan khusus dengan membuat semakin bermacam-macam dan banyaknya kebutuhan-kebutuhan karyawan. Kesejahteraan seseorang pun nyaris diukur berdasarkan bermacam-macam sifat kebutuhan primer dan kebutuhan sekunder yang diusahakannya untuk dapat terpenuhi dengan upaya khusus. Pandangan terhadap kehidupan dan kemajuan ini sangat berbeda dengan konsepsi Islami.

Etika ilmu ekonomi Islam berusaha untuk mengurangi kebutuhan material manusia yang luar biasa sekarang ini, untuk menghasilkan energi manusia dalam mengejar cita-cita spiritualnya. Perkembangan batiniah yang bukan perluasan lahiriah, telah dijadikan cita-cita tertinggi manusia dalam hidup. Tetapi semangat masyarakat industri, sekalipun tidak merendahkan nilai kebutuhan akan kesempurnaan batin, namun rupanya telah mengalihkan tekanan ke arah perbaikan kondisi-kondisi kehidupan material. Kemajuan industri sering dipandang dengan semakin tingginya tingkatan hidup yang mengandung arti meluasnya kebutuhan primer dan kebutuhan sekunder, sehingga motivasi untuk mengejar tingkatan konsumsi yang semakin tinggi pun bertambah. Temuan pada penelitian ini telah membuktikan bahwa masyarakat Batam cenderung konsumtif apabila disertai dengan niat untuk kepuasan dunia saja. Tetapi *loading factor* sebesar 1,00 untuk kebutuhan sekunder pada motivasi kebutuhan sekunder menunjukkan gejala yang mendukung pada tingkat kedua setelah kebutuhan primer terpenuhi dan selanjutnya usaha tertinggi pada bekerja dan memproduksi setara dengan aktualisasi diri dapat ditunjukkan sesuai dengan teori motivasi oleh Abraham Maslow yang berpandangan,

bahwa manusia memiliki perjuangan atau kecenderungan yang dibawa sejak lahir untuk mengaktualisasikan diri. Manusia didorong oleh kebutuhan-kebutuhan yang universal yang dibawa sejak lahir, yang tersusun dalam suatu tingkat, dari yang paling lemah sampai yang paling kuat prasyarat untuk mencapai aktualisasi diri adalah memuaskan empat kebutuhan yang berada pada tingkat yang paling rendah, yaitu: kebutuhan fisiologis, kebutuhan rasa aman, kebutuhan memiliki cinta dan kebutuhan akan penghargaan.

Ada tiga unsur yang menjadikan hidup manusia positif dan berguna. Pertama, mengimplementasikan potensi kerja yang dianugerahkan oleh Allah. Kedua, bertawakal kepada Allah, dan mencari pertolongan-Nya ketika melaksanakan pekerjaan. Ketiga, beriman kepada Allah swt. untuk menolak bahaya kediktatoran, kesombongan atas prestasi yang dicapai. Allah swt. berfirman, dalam: “Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bagian-mu dari (kenikmatan) duniawi” (QS. al-Qashash: 77). Bukti bahwa bekerja dan memproduksi yang seharusnya dominan dapat dicermati pada perintah Allah swt., “Apabila telah ditunaikan sembahyang maka bertebaranlah kamu di muka bumi dan carilah karunia Allah dan ingatlah Allah banyak-banyak supaya kamu beruntung” (QS. al-Jumu’ah: 10). Ayat-ayat tersebut di atas menjelaskan tentang manusia sebagai makhluk yang direncanakan Allah swt. untuk bekerja dan memproduksi. Dalam beberapa ayat al-Qur’an tersebut dapat disimpulkan tentang potensi manusia untuk bekerja dan memproduksi secara religius untuk memenuhi tugas kekhilafahan manusia dalam kerangka kebutuhan sekunder menuju tercapainya “*rahmatan lil ‘alamin*”.

Dalam penelitian yang dilakukan oleh Hagemann (1993: 30-32) menunjukkan kesamaan dengan dominasi kebutuhan sekunder pada motivasi kebutuhan sekunder, sebagaimana faktor-faktor yang memotivasi karyawan sebagai berikut: Lebih 60% memberikan jawaban yang berhubungan dengan pemenuhan kebutuhan sosio-psikologis: umpan balik, rasa memiliki, keterbukaan, kejujuran, kredibilitas, kepercayaan, keadilan, perhatian, tanggung jawab, partisipasi; Sekitar 20% jawaban berhubungan dengan pemenuhan kebutuhan intelektual: rasa pemenuhan diri, tugas yang menarik dan bervariasi tantangan; Hanya 10% yang menyinggung rangsangan materi; Hanya 10% yang menganggap kualitas ruangan sangat penting (Hagemann, 1993: 30-31).

Rumusan masalah yang diajukan, manakah yang memiliki pengaruh dominan terhadap prestasi kerja yang religius diantara motivasi akidah, motivasi ibadah dan mu'ammalat pada karyawan di Batam. Dominannya motivasi kebutuhan sekunder dibandingkan dengan motivasi aqidah maupun motivasi ibadah, karena kehidupan material masih menjadi tujuan dan dorongan karyawan maupun masyarakat industri pada umumnya. Indikator variabel yang diajukan untuk kebutuhan sekunder diantaranya mengatur kebutuhan primer (kebutuhan pokok), kebutuhan sekunder (kesenangan) dengan syarat untuk meningkatkan prestasi kerja, sedangkan kebutuhan tersier (kemewahan) dilarang dalam Islam karena dipandang tidak untuk meningkatkan prestasi kerja tetapi dipandang sebagai pemborosan dan pemusnahan sumber daya. Bekerja dan memproduksi adalah bagian dari kebutuhan sekunder yang dapat dikategorikan sebagai prestasi prestasi kerja seorang muslim menuju tercapainya *rahmatan lil 'alamin*.

Motivasi kebutuhan sekunder adalah dorongan kekuatan dari dalam untuk memenuhi kebutuhan manusia yang dilandasi oleh kekuatan moral spiritual, sehingga dapat menghasilkan prestasi kerja yang religius, karena diilhami oleh al-Qur'an dan al-Sunnah. Kebutuhan dan urutan prioritas biasanya dalam tiga tingkatan: keperluan, kesenangan, dan kemewahan.

1. Kebutuhan primer biasanya meliputi Kebutuhan primer biasanya meliputi semua hal yang diperlukan untuk memenuhi segala kebutuhan dasar yang harus dipenuhi.
2. Kebutuhan sekunder boleh didefinisikan sebagai komoditi yang penggunaannya menambah efisiensi karyawan, akan tetapi tidak seimbang dengan biaya komoditi yang dibayarkan (dikeluarkan).
3. Kemewahan menunjuk kepada komoditi serta jasa yang penggunaannya tidak menambah efisiensi seseorang bahkan mungkin mengurangnya, seperti baju, perhiasan, mobil, dan mebel mahal, kesemuanya itu merupakan kemewahan bagi kebanyakan orang. (Mannan, 1995: 48)

Dari teori yang diajukan oleh Mannan, maka rumusan masalah yang diajukan adalah motivasi kebutuhan sekunder memiliki pengaruh yang paling dominan terhadap prestasi kerja yang religius pada karyawan di Batam. Dengan demikian motivasi mu'ammalat adalah yang paling dominan pengaruhnya terhadap prestasi kerja yang religius yang ditandai dengan angka koefisien jalur sebesar 1,38. Koefisien jalur ini terbesar bila dibanding koefisien jalur lainnya. Dari hasil berarti rumusan masalah terjawab, serta rumusan masalah yang diajukan

didukung oleh fakta atau dapat diterima. Dalam motivasi kebutuhan sekunder mempunyai ciri-ciri tertentu; diantaranya yang mencolok, tidak ada perbedaan antara kebutuhan spiritual dengan kebutuhan keduniawian. Pada agama-agama lain yang ada di dunia ini terdapat pemisahan antara keperluan keagamaan dan bukan keagamaan atau keperluan keduniawian.

Motivasi *kebutuhan sekunder* memang berpengaruh dominan terhadap prestasi kerja yang religius, bukan berarti motivasi ini harus dikurangi, tetapi yang penting adalah motivasi ibadah yang seharusnya positif sehingga motivasi aqidah dan motivasi kebutuhan sekunder dapat sama mempunyai koefisien jalur yang positif dan seimbang (*equilibrium*), sesuai dengan do'a yang memohon kepada Allah swt. agar diberi kebahagiaan hidup didunia (alam material) dan kebahagiaan hidup di akherat (alam spiritual), agar manusia selalu berorientasi pada keseimbangan sesuai dengan perintah Allah, "Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bagian-mu dari (kenikmatan) duniawi" (QS. Al-Qashash: 77).

Penutup

Dengan diterapkannya motivasi mu'amalat untuk meningkatkan prestasi kerja yang religius, akan mengurangi perilaku yang konsumtif, materialistik dan sikap fatalisme, karena semua dilakukan dengan niat ikhlas karena Allah. Adanya hubungan langsung (fungsional) antara sistem nilai suatu agama dengan kegairahan bekerja para pemeluk ajaran agama sebagaimana dikatakan Max Weber. Ibadah adalah salah satu bentuk pengabdian (peribadatan) yang dilandasi oleh tauhid, tidak akan ada ibadah tanpa tauhid.

Manusia terkuras energinya oleh karena mengejar kepuasan fisiologis oleh faktor psikologis (kebutuhan sekunder). Islam memandang bahwa kesenangan (kebutuhan sekunder) dibolehkan asalkan dapat untuk meningkatkan kinerja yang religius. Kebutuhan sekunder (1,00 positif signifikan) adalah variabel indikator yang dominan bila dibandingkan dengan kebutuhan primer (0,92), bekerja dan berproduksi (0,97). Jika mu'amalat diuji bersama aqidah dan ibadah maka yang dominan adalah bekerja dan berproduksi, bukan kebutuhan sekunder, hasil uji ini menunjukkan bahwa aqidah dan ibadah akan mampu merubah perilaku *mu'amalatnya*.

Dominannya motivasi kebutuhan sekunder dibandingkan dengan motivasi bekerja dan berproduksi dan motivasi kebutuhan primer, menunjukkan kehidupan material-prestise

(kesenangan) masih menjadi tujuan dan dorongan utama karyawan maupun masyarakat industri pada umumnya. Indikator variabel yang diajukan untuk mu'amallat diantaranya mengatur kebutuhan primer (kebutuhan pokok), kebutuhan sekunder (kesenangan) dengan syarat untuk meningkatkan kinerja ternyata mempunyai pengaruh yang paling dominan, sedangkan kebutuhan tersier (kemewahan) dilarang dalam Islam karena dipandang tidak untuk meningkatkan kinerja tetapi dipandang sebagai pemborosan dan pemusnahan sumber daya. Bekerja dan berproduksi yang didorong oleh motivasi kebutuhan sekunder namun dituntun oleh ajaran Islam, dapat dikategorikan sebagai prestasi kerja seorang muslim menuju tercapainya *rahmatan lil 'alamin*.

Daftar pustaka

- Amsyari, Fuad. *Islam Kaffah Tantangan Sosial dan Aplikasinya di Indonesia*. Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- Ancok, Djameludin. *Psikologi Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994.
- BPS Kota Batam. *Laporan Tahunan Perekonomian Batam*. Batam: BPS-Otorita Batam, 2000.
- Cooper, R. Donald., & Pamela, S. Schindler. *Business Research Methods. Eight Edition*. New York: Mc. Graw-Hill/Irwin, 2003.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Jakarta: Bumi Restu, 1990..
- Hagemann, Gisela. *Motivasi untuk Pembinaan Organisasi*, terjemahan. Jakarta: Gramedia, 1993.
- Maslow AH., "A Theory of Motivation", dalam *Psychological Review* No. 50, 1943.
- Maslow AH. *Religions, Values and Peak Experiences*. Columbus Ohio: Ohio University Press, 1964.
- Manan, M. Abdul. *Teori dan Praktek Ekonomi Islam*. Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995.
- Mursi, Abdul Hamid. *Sumber Daya Manusia yang Produktif*. Jakarta: Gema Insani Pers, 1997.
- Najati, Muhammad Utsman. *Al-Qur'an wa 'Ilman Nafs*. Kairo: Darus Syuruq, 1982.
- Najati, Muhammad Utsman. *Jiwa Manusia dalam Sorotan Al-Qur'an*. Jakarta: Cendekia, 2001.
- Nataatmadja, Hidayat. *Intelegensi Spiritual*. Jakarta: Perennial Press, 2001.
- Rahman, Afzalur. *Doktrin Ekonomi Islam 1 & 2*. Jakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995.
- Suparmoko. *Metode Penelitian Praktis*. Yogyakarta: BPFE, 1996.
- Swasono, Sri Edi. *Sekitar Kemiskinan dan Keadilan*. Jakarta: UI Press, 1988.
- Zadjuli, Suroso Imam. *Kajian Karakteristik Kegiatan Sosial, Ekonomi, Kependudukan dan Lingkungan Di Kota Batam*. Surabaya: Suroso Imam Zadjuli & Associates Consultant, 2001.

Penolakan Fazlur Rahman terhadap hadis teknis pada hukum keperdataan

Abdul Fatah Idris

Fakultas Syari'ah LAIN Walisongo, Semarang

E-mail: abdufatah52@yahoo.com

Muhammad SAW is a prophet that will be followed by his members. Therefore all what He said and did and His attitudes become a *sunna*. However, after the prophet passed away, His *hadith* had developed because they were a verbal statement of the prophet's *sunna* done by the continuing generations. Until today, there have been some *hadith* that have different pronunciation and interpretation. Such *hadith* might be influenced by real condition of the environment. This discussion was directed towards Fazlul Rahman's perception on technical *hadith* in the civil law. Fazlul Rahman had a notion that technical *hadith* was a *hadith* sourced from Muhammad SAW prophet, however, it was massively made by His friends, either *tabi'in* or *itba' tabi'n*. The method used in this review was historical approach method and interpretative approaches that was generally used by historical *tek-tek* researcher, as prophet's *hadith*. Or this research used term approach of *asbab al-nuzul* that was frequently done by *salaf* clergies. The significance of this research was aimed to know Fazlul Rahman's conception on technical *hadith* on civil law, and to find out his refusal reasons towards them. The research found the result that technical *hadith* on civil law was *hadith* produced from creative and dynamic interpretation method toward prophet's *sunna* done by the continuing generation. Therefore, Fazlul Rahman refused the technical *hadith* because they were unhistorical and biographical *hadith*, and also, they were assumed as unscientific *hadith*. Furthermore, most of technical *hadith* contained of different opinion among clergies, so that it showed the weakness of historical base. So, theoretically, technical *hadith* could be accepted by us as discourse of knowledge, but practically it often raised law controversy in the society.

Muhammad saw adalah seorang nabi yang hendak dicontoh oleh umatnya. Maka segala apa yang dikatakan, diperbuat dan sikap hidupnya menjadi sebuah *sunna*. Tetapi setelah nabi wafat *hadis* nabi menjadi berkembang karena merupakan sebuah pernyataan verbal dari *sunna* nabi yang dilakukan oleh generasi penerusnya. Ada sebagian *hadis-hadis* yang sampai pada umat Islam sekarang, sering dijumpai lafal *hadis* yang berbeda-beda dan terkadang mempunyai kandungan penafsiran yang berbeda-beda pula. Keadaan *hadis* yang demikian, boleh jadi terpengaruh oleh keadaan riil dari kehidupan lingkungannya. Pembahasan ini tertuju pada pandangan Fazlur Rahman yang menolak terhadap *hadis* teknis dalam hukum keperdataan. Fazlur Rahman berpendapat bahwa *hadis* teknis merupakan *hadis* yang bukan

bersumber dari nabi Muhammad saw, tetapi merupakan hadis yang secara massif dibuat oleh para sahabat, tabi'in maupun itba' tabi'n. Metode yang digunakan dalam kajian ini, menggunakan metode pendekatan historis dan interpretative yang lazim dipergunakan oleh para peneliti tek-tekn sejarah, seperti halnya pada hadis-hadis nabi. Atau dengan pendekatan istilah *asbab al-nuzul* yang sering dilakukan oleh para ulama *salaf*. Signifikansi dari kajian ini dimaksudkan agar dapat diketahui pandangan Fazlur Rahman tentang hadis teknis pada hukum keperdataan, dan agar diketahui pula apa alasan-alasan penolakannya terhadap sebagian hadis-hadis teknis tersebut. Adapun hasil temuannya, bahwa hadis teknis pada hukum keperdataan adalah merupakan hadis-hadis yang dihasilkan dari metode interpretasi yang kreatif dan dinamis terhadap sunnah nabi yang dilakukan oleh generasi penerusnya. Oleh karenanya Fazlur Rahman menolak hadis teknis tersebut, dengan alasan bahwa hadis-hadis teknis merupakan hadis yang tidak bersifat historis dan biografis, serta hadis teknis itu dianilai sebagai hadis yang tidak ilmiah. Lagi pula sebagian besar materi hadis teknis, mengandung perbedaan pendapat dikalangan para ulama, sehingga hal tersebut menunjukkan lemahnya sebuah landasan historis. Jadi hadis teknis secara teoritis dapat diterima oleh kita sebagai wacana dalam keilmuan, tetapi secara praktis sering menimbulkan kontroversi hukum dalam masyarakat.

Keywords: *Technical Hadith; poligamy; usury; eyewitness*

Pendahuluan

Ketika Nabi Muhammad saw masih hidup maka segala persoalan yang timbul di dalam masyarakat dapat diselesaikan di hadapan nabi sendiri dengan mudah. Karena itu beliau disamping seorang rasul yang bertugas sebagai petunjuk moral dan juga bertugas sebagai "*kehalifatan fil art*" yang mencakup bidang politik, kepemimpinan, pengambilan keputusan, dan lain lain. Namun ketika estafet kepemimpinan berpindah kepada generasi berikutnya yakni para *sahabat, tabi'in dan atba' tabi'in*, maka banyak timbul persoalan yang sangat rumit dan kompleks, kemudian ketika problem itu tidak bisa diselesaikan melalui prinsip dasar al-Qur'an dan al-hadis, maka mereka mencari terobosan untuk menyelesaikannya, yaitu dengan melakukan kegiatan ijtihad secara bebas yang berdasarkan pemahaman sunnah yang dilatarbelakangi oleh kondisi riil.

Dengan demikian, kemajuan pemikiran intelek muslim pada abad pertama sampai abad ketiga, dengan dibuktikan banyak terkodifikasi kitab-kitab hadis yang bercampur dengan pemikiran hasil ijtihad dalam bidang hukum (fikih praktis) dan tidak menutup kemungkinan bercampurnya fatwa-fatwa politik, sosial dan ekonomi yang mewarnai koleksi-koleksi hadis di masa kemudian.

Kebebasan memahami hadis atau sunnah telah melampaui batas kewajaran yang menimbulkan banyaknya hadis-hadis yang dipalsukan atau diformulasikan kepada Nabi Muhammad saw. Karena itu para ulama hadis pun tidak diam diri untuk melakukan penelitian secara intensif dan lebih banyak ditujukan terhadap periwayat (*sanad*) hadis daripada melakukan penelitian terhadap (*matan*) atau kandungan hadis. Karena dalam kenyataannya, masih terdapat sebagian hadis-hadis dalam koleksi kitab-kitab hadis seperti dalam kitab kanonik (*ketub al-sittah*), secara teknis tidak mudah diaplikasikan di masa sekarang. Sebab sebagian informasi dalam hadis-hadis itu terkadang sudah tidak sesuai lagi dengan kemajuan ilmu pengetahuan yang berkembang pada saat ini. Belum lagi informasi yang termuat dalam hadis masih dipertanyakan autentisitas dari pembawa berita serta materi berita yang disampaikannya.

Atas kenyataan inilah para ulama hadis kontemporer seperti; Fazlur Rahman (w. 1988 M.), Akhmad Amin (w. 1954 M.), dan Abu Rayyah (w. 1970 M), berupaya agar hadis atau sunnah sebagai sumber hukum kedua setelah al-Qur'an senantiasa ada elastisitas pemahaman sehingga hadis atau sunnah tetap sesuai dengan tempat dan waktu sepanjang zaman (*salih likulli al-ʿamān wa al-makān*).

Penulisan ini dimaksudkan ingin mengetahui sebab-sebab apa? dan alasan-alasan apa? Fazlur Rahman menolak terhadap sebagian hadis-hadis yang bersifat teknis yang dipandang sebagai hadis-hadis yang bukan bersumber dari nabi, tetapi merupakan hasil interpretasi dari sunnah nabi.

Penolakan Rahman atas hadis-hadis teknis mendasarkan pada pandangannya tentang konsep sunnah yang didefinisikan sebagai “sunnah yang hidup” (*living tradition*). Artinya ketika nabi masih hidup tentu nabi melakukan serangkaian kegiatan yang dikatakan sebagai sunnah ‘*amalīyah*’ (praktis), kemudian hendak dicontoh oleh para sahabat-sahabatnya yang dilingkupi oleh sebuah sebab-sebab historis. Kemudian ketika nabi telah wafat, sunnah telah berkembang secara masif. Karena hadis telah mengalami pengadaptasian di zaman para sahabat dan penerusnya. Sebagaimana digambarkan Rahman dalam kritiknya terhadap Islam di Barat:

(i) that a part of content; of Sunnah is a direct continuation of the pre-Islamic customs and mores of the Arabs; (ii) that by far the greater part of the content of Sunnah was the result of the freethinking

activity of the early legists of Islam who, by their personal Ijtihad, had made education from the existing Sunnah or practice and—most important of all—had incorporated new elements from without, especially from the Jewish sources and Byzantine and Persian administrative practices : and, finally; (iii) that later when the Hadith develops into an overwhelming movement and become an mass-scale phenomenon in the later second and, especially, in the third centuries, this whole content of the early Sunnah comes to be verbally attributed to the Prophet himself under the aegis of the concept the “Sunnah of the Prophet” (Raman, 1965: 5).

(i) sebagian dari kandungan sunnah merupakan kontinuitas dari kebiasaan-kebiasaan atau adat istiadat bangsa Arab dari masa sebelum Islam, (ii) sebagian besar kandungan sunnah merupakan hasil *ijtihad* atau pemikiran para ahli hukum Islam, yang menyerap dari kesimpulan-kesimpulan sunnah atau praktik yang ada, serta memasukkan sumber-sumber dari agama Yahudi (praktik pemerintahan Bizantium Parsi), (iii) ketika hadis berkembang dan menjadi fenomena massal pada abad kedua dan ketiga hijriah, maka seluruh kandungan sunnah pada masa itu dikatakan bersumber atau diformulasikan dari Nabi Muhammad saw.

Sesungguhnya, nabi adalah seorang yang tidak berpaling dari persoalan-persoalan yang bersifat umum dan seorang tokoh reformasi moral untuk umat manusia. Hanya di dalam kasus-kasus tertentu (khas) sajalah mereka meminta pertimbangan kepada para sahabat nabi (Raman, 1965: 9-10).

Melihat dari pernyataan Rahman, dapat menjadi pertimbangan bagi kita, terhadap hadis-hadis yang selama ini sudah diyakini kebenarannya, seperti hadis-hadis teknis dalam hukum keperdataan (*muamalah*). Namun, perlu juga diingat bahwa kredibilitas sebuah hadis tidak bisa dipandang pada salah satu unsur kriteria hadis yang dipersyaratkan dalam epistemologi keilmuan hadis, yakni unsur *sanad* saja atau *matan* hadis saja, tetapi harus memenuhi kriteria keduanya. Memang para ulama hadis klasik lebih banyak melakukan penelitian yang dititik beratkan pada persoalan kriteria *sanad* hadis daripada kriteria *matan* hadis. Di sisi lain ulama-ulama kontemporer mencoba melakukan penelitian hadis dari sudut kandungannya.

Tujuan dari tulisan ini penulis mencoba mengelaborasi pandangan Fazlur Rahman atas penolakannya terhadap hadis-hadis teknis yang secara umum berkaitan dengan hadis-hadis keperdataan. Misalnya, hadis-hadis teknis yang berkaitan dengan hukum bunga bank (*riba*), hukum poligami dalam Islam, teknis kesaksian dalam hukum keperdataan cara-cara teknis dalam pengurusan harta negara (*ghanimah*).

B. Fazlur Rahman dan karya pemikirannya

Rahman dilahirkan tahun 1919 M., di anak benua Indo-Pakistan, sebuah daerah yang kini terletak di Barat Laut Pakistan. Secara formal, pendidikan Rahman pada masa kecilnya di madrasah, di samping menerima pelajaran keagamaan dari ayahnya. Ajaran-ajaran ayahnya yang berakar tradisional itu tampaknya tidak banyak mempengaruhi Rahman, dalam keterlibatannya terhadap Islam.

Setelah menamatkan pendidikan menengah, Rahman melanjutkan studinya di Departemen Ketimuran Universitas Punjab. Pada tahun 1942, ia berhasil menyelesaikan pendidikan akademisnya dengan memperoleh gelar M.A.

Ketidakpuasan Fazlur Rahman terhadap mutu pendidikan tinggi Islam di India yang dipandanginya ketika itu sangat rendah, menyebabkan Rahman memutuskan untuk melanjutkan studinya di Barat. Keputusan yang dapat dikategorikan sebagai suatu langkah yang sangat berani ini dilakukannya pada tahun 1946 dengan Universitas Oxford di Inggris sebagai pilihannya (Amal, 1993: 81).

Setelah meraih gelar *Doktor of Philosophy* (D.Phil) dari Oxford University, Rahman tidak langsung pulang ke tanah airnya di Pakistan, yang baru merdeka beberapa tahun. Kecemasan bahwa seorang sarjana keislaman yang dididik di Barat tidak akan diterima kembali atau bahkan dikucilkan serta ditindas di negerinya sendiri, barangkali masih menghantui pikiran Rahman. Sehingga untuk sementara waktu ia lebih memilih menetap di Barat. Rahman akhirnya mengajar selama beberapa tahun di Durham University, Inggris, dan juga di Institute of Islamic Studies, McGill University Kanada. Bahkan di McGill University, ia sempat menjabat sebagai *Associate Professor of Philosophy*. Di Kanada pula Rahman berteman akrab dengan orientalis kenamaan, W.C. Smith, yang ketika itu menjabat sebagai Direktur Institute of Islam Studies McGill University (Amal, 1993: 13).

Pada bulan Agustus 1962, ia ditunjuk sebagai Ditektur Lembaga Riset Islam, setelah sebelumnya menjabat selama beberapa waktu sebagai salah seorang staf senior di lembaga tersebut. Kemudian pada tahun 1964, Rahman juga ditunjuk sebagai anggota Dewan Penasehat Ideologi Islam Pemerintah Pakistan (*Advisory Council of Islamic Ideology*). Melalui kedua lembaga ini, Rahman terlibat secara intens dalam usaha menafsirkan kembali Islam guna menjawab tantangan-tantangan dan kebutuhan-kebutuhan masa kini. Gagasan-gagasan

pembaharuan yang dilontarkan Rahman selama berkiprah di kedua lembaga tersebut, selalu tampil berseberangan dengan pendapat-pendapat kalangan tradisionalis-fundamentalis, sehingga gagasan-gagasannya mendapat tantangan keras dan menimbulkan kontroversi yang berskala nasional. Ide-ide Rahman tentang Sunnah dan Hadits, misalnya pada hukum riba dan bunga bank, zakat ataupun fatwa tentang kehalalan binatang yang disembelih secara mekanis, telah menimbulkan kontroversi yang berkepanjangan di Pakistan.

Setelah lebih kurang delapan belas tahun berkiprah dinamis dalam menyumbangkan ide-ide briliannya demi pembaruan pemikiran Islam, tokoh ini akhirnya kembali ke pangkuan Sang Pencipta pada tanggal 26 Juli 1988.

Aktifitas dan produktivitas intelektual Rahman bisa dilihat dari karya-karyanya dalam bentuk buku, artikel, dan bentuk-bentuk lainnya. Di antara karya-karya Rahman adalah *“Prophecy in Islam : Philosophy and Orthodoxy”* yang diterbitkan di London oleh George Allen & Unwin pada tahun 1958., *“Islamic Methodology in History”* yang diterbitkan pada tahun 1965 oleh *Central Islamic Research Institution “Islam”* yang diterbitkan pada tahun 1968 oleh The Anchor Book, NewYork pada tahun 1979 dan dicetak ulang oleh The Chicago University Press, *“Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition”* yang diselesaikannya pada tahun 1978, namun baru diterbitkan pada tahun 1982 oleh The University of Chicago Press, *“Major Themes of the Quran”* yang diterbitkan oleh Bibliothica Islamica, Mineapolis, Chicago pada tahun 1980 dan sejumlah artikel di berbagai majalah dan ensiklopedia (Idris, 2012: 163).

C. Pengertian tentang hadis teknis

Untuk memahami makna hadis teknis perlu dijelaskan terlebih dahulu makna hadis atau sunnah secara umum dan secara khusus menurut Fazlur Rahman.

Menurut Fazlur Rahman definisi *hadis* secara harfiah adalah cerita, penuturan atau laporan, atau sebuah narasi singkat yang mempunyai tujuan untuk memberikan informasi tentang apa yang dikatakan, dilakukan, disetujui atau tidak disetujui oleh Nabi, dan juga informasi yang sama mengenai para sahabat, terutama sahabat senior dan lebih-lebih para sahabat *kebulafā al-rāsyidin* (Rahman, 1979: 68). Dari makna *hadis* yang disampaikan Rahman ini dapat diambil pemahaman bahwa dua narasi informasi yang didapat dari nabi dan para sahabat, adalah mempunyai kata sinonim yaitu hadis atau berita.

Sedangkan kata sunnah Rahman menyatakan, seperti kata *sannu al-marîq* yaitu “jalan lurus yang berada di depan atau yang tidak menyimpang”. Lebih lanjut ia menyatakan bahwa pengertian sunnah adalah sebagai sebuah jalan lurus yang tidak menyimpang baik ke kiri maupun ke kanan, dan juga memberikan arti sebuah penengah di antara hal-hal yang bersifat ekstrim (Rahman, 1965: 3).

Rahman menyimpulkan bahwa sunnah dalam konsep awalnya mengandung tiga kategori; *Pertama* ialah sunnah ideal yaitu sunnah (tradisi praktikal) dan hadis (tradisi verbal) yang ada secara bersama dan memiliki substansi yang sama. Keduanya disandarkan kepada Nabi dengan memperoleh normativitasnya. *Kedua*, ialah *living tradition* (tradisi yang hidup), yakni berawal dari sunnah ideal yang telah mengalami penafsiran sehingga menjadi praktik aktual kaum Muslim (Rahman, 1965: 56-58). Oleh karenanya, kata Rahman bahwa sunnah masyarakat Muslim awal terpisah dari konsep sunnah nabi adalah salah sekali, meskipun dalam kenyataannya sebagian besar merupakan produk masyarakat Muslim sendiri. Sebagai praktik aktual dari masyarakat yang hidup, maka *living tradition* tersebut secara terus menerus menjadi subyek modifikasi melalui tambahan-tambahan dan perubahan-perubahan (Rahman, 1965:19). Modifikasi dan perubahan-perubahan ini sebagai implikasi dari perkembangan masyarakat yang bertambah luas dengan cepat sehingga menimbulkan persoalan-persoalan dan situasi-situasi kontroversi yang pada gilirannya mendorong munculnya persoalan-persoalan hukum, moral dan teologis yang komplek. *Ketiga*, adalah kesimpulan-kesimpulan yang ditarik dari keduanya. Artinya dari sebuah hadis atau laporan sunnah berupa pokok norma praktis disimpulkan melalui penafsiran. Norma-norma tersebut kemudian juga disebut sunnah karena secara implisit terlihat dalam sunnah tersebut.

Melihat konsep hadis dan sunnah di atas dapat diambil pengertian secara umum bahwa sunnah bermakna teladan kehidupan, sehingga sunnah nabi bermakna teladan kehidupan nabi. Sedangkan hadis mempunyai arti segala sesuatu yang dinisbahkan kepada kehidupan nabi baik perkataan, perbuatan maupun segala sifat-sifatnya. Oleh karena itu kedua istilah tersebut sering dipakai secara bergantian, walaupun ada sedikit perbedaan di antara keduanya. Sebuah hadis mungkin tidak mencakup sunnah, atau sebuah hadis bisa jadi merangkum lebih dari sebuah sunnah tiga, lima dan seterusnya. Hanya saja untuk menghindari kebingungan, (A'zami, 1977: 1-2) menggunakan kedua istilah tersebut secara bergantian

sejauh memungkinkan, sebagaimana yang dipakai oleh ilmuwan awal periode Islam atau sekarang.

Adapun makna kata teknik atau teknis merupakan terjemahan atau serapan dari bahasa asing (Inggris) “technic” dalam bahasa Arab disebut: “صنعة” “dan dimaknai cara pembuatan, atau cara-cara mengerjakan atau cara-cara melaksanakan sesuatu (Elias, 1977: 724). Jadi dapat dipahami suatu hal yang dilakukan berdasarkan cara-cara tertentu.

Istilah hadis teknis, adalah hadis-hadis nabi yang isinya mengandung pesan-pesan praktis, baik dalam persoalan hukum, teologi dan lainnya. Hadis-hadis teknis sebenarnya oleh *muhadithin* sudah dikategorikan sebagai *sunnaḥ ‘iḥṣyāyah* (perbuatan).

Secara khusus Rahman tidak menjelaskan definisi tentang makna hadis-hadis teknis, hanya saja ia menunjukkan sebagian contoh-contoh hadis teknis. Menurutnyanya adalah sulit diterima secara logika karena banyaknya perbedaan penafsiran di dalam beberapa persoalan hukum, dan karena secara historis sulit dibuktikan bahwa sebagian hadis-hadis teknis bersumber dari nabi (Rahman, 1965: 71).

Namun demikian, mengapa pandangan ini muncul kemudian ditolak oleh umat Islam, utamanya di masyarakat Pakistan sebagai tempat asal kelahiran Rahman? Tentu adanya hal-hal yang melatarbelakangi persoalan yang berkembang di tengah-tengah masyarakat Muslim Pakistan. Penolakan ini dilakukan mereka dengan keras terhadap pandangannya karena Rahman dianggap sebagai orang yang berpaham liberal dan orientalis, dan ditambahkan pula fatwa-fatwanya yang berkaitan dengan hukum bersifat teknis menimbulkan kontroversi (Amal, 1993: 85).

Praktek masyarakat dan pengaruhnya dalam hadis-hadis hukum

Kitab-kitab hadis seperti “*ketubuh al-sittah*” dan kitab-kitab “*sunan*”, telah banyak dikenal dikalangan ulama hadis. Kitab-kitab hadis ini tersusun secara sistimatis dengan pola penyusunan hampir sebagian besar sama dengan pola penulisan yang dikembangkan dalam kitab-kitab fikih (hukum). Yaitu tersusun dengan diawali dari bab *al-tahārah* (bersuci) dan kadang diakhiri pada bab *al-jihād* (perang). Barangkali belum ada penelitian yang menunjukan apakah susunan metode dalam kitab fikih itu muncul karena sebelumnya telah tersusun kitab-kitab hadis yang bernuansa kitab-kitab *fiqhīyah* atau sebaliknya.

Munculnya hadis-hadis hukum yang ditulis oleh ulama hadis pada akhir abad pertama sampai abad ketiga, lebih banyak dipengaruhi oleh praktek bermuamalah antara masyarakat satu dengan lainnya. Misalnya, *al-Muwata'* sebuah koleksi hadis-hadis hukum karya imam Malik bin Anas (93H. - 179 H.). Hal ini dapat dibuktikan pada sebuah penelitian J. Schacht. (w.1969 M.) yang ditulis dalam karyanya "*The Origins Mubammadan Jurisprudence*" yang menyatakan bahwa imam Malik yang meninggal dunia tidak jauh di masa hidup Abu Yusuf (113 H.-182 H.) dan asy-Syaibani (w.140 H.), yang mempunyai pemikiran hukum teknis sebanding dengan pemikiran Awza'iy yang menggantungkan terhadap praktek "tradisi yang hidup" (*living tradition*). Dibandingkan dengan doktrin pemikiran rekan-rekannya yang seangkatan di luar ulama Madinah yang berpegang kepada pemikiran yang banyak disandarkan pada penalaran personal (*ra'y*) yang bersifat sistimatis (Schacht,1979: 311). Misalnya pandangan imam Abu Hanifah (w. 150 H.) seorang ahli hukum di Kufah, dalam menangkap pemahaman sunnah nabi saling bertentangan antara satu pendapat dengan pendapat lainnya, seperti pandangan Awza'iy dengan Abu Hanifah, yakni tentang masalah harta Negara yang diperoleh dari "rampasan perang" (*al-ganīmah*).

Pendapat Abu Hanifah: bahwa jika seorang yang menjadi Muslim di negeri non Muslim meninggalkan kampung halamannya untuk bergabung dengan Muslim-Muslim lainya sedang negeri itu kemudian jatuh ke tangan kaum Muslimin, maka harta kekayaannya yang berada di negeri tersebut tidak dikembalikan kepadanya dengan begitu saja, tetapi dimasukan ke dalam harta *al-ganīmah* (Rahman, 1965: 27-28).

Sebagaimana penulis kutip dalam karya Abu Hanifah, CD Syamilah, Tgl. 25-12-2012) "*al-mahṣūṭ*" menyatakan:

وَلَا تُقَسِّمُ الْعَنِيمَةَ فِي دَارِ الْحَرْبِ حَتَّى يُخْرِجُوهَا إِلَى دَارِ الْإِسْلَامِ وَيُخْرِزُوهَا عِنْدَنَا

"Dan tidak boleh kamu bagikan harta rampasan itu ketika berada di negeri non Muslim, sampai mereka keluar (membayar) rampasannya di negeri Muslim dan menyimpannya pada kita"

Pandangan Abu Hanifah di atas, ditentang oleh Awza'iy dengan mengemukakan: bahwa ketika kota Makkah jatuh ke tangan kaum Muslimin, Nabi telah mengembalikan harta kekayaan orang-orang yang telah meninggalkan kota itu untuk bergabung dengan kaum

Muslimin di Madinah. Menurut Abu Yusuf, al-Awza'iy berkata: “manusia yang pantas untuk diikuti dan yang sunnahnya paling patut untuk diikuti adalah Nabi”. Kemudian di dalam membela Abu Hanifah, Abu Yusuf mengatakan bahwa praktek kaum Muslimin adalah telah sesuai dengan pendapat Abu Hanifah sedang perlakuan Nabi Muhammad terhadap orang-orang Makkah merupakan sebuah pengecualian (Rahman,1965: 28).

Perdebatan para ulama fikih ini, menghasilkan pandangan yang saling bertentangan. Abu Yusuf membedakan *sunnah* sebagai praktek yang diterima oleh kaum Muslimin, misalnya yang dilakukannya setelah merebut kota Makkah. Abu Yusuf memandang tindakan Nabi Muhammad ini sebagai sebuah kekecualian dan oleh karena itu tidak dianggapnya sebagai *sunnah*. Sebaliknya menurut pandangan Awza'iy tindakan Nabi tersebut merupakan sebuah *sunnah*.

Ada dua kesimpulan menurut Rahman: *Pertama*, bahwa konsep sunnah yang dipergunakan oleh ulama fikih seperti Awza'iy, adalah jelas sekali secara ideal (semangatnya) bersumber dari teladan nabi dan secara aktual mencakup praktek yang dilakukan *Ummat*. Karena sering dibuktikan istilah yang dipakai oleh Awza'iy, “praktek kaum Muslimin, praktek pemimpin-pemimpin politik kaum Muslimin”. Dan imam Malik menggunakan istilah (الأمر المجتمع عليه عندنا). *Sunnah* ini yang dikatakan sebagai *sunnah* dalam pengertian sebagai sebuah praktek yang yang dilakukan dan disepakati secara bersama disebut sebagai “sunnah yang hidup” (*living tradition*) yang sama pula dengan *ijma'* kaum Muslimin dan termasuk *ijtihad* para ulama dan tokoh-tokoh politik di dalam kegiatan mereka sehari-hari. *Kedua*, bahwa walaupun “sunnah yang hidup” tersebut masih merupakan sebuah proses yang sedang berjalan, karena seiring adanya *ijtihad* dan *ijma'*, sebagaimana yang kita saksikan pada abad kedua dan ketiga suatu perkembangan di dalam kerangka teoritis dari fikih. Perkembangan ini secara jelas terlihat di dalam pernyataan-pernyataan Abu Yusuf yang mencerminkan suatu sikap kritis terhadap “sunnah yang hidup” dan mengemukakan bahwa tidak setiap keputusan hakim atau pemimpin politik boleh dipandang sebagai bagian dari *sunnah*, dan bahwa hanya orang-orang yang ahli di dalam bidang hukum dan yang memiliki inteligensi tinggi sajalah yang berhak memperluas sunnah yang hidup (Rahman, 1965: 31).

Sebab dan alasan penolakan Fazlur Rahman terhadap hadis-hadis teknis

Dalam bidang keagamaan, Rahman adalah seorang pakar yang terdidik secara formal. Hal ini tercermin sepenuhnya dalam riwayat hidupnya yang telah penulis jelaskan di atas. Meskipun didikan keislaman tingkat tinggi yang diperolehnya di Barat selalu menjadi persoalan di kalangan tradisionalis dan fundamentalis di negerinya Pakistan. Tetapi terlepas dari keberatan semacam itu, Rahman dipandang tipe kritisme, pembaharu, atau progresivisme, lalu tidak mengherankan jika ia mengajukan kritisme yang pedas terhadap ajakan “kembali kepada al-Qur’an dan sunnah nabi”, dalam arti membuka pemahaman ijtihad yang seluas-luasnya karena pintu ijtihad tidak pernah tertutup dan siapakah sesungguhnya yang telah menutupnya (Rahman, 1965: 149). Ajakan ini Rahman menyatakan:

“But this means not just a simple return to the Qur’an and Sunah as they were acted in the past but a true understanding of them that would give us guidance today. A simple return to the graves. And when we go back to the early Muslim generations, this process of a living understanding of the Qur’an and the Sunah is exactly what we find there”(Rahman, 1965: 143).

tetapi ini bukan hanya kembali kepada al-Qur’an dan sunnah sebagaimana yang dilakukan pada masa lalu, tetapi sesuatu pemahaman yang benar terhadap keduanya yang akan memberikan petunjuk kepada kita dewasa ini. Kembali ke masa lampau secara sederhana, tentu saja kembali ke liang kubur. Dan ketika kita kemabali kepada generasi Muslim awal, pasti akan kita temui pemahaman yang hidup terhadap al-Qur’an dan sunnah.

Kritik Rahman terhadap hadis-hadis teknis menyimpulkan bahwa hadis-hadis teknis dipandanginya sebagai hadis yang tidak historis, tetapi tetap harus dipandang bersifat normatif di dalam formulasi-formulasinya yang aktual. Karena itu hadis-hadis teknis tidak dikembalikan kepada nabi. Tetapi hadis-hadis itu disebabkan karena merupakan hasil interpretasi yang kreatif dan dinamis terhadap sunnah nabi (Rahman, 1965: 71), dan karenanya menurut Taufik Adnan Amal dipandanginya sebagai indeks terhadap sunnah nabi (Amal, 1993: 87).

Adapun alasan penolakan Rahman terhadap sebagian besar hadis-hadis teknis yang dianggap sebagai hadis-hadis yang bukan bersumber dari nabi, karena hadis-hadis teknis merupakan hasil interpretasi darisunnah nabi. Alasan lain bahwa hadis-hadis teknis dikatakannya sebagai hadis tidak bersifat historis dan biografis, hadis-hadis teknis dinilainya

sebagai hadis yang tidak ilmiah, dan materi atau isi dari hadis-hadis teknis banyak mengandung perbedaan pendapat dikalangan para ulama sehingga hal tersebut menunjukkan lemahnya sebuah landasan historis, kemudian hadis-hadis teknis harus dapat diinterpretasikan sesuai dengan situasi dan kondisi secara riil (Rahman, 1965: 69, 73, 77).

Menyinggung persoalan alasan penolakan Rahman tentang hadis-hadis teknis “tidak historis dan tidak biografis” dengan menunjukan contoh bahwa kebanyakan hadis-hadis teknis terdapat pada hadis hukum dan teologis. Menurut penulis sebenarnya Rahman kurang fair di dalam pandangannya, ketika ia mencontohkan praktik salat, puasa, zakat, dan haji beserta cara-cara melakukannya secara mendetail sedemikian jelasnya bersumber dari nabi (Rahman, 1965: 81). Tetapi ketika ia berbicara bahwa hadis-hadis teknis yang materinya terdapat perbedaan pendapat para ulama, maka dikatakannya sebagai hal yang menunjukkan lemahnya landasan historis. Padahal kalau dilihat persoalan *kehilafan* di dalam salat, zakat, puasa dan haji sangat jelas banyak beragam pendapat, baik di dalam cara-cara salat maupun bacaan-bacaannya.

Contoh hadis-hadis teknis pada hukum keperdataan (muamalat)

Hukum Bunga Bank

Bunga bank atau “riba” dalam istilah Islam. Secara bahasa riba dari akar kata (رَبَا - يَرْبُو - رُبُوًا وَرِبَاءً) diartikan: زاد و نما (tambah dan tumbuh) (al-Manzūr, t.th.: 304).

Riba merupakan sebuah tekstur kehidupan sehari-hari bagi masyarakat Arab pra Islam, seperti halnya minuman keras (*ksamr*), Secara komersial bahwa riba sebuah bisnis yang sangat menguntungkan dibandingkan dengan minuman keras, karena riba sangat cepat tumbuh dan berkembang disebabkan keuntungan dengan cara melipatgandakan riba dari pokok modalnya. Sabda nabi saw yang diriwayatkan dari ‘Aisyah:

حَدَّثَنَا عَبْدَانُ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ لَمَّا أُتْرِلَتْ
الآيَاتُ مِنْ سُورَةِ الْبَقَرَةِ فِي الرِّبَا خَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْمَسْجِدِ فَقَرَأَهُنَّ عَلَى
النَّاسِ ثُمَّ حَرَّمَ تِجَارَةَ الْخَمْرِ

Telah diceritakan kepada kami oleh Abdan, dari Abu Hamza, dari al-A'masy dari Muslim dari Aisyah berkata: ketika diwahyukan ayat-ayat dari Surat Al-Baqarah tentang riba, Nabi saw keluar menuju masjid kemudian beliau membacakannya kepada orang-orang kemudian beliau melarang perdagangan tentang minuman keras (Al-Bukhary, 1987: 124).

Hadis ini menjelaskan ayat terakhir dari surat al-Baqarah tentang riba, yang dibacakan Rasulullah saw kepada orang-orang yang melarang penjualan minuman keras. Ibnu Hajar al-‘Asqalani dalam kitab syarahnya *Fath al-Bāriy* (Al-‘Asqalāny, tt.: 262) menjelaskan sebagai berikut: *Pertama*, pelarangan perdagangan minuman keras (*al-ghamr*), bersama-sama dengan pelarangan minum minuman keras, dan ketika pelarangan perdagangan minuman keras. *Kedua*, ketika ayat-ayat pelarangan minuman keras diturunkan maka belum berakhir tentang turunnya ayat-ayat riba, namun demikian dalam surat al-Baqarah ayat-ayat riba merupakan wahyu yang terakhir dari turunnya al-Qur’an. *Ketiga*, ayat-ayat larangan riba, tidak serta merta menyebut di dalamnya larangan tentang minuman keras. Mengapa penyebutan larangan perdagangan minuman keras bersama-sama dengan penyebutan larangan riba? Rahman menjelaskan, bahwa terjadinya penggabungan kedua pelarangan antara perdagangan *ghamr* dengan riba adalah memberikan asumsi dasar yang kuat adanya kemungkinan turunnya wahyu tentang ayat *ghamr* dan ayat riba pada tahun yang sama (Rahman, 1964: 4).

Rasulullah saw juga meminta kepada orang-orang agar diucapkan secara harfiah, tanpa ada penafsiran tentang pelarangan riba dan ribawi, sampai saat Rasulullah wafat tetap demikian. Sebagaimana sabda Rasul saw:

عن ابن المسيب ان عمر رضي الله عنه قال : ان من آخر ما نزل آية الربا وان رسول الله صلى الله عليه و سلم توفي ولم يفسرها فدعوا الربا والريبة.

Dari Ibnu al-Muyyab, bahwa Umar Ra berkata: Sesungguhnya wahyu akhir yang diturunkan adalah ayat riba, sampai Rasulullah wafat tidak menafsirkannya, maka jauhlah riba dan keraguan (Ahmad bin Hanbal, t.th.: 49).

Terlepas dari laporan Umar di dalam hadis di atas, banyak hadis-hadis riba yang dilaporkan kontradiksi antara dua hadis dalam obyek yang sama, seperti sejumlah perawi dalam koleksi kanonik (*Kutub al-sittah*), al-Bukhari, Muslim, an-Nasai, ad-Darimi, Ibnu Majah dan Ahmad bin Hanbal. Bahkan dalam satu himpunan riwayat al-Bukhari-pun tidak terhindar dari kontradiksi, seperti hadis berikut:

حَدَّثَنَا عِمْرَانُ بْنُ مَيْسَرَةَ حَدَّثَنَا عَبَادُ بْنُ الْعَوَّامِ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي إِسْحَاقَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي بَكْرَةَ عَنْ أَبِيهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْفِضَّةِ بِالْفِضَّةِ وَالذَّهَبِ بِالذَّهَبِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ .

Telah diceritakan kepada kami oleh ‘Imran bin Maisarah, diceritakan pula oleh ‘Abad bin ‘Awam, diberitakan pula oleh Yahya bin Abi Isak, diceritakan pula oleh AbdurRahman bin Abi Bakrah, dari ayahnya ra. Ia berkata: Nabi saw melarang menjual sejenis perak dengan perak, emas dengan emas, kecuali dengan harga tunai (HR. al-Bukhari) (Al-Bukari, t.th.: 405)

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا الضَّحَّاكُ بْنُ مَخْلَدٍ حَدَّثَنَا ابْنُ حُرَيْجٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ أَنَّ أَبَا صَالِحِ الرَّيَّاتِ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ الدِّينَارُ بِالدِّينَارِ وَالدَّرْهَمُ بِالدَّرْهَمِ فَقُلْتُ لَهُ فَإِنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ لَا يَقُولُهُ فَقَالَ أَبُو سَعِيدٍ سَأَلْتُهُ فَقُلْتُ سَمِعْتُهُ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ وَجَدْتُهُ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ كُلُّ ذَلِكَ لَا أَقُولُ وَأَنْتُمْ أَعْلَمُ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنِّي وَلَكِنْ أَخْبَرَنِي أُسَامَةُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا رِبَاَ إِلَّا فِي النَّسِيئَةِ

Telah diceritakan kepada kami oleh ‘Ali bin ‘Abdullah, diceritakan pula oleh Ad-Dahak bin Mahlad, diceritakan pula oleh Ibnu Juraij ia berkata saya diberitakan oleh ‘Umar bin Dinar, bahwa Abu Saleh az-Zayyat telah memberitakannya bahwa ia mendengar pada Abu Sa’id al-Khudri ra yang mengatakan: Uang dinar dengan dinar, uang dirham dengan dirham, lalu aku berkata kepadanya (Abu Sa’d) sesungguhnya Ibnu ‘Abbas tidak mengatakan kepadanya, maka jawab Abu Sa’id saya mendengar dari Nabi saw, atau aku dapati dari kitab Allah, ia berkata (Abu Sa’id) yang demikian itu tidak semua aku katakan, dan kalian adalah lebih mengetahui pada Rasulullah saw daripada saya, tetapi saya diberitahukan oleh Usamah bahwa Nabi saw bersabda tidak ada riba (di dalam jual-beli) kecuali riba “nasiah” (Al-Bukari, tt.: 401).

Rahman (1965: 11) menyatakan, bahwa kontradiksi dua hadis riba tidak pernah berhenti dari perdebatan para ulama fikih. Mereka masing-masing mengeluarkan alasan yang didukung dari hadis Nabi. Mereka kebanyakan ulama fikih melarang teknik riba yang bersifat *riba al-fadl*, yakni jual beli satu jenis komoditi seperti emas dengan emas, atau makanan dengan

makanan, yang kemudian disertai dengan kelebihan (timbangan/ ukuran) (al-Sayyid Sābiq, tt.: 136). Dan Rahman menyebutnya sebagai riba kesuksesan yang didasarkan atas inovasinya (Rahman, 1964: 11). Dalil yang mereka pandang adalah karena atas prakasa dari hadis-hadis yang diriwayatkan oleh unggulan para sahabat seperti Muawiyah, Zaid bin Arqam, Abdullah bin Abbas, Abdullah bin 'Umar, yang mereka klaim sebagai orang yang menentang terhadap *riba al-faḍl* (kelebihan), namun pada kesempatan yang lain terdapat pendapat sebaliknya yang dilaporkan oleh al-Bukhāri: tidak ada riba ketika pembayaran dilakukan dengan tunai. Pernyataan ini merupakan ungkapan protes bagi lawan jenisnya dan berusaha dikembalikan terhadap pandangan sektoral, yakni urusan ini merupakan urusan negara yang dikembalikan atas dasar dari al-Qur'an.

Dengan demikian Rahman menyimpulkan bahwa riba adalah bukan sebuah nama yang diadopsi sebelumnya oleh syari'ah sebagaimana halnya arti salat, zakat, dan puasa, yang sudah dipesan namanya oleh syara' dengan petunjuk dari al-Qur'an. Tidak sama halnya kata riba adalah sebuah nama yang saat al-Qur'an diturunkan, sudah ada jenis usaha yang lazim pada zaman pra Islam telah disebut riba. Jadi yang dimaksud riba adalah sebuah fenomena historis yang dievaluasi oleh syari'ah (Rahman, 1964: 20).

Bahwa suatu sistem ekonomi dapat disusun di mana bunga bank bisa dihapus; akan tetapi karena situasi yang tidak memungkinkan bagi konstruksi idealistis, dan selama masyarakat belum direkonstruksi berdasarkan pola Islam, maka akan merupakan langkah bunuh diri bagi kesejahteraan ekonomi masyarakat dan sistem finansial negara serta juga bertentangan dengan *spirit* dan tujuan al-Qur'an dan sunnah (jika) bunga bank dihapus (Rahman, 1964: 28-30).

Hukum poligami

Sekalipun Rahman tidak mengungkap hadis teknis secara langsung dalam persoalan poligami pada pembahasan ini, namun poligami merupakan hukum teknis yang bersifat situasional, yang dapat dibuktikan secara historis. Karena itu Rahman tetap berpandangan bahwa hadis-hadis teknis secara aktual bersifat normatif di dalam formulasinya, sebagaimana telah penulis singgung di atas.

Rahman menafsirkan al-Qur'an dan sunnah nabi atas kebolehan berpoligami adalah bersifat situasional bangsa Arab ketika itu. Diperbolehkannya berpoligamai menjadi endemik dalam struktur sosial Arab ketika itu, sehingga al-Qur'an secara bijaksana menerima untuk sementara *status quo* itu dan membuat perbaikan terhadapnya lewat rancangan hukum; tetapi al-Qur'an juga megemukakan rancangan moral yang melaluinya masyarakat secara gradual diharapkan menuju ke arah monogami (Amal, 1993:90).

Kebolehan berpoligami dijelaskan dalam al-Qur'an, Surat An-Nisa': 3 berbunyi:

فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, Maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.

Selaras dengan ayat ini sebuah hadis riwayat dari seorang tabi'in kecil (generasi ke 5) Rabi'ah bin Abdur Rahman (w. 132 H.) ketika menyampaikan ayat yang berbunyi: *وَأِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تَنْقُصُوا فِي الْيَتَامَىٰ* (Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (bak-bak) perempuan yatim). Kemudian ia mengatakan:” *إِنْ كُوهْنَ إِنْ خِفْتُمْ فَقَدْ أَحَلَّلْتُ لَكُمْ أَرْبَعًا* (ceraikan mereka (istri-istrimu) jika kamu takut (tidak akan adil), sungguh aku halalkan bagi kamu empat istri) (HR. Abu Daud).

Poligami menurut beberapa pandangan ulama kontemporer, seperti Syekh Muhammad Abduh(w. 1905 M.), Syekh Rasyid Rida (w. 1935 M.), keduanya ulama terkemuka Mesir, lebih memilih memperketat praktik poligami daripada meletakkannya sebagai amaliyah tanpa aturan ketat. Lebih jauh, Abduh dalam tafsir al-Manâr, menyatakan poligami adalah penyimpangan dari relasi perkawinan yang wajar dan hanya dibenarkan secara Syar'i dalam keadaan darurat sosial, seperti perang, dengan syarat tidak menimbulkan kerusakan dan ke“aliman (Rasyid Rida, t.th.: 284). Namun sebagian besar negara-negara Islam di dunia hingga kini tetap membolehkan poligami, termasuk Undang-Undang Mesir dengan syarat yang pria harus menyertakan slip gajinya, dan termasuk di Indonesia dengan undang-undang perkawinan No.1 Tahu 1974, serta Kompilasi Hukum Islam yang membolehkan seseorang beristri lebih dari satu orang dengan persaratan-persaratan yang ketat.

Muhammad Syahrur menilai, bahwa poligami adalah permasalahan yang unik, khususnya bagi perempuan (baca: Muslimah), serta menjadi permasalahan (*qadaiyyaab*) yang tak kunjung selesai dibicarakan oleh masyarakat dunia pada umumnya. Jika ayat poligami ditinjau dari perspektif teori batas (*naẓariyah hududiah*), maka akan jelas terlihat bahwa permasalahan itu mempunyai ikatan yang erat antara dimensi kemanusiaan dan dimensi sosial. Karena batasan yang telah digariskan oleh Tuhan tidak akan lepas dari kondisi manusiawi, disamping juga memiliki faedah (hikmah) bagi kehidupan manusia (Syahrur, 1992: 598).

Dari pemaparan di atas, maka dapat diketahui, bahwa pandangan Rahman tentang penolakannya terhadap sebagian hadis-hadis teknis yang dikatakan sebuah hasil dari interpretasi yang dilakukan oleh para ulama generasi awal. Menurut penulis bahwa dalam perspektif hukum fikih, pandangan Rahman secara teoritis dapat diterima sebagai wacana keilmuan, namun ketika pandangan itu secara praktis diwacanakan ditengah-tengah masyarakat yang bersifat heterogen yang sudah mapan, maka akan menimbulkan konflik masyarakat horizontal yang berkepanjangan.

Demikian pula menurut penulis bahwa hadis teknis, tetap dipandang ada sebagian yang bersumber dari nabi, dan ada pula hasil dari interpretasi (*ijtihad*) ulama, karenanya mereka membuat sebuah ilmu "*Ulumu al-Hadis*" yang mempunyai peran yang luas untuk meneliti, dan mengklasifikasi mana hadis *sahih* dan mana hadis *a'if*, serta memisahkan antara mana hadis *marfu'* dan mana *qawim* sahabat, dengan fatwa dan lain-lainnya. Penulis setuju hadis-hadis teknis yang bersifat *mu'amalah* (keperdataan) harus bisa diadaptasikan (diinterpretasikan) sesuai dengan kondisi riil. Tetapi dalam persoalan ibadah *mabah* (ritual peribadatan) tidak bisa diadaptasikan karena sangat jelas dasar-dasar hukumnya.

Penutup

Secara khusus Rahman tidak menjelaskan pengertian makna hadis teknis, hanya saja Rahman menunjukkan contoh-contoh hadis teknis. Dan istilah hadis teknis, adalah hadis-hadis Nabi yang isinya mengandung pesan-pesan praktis, yang sebagian terkait dengan persoalan-persoalan hukum keperdataan seperti, hukum bunga bank, hukum poligami, hukum kesaksian dan lainnya.

Hadis-hadis teknis dipandang Fazlur Rahman sebagai hadis yang bukan bersumber dari nabi, tetapi tetap harus dipandang bersifat normatif di dalam formulasi-formulasinya yang aktual. Karena itu, hadis-hadis teknis tidak dikembalikan kepada Nabi. Tetapi hadis-hadis teknis disebabkan karena merupakan hasil interpretasi yang kreatif dan dinamis terhadap sunnah Nabi, dan oleh karena itu dipandang sebagai indeks terhadap sunnah Nabi.

Penolakan Rahman terhadap sebagian besar hadis-hadis teknis disebabkan karena hadis-hadis teknis itu merupakan hasil interpretasi dari sunnah Nabi tetapi juga sebagai alasan penolakannya. Alasan lain bahwa hadis-hadis teknis dikatakannya sebagai hadis tidak bersifat historis dan biografis, hadis-hadis teknis dianilainya sebagai hadis yang tidak ilmiah, dan materi atau isi dari hadis-hadis teknis banyak mengandung perbedaan pendapat dikalangan para ulama sehingga hal tersebut menunjukkan lemahnya landasan historis, kemudian hadis-hadis teknis harus dapat diinterpretasikan sesuai dengan situasi dan kondisi secara riil.

Hadis teknis dalam prespektif fikih secara teoritis dapat diterima sebagai wacana keilmuan, namun ditataran masyarakat yang hetegen akan menimbulkan kontrovesi hukum yang berkepanjangan. Demikian pula hadis-hadis teknis hanya dapat diadaptasikan pada keadaan riil terhadap hadis-hadis yang bersifat *mu'amalah* (keperdataan) bukan pada persoalan ibadah *mahdah*.

Daftar pustaka

- Abdul Fatah Idris. *Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Hadis-hadis Prediktif dan Teknis*, Semarang: PT. Puta Rizki Zaman, 2012.
- Ahmad bin Hanbal, Abu Abdillah. *Musnad al-Imām Ahmad bin Hanbal*, Jilid I, Cairo: Muassasah Qortbah, t.th.
- Al-'Asqalānīy, Syihabuddin Ahmad bin Ali bin Hajar, *Fath al-Bārī al-Imam bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Imām al-Bukhārīy*, Cairo: Dār al-Fīkri, tt.
- _____, *Tabdhīb al-Tabdhīb*, Cairo: Dār al-Fīkri, 1984.
- _____, *Taqrīb al-Tabdhīb*, Cet. II, Bairut: Dār al-kutub al-'Ilmiyyah, 1995.
- Al-Bukāry, Muhammad bin Ismail, 1987, *al-Jāmi' as-Sahih*, Jilid I, (Cairo: Dār al-Sya'bi),
- Amal, *Islam Dan Tantangan Modernitas Studi Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Penerbit Mizan, 1993.
- A'zami, Muhammad Musthafa, *Studies In Hadith Methodology and Literature*, Islamic Teaching Center Indianapolis, Indiana M.S. A. of S. A. and Canada, 1971.

CD al-Maktabah al-Shāmilah, Tgl. 25-12-2012.

Elias A Elias. *Qamus Ehyas al-'Asrī*, Cairo, Dār Garib li al-Ṭabā'ah, 1977.

Fazlur Rahman. *Islamic Methodology In History*. Karaci: Central Institute of Islamic Reserch, 1965.

Fazlur Rahman, *Islamic Concept State, Islam in Transition: Muslim Perspectives*, New York: Okford Univ. Press, 1982.

Fazlur Rahman, *Auto Biographical Note*, Terj. oleh Ikhsan Ali Fauzi: *Membangun kembali Visi A-qur'an*; Sebuah Catatan Oto Biografi, Al-Hikmah No. 6, Tahun 1992, Bandung: Yayasan Muthahari, 1992.

Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Fazlur Rahman, *Riba And Interest*. Karachi: Islamic Studies 1964.

Ibnu Manzūr, Abi al-Fadl Jamāl al-Dīn Muhammad bin Mukrim. *Lisān al-'Arab*. Bairut: Dār al-Sadir, t.th.

Luis Ma'luf, *Al-Munjid al-Abjady*, Bairut: Dār al-Syarqi, 1967.

Malik bin Anas, Abu Abdillah, *Mwam'a al-Imām Malik*. Juz II, Cairo: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabīy, t.th.

Syamsuddin Abu Bakr Muhammad bin Abi Shahal Al-Sarkhasi. *al-Mabsūm li al-Sarkhasī*. Cet. I, Jilid X. Bairut: Dār al-Fikr, 2000.

Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Toronto: Oxford University Press, 1979.

Subkhi Saleh. *'Ulūm al-Ḥadīth wa Mu'amālahu*. Bairut: Dār al-'Ilmi, 1978.

Syahrur, Muhammad. *Al-Kitāb wa al-Qur'ān, Qira'ah Muāsirah*, cet. I, Kairo: Sina Publisher, 1992.

Transaksi valuta asing (*ṣarf*) dalam konsepsi fikih mu'āmalah

Suryani

Dosen Jurusan Syariah Program Studi Ekonomi Islam

STAIN Malikussaleh Lhokseumawe - Aceh

Email: suryapijar@yahoo.com

Buying and selling foreign currencies (as-Ṣarf) basically arises because of the need for conversion of one currency to another currency in international trade traffic that will encourage the supply and demand for foreign exchange, which in turn will bring up the sale and purchase of foreign currency in the foreign exchange market.

The practice of buying and selling foreign currency according to fiqh mu'āmalah is permitted if it is done by an agreement between the two sides and in cash (spot) and it could not be included the addition of a similar item like gold with gold or silver with silver.

Transaksi jual beli valuta asing (as-Ṣarf) pada dasarnya timbul karena adanya kebutuhan konversi satu mata uang dengan mata uang yang lain dalam lalu lintas perdagangan internasional yang akan mendorong terjadinya penawaran dan permintaan akan valuta asing, sehingga pada gilirannya akan melahirkan transaksi (jual beli) valuta asing di pasar valas.

Praktek jual beli valuta asing (as-Ṣarf) menurut fiqh mu'āmalah diperbolehkan jika dilakukan atas dasar kerelaan antara kedua belah pihak dan secara tunai (spot), serta tidak boleh adanya penambahan antara suatu barang yang sejenis (emas dengan emas atau perak dengan perak).

Keywords: *Foreign Currency, Ṣarf, fiqh mu'āmalah*

Pendahuluan

Islam merupakan sistem yang didalamnya terhimpun aspek-aspek yang mengatur manusia, baik hubungan manusia dengan Tuhannya (vertikal/ibadah), maupun hubungan antar manusia dan hubungan manusia dengan alam atau makhluk lainnya (horizontal/mu'āmalah).

Dalam memahami pengertian yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'an terdapat berbagai macam cara karena gaya dan bahasa (teks) al-Qur'an memiliki berbagai macam bentuknya; ada yang menggunakan gaya bahasa yang tegas dan tidak tegas, kadang ada yang melalui arti bahasanya dan ada pula yang melalui maksud hukumnya, disamping itu pula kadang terdapat benturan antara satu dalil dengan dalil lainnya yang membutuhkan penyelesaian untuk memahami maksud dan makna yang terkandung dalam teks al-Qur'an sehingga dapat diambil kesimpulan dan keputusan hukum darinya. Ilmu Usul Fikih menyajikan berbagai cara dari berbagai aspeknya untuk menimba pesan-pesan hukum dan moral yang terdapat dalam al-Qur'an dan as-sunnah.

Secara garis besar metode *istinbath* dapat dibagi kedalam tiga bagian; *pertama*, segi kebahasaan (semantik); *kedua*, segi tujuan hukum (*maqāṣid al-syarī'ah*) dan segi penyelesaian beberapa dalil yang seakan-akan bertentangan dalam ketentuan hukumnya antara suatu dalil dengan dalil lainnya (*tarjīh*). (Satria Effendi M. Zein, 1998:67) dan lihat juga (Anwar, 2003:169).

Fikih sebagai salah satu bagian ajaran Islam yang sangat akrab dengan kehidupan sehari-hari masyarakat tidak bisa tidak harus ikut serta dalam proyek reinterpretasi ajaran-ajarannya untuk menyesuaikan dengan situasi baru, nilai-nilai dan terminologi-terminologi baru era informasi (Mujib, 2009). Dalam ilmu usul Fikih terdapat dalil-dalil yang disepakati dan dalil-dalil yang tidak disepakati yang hanya merupakan alat bantu untuk sampai kepada hukum-hukum yang dikandung oleh al-Qur'an dan as-Sunnah oleh sebageian ulama fikih menyebutnya sebagai metode *istinbāth*. (Zein, 1998:26).

Dewasa ini, kajian hukum Islam mengalami perubahan arah. Perubahan ini menandai perkembangan hukum Islam dan pemikiran masyarakat muslim (Masruroh, 2009:34-36). Diantara perubahan itu adalah perubahan orientasi pemikiran masyarakat muslim dari urusan ibadah (hubungan vertikal manusia dengan Tuhan) kepada urusan mu'amalah (hubungan horizontal antara manusia dengan manusia dan lingkungan alam).

Perhatian masyarakat muslim sekarang ini lebih cenderung pada masalah-masalah mu'amalah, seperti perdebatan tentang hukum bunga bank, perdagangan saham dan persoalan lain yang berhubungan dengan sosial kemasyarakatan. Hal ini menunjukkan bahwa hukum Islam tidak stagnan tetapi terus berkembang sesuai dengan kondisi zaman.

Untuk menjawab kompleksitas persoalan ekonomi umat, diperlukan kajian fikih ekonomi/fikih mu'amalah yang secara khusus membahas detil ekonomi, mulai dari konsep teori sampai pada realisasi di kehidupan sehari-hari. Hendaknya fikih ekonomi ini sudah mulai diformulasikan, melihat perkembangan sistem ekonomi Islam yang semakin pesat. Ditambah lagi kajian hukum Islam yang ada hanya memuat mengenai prinsip dan hukum yang berkaitan dengan transaksi dalam Islam, belum menyentuh konsep dan aplikasi.

Melihat perkembangan ini, Ali Yafie membagi hukum Islam yang terejawantahkan dalam fikih menjadi empat bidang secara garis besar pembagian tersebut meliputi; *Pertama*; fikih ibadah yaitu fiqh yang mengatur hubungan manusia sebagai makhluk dengan Allah sebagai Khalik. *Kedua*; mu'amalah yaitu bagian fikih yang mengatur hubungan manusia dengan sesamanya untuk memenuhi keperluan hidupnya sehari-hari. *Ketiga*; munākahat, bagian fikih yang mengatur hubungan manusia dengan lingkungan keluarga. *Keempat*; *jinayat* yaitu bagian fiqh yang mengatur tertib pergaulan yang menjamin keselamatan dan ketentraman manusia dalam kehidupannya. (Sudirman Tebba, 2003:20-21).

Pembagian kajian hukum Islam di atas sesuai dengan kondisi kemasyarakatan Indonesia kini. Apalagi persoalan-persoalan yang muncul memerlukan rujukan hukum yang tepat dan spesifik bukan rujukan hukum yang global dengan berdasarkan kepada dua sumber hukum Islam utama yaitu al-Qur'an maupun as-Sunnah, tetapi para ulama merealisasikan hukum Islam menjadi dua bagian saja yaitu ibadah dan mu'amalah. Misalnya, persoalan ekonomi dikategorikan dalam fiqh mu'amalah, padahal secara definitif fikih mu'amalah adalah fiqh yang mengkaji antara hubungan manusia dengan manusia serta dengan lingkungannya. Dalam hal ini, tidak ada spesifikasi tentang ekonomi. Hanya oleh para ulama', pembahasan ekonomi selalu didasarkan pada fikih mu'amalah.

Kegiatan ekonomi merupakan salah satu dari aspek mu'amalah dari sistem Islam, sehingga kaidah fikih yang digunakan dalam mengidentifikasi transaksi-transaksi ekonomi juga menggunakan kaidah fikih mu'amalah (Azhar, 2009:2). Kaidah fikih mu'amalah adalah "al-ashlu fī al-mu'amalati al-ibāḥah hattā yadullu ad-dalīlu 'ala taḥrīmihā" (hukum asal dalam urusan mu'amalah adalah boleh, kecuali ada dalil yang mengharamkannya). Ini berarti bahwa semua hal yang berhubungan dengan mu'amalah yang tidak ada ketentuan baik larangan maupun anjuran yang ada di dalam dalil Islam (al-Qur'an maupun al-Hadīst), maka hal

tersebut adalah diperbolehkan dalam Islam.

Kaidah fikih dalam mu'āmalah di atas memberikan arti bahwa dalam kegiatan mu'āmalah yang notabene urusan keduniaan, manusia diberikan kebebasan sebebas-bebasnya untuk melakukan apa saja yang bisa memberikan manfaat kepada dirinya sendiri, sesamanya dan lingkungannya, selama hal tersebut tidak ada ketentuan yang melarangnya. Kaidah ini didasarkan pada Hadist Rasulullah saw: “antum a'lamu bi 'umur adunyākum” (kamu lebih tahu atas urusan duniamu). Bahwa dalam urusan kehidupan dunia yang penuh dengan perubahan atas ruang dan waktu, Islam memberikan kebebasan mutlak kepada manusia untuk menentukan jalan hidupnya, tanpa memberikan aturan-aturan kaku yang bersifat dogmatis. Hal ini memberikan dampak bahwa Islam menjunjung tinggi asas kreativitas pada umatnya untuk bisa mengembangkan potensinya dalam mengelola kehidupan ini, khususnya berkaitan dengan fungsi manusia sebagai khalifah Allah di bumi.

Efek yang timbul dari kaidah fikih mu'āmalah di atas adalah adanya ruang lingkup yang sangat luas dalam penetapan hukum-hukum mu'āmalah, termasuk juga hukum ekonomi. Ini berarti suatu transaksi baru yang muncul dalam fenomena kontemporer yang dalam sejarah Islam belum ada/dikenal, maka transaksi tersebut “dianggap” diperbolehkan, selama transaksi tersebut tidak melanggar prinsip-prinsip yang dilarang dalam Islam.

Hukum Islam melalui fikih mu'āmalah sudah memberikan prinsip dan tata aturan tentang masalah ekonomi namun belum memberikan aturan yang jelas tentang sistem ekonomi. Sebab, persoalan ekonomi ini juga menyangkut persoalan negara, yaitu tentang sirkulasi keuangan, distribusi pendapatan negara dan sebagainya. Untuk itu perlu spesifikasi formula untuk ekonomi Islam, seperti pada hukum pernikahan, waris dan wakaf.

Hanya saja, saat ini memang hukum Islam dihadapkan pada hukum Indonesia yang masih menganut hukum Belanda. Dalam pembentukan KHI, masih banyak *debatable* dan tarik ulur antar beberapa pihak, sampai akhirnya hukum Islam Indonesia bisa *ter-unifikasi* dalam satu bentuk. Apalagi berhubungan dengan masalah ekonomi. Kita lihat saja, sejarah perjalanan bank Islam yang ada di Indonesia ini. Berawal dari pemikiran haramnya bunga bank yang secara hukum Islam masuk kategori riba, maka pada tahun 1990 MUI dalam MUNAS IV di hotel Sahid membentuk tim *Steering Committee* yang diketuai oleh DR. Ir. Amin Aziz untuk memprakarsai pembentukan Bank Muamalat Indonesia ternyata sukses,

terbukti dalam waktu satu tahun sejak ide berdirinya Bank Islam tersebut, dukungan masyarakat muslim begitu tinggi, sehingga pada 1 Nopember 1991 dilakukan penandatanganan akte pendirian Bank Muamalat Indonesia di Sahid Jaya Hotel dengan akte Notaris Yudo Paripurno, S.H dengan izin Menteri Kehakiman No. C.2.2413. HT.01.01.

Akhirnya dengan izin prinsip Surat Menteri Keuangan Republik Indonesia No.1223/MK.013/1991 tanggal 5 Nopember 1991, Izin Usaha Keputusan Menteri Keuangan Republik Indonesia No.430/KMK:013/1992, tanggal 24 April 1992 pada tanggal 1 Mei 1991 BMI bisa memulai operasi untuk melayani kebutuhan masyarakat melalui jasa-jasanya. Kemudian muncul lembaga-lembaga keuangan syariah di Indonesia.

Hal ini dibuktikan dalam UU Perbankan No.7 tahun 1992 yang belum dilakukan perubahan, peluang beroperasinya bank Islam di Indonesia belum jelas. Hanya aturan berupa ketentuan bank berdasarkan prinsip bagi hasil dalam Peraturan Pemerintah Nomor 72 tahun 1992. Peluang Bank Islam di Indonesia baru terbuka lebar tahun 1998 dalam UU No.10 tahun 1998 tentang perubahan atas UU No.7 tahun 1992.

Peluang yuridis tersebut semakin luas, dengan dibukanya kesempatan bagi bank-bank konvensional, khususnya bank umum untuk melakukan kegiatan berdasarkan prinsip syariah, asalkan membuka cabang khusus untuk melakukan kegiatan tersebut. (Sjahdeni: 1999, 125).

Agar peluang yuridis tersebut dapat dijalankan secara optimal, efektif dan efisien perlu dibuat aturan hukum yang lebih operasional khususnya ketentuan yang mengatur masalah likuiditas, sistem moneter yang sesuai dengan prinsip syariah, standar akuntansinya, audit dan pelaporan, prinsip kehati-hatian dan sebagainya. Selain itu juga dibutuhkan aturan-aturan tentang pasar uang syariah, jenis dan bentuk baku surat-surat berharga untuk transaksi pembiayaan berdasarkan prinsip syariah, penyeragaman perjanjian standar dalam transaksi bank syariah dan diskriminasi penyalahgunaan nasabah. (Syafi'i, 2001:225).

Tulisan ini mencoba mengulas aspek transaksi dalam valuta asing (*ṣarf*) dalam konsepsi fikih mu'amalah.

Prinsip-prinsip dalam bidang mu'āmalah

Dalam klasifikasi ini, beberapa ulama membagi fikih mu'āmalah dalam dua ruang lingkup, meliputi: Pertama; *Mu'āmalah 'adabiyah* adalah aturan-aturan Allah yang berkaitan dengan aktivitas manusia dalam hidup bermasyarakat yang ditinjau dari segi subyeknya, yaitu manusia sebagai pelaku. Dengan demikian, maksud '*adabiyah*' antara lain berkisar dalam keridhaan dari dua belah pihak yang melangsungkan akad, ijab kabul, dan lain-lain. Ruang lingkungannya meliputi ijab kabul, saling meridhai, tidak ada keterpaksaan dari salah satu pihak, hak dan kewajiban, kejujuran pedagang, penipuan, pemalsuan, penimbunan dan segala sesuatu yang bersumber dari indera manusia yang ada kaitannya dengan peredaran harta.

Kedua; *Mu'āmalah mādiyah*, kajian fikih tentang kebendaan, yakni benda yang halal, haram dan syubhat untuk dimiliki, diperjualbelikan atau diusahakan, benda yang menimbulkan kemudharatan dan mendatangkan kemaslahatan bagi manusia dan lain-lain. Ruang lingkungannya meliputi *al-bai'*, *rahn*, *kafalah*, *dhamanah*, *hivalah*, *shyirkah*, *mudhārabah*, *mukhābarah*, *hibah*, *murābahah* dan masalah-masalah lain yang berkaitan dengan bunga bank, asuransi, kredit, dan masalah lainnya (Masruroh, 2009:36).

Selain dua hal di atas fikih mu'āmalah juga meliputi: *munākahat* (hukum perkawinan), *muhāsanat* (hukum acara), *amanat* dan '*ariyah*' (hukum pinjaman), *tirkah* (harta peninggalan) dan masalah sosial lainnya. Melihat pemaparan tentang definisi dan klasifikasi yang disuguhkan tentang fikih mu'āmalah, maka persoalan ekonomi cenderung pada fikih mu'āmalah *madiyah*, tetapi dari aspek prinsip dan etikanya bisa dikategorikan dalam fikih mu'āmalah *adabiyah*. Persoalannya saat ini kategorisasi tersebut hanya dalam tataran teoritis. Dalam prakteknya, tidak ada pemisahan yang berarti. Pembagian ini sebenarnya jika dihadapkan pada realitas problematika ekonomi Islam kekinian, belum cukup untuk bisa dijadikan acuan, karena masih general. Oleh karena itu, seharusnya fiqh mu'āmalah selain mempunyai cabang-cabang di atas, juga ada satu disiplin keilmuan sendiri yaitu fiqh ekonomi atau *fiqh iqtisādiyah* dengan pengertian fiqh yang membahas segala permasalahan ekonomi, mulai dari teori sampai dengan praktek perekonomian yang berlaku dalam masyarakat dan negara. Tentu saja pembahasannya tidak terlepas dari perbankan Islam, sebagai realisasi konsep ekonomi Islam di Indonesia. Ekonomi Islam 80% adalah perbankan Islam. Sehingga yang harus mendapatkan prioritas kajian dalam fikih ekonomi adalah perbankan Islam. Jika bank Islam

mendominasi maka otomatis sektor riilnya akan sesuai syariah.

Imtihan al-Syafi'i menjelaskan bahwa prinsip-prinsip mu'amalah berbeda dengan prinsip-prinsip akidah ataupun ibadah. Dr. Muhammad 'Utsman Syabir dalam *al-Mu'amalah al-Māliyah al-Muāshirah fī al-Fiqh al-Islāmi* menyebutkan prinsip-prinsip itu, yaitu:

Ketiga; Fiqh Mu'amalah dibangun di atas dasar-dasar umum yang dikandung oleh beberapa nash berikut:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, janganlah kalian makan harta di antara kalian dengan cara yang batil; kecuali dengan cara perdagangan atas dasar kerelaan diantara kalian" (QS. An-Nisa': 29).

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْخِلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٨﴾

Artinya: "Janganlah kalian makan harta di antara kalian dengan cara yang batil dan janganlah kalian menyuap dengan harta itu, dengan maksud agar kamu dapat memakan sebagian harta orang lain itu dengan jalan dosa, padahal kamu mengetahui" (QS. Al-Baqarah: 188).

وَإِذَا حَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَعَلِمَ

Artinya : "Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba" (QS. Al-Baqarah: 275).

Ibnu 'Umar ra menyatakan bahwa Rasulullah saw melarang jual beli gharar (mengandung ketidakjelasan) (HR. Muslim, 10/157 dan al-Baihaqiy di dalam as-Sunanul Kubra, 5/338).

Abdul Ghafur Anshari, menyimpulkan bahwa dalam setiap transaksi yang dilakukan tidak boleh mengandung unsur perjudian (*maisyr*), unsur ketidakjelasan (*gharar*), unsur *riba*, dan unsur *bathil* Anshari, 2007:3).

Pada asalnya, hukum segala jenis mu'amalah adalah boleh. (Azhar, 2009:6-8). Tidak ada satu model/jenis mu'amalah pun yang tidak diperbolehkan, kecuali jika didapati adanya *nash shabih* yang melarangnya, atau model/jenis mu'amalah itu bertentangan dengan prinsip mu'amalah Islam. Dasarnya adalah firman Allah:

قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ إِنَّ اللَّهَ أَذِنَ
لَكُمْ عَلَىٰ اللَّهِ تَفَتَّرُونَ ﴿٥٩﴾

Artinya: "Katakanlah, "Terangkanlah kepadaku tentang rizki yang diturunkan Allah kepadamu, lalu kamu jadikan sebagiannya haram dan sebagiannya halal. Katakanlah, apakah Allah telah memberikan izin kepadamu (tentang ini), ataukah kamu mengadakan atas nama Allah" (QS. Yunus: 59).

Fikih mu'amalah mengkompromikan karakter *thubūt* dan *murūnah*. *Thubūt* artinya tetap, konsisten, dan tidak berubah-ubah. Maknanya, prinsip-prinsip Islam baik dalam hal akidah, ibadah, maupun mu'amalah, bersifat tetap, konsisten, dan tidak berubah-ubah sampai kapan pun. Namun demikian, dalam tataran praktis, Islam; khususnya dalam mu'amalah; bersifat *murūnah*. *Murūnah* artinya lentur, menerima perubahan dan adaptasi sesuai dengan perkembangan zaman dan kemajuan teknologi, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip yang tersebut. Fiqh mu'amalah dibangun di atas prinsip menjaga kemaslahatan dan *'illah* (alasan disyariatkannya suatu hukum).

Tujuan dari disyariatkannya mu'amalah adalah menjaga *ḍarūriyat*, *ḥajjiyāt*, dan *taḥsiniyāt*. Prinsip-prinsip mu'amalah kembali kepada *hifzh al-māl* (penjagaan terhadap harta), dan itu salah satu *dharūriyatul khamsah* (darurat yang lima).

Sedangkan berbagai akad; seperti jual beli, sewa menyewa, dan lain-lain; disyariatkan untuk memenuhi kebutuhan manusia dan menyingkirkan kesulitan dari mereka. Bertolak dari sini, banyak hukum mu'amalah yang berjalan seiringdengan maslahat yang dikehendaki syari' ada padanya. Maknanya, jika maslahatnya berubah, atau maslahatnya hilang, maka hukum mu'amalah itu punberubah. Al-'Izz bin 'Abdussalam menyatakan, "Setiap aktivitas yang tujuan disyariatkannya tidak terwujud, aktivitas itu hukumnya batal." Dengan bahasayang berbeda, asy-Syathibiy sependapat dengan al-'Izz. Al-Syathibi berkata, "Memperhatikan hasil

akhir dari berbagai perbuatan adalah sesuatu yang *mu'tabar* (diakui) menurut syariat.” (Al-Syafi'i, <http://an-nuur.org>).

Transaksi valuta asing

Kegiatan perdagangan Internasional selalu memerlukan transfer dan konversi mata uang dari satu negara ke negara lain. Hal ini disebabkan setiap negara merdeka didunia ini mempunyai wewenang untuk menentukan mata uang yang digunakan dan nilai kursnya (nilai tukar mata uang suatu negara dengan negara lain). Seandainya di dunia ini ada mata uang tunggal internasional, barangkali konversi mata uang yang satu dengan mata uang yang lain tidak diperlukan dalam melakukan perdagangan internasional. Dengan kata lain, terdapat kebutuhan untuk mengkonversi mata uang yang satu dengan mata uang yang lain dalam lalu lintas perdagangan internasional tersebut yang akan mendorong terjadinya penawaran dan permintaan akan valuta asing, yang pada gilirannya akan melahirkan transaksi (jual beli) valuta asing di pasar valas (Sulhan, 2010:2).

Transaksi valuta asing akan selalu tergantung oleh nilai kurs mata uang suatu negara dan dapat saja berubah sewaktu-waktu, sesuai dengan kondisi perekonomian negara tersebut. Adanya fluktuasi nilai kurs dan kebutuhan akan konversi mata uang tersebut akan menarik pihak-pihak yang berkepentingan terhadap valuta asing seperti investor, exportir, importir atau bahkan spekulan untuk melakukan transaksi valuta asing.

Transaksi jual beli mata uang (ṣarf)

Arti harfiah dari *Ṣarf* adalah penambahan, penukaran, penghindaran, pemalingan atau transaksi jual beli. Menurut Wahbah al Zuhaili, *al-Ṣarf* secara bahasa berarti *al-ziyādah* (tambahan). Sedangkan menurut istilah *As-Ṣarf* adalah: “*Jual beli uang dengan uang, baik yang sejenis atau berbeda jenis*” maksudnya adalah jual beli emas dengan emas, atau perak dengan perak, atau emas dengan perak, baik fungsinya sebagai perhiasan (*masughan*) maupun sebagai uang/alat tukar (*naqdan*).

Yang dimaksud dengan valuta asing adalah mata uang luar negeri seperti Dolar Amerika, Poundsterling Inggris, Ringgit Malaysia dan sebagainya. Apabila antara negara terjadi perdagangan internasional maka tiap negara membutuhkan valuta asing untuk alat bayar

luar negeri yang dalam dunia perdagangan disebut devisa. Misalnya eksportir Indonesia akan memperoleh devisa dari hasil ekspornya, sebaliknya importir Indonesia memerlukan devisa untuk mengimpor dari luar negeri.

Dalam beberapa kamus bahasa Arab transaksi valuta asing diistilahkan dengan kata as-Ṣarf yang berarti jual beli valuta asing atau dalam istilah bahasa Inggris adalah *money changer*. Menurut Taqiyuddin an-Nabhani mendefinisikan as-Ṣarf dengan pemerolehan harta dengan harta lain, dalam bentuk emas dan perak, yang sejenis dengan saling menyamakan antara emas yang satu dengan emas yang lain, atau antara perak satu dengan perak yang lain (atau berbeda sejenisnya) semisal emas dengan perak, dengan menyamakan atau melebihkan antara jenis yang satu dengan jenis yang lain (Thaher: 2007).

Atas dasar pengertian di atas, Ṣarf merupakan akad jual beli mata uang baik dengan sesama mata uang yang sejenis (misalnya Rupiah dengan Rupiah) maupun yang tidak sejenis (misalnya Rupiah dengan Dollar atau sebaliknya).

Dasar hukum keabsahan melakukan jual beli uang (Ṣarf) terdapat dalam al-Qur'ān, As-Sunnah, dan Ijma'.

Firman Allah, QS. al-Baqarah: 275.

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

Artinya : “Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba” (QS. Al-Baqarah: 275).

Hadist Nabi berikut:

“(Juallah) emas dengan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, sya'ir dengan sya'ir, kurma dengan kurma, dan garam dengan garam (dengan syarat harus) sama dan sejenis serta secara tunai. Jika jenisnya berbeda, juallah sekehendakmu jika dilakukan secara tunai” HR. Muslim, Abu Daud, Tirmidzi, Nasa'i, dan Ibn Majah).

Hadist Nabi berikut:

“(Jual beli) emas dengan perak adalah riba kecuali (dilakukan) secara tunai” (HR. Muslim, Tirmidzi, Nasa'i, Abu Daud, Ibnu Majah, dan Ahmad).

Hadist Nabi berikut:

“Rasulullah SAW melarang menjual perak dengan emas secara piutang (tidak tunai)” (HR. Muslim).

Di samping itu, para ulama sepakat (*ijma'*) bahwa akad al-*Ṣarf* disyariatkan dengan syarat-syarat sebagai berikut: *Pertama*, tidak untuk spekulasi (untung-untungan), *Kedua*, ada kebutuhan transaksi atau untuk berjaga-jaga (simpanan), *Ketiga*, apabila transaksi dilakukan terhadap mata uang sejenis maka nilainya harus sama (*al-tamāṭibul*) dan secara tunai (*al-taqāḃudh*) sebelum kedua belah pihak (penjual dan pembeli) berpisah serta tidak ada khiyar syarat, *Keempat*, apabila berlainan jenis maka harus dilakukan dengan nilai tukar (kurs) yang berlaku pada saat transaksi dilakukan dan secara tunai. (Tim Penulis DSN-MUI, 2003:172).

Adapun aktivitas-aktivitas yang dapat dikategorikan dalam transaksi jual beli mata uang menurut Taqiyuddin an-Nabhani meliputi: (1) Pembelian mata uang dengan mata uang yang serupa seperti pertukaran uang kertas dinar baru dengan kertas dinar lama. (2) Pertukaran mata uang asing seperti pertukaran dolar dengan Pound Mesir. (3) Pembelian barang dengan uang tertentu serta pembelian mata uang tersebut dengan mata uang asing seperti membeli pesawat dengan dolar, serta pertukaran dolar dengan dinar Irak dalam suatu kesepakatan. (4) Penjualan barang dengan mata uang, misalnya dengan dolar Australia. (5) Penjualan promis (surat perjanjian untuk membayar sejumlah uang) dengan mata uang tertentu. (6) Penjualan saham dalam perseroan tertentu dengan mata uang tertentu.

Dewasa ini transaksi jual beli valuta asing umumnya dapat dilakukan di bursa atau pasar valas yang bersifat internasional. Pasar valas menyediakan sarana fisik dan institusional untuk melakukan perdagangan valuta asing, menentukan nilai tukar dan menerapkan manajemen valuta asing. Pasar valas ini dapat menjalankan beberapa fungsi antara lain: *Pertama*, sebagai mekanisme dimana orang dapat mentransfer daya beli antar negara; *Kedua*, sebagai tempat untuk mendapatkan atau menyediakan kredit untuk transaksi perdagangan internasional; dan *Ketiga*, sebagai wahana untuk meminimalkan kemungkinan resiko kerugian akibat terjadinya fluktuasi kurs suatu mata uang. (Yuliati: 2002).

Dalam praktiknya, ada berbagai macam bentuk jual beli mata uang terutama jual beli valuta asing. Akan tetapi tidak semua bentuk yang ada tersebut diperbolehkan menurut hukum Islam. Adapun bentuk-bentuk jual beli mata uang sekaligus kedudukan hukumnya adalah sebagai berikut: *Pertama*, Transaksi *Spot*, yaitu transaksi pembelian dan penjualan valuta asing (valas) untuk penyerahan pada saat itu (*over the counter*) atau paling lambat penyelesaiannya dalam jangka waktu dua hari. Hukumnya adalah *boleh*, karena dianggap

tunai, sedangkan waktu dua hari dianggap sebagai proses penyelesaian yang tidak bisa dihindari dan merupakan transaksi internasional. Kedua, Transaksi *Forward*, yaitu transaksi pembelian dan penjualan valas yang nilainya ditetapkan pada saat sekarang dan diberlakukan untuk waktu yang akan datang, antara 2 x 24 jam sampai dengan satu tahun. Hukumnya adalah *haram*, karena harga yang digunakan adalah harga yang diperjanjikan (*muwā'adah*) dan penyerahannya dilakukan dikemudian hari, padahal harga pada waktu penyerahan tersebut belum tentu sama dengan nilai yang disepakati, kecuali dilakukan dalam bentuk *forward agreement* untuk kebutuhan yang tidak dapat dihindari (*lil hajāb*). Ketiga, Transaksi *Swap*, yaitu suatu kontrak pembelian atau penjualan valas dengan harga *spot* yang dikombinasikan dengan pembelian antara penjualan valas yang sama dengan harga *forward*. Hukumnya haram, karena mengandung unsur *maisir* (spekulasi). Keempat, Transaksi *Option*, yaitu kontrak untuk memperoleh hak dalam rangka membeli atau hak untuk menjual yang tidak harus dilakukan atas sejumlah unit valuta asing pada harga dan jangka waktu atau tanggal akhir tertentu. Hukumnya *haram*, karena mengandung unsur *maisir* (spekulasi).

Analisis transaksi valuta asing (al-ṣarf) dalam kaidah hukum islam

Pada prinsipnya praktek jual beli seperti al-Ṣarf diperbolehkan dalam Islam. Dalam prinsip syariahnya, praktek jual beli valuta asing dapat dianalogikan dan dikategorikan dengan pertukaran antara emas dan perak atau dikenal dalam terminologi fikih dengan istilah *al-Ṣarf* yang disepakati para ulama tentang keabsahannya. Dari beberapa hadist diatas, dapat dijelaskan sebenarnya praktek as-Ṣarf diperbolehkan jika dilakukan atas dasar kerelaan antara kedua belah pihak dan secara tunai, serta tidak boleh adanya penambahan antara suatu barang yang sejenis (emas dengan emas atau perak dengan perak), karena kelebihan antara dua barang yang sejenis tersebut merupakan *riba al-fadl* yang jelas-jelas dilarang oleh Islam.

Namun jika berbeda jenisnya, seperti emas dengan perak atau dalam mata uang sekarang misalnya Rupiah dengan Dolar atau sebaliknya maka dapat ditukarkan (*exchange*) sesuai dengan *market rate* (harga pasar) dengan catatan harus kontan/*spot*. Adapun kriteria 'tunai' atau 'kontan' dalam jual beli yang dikembalikan kepada kelaziman pasar yang berlaku meskipun hal itu melewati beberapa jam penyelesaian (*settlement*-nya) karena proses teknis transaksi. Harga atas pertukaran itu dapat ditentukan berdasarkan kesepakatan antara penjual dan pembeli

atau harga pasar (*market rate*). Kriteria tunai (kontan) dalam praktek as-Ṣarf seperti hadits diatas adalah untuk menghindari terjadinya *riba nasi'ah*.

Adapun berdasarkan fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 28/DSN-MUI/III/2002 tentang Al-Ṣarf, transaksi jual beli mata uang pada prinsipnya boleh dengan ketentuan sebagai berikut: Tidak untuk spekulasi (untung-untungan); Ada kebutuhan transaksi atau untuk berjaga-jaga (simpanan); Apabila transaksi dilakukan terhadap mata uang sejenis maka nilainya harus sama dan secara tunai (*at-taqabudh*); Apabila berlainan jenis maka harus dilakukan dengan nilai tukar (kurs) yang berlaku pada saat transaksi dilakukan dan secara tunai.

Sedangkan ketentuan mengenai hukum jenis-jenis transaksi valuta asing yang ada di pasar valas dijelaskan dalam fatwa tersebut sebagai berikut: Pertama, Transaksi *Spot*, yaitu transaksi pembelian dan penjualan valuta asing (valas) untuk penyerahan pada saat itu (*over the counter*) atau penyelesaiannya paling lambat dalam jangka waktu dua hari. Hukumnya adalah boleh, karena dianggap tunai, sedangkan waktu dua hari dianggap sebagai proses penyelesaian yang tidak bisa dihindari dan merupakan transaksi internasional. Kedua, Transaksi *Forward*, yaitu transaksi pembelian dan penjualan valas yang nilainya ditetapkan pada saat sekarang dan diberlakukan untuk waktu yang akan datang, antara 2 x 24 jam sampai dengan satu tahun. Hukumnya adalah haram, karena harga yang digunakan adalah harga yang diperjanjikan (*muwā'adah*) dan penyerahannya dilakukan di kemudian hari, padahal harga pada waktu penyerahan tersebut belum tentu sama dengan nilai yang disepakati, kecuali dilakukan dalam bentuk *forward agreement* untuk kebutuhan yang tidak dapat dihindari (*lil hajāb*). Ketiga, Transaksi *Swap*, yaitu suatu kontrak pembelian atau penjualan valas dengan harga *spot* yang dikombinasikan dengan pembelian antara penjualan valas yang sama dengan harga *forward*. Hukumnya haram, karena mengandung unsur *maisir* (spekulasi). Keempat, Transaksi *Option*, yaitu kontrak untuk memperoleh hak dalam rangka membeli atau hak untuk menjual yang tidak harus dilakukan atas sejumlah unit valuta asing pada harga dan jangka waktu atau tanggal akhir tertentu. Hukumnya haram, karena mengandung unsur *maisir* (spekulasi).

Berdasarkan fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 28/DSN-MUI/III/2002 tentang al-Ṣarf di atas, jelas sekali dapat disimpulkan bahwa dari beberapa jenis tipe transaksi valuta asing di pasar valas hanya tipe transaksi *spot* yang diperbolehkan. Sedangkan untuk tipe transaksi *forward*, *swap*, dan *option* tidak diperbolehkan karena tidak dilakukan secara tunai

dan mengandung unsur maisir (spekulasi).

Tujuan dari keharusan tunai dalam akad as-*Ṣarf* ini adalah untuk menghindari adanya *gharar* yang terdapat dalam *riba faḍl*. Dengan adanya transaksi valuta asing dilaksanakan secara tunai, maka *gharar* dalam akad al-*Ṣarf* ini akan hilang karena *time of settlement*-nya dilaksanakan pada saat itu juga secara tunai. Sedangkan dalam akad yang obyeknya berupa barang, maka selain masa penyerahannya yang harus tunai, juga harus sama dalam hal kualitas dan kuantitasnya. Oleh karena itu harus dilakukan secara simultan (*taqabud*) dalam melakukan transaksi jual beli valuta asing.

Sebagai salah satu variasi jual beli, al-*Ṣarf* juga tentu saja harus memenuhi persyaratan sebagaimana halnya variasi jual beli yang lain seperti *bai' mutlak* dan *muqayyadah*. Karena agar jual beli itu terbentuk dan sah diperlukan sejumlah syarat, yaitu syarat adanya akad jual beli dan syarat sahnya jual beli. Sedangkan akad jual beli itu tidak saja ada dan terbentuk, akan tetapi juga sah secara hukum. Dengan demikian hukum tentang al-*Ṣarf* yang biasa diartikan dengan jual beli valuta asing tidak diragukan lagi kebolehanannya dari sudut fiqh Islam.

Berdasarkan pada norma-norma hukum Islam diatas yang dijadikan dasar diperbolehkannya kegiatan transaksi jual beli valuta asing, maka ada beberapa batasan yang perlu diperhatikan dalam melakukan transaksi jual beli valuta asing tersebut antara lain: *Pertama*, Pertukaran tersebut harus dilakukan secara tunai (*bai' naqd*), artinya masing-masing pihak harus menerima atau menyerahkan masing-masing mata uang secara bersamaan. *Kedua*, Motif pertukaran adalah raagka mendukung transaksi komersil, yaitu transaksi perdagangan barang dan jasa antar bangsa, bukan dalam rangka spekulasi. *Ketiga*, Harus dihindari jual beli bersyarat. Misalnya A setuju membeli barang dari B hari ini, dengan syarat B harus membelinya kembali pada tanggal tertentu di masa mendatang. Hal ini tidak diperbolehkan karena selain untuk menghindari riba. Juga karena jual beli bersyarat itu membuat hukum jual beli menjadi belum tuntas. *Keempat*, Transaksi berjangka harus dilakukan dengan pihak-pihak yang diyakini mampu menyediakan valuta asing yang dipertukarkan. *Kelima*, Tidak dibenarkan menjual barang yang belum dikuasai, atau dengan kata lain tidak dibenarkan jual beli tanpa hak kepemilikan (*bai' ainiyah*).

Kesimpulan

Kaidah fikih dalam mu'amalah bahwa *al-aṣlu fī al-mu'amalati al-ibābah ḥattā yadullu al-dalīlu 'ala tabrīmihā'* (hukum asal dalam urusan mu'amalah adalah boleh, kecuali ada dalil yang mengharamkannya memberikan arti bahwa dalam kegiatan mu'amalah yang notabene urusan keduniaan, manusia diberikan kebebasan sebebas-bebasnya untuk melakukan apa saja yang bisa memberikan manfaat kepada dirinya sendiri, sesamanya dan lingkungannya, selama hal tersebut tidak ada ketentuan yang melarangnya.

Praktek jual beli valuta asing al-Ṣarf diperbolehkan jika dilakukan atas dasar kerelaan antara kedua belah pihak dan secara tunai, serta tidak boleh adanya penambahan antara suatu barang yang sejenis (emas dengan emas atau perak dengan perak). Tetapi apabila berbeda jenisnya, seperti emas dengan perak atau dalam mata uang sekarang misalnya Ru-piah dengan Dolar atau sebaliknya maka dapat ditukarkan sesuai dengan *market rate* (harga pasar) dengan catatan harus kontan (*spot*).

Akad Ṣarf dapat digunakan pada produk jasa jual beli valuta asing, yaitu jual beli mata uang, baik mata uang yang sejenis maupun tidak sejenis. Berkaitan dengan akad ini DSN-MUI telah mengeluarkan Fatwa No. 28/DSN-MUI/III/2002 tentang Jual Beli Mata Uang (al-Ṣarf).

Hal ini juga sejalan dengan fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 28/DSN-MUI/III/2002 yang memperbolehkan transaksi jual beli mata uang dengan ketentuan antara lain: tidak untuk spekulasi (untung-untungan), ada kebutuhan transaksi atau untuk berjaga-jaga (simpanan), dan apabila transaksi dilakukan terhadap mata uang sejenis maka nilainya harus sama dan secara tunai (at-taqabudh), serta apabila berlainan jenis maka harus dilakukan dengan nilai tukar (kurs) yang berlaku pada saat transaksi dilakukan dan secara tunai. Akhirnya hendaknya para pelaku jual beli valuta asing dapat menghindari penyimpangan yang dilarang dalam melakukan transaksi valuta asing sehingga jual beli valuta asing yang dilakukannya diperbolehkan menurut syariah Islam.

Daftar Pustaka

- Amin, A. Riawan. dkk. *Ekonomi Syariah dalam Sorotan*. Jakarta: Yayasan Amanah, 2003.
Antonio, M. Syafi'i. *Bank Syariah dari Teori ke Praktik*. Jakarta: Gema Insani Press. 2001.

- Anwar, Syamsul. "Dilalah al-khofi wa Alayat al-Ijtihad: Dirosah Ushuliyah bi Ikhlah Khosila Qodiyah al-Qotl al-Rakhim". *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga. 2003.
- al-Nabhani, Taqyudin. *Membangun Sistem Ekonomi Alternatif Prespektif Islam*. Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Asy-Syafi'i, Imtihan. *Prinsip-Prinsip Mu'āmalah*. <http://an-nuur.org>. diakses 28 Januari 2013.
- Barkatullah, Abdul Halim. *Hukum Islam, Menjawab Tantangan Zaman Yang Terus Berkembang*. Cet. I. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2006.
- Khalaf, Abdul Wahab Khalaf. *Ilm Uşul al-Fiqh*. Cairo: Dar al-Quwaitiyah. 1968.
- M. Zein, Satria Effendi. *Uşul Fiqh, Pendidikan Kader Ulama' Angkatan ke-8 MUI*. Jakarta: tp. 1998.
- Majid, Abdul. *Pokok-Pokok Fiqh Mu'āmalah dan Hukum Kebendaan dalam Islam*. Bandung: IAIN Sunan Gunung Jati. 1986.
- <http://www.mui.or.id>. *Jual Beli Mata Uang*. diakses 17 Januari 2013.
- Suhendi, Hendi. *Fiqh Mu'āmalah*. Bandung: Gunung Djati Press, 1997.
- Sulhan, Muhammad. "Transaksi Valuta Asing (As-Şarf) Dalam Perspektif Islam". *Jurnal Iqtishoduna*. <http://ejournal.uin-malang.ac.id/index.php/ekonomi/article/view/257> diakses 8 Januari 2013.
- Tebba, Sudirman. *Sosiologi Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press. 2003.
- Thaher, Asmuni. *Jual Beli Valuta Asing*. <http://www.msi-iii.net>. diakses 8 Januari 2013.
- Tim Penulis DSN-MUI. *Himpunan Fatwa Dewan Syari'ah Nasional*. Cet- 2. Jakarta: DSN-MUI, 2003.
- Zahrah, Muhammad Abu. *Uşul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, 1958.