



Ahkam

Jurnal Ilmu Syariah

-  Tradisi Mahar di Ranah Lokalitas Umat Islam: Mahar dan Struktur Sosial di Masyarakat Muslim Indonesia
Noryamin Aini
-  The Concept of *Amânah* in Informed Consent
Zulham
-  Reformulasi Yuridis Pengaturan Produk Pangan Halal bagi Konsumen Muslim di Indonesia
Paisol Burlian
-  Corporate Social Responsibility (CSR) sebagai Implementasi Fikih Sosial untuk Pemberdayaan Masyarakat
Yayan Sopyan
-  Reinterpretasi Hak-hak Ekonomi Perempuan dalam Islam
Nur Hidayah
-  Esensi Keberadaan Advokat Menurut Hukum Islam
Arifin Rada
-  دليل نجاح المحتهدين في الاستبساط
صفى الله مخلص



Vol. XIV, No. 1, Januari 2014

Diterbitkan oleh Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah
Jakarta bekerja sama dengan Himpunan Ilmuwan dan Sarjana Syariah Indonesia (HISSI).
Berkala ilmiah ini mengkhususkan diri dalam pengkajian ilmu kesyariahan dan terbit dua kali
dalam satu tahun (Januari dan Juli).

Penyunting Ahli

Tim Lindsey (Melbourne University Australia)
Nadirsyah Hosen (Wollongong University Australia)
Ahmad Hidayat Buang (University Malaya Malaysia)
Raihanah Azahari (University Malaya Malaysia)
Nur A. Fadhil Lubis (IAIN Sumatera Utara Medan)
Muhammad Atho Mudzhar (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta)
Muhammad Amin Suma (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta)
Masykuri Abdillah (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta)
Jaih Mubarok (UIN Sunan Gunung Djati Bandung)
Kamaruddin Amin (UIN Alauddin Makassar)
JM. Muslimin (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta)
Mark Elwen Cammack (Southwestern University)
Asep Saepudin Jahan (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta)

Penyunting Pelaksana

Arip Purkon
Maman Rahman Hakim

Editor Bahasa Inggris: Bradley Holland
Editor Bahasa Arab: Amany Burhanuddin Lubis

Tata Usaha
Hidayatullah
Irfan Khairul Umam

AHKAM Jurnal Ilmu Syariah telah “TERAKREDITASI”
berdasarkan Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Tinggi
Kementerian Pendidikan Nasional Republik Indonesia
Nomor: 81/Dikti/Kep./2011. Berlaku sampai dengan tahun 2016

Alamat Redaksi

Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
Jl. Ir. H. Juanda 95 Ciputat Jakarta 15412
Telp. (62-21) 74711537, Faks. (62-21) 7491821
Website: journal.uinjkt.ac.id, E-mail: jurnal.ahkam@yahoo.com

DAFTAR ISI

- 1 *Ansari*
Transnational Fatwas on Jihad in Indonesia
- 13 *Noryamin Aini*
Tradisi Mahar di Ranah Lokalitas Umat Islam: Mahar dan Struktur Sosial di Masyarakat Muslim Indonesia
- 31 *Zulham*
The Concept of *Amânah* in Informed Consent
- 43 *Paisol Burlian*
Reformulasi Yuridis Pengaturan Produk Pangan Halal bagi Konsumen Muslim di Indonesia
- 53 *Yayan Sopyan*
Corporate Social Responsibility (CSR) sebagai Implementasi Fikih Sosial untuk Pemberdayaan Masyarakat
- 63 *Muhammat Nuri*
Mîqât Makâni Jemaah Haji Indonesia menurut Kementerian Agama dan Organisasi Persatuan Islam
- 73 *Hotnidah Nasution*
Penetapan Cucu sebagai Anak Angkat dan Implikasinya terhadap Masalah Waris
- 85 *Nur Hidayah*
Reinterpretasi Hak-Hak Ekonomi Perempuan dalam Islam
- 97 *Isnawati Rais*
Praktek Kawin *Mut'ah* di Indonesia dalam Tinjauan Hukum Islam dan Undang-Undang Perkawinan
- 105 *Asni*
Pertimbangan Maslahat dalam Putusan Perceraian akibat Kekerasan dalam Rumah Tangga di Pengadilan Agama
- 115 *Arifin Rada*
Esensi Keberadaan Advokat menurut Hukum Islam
- 123 *Dimyati Sajari*
Loyalitas Kaum Sufi terhadap Syariat
- 135 *Evra Willya*
Konsep *Kalâlah* dalam Alquran dan Penafsirannya menurut Suni dan Syiah *Imâmiyyah*
- 145 *Ramlan & Nahrowi*
Sertifikasi Halal sebagai Penerapan Etika Bisnis Islami dalam Upaya Perlindungan bagi Konsumen Muslim
- 155 صفي الله مخلص
دليل نجاح المجهدين في الاستبatement

TRANSNATIONAL FATWAS ON JIHAD IN INDONESIA

Ansari

Shari'ah Faculty of State Institute for Islamic Studies, North Sumatra
 Jl. Williem Iskandar Pasar V, Medan Estate, North Sumatra
 E-mail: ansariyamamah@yahoo.com

Abstrak: *Fatwa Transnasional tentang Jihad di Indonesia.* Fatwa memiliki kedudukan yang khusus dalam perkembangan hukum Islam. Kehadirannya dapat memberikan pengaruh terhadap sikap dan perilaku keagamaan seseorang. Meskipun fatwa merupakan produk ijtihad tetapi ia tetap dianggap sebagai aturan hukum yang harus dipatuhi terutama jika fatwa dikeluarkan oleh seorang ulama besar atau badan otoritas ulama yang memiliki pengaruh luas di masyarakat. Tulisan ini bertujuan untuk menelusuri pengaruh fatwa-fatwa transnasional tentang jihad yang mempengaruhi perilaku beragama masyarakat di Indonesia. Fatwa-fatwa tentang jihad mendorong sebagian umat Islam Indonesia untuk melakukan tindak kekerasan terhadap non Muslim. Gangguan terhadap agama menjadi salah satu alasan tindak kekerasan kepada mereka.

Kata kunci: fatwa, jihad, kekerasan, ulama

Abstract: *Transnational Fatwas on Jihad in Indonesia.* Fatwa has an important stake in Islamic legal development. Its presence is able to provide influences on person's religious attitude and behaviour. Although fatwa is a product of ijtihad, it's still considered as a rule which should be obeyed especially if it is pronounced by a great scholar or authorised body which has wide influence over the community. This paper will study thoroughly the transnational fatwas on jihad which had influenced people's religious attitude and behavior of many Indonesian Muslims. Fatwas on jihad motivated Indonesian Muslims to carry out violence towards non Muslims. The disturbance on religion became one of the reasons of violent actions towards them.

Keywords: fatwa, jihad, violence, scholar

Introduction

Fatwa, along with its multi dimensional aspects, is an important part of Islamic legal historiography and an exciting field study. Many books have been written on fatwa by Islamic scholars and legal experts on a national and global level.

If we focus on fatwas in Indonesia, we could see that fatwas have existed in Indonesian Muslim community since colonial periods. Fatwas were given by local Islamic scholar, transnational Islamic scholar, institutions, groups or organizations such as The Council of Indonesian Islamic Scholar (Majelis Ulama Indonesia, founded in 1975), Muhammadiyah (founded in 1926), Nahdlatul Ulama (founded in 1928), al-Washliyah (founded in 1930) and several other organizations in Indonesia.

For the case of Indonesia, fatwa and its social context are fascinating subjects of research. Besides functioning as legal regulations, fatwa also functions as a united

factor for Indonesian Muslim community in numerous historical events such as the independence war against the colonial government, as well as a united factor for Indonesian development in the era of Old Order, New Order and Reformation.

From New Order to Reformation when fatwas are referred to the reference is usually to fatwas issued by The Council of Indonesian Islamic Scholar (MUI) which since its foundation has been the most authoritative body or institution to issue fatwas concerning Islamic legal issues in Indonesia. As such Atho Mudzhar in his research explicitly stated that the release of fatwa, for example MUI's fatwa in the years from 1975 to 1988, cannot escape the influence of socio-cultural dynamics of Indonesia.¹

Another study which focuses on development of

Received: 10th September 2013, revised: 15th October 2013,
 accepted: 30th November 2013.

¹ M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, (Jakarta: INIS [Indonesian Netherlands Cooperation in Islamic Studies], 1993), p. 5. This book is a translation of his dissertation, completed in McGill University, Canada, titled *Fatwas of the Council of Indonesian Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia, 1975-1988*.

fatwas is by MB. Hooker, a professor at Australian National University. His book has been translated to Indonesian titled “*Islam Madzhab Indonesia: Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*”. Hooker’s study was based on four important Islamic organizations as its main sources: Persis, NU, Muhammadiyah and MUI. It highlighted a number of fatwas issued from the 1920s to 1930s. Hooker was fascinated with the many similarities and differences which he found among the Islamic organizations researched.²

If we examine the current development of fatwas in Indonesia, we could see that they cannot be extricated from the context of historical scholarly relationship (thought) between Indonesian Islam and Middle Eastern Islam centred in Mecca, which in turn later would relate substantially to the development of fatwas in Egyptian Islam.

The robust relationship was indeed rooted in the scholarly networks of Indonesian and Middle Eastern scholar. Numerous Indonesian scholars who studied in the Middle East later returned to Indonesia and spread the Islamic mode of thought they obtained from the Middle East. Several illustrious figures who emerged from these networks are Nuruddin al-Raniri (d. 1068/1658), Abdurrauf al-Singkili (1024-1105/1615-1693) and Muhammad Yusuf al-Maqassari (1037-1111/1627-1699).³

Judging by the robustness of the relationship it was not surprising that lay Indonesian Muslims felt very close to Middle Eastern Muslims and their scholars. Often Indonesian Muslims would request fatwas for ritual, social, political and economic issues from the Middle Eastern scholars especially when Indonesia was under colonial rule.

Nico Kaptein described that many requests were made, which compilation could be gleaned from “*Muhimmāt al-Nafā’is fī Bayān al-Illat al-Hadīts*”, reaching its zenith towards the end of the 19th century with fatwa published by the most prestigious scholars (*muftī*) in Mecca which the most prolific scholars being Ahmad Dahlan, *Syāfi’iyyah* (followers of *Syāfi’i*) *muftī* (d. 1886). Not surprisingly Mecca was the centre of

authority for religious issues in traditional Indonesia.⁴

One of the most critical questions is despite the intimate scholarly relationships between Indonesian and Middle Eastern scholars, why does the Indonesian Muslim community still request fatwas from Middle Eastern scholars? Couldn’t the local scholar issue fatwas to solve the legal problems of their community? One of the answers as given by Kaptein was that there was no uniformity of opinion among local *muftī* such that fatwa seekers sought the counsel of Meccan scholar deemed possessing higher authority.⁵ Another question is to what extent the fatwas of Middle Eastern scholar got implemented by the Indonesian Muslim community and how much impact do fatwas have towards the life of society?

The practice of giving fatwas seen from various perspectives and settings by an individual or a group of scholar in a particular state to another state is defined as transnational fatwa. Transnational fatwas are fatwas which travel outside its locus (between *mustafī* and *muftī* from different states who may never even meet) based on requests which the author define as “fatwas following the law of supply and demand”.

From the perspective of legal psychology, the acceptance, application and effectiveness of transnational fatwas has more traction than local fatwas. This was caused by the assumption that fatwa from scholar who reside internationally, in this case from the Middle East, was and still considered by most of Indonesian Muslims as more authoritative than fatwa from local scholar.

As time goes by, along with development of information technology, fatwas could be more easily communicated to society and more people know and subscribe to them.

More importantly, Umej Bathia noted that transnational fatwas accessible through cyberspace, what he dubbed as cyber-fatwas, carry greater potential to mobilize the global Muslim community (*ummah*) and sometimes are used as legitimization call for jihad by groups who consider themselves at war to defend their rights. The most current case in the global scene are fatwas of jihad by Osama bin Laden distributed through his infamous al-Qaeda network, with the West

² MB. Hooker, *Islam Madzhab Indonesia: Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*, (South Jakarta: Teraju, 2003), p. 93.

³ For further information about the scholarly networks between Indonesian and Middle Eastern scholars and their thought development, along with social, political, economic and religious development, see Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, (Jakarta: Prenada Media, 2004).

⁴ For more on this matter see Nico J. G. Kaptein, *The Voice of the Ulama: Fatwas and Religious Authority in Indonesia*, (Archives de Sciences Sociales des Religions Arch. de Sc. Soc. Des Rel., 2004), p. 116.

⁵ Nico J. G. Kaptein, *The Voice of The Ulama: Fatwas and Religious Authority in Indonesia*, p. 117.

as targets of jihad.⁶

Contemporary transnational fatwa with Osama bin Laden as a central figure has changed the nature of traditional fatwa from being based on justice and social welfare to being based on threat and terror. When discussing about transnational fatwa, what has always come up is the question of jihad, the war between al-Qaeda (Osama bin Laden) with the United States and its allies.

Through fatwas of jihad, the al-Qaeda group, along with other groups of militant Muslims usually termed *salafi*⁷, always proposed the notion of “clash” between the East (Islam) and West (Christian), not peace as insisted by humanity and religion. As such, it is not surprising that Western public (non Muslim) confused fatwa as a rigid or radical solution, such as declarations of war, death sentences (an example would be the fatwa issued by Ayatollah Khomeini upon Salman Rushdie, an British novelist who wrote a novel titled “*The Satanic Verses*”) and violation of human rights.⁸

In the context of transnational fatwa for Indonesia today we could see the fatwa of Middle Eastern scholar on the obligation of Indonesian Muslim community to perform jihad in Ambon, Maluku, during the social unrest of 1999, covered by many local and international media as interreligious unrest (Christians against Muslims) in the eastern part of Indonesia.

Along several lines of thinking on transnational fatwa

and trends in the development (and thought) of Islamic legal systems, such as the acceptance of transnational fatwa by Indonesian Muslims, it becomes paramount to delve into its intricacies especially on the obligation of jihad. This is because the legal and formal strength of transnational fatwa, especially concerning jihad, as legal guide for *mustafī*, has increased as it penetrates state, cultural and borders, a phenomenon characterized in contemporary legal terminology as transnationalized law.⁹

Typology of Fatwa

Traditional Fatwa

With regards to fatwas in Indonesia, Nico Kaptein categorized fatwas into 3 types: traditional fatwa, modern fatwa dan collective fatwa. He defined traditional fatwa as fatwa issued by Meccan *mufti* in colonial times before the spread of Islamic reform idea to Indonesia (the Netherlands East Indies) in the early twentieth century inspired by Muhammad Abdurrahman, Rasyid Ridha and others from Egypt. These traditional fatwas were collected in the volume “*Muhimmāt al-Nafā’is fī Bayān al-‘Illat al-Hadīts*” which contained answers to a variety of ritual worship issues, inheritance regulations, marital regulations, food regulations, ethics, customs and relations with non Muslim government. As such the volume “*Muhimmāt al-Nafā’is fī Bayān al-‘Illat al-Hadīts*”, according to Kaptein, can be considered as a representation of legal thoughts of traditional scholar then.

One example of traditional fatwa in “*Muhimmāt al-Nafā’is fī Bayān al-‘Illat al-Hadīts*” is the case in Palembang regarding the permissibility of performance of Friday prayers in two separate, nearby mosques of a city, so near that the voice of *muadzdzins* of both mosques can be heard at the same time. The answer given by the Syāfi’iyyah *mufti* Sayyid Ahmad Dahlan was that

⁶ Further see Umej Bathia, «Transnational Fatwa and Radical Jihad», in *IDSS Commentaries*, no. 19, 2004, Nanyang Avenue Singapore: Institute of Defence and Strategic Studies. in , accessed on 31 May 2001.

⁷ Many experts categorize the Salafi groups as extreme and anti Western. Followers of these groups rejected idea and thoughts of Western origin based on the reason that Western thoughts are in opposition to Islamic doctrines. They claim that these ideas come from the enemies of Islam especially Jews and Christians who intent to destroy Islam. One ‘Western idea’ rejected by the Salafi group is democracy such as election of leaders based on the majority votes which they considered a deviation of Islamic spirit. According to these Salafi groups, Islam teaches its followers to trust in God and when choosing leaders Muslims must choose based on values of faith and morality. The authority to lead the Islamic community must be chosen by an institution, *ahl al-hall wa al-‘aqd*, consisting of scholar and politician who always submit to the will of God Almighty. As a consequence, every Muslim must obey the leader (*imām*) chosen by this institution. Giving power to a leader based on majority votes does not guarantee that a leader will not make mistake and will fight for the defense and prosperity of Muslims. The return to Alquran and sunah is the only way to solve all Muslim problems. See Ahmad Bunyan Wahib, *Salafi Da’wa Movement After The Dissolution of Laskar Jihad*, (State Islamic University Sunan Kalijaga Yogyakarta), p. 22-23. See also Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*, (Utrecht: Faculteit der Letteren en Internatonal Institute for the Study of Islam in the Modern World, 2005).

⁸ Umej Bathia, *Transnational Fatwa and Radical Jihad*, p. 3.

⁹ Franz von Benda-Beckmann and Herbert von Benda-Beckmann elaborated that legal regulations are *transnationalized* when the regulations cross the original state borders to be implemented in the destination state. Technically, *transnational law* is also called as *transplanted law*, a particular state’s legislation transplanted to another state to be used as legal regulation internally (internal use). Furthermore, Beckmann and Beckmann stated that “Transnational law may refer to the rules and institutions regulating (inter) action, relationship or wider networks that transcend national boundaries. Transnational law comprises all law that regulate actions or events that transcend national frontiers. It includes both civil and criminal aspects and may also involve states, individual, cooperations and other groups. See Franz von Benda-Beckmann dan Herbert von Benda-Beckmann, “Transnationalization of Law, Globalization and Legal Pluralism” in Sulistyowati Irianto (editor), *Hukum yang Bergerak: Tinjauan Antropologi Hukum*, (Jakarta: Yayasan Obor, 2009), p. 6-15.

the prayers in both mosques are valid if the distance is sufficiently far such that it is difficult for someone who lives near one mosque to pray at the other.¹⁰

Modern Fatwa

The example of modern fatwa in this case are fatwas issued by Persatuan Islam (PERSIS) headed by Ahmad Hassan (1887-1958) and published in Persis Journal titled “*Jurnal Pembela Islam*” (Journal of the Defender of Islam) printed from 1929 to 1935. The journal has a chapter titled “*Soeal Djawab*” (Question and Answer), containing a variety of answers to religious queries of the public. An example of fatwa is regarding the permissibility of drum calling before *adzân* to ready people for congregational prayers. The answer given by Ahmad Hassan was that drum calling never performed by the Prophet and his companions. The companions' numerous suggestions to call people for congregational prayer were vetoed by the Prophet. As such it is the obligations of Muslims to refuse all other attempts to call people to congregational prayer at the mosque except through *adzân*.

Bukhârî and Muslim narrated a tradition:

When the Muslims had entered Madina, they used to come together and wait for the [right time to start the] prayer without anyone making the call for it. On a certain day they began to speak about this and some said: “Let us use a drum like the drum of the Christians”, while others said: “Let us use a horn like the horns of the Jews”. Then ‘Umar said: “Why don't you order a man to make the call for prayer?”. For the Messenger of God has said: “O Bilâl, get up and make the call for prayer!”.¹¹

There are several reasons why fatwas issued by Ahmad Hasan through Persis are considered modern. Since the early twentieth century Indonesian Muslims have directed their fatwa request at scholar who resides in Indonesia, not scholar who resides in Mecca. In contrast to earlier fatwas, Ahmad Hassan's fatwas were issued neither in Arabic nor Malay Arabic (Jawi) letters which can be read only by those who can understand Arabic or at least familiar with its letters but the fatwas were issued in Latin alphabets such that more people could read it and they were even translated to local languages such as Sundanese¹² and more remarkably,

¹⁰ Nico Kaptein, *The Muhibbât al-Nafâ'is: a Bilingual Meccan Fatwa Collection for Indonesian Muslims from the End of the Nineteenth Century*, prefaced and elaborated by Nico Kaptein, (Jakarta: INIS Materials 32, 1997), p. 111-112. The complete social history of the issuance of this fatwa can also be seen in Husni Rahiem, *Sistem Otoritas dan Administrasi Islam: Studi tentang Pejabat Agama Masa Kesultanan dan Kolonial di Palembang*, (Jakarta: Logos, 1998), p. 220-228.

¹¹ Nico J. G. Kaptein, *The Voice of The Ulama: Fatwas and Religious Authority in Indonesia*, p. 118-119.

¹² Akh Minhaji, *Ahmad Hassan and Legal Reform in Indonesia*, (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2001), p. 79-80.

according to Kaptein, Ahmad Hassan used rational (*ra'y*) methodology in his ijtihads. Hassan emphasized that ijtihad is obligatory for a scholar, while lay people ('awwâm), even though they lack the knowledge of Arabic must know the reasons for the issuance of any particular fatwa by a scholar. For Ahmad Hassan, there are only two reasons to arrive at a fatwa, through ijtihad or *ittibâ'* while *taqlid* is not permissible.¹³

Collective Fatwa

In the first half of the twentieth century there was an important change to fatwa giving. Previously fatwa was issued by scholar as individual while in the new century fatwa was issued collectively or institutionally such as fatwa issued by Nahdlatul Ulama (NU) and Muhammadiyah which began to issue fatwa collectively since 1927.¹⁴

Another example of a collective fatwa was by al-Washliyah, founded in 1930 in Medan during its fifth congress also in Medan, about the obligation of Muslims to fight the Dutch and its allies who attempted to take over Indonesia again in 1945 after the Indonesian Declaration of Independence on 17 August 1945. In detail the fatwa contained two important matters, first being every Muslim has an obligation to fight to defend Indonesia's hard-earned independence from the Dutch and second being every Muslim who died during the fight with intention of defending Islam died a martyr. The fatwa was also published in al-Washliyah magazine in 1941 which was banned from publication by the colonial government that same year due to its frequent provocation of society to resist the colonial government. Furthermore al-Washliyah released a policy to encourage every al-Washliyah member and their family to participate in defensive war through “*Laskar Hizbullah*” founded by al-Washliyah and in 1955 al-Washliyah again released a policy encouraging every Muslim, especially al-Washliyah members, to choose Masjumi Party during the General Election of 1955.¹⁵

¹³ Nico J. G. Kaptein, *The Voice of The Ulama: Fatwas and Religious Authority in Indonesia*, p. 118-119. See also Akh Minhaji, *Ahmad Hassan*, p. 141.

¹⁴ Nico J. G. Kaptein, *The Voice of The Ulama: Fatwas and Religious Authority in Indonesia*, p. 120. Further on the history and development of fatwa in NU tradition see Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, (Yogyakarta: LKIS, 1994), p. 220-234. The collection of fatwas issued by NU since 1926 till 1994 can be seen in *Koleksi Fatwa NU dari Kongres Tahun 1926-1994*, collected by Aziz Masyhuri in 1997.

¹⁵ Further on the fatwa and the chronology of its issuance see Ansari, *Mission In Christianity and Islam: A Comparative Study of The Ways The Huria Kristen Batak Protestan (HKBP) and al-Washliyah Spread The Mission In North Sumatra (1930-1965)*, (Belanda: Leiden University, 1998), p. 75-76.

Another example of collective fatwa as presented by Kaptein was the fatwa issued by Majelis Ulama Indonesia (MUI) which was founded based on the initiative of the then Indonesian President, Soeharto, to assemble scholar on a national level for coordination purpose with Muslim society. Aside from the initiative to involve scholar to find solutions to Muslim community problems related to the government, MUI has worked at the level of institution to issue many other fatwas relevant to the problems of Muslim community. MUI's fatwas were not only issued based on request by individuals or groups but also based on the request of the government to assist in the success of government programs, such as fatwa on the implementation of Planned Parenthood.¹⁶

It is astonishing to observe that a fatwa issued institutionally by MUI on behest of the government seemed to have quite a significant societal impact in the sense that it was felt as "binding", caused not only by religious reason but also by an "alignment" of interest between MUI and the government. Perhaps there has always been a legal synergy between MUI's fatwa and government's program in which the government "utilize" the MUI's fatwa to influence society to participate in the implementation of government's program.

Fatwa as Changing Law

Transplantation of Global Law

A number of legal experts has stated, as mentioned by Beckmann and Beckmann, that a static law would not be able to keep up with the development of society in different times and places. As such, along with the development (globalisation) of society in all its forms, willing or not, directly or indirectly, law must develop along with time and *locus* be it regionally or transnationally, as can be seen by international treaty or agreement which is often defined as transnationalized law or globalized law.¹⁷

If we observe the development of law in the course of history, we cannot deny that law has found a transnational form such as law applied by colonial governments in its colony. As examples: English law applied in several Asian countries including Malaysia and Singapore; French law implemented in its colony in

¹⁶ One fatwa requested by the government is a fatwa on Planned Parenthood issued by MUI in 1983. More details on this fatwa see M.

Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, p. 126-132.

¹⁷ Further see Franz von Benda-Beckmann dan Herbert von Benda-Beckmann, "Transnationalization of Law, Globalization and Legal Pluralism" in Sulistyowati Irianto (editor), *Hukum yang Bergerak: Tinjauan Antropologi Hukum*, p. 6-15.

Africa including Morocco and Egypt;¹⁸ and Dutch law implemented in Indonesia. In theory, aside from many weaknesses, the implementation of this transnational law could be categorized as transplanted law.

A legal development which should attract academic attention is that many former colonial states have not been able to escape the influence and implementation of colonial law. Several states, Islamic or with a Muslim majority, have attempted to reformulate their law based on local wisdom or religious teachings but many have not been able to exit the cocoon of Western law. As a consequence there has been no other option but to have a mixed system, such as between Islamic and Civil Law, between Islamic and Common Law, and or between Civil and Traditional Law especially related to civil issues (*al-ahwâl al-syâkhshîyyah*)¹⁹ such as the case for Indonesia.

However, if we scrutinize Indonesian legal cases, such as criminal and civil law, we will find two different forms of national legal system. In criminal cases, for example, the legal system used still refers to European legal system with the addition of Indonesian values and for civil cases the legal system used will be all three systems (*Islamic Law, Civil Law and Customary Law*). What is more interesting is all three systems are valid constitutionally. A legal subject can choose any law for their cases. For example, for specific civil cases, Muslims can choose between Islamic or European law (civil law) contained in BW. For non Muslims, they can only choose civil law. In several regions, after the implementation of regional autonomy such as Aceh and Banten, they have implemented Islamic legal system in the forms of Islamic Regional Law (PERDA Syariah).

Aside from the question of whether the existing legal pluralism is a bane or boon for the state, we need to observe that the diversity of legal systems used especially the Islamic one can contribute to confusing legal applications which might quite possibly be infiltrated by global or transnational legal thoughts. This because in Islam, there exists a principle which states that Islamic law applies for all places at all times (*al-hukm al-Islâmi*

¹⁸ See the interplay in Egypt between Islamic and European law, in this case French law in the form of *Napoleon Code* which gave birth to *Egyptian Civil Codes*. 'Abd al-Razzâq al-Sanhuri was the main proponent of the *Egyptian Codes* which formation was also influential to the formation of legal reforms in other states such as Iraq, Syria, Libya and Kuwait. Further see Muhammad Syahnâ, *Modernization of Islamic Law of Contract: A Study of 'Abd al-Razzâq al-Sanhuri's Mashâdir al-Haqq fi al-Fiqh al-Islâmi*, (Jakarta: Litbang Depag RI, 2009), p. 186-201.

¹⁹ To know about the forms of legal systems applied in a variety of states, see Ade Maman Suherman, *Pengantar Perbandingan Sistem Hukum*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), p. 308-318.

shâlib li kulli zamân wa makân).

As a logical consequence, Islamic law applied in Indonesia, on one hand cannot escape the influence of Islamic thoughts which have been proliferated by innumerable global scholar and adapted to local need. On the other hand the user of law (subjects of law) cannot avoid the temptation of requesting legal injunctions (fatwa) to transterritorial scholar.

Transnational Fatwa

If we observe from the vantage point of areal (territorial) limitation of fatwas, we could categorize fatwas into two, local and translocal fatwas. In this paper the term transnational fatwa which lately have been much utilized in academic circles such as used by Umej Bhatia in his paper titled “*Transnasional Fatwa and Radical Jihad*” published in 2004 by the Singapore based Institute of Defence and Strategic Studies Commentaries number 19.

Eventhough there has not been a clear definition of transnational fatwa, its roots can be traced as proposed by Umej Bathia who also named it *cyber* or *satellite fatwa*. Transnational fatwa is closely linked in its dissemination with the advance of information technology which have breached state territorial limit to have a massive impact in mobilizing Muslim masses.²⁰

Different from transnational fatwa discussed by Umej Bathia, who in his writing focuses on jihad fatwas such as the ones issued by Moqtada al-Sadr (a Syiah scholar) about the obligation of Iraqis to fight against American forces in Iraq, transterritorial fatwa can be found in a collection of fatwas issued by Yûsuf al-Qaradhawî on a variety of Muslim social and religious topics, be it for those who live in the West or East. However in his book, Yûsuf al-Qaradhawî does not use the term “transnational fatwa”, but “fatwa for the minority” (*minority fikih*) which can be interpreted as fatwas for Muslims who live among non Muslims. Yûsuf al-Qaradhawî emphasizes that his fatwas were issued to enable Muslims who live among non Muslims to practice Islamic injunctions and to apply Islamic law wherever they may be. As a support of his position such that his laws can be applied globally, Yûsuf al-Qaradhawî quoted the Alquran verse 115 of chapter al-Baqarah which means: “And Allah owns the East and West, so anywhere you face you will find God. Verily Allah’s blessings are plenty and Allah is All-Knowing”.²¹

²⁰ Further see Umej Bathia, *Transnasional: Fatwa Fatwas and Religious Authority in Indonesia*, p. 1.

²¹ Yûsuf al-Qaradhawî, *Fiqh Minoritas: Fatwa Kontemporer ter - adap Kehidupan Kaum Muslimin di Tengah Masyarakat Non Muslim*, pub. Adillah Obit, (Jakarta: Zikrul Hakim, 2004), p. 6.

Although Yûsuf al-Qaradhawî never describes his fatwa as transnational, it seems that he wishes to emphasize that fatwas in a transnational context can be applied by Muslims globally, be it by those who request the fatwas or those who are merely aware of the existence of such fatwas.

Furthermore, from an etymological viewpoint, the word transnational originates from English and is derived from two root words, *trans* and *national*. *Trans* means something that is present or moves from one place to another (*on or from the other side of*),²² while *national* means a nation or a group of societies which as a whole form the citizens of a state.²³

As such, it can simply be said that a transnational fatwa is a fatwa issued by *muftî* of a state for (a group) of people in another state. The practice of issuing a fatwa from one state to another, seen from various perspectives and background, from an individual or a group of scholar (*muftî*) is called in this paper as transnational fatwa, fatwa which moves out of its locus (*mustafî* and *muftî* are in different state or may never even meet) to travel globally upon request, fulfilling what can be called a *demand and supply of law*.

Based on legal psychology, acceptance, application and effectiveness of a transnational fatwa can be stronger and more powerful compared to local fatwas. This is at least because it is assumed that fatwas from foreign scholar, in this case from the Middle East, are perceived by some Indonesian Muslims to be more authoritative than fatwas from local scholar.

With the support of information technology, transnational fatwa can acquire elevated social political power for an individual or a group of society who obtained the fatwas. Several examples of social political impacts of transnational fatwa can be seen, for example, on fatwas issued by Ayatollah Khomeini on the permissibility of assassinating Salman Rushdie, writer of “*The Satanic Verses*”, fatwa issued by Osama bin Laden through his al-Qaeda group on the obligation of Muslims to wage war against America and its allies and, especially for the case of Indonesia, fatwa issued by seven Middle Eastern scholars, upon the request of Indonesian Salafi groups under the umbrella of Laskar Jihad led by Ja’far Umar Thalib, on the obligation of Indonesian Muslims to perform jihad in Maluku.²⁴

²² *The Oxford Paper Back Dictionary*, (London: Oxford University Press, 1994), p. 853.

²³ *The Oxford Paper Back Dictionary*, p. 357.

²⁴ Further on the history of Laskar Jihad movement including the involvement of Laskar Jihad in the socio-religious conflict in Maluku and Sulawesi, see Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militansi dan*

Transnational Fatwa on Jihad

As elaborated above, transnational fatwa has become a contemporary phenomenon and a global issue assumed by non Muslims (Westerners) to be related to a number of violent acts committed by many Muslim movements in the East against the West especially in its hegemonic cultural form seen by many Muslims as something which needs to be urgently overthrown.

On one hand, fatwa as assumed by the West as identical with violence or resistance do have traction in reality evidenced by the issuance of transnational fatwas related to jihad movements to wage "Eastern holy war" against "Western hegemony." On the other hand Muslim transnational movement always campaign for global war against those perceived as Muslim enemies for the upholding of Islam as a universal religion free from state territorial limits and against Western neo colonial hegemony in Muslim states be it politically, economically, socially and culturally, at least according to Muslim radical groups.

The hostility between these two groups, aside from the socio-political reasons mentioned above, was surely influenced by ideology including systems of belief and breadth of thought (*weltanschouung*), between sociological based West and theological based East, which may never be united, as pithily expressed by the proverb "East is East and West is West, never the twain shall meet". In other words, the West always evaluates based on humanistic gain and loss (socio-humanitarian perspectives) while the East based on right and wrong or Islam and non-Islam (theological-normative dimension).

As such, Islamic transnational movement such as Laskar Jihad in Indonesia, always seek legal legitimization for their movement by requesting issuance of jihad fatwas from scholar they consider authoritative and supportive of their movement.

In this paper the author intentionally employ the jihad fatwas issued by seven Middle Eastern scholars used by Laskar Jihad to legitimate their "holy war" in Maluku, in which they consider Muslims in Maluku to be oppressed. Based on the fatwas Laskar Jihad mobilized the Muslim masses to join the holy war in Maluku.²⁵

With the fatwas Ja'far Umar Thalib forcefully stated

Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru, (Jakarta dan Leiden: LP3ES dan KITLV, 2008). See also Jamhari and Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, (Jakarta: Raja Granfindo Perkasa, 2004).

²⁵ Noorhaidi Hasan, based on the interview with Muhammad Umar as-Sewed, elaborated that the Salafis in Maluku as part of the transnational *dakwah* community, which in Indonesia represented by

that the Maluku conflict was an arena of holy war against Christian enemies attack on Islam. Ja'far stressed that joining the war is an obligation for Muslims as part of obedience of God's command. Ja'far quoted Ibn Taymiyya "... when enemies wish to launch an attack against Muslims, countering the attack is obligatory for all Muslims under attack. Also, it is obligatory for other Muslims not under attack to support their fellow Muslims".²⁶

As such, it cannot be denied that the issuance of fatwa, on one hand, provide strong legitimization for Salafi groups, in this case Laskar Jihad, to mobilize volunteers for dangerous and violent collective action under the leadership of Ja'far Umar Thalib. On the other hand, this legitimization is surely important for Salafi groups to reach internal agreement which could be a solid foundation for them to go beyond their fundamental beliefs to maintain consistency of a non political proselytization strategy, considering there are some Indonesian salafi groups against their jihad pronouncement. Groups against the mobilization of jihad volunteers hold that the main task of Salafi groups is consistent proselytization, not involvement in politics. They even claimed the jihad pronouncements of Laskar Jihad invalid and fatwas issued were forged.²⁷

Aside from some Salafi groups who contested the jihad movement to Maluku, Laskar Jihad under the leadership of Ja'far Umar Thalib, armed with transnational fatwas from seven Middle Eastern scholars has managed to arouse the spirit of Salafi groups to perform jihad in Maluku which they claimed as defending the rights of Muslims and the religion of Allah.

Laskar Jihad, requested fatwa from a number of authoritative Middle Eastern scholars who are all related to Bin Baz, the former leader of the Head of Senior Scholar Council of Saudi Arabia. Among the scholar whose fatwas was requested was 'Abd al-Razzâq ibn 'Abd al-Muhsin al-'Abbâd, Muqbil ibn Hadi al-Wâdî'i, Rabî' ibn Hâdî al-Madkhâli, Shâlih al-Suhaymî, Ahmad Yahyâ ibn Muhammad al-Najm and Wâhid al-Jâbirî. Those fatwas were requested by the Laskar Jihad Salafi movement through facsimiles and telephone to their cadres studying in the Middle East who then forwarded the questions to the (*mufti*). As they seemed too reluctant to issue a fatwa, Ja'far Umar Thalib and Muhammad Umar as-Sewed visited them in person to persuade and provide additional information. The scholar relented and issued a fatwa, which in essence obligated Indonesian Muslims to perform jihad in Maluku. Further see Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru*, p. 166-167.

²⁶ Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militansi dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru*, p. 169. See also Noorhaidi Hasan, "Between Transnational Interest and Domestic Politics: Understanding Middle Eastern Fatwas on Jihad in the Moluccas", in Nico Kaptein and Michael Laffan, ed., *Islamic Law and Society*, January 2005, p. 73-92.

²⁷ Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militansi dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru*, p. 169-170.

To delve into the contents of the fatwas, in this paper, the writer includes several fatwas which translation the author quotes from the book "*Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*". First, fatwa issued by Syaykh Rabī' ibn Hādī al-Madkhālī, an expert scholar in hadis residing in Mecca "It is obligatory upon every Muslim to carry out jihad in Maluku in order to defend the Muslims from attacks of the Christians. And this jihad is seen as defending the religion of Islam from the attack of Christians".

Second, fatwa issued by Syaykh Muqbil ibn Hādī al-Wādi'i, a famous scholar also expert in hadis residing in Yaman:

It is obligatory upon every Indonesian Muslims to carry out jihad defending their brothers in Maluku and obligatory as a collective upon every Muslims outside Indonesia, noting that: (1) Muslims should possess the ability to carry out jihad against the non Muslims. (2) The effort of jihad must not cause conflicts among Muslims. (3) The ability possessed by Muslims to carry out jihad must not depend on the strength of non Muslims but depend on the strength of the Muslims themselves putting their trust in God. (4) The jihad carried out must be based on Sunna (translator: that is based on the creed of *ahl al-sunnah wa al-Jamā'ah*) and not based on sectarian divisions. (5) The jihad carried out must not turn Muslim away from their obligation to learn about Islam. (6) The jihad carried out must not give the impression that Muslims are fighting for political positions or material gain. But Muslims must be prepared physically and spiritually to carry out jihad merely for the sake of Allah to stop the encroachment of christians upon Muslims.

The fatwa issued by Syaykh Rabī' ibn Hādī al-Madkhālī, an *ahl al-sunnah wa al-Jamā'ah* scholar residing in Medina:

Three actions you conduct to make feasible jihad in Ambon are correct actions. The government's prohibition against your defending of your fellow Muslims should not be obeyed. Because the Prophet Muhammad (peace be upon him) has commanded: "There should be no obedience towards creatures if the obedience causes disobedience towards the Creator".²⁸

Ideology and Networks of Transnational Radical Movements in Indonesia

Discussing about transnational militant Muslim movements (transnational Muslim hardliner groups) around the world, there is no doubt that contemporary Salafi dakwah movements, which has slowly evolved since the appearance of *al-Jamā'ah al-Salafiyyah* in

²⁸ To see further the fatwa of other Middle Eastern scholars, see Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, p. 100-104.

Saudi Arabia in the 1960s, has contributed greatly as a representation of the most puritanical Muslim sects²⁹ mostly influenced by Wahabi thoughts (Wahabism) developed by Muhammad ibn 'Abd al-Wahhāb (1703-19792), who took his inspiration from the thoughts of Taqī al-Dīn Ahmad ibn Taymiyyah (1263-1328), a follower of Hanbalism, the strictest school of thought of the four widely accepted (*mu'tabarah*) school of thoughts. In its development, contemporary Salafis were influenced to a large extent of the reformist-modernist thoughts of Jamaludin al-Afghani (1838-1935), Muhammad Abduh (1849-1905) and Muhammad Rasyid Ridha (1865-1935) who offered plans to return to the times of Muslim glory through the utmost use of rationality (*ijtihād*) and the adoption of modern development. As the development of contemporary Salafi movements went along the rise of Muslim political awareness against Western neo colonization as a result there appeared a strong desire to recover modern development believed to be stolen by the West from Muslims.³⁰ Unfortunately, the failure of Muslims to recover the modern development, along with the internal failure of Muslims to maintain its own culture against Western invasion, has distorted the spirit of the Salafi groups from efforts of recovering modern progress to ideological antipathy, which in turn made the Salafi movement more extreme and radical.

Thus, the Salafi not only made the West as enemy to be fought against but also consider any actions not practiced by the earliest generations (*al-salaf al-shālih*) outside the pale of Islam.

If we delve into the ideology of the Salafi movement we could discern several differences between them, be it religious³¹ or social and political, which turn them Radical as opposed to Conservative. Among these differences are: first, they always exhibit the mentality of "holy war" when facing a different ideology (Islam-

²⁹ Khaled M. Abou el-Fadl has written that the historical pattern of puritanical Salafi groups began during the Wahabi period. In his book Khaled Abou el-Fadl provided several elaborations of the puritanical groups understanding as well as their rigid and extreme applications including in the context of Muslim and non Muslims Relations (East-West), matters of jihad, women and human rights. Further see Khaled Abou el-Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, Helmi Mustafa (tr.), (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006).

³⁰ Further see Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru*, p. 34-35.

³¹ An understanding of *scriptural* nature, which is a textual understanding without contextual consideration. This understanding will give rise to fanatical and militant attitude which in the end may lead personal truth claim. In other words, an understanding which severs the relationship between the author, the reader and the social context surrounding it. Further see Khaled Abo el-Fadhl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, R. Cecep Lukman Yosin (tr.), (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003).

Christian/East-West). This could be seen from their view that the current Western hegemony, as a “new form of colonialism”, needs to be eliminated. Also, the idea of Western conspiracy against Islam and the Muslim world is popular among this crowd and as such they propagate a strong anti Western feeling to the extent of rejection of all idea originating from the West although this is actually in opposition to the teachings of Jamaludin al-Afghani, Muhammad Abdurrahman and others who they consider as *salafiyyah* reference.

Second, the enforcement of Islamic law often struggled for by Muslim radicals is no longer considered as an alternative path but an “imperative”. In other words, there is no other way they consider as valid to form an Islamic community which obeys God’s command except by making Islam as the foundation of religious, social and political life.

Third, they exist a tendency to contest the government and its established systems, which they consider illegitimate. This is because of lack of government’s effort to alleviate social ills they identify as immoral and irreligious. As such some of these groups no longer trust government legal institutions to cure those ills and took matters to their own hand without consideration of ‘publicness’ of the public square.

Fourth, the spirit to uphold religion as the truth of God’s teaching on earth through the way of “jihad” earns its own place of honor. Jihad efforts especially through arms struggle is deemed as the most holy act.

Fifth, the worsening Muslim-Jewish relationship in the Palestine area, as well as the worsening relationship between Muslims and Christians in various regions including Indonesia due to the contentious issue of Christianization, has been influential to radicalize some militant Muslim groups,³² especially radical Salafis³³ as is the case in Indonesia.

Militant Muslim movement (Muslim hardliners) in Indonesia, in this case represented by the Salafi movement with its various groups, lately have resurfaced to become a most interesting social phenomena. This is because these militant groups not only show themselves

to be concerned with purification of religious life but also with the purification of social and political life.

Their appearance in the social and political arena surely does not occur in a sudden but with strong reasons and backings such that they feel that they have obtained strong legitimization to perform stern acts, through rigorous and radical means, to uphold *amar ma’ruf* and *nahy munkar*, a goal which they most cherish.

In addition, the appearance of these Muslim hardliners in Indonesia cannot escape its roots of history, network and ideology of struggle, be it nationally, along with national political upheavals and transnationally as a reaction to various actions in the course of Muslim struggle against Western hegemony in the form of Christian, capitalist, materialist and liberalist ideology.

If we see from the national point of view, history has recorded the desire of some of Muslim community who formed a rebellion collective in the Movement of Gerakan DI/TII to form an Islamic State (*Dawlah Islamiyah*) out of the Indonesian state.³⁴ This idea of

and a reporter who presented his paper to the Salihara Community on 12 May 2011, several of these groups were borne out of the Salafi or *Neo Wahabi* teaching which beliefs are in principle held by both Salafi and Jihadi Salafis groups which both try to revive what they consider as the *salaf shâlih* understanding of Islam, pure and undistorted Islam. They also possess a similar understanding of *fiqh* for worship and *tauhid*, which is *tauhid rubâbiyyah*, *tauhid ulâhiyyah* and *tauhid asmâ wa sifât*. What differentiates them is Jihadi Salafis possess a more specific understanding of jihad and *tauhid hâkimiyah*. Different from the Salafi groups mentioned above, there are four main doctrines of Jihadi Salafis, which are: (1) The concept of *qital fi sabil Allâh*, meaning *syar’i* jihad or physical war with no other interpretation possible. (2) The law on jihad which in the beginning was *fardh kifâyah* becomes *fardl’ ayn* because Muslim lands have been occupied by non-Muslims, be it *ajnabi* non-Muslims (foreign non-Muslims) or *mahâli* non-Muslims (local non-Muslims) such as *murtad* rulers who preside over Muslim countries. As such all Muslims are obligated to chase these non-Muslims out of the Muslim area. (3) *Irbâbiyyah* (terrorism) allowed by the syariat of jihad. One of the forms of permissible terror is killing civilians previously impermissible to kill such as children, women, old people or priests. These innocent people whose blood are sacred can be killed if they help the non-Muslims fight the Muslims including in killing civilians in the context of *qishâsh* or revenge. (4) *Tauhid hâkimiyah*, the concept which considers that political sovereignty is entirely in the hands of God. This view is in opposition to the view of democracy which puts people’s sovereignty as the highest political sovereignty. The realization of God’s sovereignty manifest in the application of Islamic syariah bounding social and political life. The rejection to Islamic syariah is equivalent to God’s sovereignty. As a consequence, any rejectors will be considered outside the pale of Islam even if he has recited the *syahâdah* and perform prayers. For more see Solahuddin, *Sejarah, Faham dan Gerakan Jihad di Indonesia*, accessed through google on 22th June 2011, with the keywords “fatwa tentang jihad di Indonesia”.

³² To understand the DI/TII movement comprehensively, see Cis van Dijk, *Rebellion under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981). Also see Hiroko Horikoshi, “The Darul Islam Movement of West Java: An Experience in the Historical Process,” in the journal *Indonesia*, vol. 20 (Jakarta: Oktober 1975) and Jajang Jahroni, “Islamic Contemporary Movement

³² Further see Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004).

³³ The famous term for this is Jihadi Salafis, but the author separates the term Jihadi Salafis with Radical Salafis, at least in the case of Indonesia. Radical Salafis can be linked more to the Salafi groups existing in Indonesia, such as *Laskar Jihad*, *Front Pembela Islam*, *Majelis Mujahidin Indonesia* and *Hizbut Tahrir Indonesia*, in which their movement is always open in nature and mass-organized. While the Jihadi Salafis are more global in nature and always secretive in the course of their actions such as the plotting and executing bomb attacks by Amrozi and Imam Samudra. According to Solahuddin, a researcher

DI/TII movement which later become NII in the 1970s has resurfaced in the movement of Majelis Mujahidin Indonesia.³⁵

The case is similar with other transnasional Salafi hardliner groups, whose members consist of male youths with long robe (*jalabiyyah*), head covering (*imāmah*), long pants (*isbāl*), and long beard (*līyah*) and female youths with veil (*nīqōb*) and black clothing which covers the entire body, in the public square of many cities such as in Jogjakarta, Solo, Semarang, Bandung, Jakarta, Makassar and Medan.

One of the most phenomenal Salafi groups in Indonesia is the Laskar Jihad group formed by Ja'far Umar Thalib (of Hadrami descent born in Malang in 1961)³⁶ and several other well-known Salafi figures such as Muhammad Umar as-Sewed and Ayip Syafruddin. Laskar Jihad, which in the beginning was a special division of the Forum for Communication between Members of *ahl al-sunnah wa al-Jamā'ah* (Forum Komunikasi Ahli Sunnah Wal-Jamaah - FKAWJ), was founded in Jogjakarta on 30 January 2000, through a grand assembly of FKAWJ in Kridosono Yogyakarta. The establishment of Laskar Jihad cannot escape the riot events in Ambon, Maluku, which have been understood by most people as religious and social conflicts between Muslims and Christians started on 19 Januari 1999 which is also the day of Eid of 1999 (1 Syawal 1419 H).³⁷

Notwithstanding the various interpretation of forms and nature of social conflict, which in the short term has produced many victims,³⁸ Laskar Jihad view that

in Indonesia", dalam jurnal *Refleksi*, vol. II (1), (Jakarta: UIN Jakarta, 2001).

³⁵ Interesting to compare further the fighting methods of Majelis Mujahidin with the DI/TII movement first conducted attacks sporadically and possess transnational network while DI/TII was local and political in nature. On the methods conducted by the Majelis Mujahidin group in their fight see Muhamam Asfar (ed.), *Islam Lunak Islam Radikal: Pesantren, Terorisme dan Bom Bali*, (Surabaya: PuSDeHAM dan JP Press Surabaya, 2003).

³⁶ For more on the personal history including the formal and non formal education background of Ja'far Umar Thalib see Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, p. 90-96.

³⁷ Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, p. 85.

³⁸ According to the government report as conveyed by the Head of Indonesian Police, then, Letjen Roesmanhadi, for three days of conflict (until 21 January 1999) the riot in Ambon has claimed victims as follow: 22 people dead, 102 heavily wounded and 45 with minor injury. 107 houses, 7 places of worship, 2 traditional markets, 2 banks, 33 shops, 12 kiosks, 22 cars, 25 motorcycles and 216 motorized pedicabs. Further see Mohammad Shoelhi, *Laskar Jihad: Kambing Hitam Konflik Maluku*, (Jakarta: Puzam, 2002), p. 12. Eventhough there was no offical report on the number of victims resulting from the 5 year conflict, according to government estimate as written by A. C. Manullang, the conflict shed more than 2000 lives. Further see A. C.

the Muslims in Ambon are under duress, facing the threat of genocide and as such it is the responsibility of the Muslim community to perform jihad against the Christians. As a result, on the date mentioned above, Laskar Jihad was founded to help Muslims in Ambon fight the Christians.

From the point of view of network and funding source, the Salafi movements in Indonesia, beside having national networks also possess strong relationships with transnational Salafi movements, be it in the form of socio-religious network³⁹ or in the form of institution such as can be visibly seen in the relationship between Majelis Mujahidin Indonesia, various Jamā'ah Islāmiyah groups in South East Asia and even al-Qaeda.⁴⁰ The same strong relationship can be seen between Laskar Jihad who possess strong relationship with Jemaah Salafiyahs in various Middle Eastern countries and several South East Asian and Central Asian countries. These relationships also exist with several universities in Saudi Arabia such as the University of Imām Muhammad Ibn Sa'ūd and Madinah Islamic University,⁴¹ and in Indonesia with Jakarta-based "Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Bahasa Arab" (LIPIA) owned by Saudi Arabia government.

It is interesting to observe that Laskar Jihad not only possess strong relationship with several Middle Eastern universities, especially in Saudi Arabia, but also with the Salafi ulamas (*mufti*) residing there. This could be seen from the request of opinions by Laskar Jihad to the *mufti*s who in the end issued fatwa of jihad on the conflict in Ambon, Maluku, in 2000, which made it compulsory for Indonesian Muslims to perform jihad there. These fatwas were the scholarly weapon of Laskar Jihad to mobilize thousands of Indonesian Salafis to participate in the Ambon conflict.

Mashlahah as The Main Purpose of Fatwa

A question remains: why Salafi groups, such as Front Pembela Islam, Laskar Jihad and Laskar Mujahidin could easily fall into violent acts?

Seen from a religious perspective, according to Francois Houtart,⁴² there are at least three kinds of

Manullang, *Menguak Tabu Intelijen, Terror, Motif dan Rezim*, (Jakarta: Panta Rhei, 2001).

³⁹ Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, p. 78.

⁴⁰ Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru*, p. 13.

⁴¹ With regards to the institutional network of the Salafi movement including Laskar Jihad see Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru*, p. 34-35.

⁴² As quoted by Muhammad Asfar, *Islam Lunak Islam Radikal*:

explanations. First, religion is always interpreted as a theological framework which bounds social relationships (ideological function). This kind of theological interpretation, as has been commented by Amin Abdullah,⁴³ has in its basic conviction of possessing absolute truth without bothering to delve into rational interpretation of religious texts. According to this interpretation every relationship between groups which form a society should have as its source the will of God, which should be based on the rule of God, and anything outside this rule should be refused and rejected. As a consequence there would be created personal or group truth claims which in turn lead to the denial of existence of other groups possessing their own truth claim. This kind of dictatorship of theological interpretation in a social and humanitarian context will give birth to an exclusive attitude which creates division between the right group and wrong group or in religious parlance between the faithful group and unfaithful group. In turn, it becomes ironical that religion which should be a source of peace and ethics has become instead source of strife and violence.

Second, religion is turned into a source of identity which can provide status, stability and a way of thinking such that people coming from the same background can differ due to religious difference.

Third, religion as a legitimization of social relationship which is visible in the creation of some public policies in which government collaborates with religious figures. This could be an excuse for government oppositions to rail against both government and the religious figures should the policies be deemed against God's law.⁴⁴

Religious-based violence based on fatwa is a common occurrence in Indonesia. Examples would be the fatwa issued *Forum Ulama Umat Indonesia* (FUUI) on the death sentence of Ulil Abshar Abdalla, the coordinator of *Jaringan Islam Liberal* (JIL), because he is deemed an apostate,⁴⁵ the fatwa issued by *Majelis Ulama Indonesia* (MUI) on the banning of Ahmadiyah and the most

Pesantren, Terorisme dan Bom Bali, p. 54-55.

⁴³ Amin Abdullah stated that the fundamental structure of theological thought usually related to character, which are: (1) The tendency to put primacy over own group. (2) Personal involvement and with the theological thought. (3) The exposition of feeling and thought using 'doer' not 'observer' language. The unification of these three characteristics in a person or a group provides a large motivation for the creation of theological enclaves which tends to be exclusive, emotional and rigid. Further see Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), p. 14.

⁴⁴ Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan*, (Jakarta: Kompas, 2004), p. 64. Compare with Muhammad Asfar, *Islam Lunak Islam Radikal: Pesantren, Terorisme dan Bom Bali*, p. 55.

⁴⁵ Ulil Abshar Abdalla et. al., *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003), p. 15.

phenomenal the fatwa by 7 Middle Eastern ulama on the obligation of performing jihad in Ambon as elaborated above. These fatwas has been proven to cause more harm than benefit due to the violence actions they inspire.

As such a fatwa should not be accepted if it results in harm as this contradicts the basic philosophy for fatwa which is the provision of alternative solution made in harmony with local wisdom to bring peace, order and justice for a community. This is clearly stated by Imâm al-Syâthibî in that a mujtahid (*mufti*) cannot apply a legal injunction derived from the Alquran and sunah as it is but a mujtahid must consider the context of the community in which the fatwa is issued as the community is both the subject and object of the fatwa.⁴⁶

The theory of *mashlahah* (*istishlah*) often used in contemporary ijтиhad when checked against the concept of *dhawâbith al-mashlahah*, as has been stated by Ramadan al-Bûthî, must fulfill five criteria: prioritising the goals of syariat, not against the Alquran, not against the sunah, not against the principle of *qiyâs* and be made to bring *mashlahah*.⁴⁷ A fatwa, to the author's mind, should produce *mashlahah* in accordance with *qawâ'id al-'uqûl al-ijtimâ'iyyah*.⁴⁸

Closing Remarks

Viewed from the point of view of social history of fatwa development in Indonesia, transnational fatwa is not a new phenomenon. In the colonial times, fatwa had been imported to Indonesia and applied by the Indonesian Muslim community then. These transnational fatwas entered Indonesia through the networks of Indonesian and Middle Eastern scholar especially those who reside in Mecca, as Mecca was considered the most authoritative territory to refer all religious matters to. From the point of view of content (substance), the transnational fatwas issued then broadly revolved around issues of worship, civil matters (*al-ahwâl al-syâkhshiyah*) and socio-religious life.

Different from the colonial transnational fatwa, contemporary transnational revolves more around

⁴⁶ Abû Ishâq al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2002), p. 76-77.

⁴⁷ Muhammad Sa'id Ramadhân al-Bûthî, *Dhawâbith al-Mashlahah fi al-Syâ'i'ah Al-Islâmiyyah*, (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1986), p. 142.

⁴⁸ The idea of *qawâ'id al-'uqûl al-ijtimâ'iyyah* is an approach in the methodology of legal arrangement in the contemporary *Ushûl al-Fiqh* study and this idea has been published in *World Journal of Islamic History and Civilization* (IDOSI Publication).

politics and ideology as a result of a perceived clash between the Muslim and Western world, be it in the field of economics, politics, social and cultural.

As in global competitions Muslims are always on the losing side, due to their frequent inabilitys to compete rationally and scientifically, that is based on science and technology, there appeared a number of movements seeking religious legitimization to fight against the West which then becomes enemies in the fields mentioned above.

The religious legitimization is often accompanied by the authority of fatwas in its transnational form. These fatwas are used by puritanical and ideological Salafi groups, in Indonesia represented by Laskar Jihad, to support their war against the West and against all ideologies they deem as being outside the pale of pure Islam.

In their use of these transnational fatwas, these Salafis always speak in the context of jihad (which they understand to be a war against "global crime"). As such fatwas have gained a new and negative recognition by some Westerners who equate fatwa with legitimization of war, violence and violations of human rights. []

Bibliography

- Abdalla, Ulil Abshar, et. al., *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003.
- Abdullah, Amin, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Ansari, *Mission in Christianity and Islam: A Comparative Study of The Ways The Huria Kristen Batak Protestan (HKBP) and al-Washliyah Spread The Mission In North Sumatra (1930-1965)*, Thesis, Belanda: Leiden Univeristy, 1998.
- Asfar, Muhamm (ed.), *Islam Lunak Islam Radikal: Pesantren, Terorisme dan Bom Bali*, Surabaya: PuSDeHAM and JP Press Surabaya, 2003.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, Jakarta: Prenada Media, 2004.
- Bathia, Umej, "Transnasional Fatwa and Radical Jihad", in *IDSS Commentaries*, number 19 year 2004.
- Benda-Beckmann, Franz von dan Herbert von Benda-Beckmann, "Transnationalization of Law, Globalization and Legal Pluralism dalam Sulistyowati Irianto (ed.), *Hukum yang Bergerak: Tinjauan Antropologi Hukum*, Jakarta: Yayasan Obor 2009.
- Bûthî, al-, Muhammad Sa'îd Ramadhân, *Dhawâbit al-Mashlahah fi Syâ'îah Al-Islâmiyyah*, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1986.
- El-Fadhl, Khaled Abou, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, translated by R. Cecep Lukman Yosin, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003.
- Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan*, Jakarta: Kompas, 2004.
- Hasan, Noorhaidi, "Between Transnational Interest and Domestic Politics: Understanding Middle Eastern Fatwas on Jihad in the Moluccas", dalam Nico Kaptein dan Michael Laffan (ed.) *Islamic Law and Society*, January 2005.
- Hooker, MB., *Islam Madzhab Indonesia: Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*, Jakarta: Teraju, 2003.
- Jahroni, Jajang, "Islamic Contemporary Movement in Indonesia", in the journal *Refleksi*, vol. II (1), Jakarta, 2001.
- Jamhari amd Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, Jakarta: Raja Granfindo Perkasa, 2004.
- Kaptein, Nico J. G., *The Voice of the Ulama: Fatwas and Religious Authority in Indonesia*, (Archives de Sciences Sociales des Religions Arch. de Sc. Soc. Des Rel.) 2004.
- Manullang, A. C., *Menguak Tabu Intelijen, Terror, Motif dan Rezim*, Jakarta: Panta Rhei, 2001.
- Minhaji, Akh., *Ahmad Hassan and Legal Reform in Indonesia*, Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2001.
- Mudzhar, M. Atho, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, Jakarta: Indonesian Netherlands Cooperation in Islamic Studies, 1993.
- Qaradhawî, Yûsuf, *Fiqh Minoritas: Fatwa Kontemporer terhadap Kehidupan Kaum Muslimin di Tengah Masyarakat Non Muslim*, translated by Adillah Obit, Jakarta: Zikrul Hakim, 2004.
- Rahiem, Husni, *Sistem Otoritas dan Administrasi Islam: Studi tentang Pejabat Agama Masa Kesultanan dan Kolonial di Palembang*, Jakarta: Logos, 1998.
- Shoelhi, Mohammad, *Laskar Jihad: Kambing Hitam Konflik Maluku*, Jakarta: Puzam, 2002.
- Solahuddin, *Sejarah, Faham dan Gerakan Jihad di Indonesia*, accessed through Google google on 22 June 2011.
- Van Dijk, Cis, *Rebellion Under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1981.
- Wahib, Ahmad Bunyan, *Salafi Da'wa Movement After The Dissolution of Laskar Jihad*, Yogyakarta: UIN. Accessed through google.com on 6th June 2011.

TRADISI MAHAR DI RANAH LOKALITAS UMAT ISLAM: MAHAR DAN STRUKTUR SOSIAL DI MASYARAKAT MUSLIM INDONESIA

Noryamin Aini

Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
Jl. Ir. H. Juanda No.95, Ciputat, Jakarta Selatan
E-mail: noryaminaini@yahoo.com

Abstract. *Mahar Tradition in Muslim Locality: Mahar and Social Structure in Indonesian Muslim Society.* Law consists of two fundamentals: moral and formal dimensions. Muslim legal scholars greatly appreciate the interplay of both aspects. Legal positivism separates them and law is ultimately framed in a formal-standard logical construct. Legal moral values are universal. It is flexible, universal and can be easily adapted into local contexts. Sociologically, social and cultural structure has proven to play an important role in the structuring of legal format. This paper proves that the practice of dower in a number of Muslim societies changes and varies crossing local boundaries. The dower tradition has been changed from money and other practical objects, into more symbolic materials, namely accessories and religious symbols.

Keywords: law, dower, dowry, social structure, social status.

Abstrak. *Tradisi Mahar di Ranah Lokalitas Umat Islam: Mahar dan Struktur Sosial di Masyarakat Muslim Indonesia.* Hukum memiliki dua unsur utama, moral dan formal. Para fakih sangat mengapresiasi keduanya. Namun tradisi positivisme hukum mereduksi basis moral. Hukum akhirnya terjebak dalam konstruksi logis yang formal-baku. Nilai-nilai moral hukum tetap bersifat universal. Ia seperti benda cair, lentur dan mudah beradaptasi dengan konteks temporer-lokal. Secara sosiologis, struktur sosial dan budaya terbukti berperan penting dalam menstrukturasi format hukum. Walau secara formal format hukum tetap, faktanya studi ini membuktikan bahwa praktik hukum mahar di sejumlah masyarakat Islam mengalami perubahan dan perbedaan yang signifikan lintas ruang dan waktu. Wujud mahar berubah dari tradisi uang ke format simbol penampilan (perhiasan) dan simbol agama.

Kata Kunci : hukum, mahar, maskawin, struktur sosial, status sosial

Pendahuluan

Analisis sosial menempatkan hukum sebagai fakta sosial. Dalam perspektif ini, hukum lahir dan mengalami pelembagaan dalam bingkai sosial. Intinya, secara sosiologis, hukum adalah efek turunan dari struktur dan dinamika sosial-budaya. Bahkan hukum adalah produk negosiasi politis. Diskursus sosio-legal ini juga berlaku untuk hukum Islam. Pakar hukum Islam sangat menyadari eksistensi inter-relasi, minimal intersepsi hukum dengan struktur sosial. Seorang pakar fikih era skolastik, Ibn Qayyim al-Jawziyyah (w. 751 H/1350 M), menegaskan bahwa hukum Islam seharusnya sebagai refleksi responsif fakih dalam menyikapi persoalan zaman dengan semangat kedisinian dan kekinian.

Konstruksi hukum Islam, dalam hal ini fikih, kental dengan semangat ruang dan waktu. Kaidah-kaidah fikih menegaskan bahwa *taghayyur al-hukm bi taghayyur al-*

azminah wa al-amkinah (hukum berubah seiring dengan perubahan waktu dan ruang) dan *al-hukm yadür ma'a 'illatib wujūdān wa 'adaman* (eksistensi hukum berevolusi sesuai dengan pergeseran *reasoning*-nya). Kedua kaidah di atas menegaskan bahwa ketentuan hukum Islam bukan suatu ketetapan azali. Oleh sebab itu keragaman hukum sesungguhnya merupakan fenomena keniscayaan sosial dan budaya. Kearifan apresiasi konteks lokal dan temporal ini nampak jelas dari profil ramah dan bijak Imām Mālik (w.179 H/796 M) saat menyikapi permintaan al-Manshūr (158 H/775 M), penguasa Abbasiyyah untuk mempositivisasi wacana fikih Mālikī yang terkodifikasi dalam *al-Muwaththa'*. Imām Mālik dengan tegas menolak usulan tersebut dengan alasan bahwa di wilayah-wilayah Islam telah tumbuh dan mengakar mapan praktik fikih-fikih lokal lain.¹ Bagi beliau formalisasi norma fikih adalah

¹ Ahmad ibn 'Abd al-Rahīm al-Fārūqī al-Dahlawī (Syāh Wali Allāh), *al-Inshāf fī Bayān Sabab al-Ikhtilāf fī al-Āhkām al-Fiqhiyyah*, (Kairo: al-Mathba'ah al-Salafiyyah, 1385 H), h. 12; Jalāl al-Dīn 'Abd al-Rahmān ibn Abī Bakr al-Suyūthī, *Ikhtilāf al-Madzāhib*, 'Abd al-Qayyūm

satu bentuk reduksi terhadap watak elastisitas fikih.²

Mahar adalah syarat pernikahan. Dalam sejarah hukum Islam, jenis dan jumlah mahar tidak pernah dibakukan. Mahar terus berubah dan terpolakan secara sosial-kultural-ekonomi. Di era pemerintahan 'Umar ibn al-Khaththâb (w. 23 H/644 M) misalnya, muncul tradisi mahar baru yang super tinggi, nyaris tidak terjangkau standar kemampuan umum. Kaum laki-laki saat itu mengeluhkan besaran mahar. Secara kolektif, keluhan ini disampaikan kepada 'Umar. Beliau lalu berceramah lantang di sebuah mesjid memperingatkan perempuan atas kelakuannya yang memasang standar mahar yang tinggi. Tiba-tiba di satu sudut majelis, seorang perempuan bangkit dan memecah keheningan. Dia dengan vulgar menyela ceramah Umar. Dengan nada kesal, perempuan itu bertutur keras: "Hai Amîr al-Mukminîn! Apakah baginda akan merampas segala hak istimewa yang telah Allah berikan kepada kami?". Perempuan tersebut lalu mengutip Q.s. al-Nisâ' [4]: 20. Setelah mendengar kritikan tersebut 'Umar lalu mengakui kekhilafan dan meralat segala peringatan dan himbauannya.

Secara historis, mahar berfungsi sebagai satu instrumen legal sentral dalam konsep dan praktek pernikahan Islam. Sejak awal sejarah Islam, praktek mahar mendapat banyak sorotan baik dari sisi keberpihakannya kepada perempuan, signifikansi ideologis, ekonomis atau makna moralnya. Praktek hukum mahar dalam kehidupan umat Islam sangat erat kaitannya dengan dinamika dan struktur sosial. Sejarah konstruksi dan aplikasi mahar adalah potret dinamis interaksi anasir sosial, politik, ekonomi dan budaya, bukan fakta kejumudan. Namun selama ini kajian yang ada tentang mahar masih terlalu terfokus pada dimensi normatifnya. Sementara

Muhammad Syâfi' al-Basthawî, ed. (Kairo: Dâr al-I'tishâm, 1987), h. 22-23; al-Qâththâb, *al-Tasyî' wa al-Fiqh fi al-Islâm: Târikhan wa Manhajân*, (Bayrût: Muassasah al-Risâlah, 1982), h. 289; Dutton, *Asal Mula Hukum Islam: Alqur'an, Muwaqqâ', dan Praktik Madinah*, diterjemahkan oleh M. Maufur, (Jogjakarta: Islamika, 2003), h. 56. Ada pendapat yang mengatakan bahwa khalifah yang meminta adalah Hârûn al-Râsyîd (w. 193 H/809 M).

² Terkait dengan hal ini pendapat Ibn Qayyim al-Jawziyyah menarik untuk disimak. Ibn Qayyim mengatakan:

Ulama berpendapat Anda tidak boleh terpaku pada teks-teks yang dikutip dalam kitab-kitab (kuning) sepanjang hidup anda. Jika ada orang asing datang menemui anda menanyakan (iftâ) suatu hukum, anda terlebih dahulu harus menanyai tradisi yang hidup di daerahnya. Sesudah itu baru anda memutuskan ketentuan hukumnya berdasarkan hasil analisis anda terhadap tradisi itu, bukan berdasarkan kebiasaan daerah tempat tinggal anda dan juga bukan berdasar pendapat (mazhab) yang terdapat dalam kitab-kitab (aliran) anda.

Lihat Syams al-Dîn Abî 'Abd Allâh Muhammad ibn Abî Bakr (dikenal dengan Ibn Qayyim al-Jawziyyah), *I'lâm al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Âlâmin*, (Kairo: Muthâba'ah al-Islâm, 1980), Jilid. 3, h. 77-78.

titik singgung mahar dengan variabel sosial, budaya dan ekonomi cenderung terabaikan.

Fakta titik singgung praktek mahar dengan dinamika kehidupan umat Islam tidak dapat dipungkiri. Mahar sebetulnya memainkan fungsi dan peranan yang sangat penting terutama kaitannya dengan refleksi sosial-kultural dan ekonomi. Perbedaan transliterasi istilah *mahr* (Arab) ke dalam pakem lokal seperti *dower* dan *dowry* (Inggris), *jujuran* (Banjar), *sompa*, *dui' ménré* atau *dui' balanca* (Bugis), *uang panaik* (Makasar), mahar, *pisuka* dan *ajikrama* (Sasak), serta *maskawin* (Jawa), mengisyaratkan variasi konseptualisasi dan pemaknaannya. Dalam kajian sosial, praktek mahar erat kaitannya dengan struktur sosial. Pada komunitas tertentu, mahar menjadi ekspresi kelas sosial atau penegasan nobilitas satu keluarga. Dulu, dan juga sekarang, di masyarakat Jawa seperti dituturkan oleh Geertz, orang tua sering menggunakan pranata mahar untuk revalidasi status sosialnya pada publik.³ Untuk tujuan itu, orang tua lazim merayakan pernikahan anak gadisnya secara meriah dan biayanya tidak jarang dibebankan kepada calon mempelai laki-laki dalam bentuk maskawin atau mahar dalam pemaknaan adat setempat.

Mahar dalam studi antropologi-sosiologi bukan tema kajian baru, mengingat pranata mahar melintas batas ruang dan waktu. Banyak penelitian telah dilakukan di bidang ini, bahkan tidak hanya pada komunitas Muslim, tetapi juga komunitas lain seperti Hindu dan Kristen,⁴ baik masyarakat modern⁵ atau yang relatif pramodern.⁶

³ Geertz, *The Javanese Family: A Study of Kindship and Socialization*, (New York: The Free Press of Glencoe, 1961), h. 45.

⁴ *Dower* pemberian wajib secara hukum dan *dowry* pemberian wajib menurut adat. Lambiri-Dimaki, "Dowry in Modern Greece: An Institution at the Crossroads between Persistence and Decline" dalam *The Marriage Bargain: Women and Dowries in European History*, Kaplan, ed., (New York: Havorth Press, 1985), h. 165-78; Carolina, "Hierarchical Women: The 'Dowry' System and Its Implications among Christians in Goa," dalam *Contributions to Indian Sociology*, Vol. 23 (2) (1989), h. 261-284; Saller, "Roman Dowry and the Devolution of Property in the Principate," dalam *Classical Quarterly*, Vol. 34 (1), (1984), h. 195-205.

⁵ Moors, "Women and Dower Property in Twentieth-Century Palestine: The Case of Jabal Nablus," dalam *Islamic law and Society*, Vol. 1 (3), (1994), h. 301-31; Papps, "The Role and Determinants of Bride-Price: The Case of a Palestinian Village," dalam *Current Anthropology*, Vol. 24 (2), (1983), h. 203-215; Mehdi, "Danish Law and the Practice of Mahr among Muslim Pakistanis in Denmark," dalam *International Journal of the Sociology of Law*, Vol. 31 (2003), h. 115-129; Chowdhury, "Dowry, Women, and Law in Bangladesh," dalam *International Journal of Law and Policy Family*, Vol. 24 (2), (2010), h. 198-221.

⁶ Stuard, "Dowry Increase and Increments in Wealth in Medieval Ragusa (Dubrovnik)," dalam *Journal of Economic History*, Vol. 41 (4), (1981), h. 795-811; Guzzetti, "Dowries in Fourteenth-Century Venice," dalam *Renaissance Studies*, Vol. 16 (4), (2002), h. 430-43; Rodrigues, "For the Honor of Her Lineage and Body: The Dowers and Dowries of Some Late Medieval Queens of Portugal," dalam *e-JPH*, Vol. 5, (1), (2007), h. 1-13; Reimer, "Women, Dowries, and Capital Investment in Thirteenth-century Siena", dalam *The Marriage Bargain: Women and Dowries in*

Dalam kaitan ini, isu mahar dalam konteks sosiologis hukum Islam cukup kompleks karena ia berkelindan erat dengan banyak hal. 'Abd al-'Ati merangkum kompleksitas sosio-legal mahar dari perspektif sosial-Islam.⁷ Menurutnya, upaya untuk memahami tradisi mahar pada masyarakat Muslim juga harus mencermati konteks sosial-ekonomi, kultural, terutama konstelasi ideologi relasi kelas-kuasa, nilai-nilai keagamaan dan sistem kekerabatan.

Dari gambaran di atas terlihat bahwa pranata mahar tidak sebatas aspek formal hukum. Ia juga terkait erat dengan variabel sosial-ekonomi-kultural. Ringkasnya, deskripsi tersebut memperlihatkan bahwa praktek mahar secara sosiologis dalam masyarakat Muslim tidak dapat dipisahkan dari sejumlah variabel sosial-ekonomi-kultural. Tulisan ini mengkritisi praktek mahar dalam kaitannya dengan kelas atau status sosial pada beberapa masyarakat Muslim Indonesia yaitu Jawa, Sunda, Betawi, Minang dan Banjar. Studi ini berusaha untuk mengembangkan satu tesis sosiologi hukum bahwa dimensi sosial-ekonomi-kultural sangat inheren dalam dinamika aplikasi pranata mahar, sekaligus menguji hipotesis bahwa praktek mahar berubah mengikuti logika dan tren sosial dan budaya; tren mahar bervariasi menurut variabel daerah, dan tahun; serta mahar berfungsi sebagai indeks status sosial (nobilitas).

Mahar dan Status Sosial

Konsep dan Teori

Mahar adalah satu syarat kesahihan (validitas) pernikahan. Dalam Islam, legislasinya dimaksudkan untuk pemberdayaan perempuan. Alquran tidak memprioritaskan nilai material mahar. Berbeda dengan klaim orientalis, konstruksi fikih mengenai mahar sangat mengapresiasi unsur moral dan juga anasir sosial-ekonomi dan budaya. Diksi *shaduqât* (jamak, Q.s. al-Nisâ [4]:20) yang lazim diterjemahkan dengan mahar bisa bermakna simbolis dan eksposisif. Secara semantik, kata *shaduqah* bisa bermakna persahabatan tulus yang disatukan oleh kesucian cinta dan kasih sayang dalam ikatan nilai-nilai ilahiah. Di sini Islam mengajarkan pesan luhur nilai-nilai moral tentang kedalaman hakikat mahar. Mahar bukan harga jual seorang perempuan seperti asumsi yang banyak disalahpahami dalam diskursus sosiologis-antropologis.

Hukum Islam tentang mahar tidak memisahkan dimensi moral dari anasir formal dan sosialnya. Faktanya, praktek mahar di masyarakat Islam cenderung dibiarkan

lepas berjalan sesuai dengan bingkai dan mekanisme konstruksi sosial-kultural di mana fikih dipraktekkan. Namun hal ini tidak berarti bahwa kitab fikih tidak membahas dan tidak merumuskan jenis dan jumlah mahar. Dalam kaitan ini, Islam hanya meletakkan konsep dan prinsip dasar mahar. Rasulullah Saw. pernah menasehatkan atas normatif mahar bahwa mahar yang baik adalah suatu pemberian yang sederhana, tulus dan tidak memberatkan.⁸ Makna frase "tidak memberatkan" harus dipahami secara kontekstual. Intinya, pemaknaan praksis institusi mahar harus mengakomodasi nilai-nilai yang hidup di masyarakat dimana dan saat mahar dipraktekkan.

Pelbagai teori sosiologis-antropologis dibangun guna menjelaskan sisi aplikasi mahar. Berbeda dengan visi Islam yang sangat menekankan dimensi moral, teori ekonomi memandang mahar sejenis konpensasi yang harus diberikan suami kepada pihak keluarga istri. Di sini mahar dipahami sebagai ganti-kerugian keluarga untuk biaya pengasuhan anak gadisnya.⁹ Konpensasi harus diberikan karena sebagai aset dan sumberdaya insani keluarga, pengantin perempuan setelah pernikahan akan keluar dari keluarga asalnya, untuk kemudian menjadi anggota dan aset keluarga suaminya.

Pada komunitas lain, mahar dijadikan sebagai investasi dan aset ekonomi untuk jaminan masa depan perempuan. Di masyarakat patrilineal, keluarga laki-laki menjadi tolok ukur status sosial. Karenanya, banyak keluarga perempuan kelas bawah berhasrat menikahkan anak gadisnya dengan laki-laki kelas atas (*marry up*) untuk hajat mobilitas sosial. Di sini, mahar diberikan oleh keluarga perempuan kepada keluarga suami untuk meraih status kelas sosial yang lebih baik, seperti tradisi yang lumrah dipraktekkan di belahan anak benua Asia Selatan, India, Pakistan dan Bangladesh, walau dalam prakteknya, mahar secara statistik belum memadai untuk memberi jaminan sosial-ekonomi bagi perempuan.¹⁰

Institusi mahar dalam sistem kasta telah direformasi secara hukum di India karena ia banyak dan sering

⁸ Zahrah, *Membangun Masyarakat Islami*, diterjemahkan oleh Shodiq Noor Rahmat, (Jakarta: Pustaka Firdaus), h. 82; As-Samaluthi, *Pengaruh Agama terhadap Struktur Keluarga*, diterjemahkan oleh Anshori Umar Sitanggul, (Surabaya: Bina Ilmu, 1991), h. 216.

⁹ Lihat Anderson, "The Economics of Dowry and Brideprice," dalam *Journal of Economic Perspectives*, Vol. 21 (4) (2007), h. 151-174; Gray, "Sonjo Brideprice and the Question of African 'Wife Purchase,'" dalam *American Anthropologist*, Vol. 62 (1), (1960), h. 34-47; Kressel, "Brideprice Reconsidered," dalam *Current Anthropology*, Vol. 18 (3), (1977), h. 441-58.

¹⁰ Rao, "Dowry Inflation' in Rural India: A Statistical Investigation," dalam *Population Studies*, Vol. 47 (2), (1993), h. 283-293; Rao dan Rao, "The Dowry System in Indian Marriages: Attitudes, Expectations and Practices," dalam *International Journal of Sociology of the Family*, Vol. 10, (1980), h. 99-113; Nishimura, "Marriage Payments among

European History, Kaplan, ed, (New York: Havorth Press, 1985), h. 59-79.

⁷ Al-'Ati, *The Family Structure in Islam*, (Indianapolis: American Trust Publication, 1977), h. 53.

berefek buruk kepada perempuan. Pemerintah kolonial Inggris telah menghapus beberapa bagian hukum mahar ini.¹¹ Di India, semakin tinggi kasta seorang laki-laki, semakin besar jumlah mahar yang harus diberikan kepada keluarganya. Pada tradisi ini, keluarga perempuan sering nekat membayar mahar yang mahal pada keluarga pengantin laki-laki yang berasal dari kasta tinggi. Tujuannya adalah untuk menggapai kasta yang tinggi untuk perempuan, mengingat sistem kasta-kelas sosial India dinisbatkan pada keluarga laki-laki. Namun sistem “pembelian suami” dalam format pembayaran mahar yang tinggi justru memenjarakan perempuan dalam penderitaan panjang.¹² Dengan asal usul status kasta yang lebih rendah, perempuan dalam format perkawinan ini sering mengalami beragam kekerasan psikologis dan juga penyiksaan fisikal. Bahkan penyiksaan tersebut dibenarkan dan sangat kental dilindungi oleh tradisi.

Menurut al-‘Ati, penekanan aspek ekonomi mahar tidak relevan dalam Islam. Ide ini tidak beralasan. Sejarah legislasi mahar dalam Islam tidak mengutamakan dimensi ekonomi. Banyak fakta historis yang menguatkan sinyalemen ini, seperti kasus pernikahan putri Rasulullah Saw. dan ‘Ali ibn Abû Thâlib Ra (w. 40 H/661 M). Ada dua alasan mendasar untuk menganulir validitas asumsi ekonomi mahar dalam tradisi Islam, yaitu: (1) Berbeda dengan tradisi era pra-Islam, mahar dalam ajaran Islam menjadi aset dan hak pribadi perempuan. Di sini perempuan dapat bertindak bebas terhadap

the Nagarattars in South India,” *Contributions to Indian Sociology*, Vol. 28 (3), (1994), h. 243-272; Dalmia dan Lawrence, “The Institution of Dowry in India: Why It Continues to Prevail,” dalam *Journal of Developing Areas*, Vol. 38 (2), (2005), h.71-93; Amin dan Cain. “The Rise of Dowry in Bangladesh” dalam *The Continuing Demographic Transition*, Jones, et.als. eds. (Oxford: Oxford University Press, 1997), h. 290-306; Huq and Amin, “Dowry Negotiations and the Process of Union Formation in Bangladesh: Implications of Rising Education,” Unpublished Manuscript, 2001; Suran, at.al, “Does Dowry Improve Life for Brides? A Test of the Bequest Theory of Dowry in Rural Bangladesh,” *Policy Research Division Working Paper* No. 195, (Population Research Council, Inc., (2004), h. 2-28.

¹¹ Sandanshiv dan Mathew. “Legal Reform in Dowry Laws,” dalam *Kali’s Yug: Empowerment, Law and Dowry Death*, Jethmalani, ed. (New Delhi: Har-Anand, 1995), h. 79-93; Gupta, “Women’s Human Rights and the Practice of Dowry in India; Adapting A Global Discourse to Local Demands,” dalam *Journal of Legal Pluralism*, Vol. 48, (2003), h. 85-123.

¹² Bloch dan Rao. “Terror as a Bargaining Instrument: A case Study of Dowry Violence in Rural India,” dalam *The American Economic Review*, Vol. 92 (4), (2002), h. 1029-1043; Stone dan James “Dowry, Bride Burning and Female Power in India”, dalam *Gender in Cross-Cultural Perspectives*, Brettell dan Sargent, eds., (New Jersey: Prentice Hall, 1997), h. 270-79; Kumari, *Brides are Not for Burning. Dowry Victims in India*. (Radiant Publishers, 1989); Oldenburg, “Dowry Murders in India: A Preliminary Examination of the Historical Evidence”, dalam *Women’s Lives and Public Policy: The International Experience*, Turshen, eds., (Westport, CT: Greenwood Press, 1993), h. 145-157.

maharnya sejauh dilakukan atas dasar prinsip Islam. (2) Islam mengizinkan mahar dengan limit ekonomi yang sangat minimal, setara harga seutas cincin murahan. Jika mahar dipahami secara ekonomis seperti keyakinan Levy, pemberian ‘Ali berupa seutas cincin besi kepada Fatimah Ra (w.11 H/634 M), putri Rasulullah Saw., sebagai mahar pernikahannya tentu tidak memiliki nilai ekonomis. Intinya, mahar menurut ajaran Alquran tidak sebatas aspek ekonomi. Ia secara instrumental menjadi simbol kejujuran, ketulusan cinta dan kasih sayang yang mengikat hati dua insan dalam pernikahan.

Walaupun demikian, namun aspek ekonomi mahar tidak dilarang dalam Islam. Merujuk Alquran (Q.s. al-Nisâ [4]: 20), perempuan boleh meminta apa saja untuk mahar. Di sejumlah komunitas Islam yang kuat menjaga status sosial keluarga besar, mahar ditakar berdasarkan standar ekspresi kebanggaan pamer status sosial. Akibatnya mahar bisa saja sangat mahal bahkan tidak terjangkau kemampuan standar umum. Tradisi mahar yang mahal tentu mengundang pro-kontra, simpati, apriori, bahkan apatisme. Tetapi ini adalah fakta mahar di komunitas Muslim seperti Aceh, Bugis, Arab, Sasak, Banjar dan Melayu.¹³ Bahkan norma fikih yang diadopsi Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (Pasal 35 ayat 3) juga menjadikan standar kelaziman lokal untuk penyelesaian kasus perselisihan jumlah mahar yang harus dibayarkan suami.

Mahar secara sosial, ekonomi dan ideologis, difungsikan untuk beragam tujuan.¹⁴ Abû Zahrah menjelaskan bahwa selain menjadi tanda etis-moral keseriusan dan ketulusan ikatan pernikahan, mahar berfungsi sebagai bantuan material suami kepada istrinya guna persiapan berumah tangga.¹⁵ Namun mahar juga dijadikan sebagai alat kontrol kekuasaan berupa tetapnya otoritarianisme suami untuk mentalak istrinya. Hukum talak Islam mewajibkan suami yang telah menggauli istrinya secara seksual untuk membayar keseluruhan mahar. Dengan ikatan, tepatnya beban mahar, suami diharapkan lebih bijak jika berniat menceraikan istrinya. Di sisi lain, mahar juga digunakan sebagai pencipta pelbagai media relasi sosial. Via instrumen mahar, jejaring relasi sosial baru dapat terbangun secara meluas dan dapat difungsikan sebagai ikatan khusus untuk mempererat

¹³ Haderiva, *Kajian terhadap Pemberian Mahar yang Tinggi pada Masyarakat Adat Bugis di Kota Sebatik: Ditinjau dari Hukum Islam (Studi Kasus di Kecamatan Sebatik, Kabupaten Nunukan, Kalimantan Timur*, Skripsi, (Universitas Muhammadiyah Malang: Fakultas Agama Islam, 2006).

¹⁴ Arunachalam dan Logan, “On the Heterogeneity of Dowry Motives,” *National Bureau of Economic Research*, Working Paper 12630, (2006).

¹⁵ Zahrah, *Membangun Masyarakat Islami*, h. 81.

tali perbesanan (semenda, *mushâharah*).¹⁶

Jumhur fukaha secara aklamatif menyepakati bahwa mahar wajib diberikan suami kepada istrinya. Banyak ayat Alquran dan rangkaian Hadis dengan jelas menegaskan hal ini. Tidak ada *dispute* atau perbedaan pendapat di kalangan fukaha tentang kewajiban pembayaran mahar kepada pengantin perempuan. Namun waktu penyerahan, terutama jenis dan jumlahnya, merupakan hasil negosiasi dan kesepakatan suami dan istri dengan mempertimbangkan nobilitas keluarga istri. Rasulullah Saw. dalam sebuah Hadis sahih al-Bukhârî, Bab Nikah, nomor 51, menjelaskan bahwa mahar dapat berwujud materi (uang, perhiasan, properti dan benda lainnya), jasa pengajaran Alquran dan dapat juga berwujud perpaduan semuanya.

Penetapan jenis dan jumlah mahar, seperti di masyarakat Muslim Banjar, bisa berjalan alot dan berakhir dramatis. Proses tawar menawar jumlah mahar (dalam bahasa Banjar disebut *bapintaan*) biasa terjadi saat proses melamar. Banyak kasus pertunangan yang diputus hanya karena tidak tercapai kesepakatan besaran mahar. Di masyarakat tertentu, jenis dan jumlah mahar dapat ditetapkan secara sepahak oleh keluarga perempuan. Secara total, satu norma kunci dalam konteks ini bahwa mahar, secara sosiologis, harus disesuaikan dengan kondisi status sosial dan ekonomi keluarga istri. Hal ini penting mengingat jumlah mahar yang terlalu rendah dapat menyinggung perasaan mereka. Sebaliknya, jumlah mahar yang terlalu mahal bisa membuat banyak laki-laki mengurungkan niatnya untuk melamar gadis pujaannya.

Selain uang, mahar juga dapat berwujud aset tidak bergerak, peralatan rumah tangga, pakaian, perhiasan bahkan dalam wujud jasa pengajaran Alquran atau agama. Belakangan, tren praktek mahar mengalami pergeseran, dari uang atau objek yang bernilai praktis ke benda yang bernuansa simbol agama dan penampilan, dari uang ke aset/properti tidak bergerak dan dari uang ke perhiasan. Bahkan, akhir-akhir ini, tren praktek mahar semakin bergeser. Seiring dengan tren romantisme dan spiritualisasi pernikahan sebagai institusi sakral, tradisi mahar mengalami perubahan mendasar. Mahar tidak lagi dipersepsikan secara material, tetapi ia lebih dipahami dan ditempatkan pada posisi simbol penampilan, kesucian dan ketulusan relasi laki-laki dan perempuan. Karenanya, benda-benda tertentu (cincin, kalung permata, berlian, mutiara dan jenis perhiasan lainnya, bahkan intan), cenderung dijadikan alternatif mahar sebagai simbol gengsi penampilan dan ketulusan tersebut. Sementara

itu perangkat alat shalat dan Alquran bahkan paket umroh/haji serta pengajaran baca tulis Alquran kepada calon mempelai perempuan sering dijadikan mahar. Jenis objek mahar tersebut dipilih karena ia dipahami sebagai simbol religius yang diharapkan dapat melanggengkan pernikahan. Alhasil, tren mahar sedikit banyak telah mengalami perubahan.

Beberapa studi empiris dan normatif tentang mahar telah dilakukan dengan beragam fokus. Rumpun studi pertama banyak menyoroti titik singgung mahar dengan faktor ekonomi kehidupan perempuan. Anderson dan sejumlah ilmuwan ekonomi secara khusus mengkritisi fungsi ekonomi mahar bagi perempuan untuk jaminan masa depannya, juga untuk keluarga besarnya.¹⁷ Rumpun kedua mencermati mahar dan status atau kelas.¹⁸ Rumpun penelitian ketiga mencermati sisi negatif mahar terutama titik singgungnya dengan kekerasan terhadap perempuan. Kajian ketiga ini banyak dimotori oleh aktivis advokasi perempuan.¹⁹ Model studi keempat cenderung mengkritisi normativitas mahar.²⁰ Sementara kelompok studi terakhir mencermati penerapan mahar di ranah pengadilan.²¹

¹⁷ Anderson, "Why Dowry Payments Declined with Modernization in Europe but Are Rising in India," dalam *Journal of Political Economy*, Vol. 111 (2), (2003), h. 269-310; Afzal dan Subhani, *To Estimate an Equation Explaining the Determinants of Dowry*, Iqra University (2009); Heyer, "The Role of Dowries and Daughters' Marriages in the Accumulation and Distribution of Capital in a South Indian Community," dalam *Journal of International Development*, Vol. 4 (4), (1992), h. 419-436; Saroja dan Chandrika "Income and Dowry: Some Revealing Connections," dalam *Indian Journal of Social Work*, Vol. 52 (April), (1991), h. 205-213; Rao, "The Rising Price of Husbands: a Hedonic Analysis of Dowry Increases in Rural India," dalam *Journal of Political Economy*, Vol. 101, (1993), h. 666-677.

¹⁸ Korson, "The Roles of Dower and Dowry as Indicators of Social Change in Pakistan," dalam *Journal of Marriage and the Family*, Vol. 30 (4), (1968), h. 696-707; Korson, "Dower and Social Class in an Urban Muslim Community," dalam *Journal of Marriage and the Family*, Vol. 29, (3) (1967), h. 527-533.

¹⁹ Greenberg, "Criminalizing Dowry Deaths: The Indian Experience," dalam *Journal of Gender, Social Policy and the Law*, Vol. 11 (2) (2003), h. 801-846; Rudd, "Dowry-Murder: An Example of Violence against Women," dalam *Women's Studies International Forum*, Vol. 24, (5), (2001), h. 513-522.

²⁰ Wani, *the Islamic Institution of Mahr: A Study of Its Philosophy, Working and related Legislations in the Contemporary World*, (Kashmir: Upright Study Home, 1996); Siddiqui, "Mahr: Legal Obligation or Rightful Demand?" dalam *Journal of Islamic Studies*, Vol. 6 (1), (1995), h. 14-24; Freeland, "The Islamic Institution of Mahr and American Law," dalam *Gonzaga Journal of International Law*, Vol. 4 (1) (2000-01); Singh, "Law of dower (Mahr) in India," *Journal of Islamic Law and Culture*, Vol. 12, (1), (2010), h. 58-73.

²¹ Sitaraman, "Law as Ideology: Women, Courts and 'Dowry Deaths' in India," dalam *International Journal of the Sociology of Law*, Vol. 27, (1999), h. 287-316; Fournier, "Flirting with God in Western Secular Courts: Mahr in the West," dalam *International Journal of Law, Policy and the Family* Vol. (2009), h. 1-28; Blenkhorn, "Notes: Islamic Marriage Contracts in American Courts: Interpreting Mahr Agreements as Prenuptials and Their Effect on Muslim Women," dalam *Southern California Law Review*, Vol. 76 (2002), h. 189-234.

¹⁶ As-Samaluthi, *Pengaruh Agama terhadap Struktur Keluarga*, h. 210.

Beberapa hasil studi di atas dapat diringkas bahwa dari aspek ekonomi, negosiasi mahar untuk jumlah yang besar dimaksudkan untuk menjaga dan menjamin stabilitas kehidupan perempuan, terutama di saat terjadi perceraian dan suami mengabaikan kebutuhan biaya hidup anak-anak dan mantan istrinya.²² Walaupun tidak signifikan, dimensi ekonomi ini sedikit banyak berfungsi positif memberi perlindungan kepada perempuan. Tetapi detail studi Anderson juga mencatat sisi negatif mahar bagi perempuan. Analisis statistik multivariat menunjukkan bahwa mahar terbukti tidak bisa berfungsi maksimal untuk meningkatkan taraf kesejahteraan ekonomi perempuan. Bahkan pengaruh mahar terhadap mobilitas ekonomi perempuan tidak lebih dominan dibanding efek pendidikan dalam kasus yang sama.

Praktek mahar yang mahal mengesankan transaksi diri dan hidup perempuan. Ada sisi negatif dari praktek kontraktual mahar ini. Di sini suami merasa telah membeli istrinya via piranti pembayaran mahar. Penyikapan patriarkis ini berdampak negatif terhadap kehidupan perempuan. Studi di India mencatat bahwa mahar lazim mengakibatkan kekerasan terhadap istri. Menurut catatan pegiat gender, angka kematian istri akibat mahar yang tinggi naik 38% dan kasus penyiksaan serta pelecehan yang bersumber dari mahar naik 225%. Di India, pada tahun 1998 sebanyak 4.836 perempuan meninggal dunia akibat kejahanatan berbasis praktek mahar yang memberatkan. Angka ini naik drastis menjadi 6.699 pada tahun 1999.²³

Di Indonesia, kekerasan terhadap perempuan berbasis praktek mahar terekam dalam banyak hasil studi. Sistem *bajapuik* dalam adat Minangkabau, yang awalnya diharapkan dapat memproteksi perempuan, terbukti tidak selamanya berhasil.²⁴ Menurut studi Azwar, materi/aset uang *jemputan*, yang awalnya untuk hajat perempuan, dalam prakteknya jatuh dalam dominasi penguasaan laki-laki. Di sini akses perempuan untuk memanfaatkan aset

²² Esteve-Volart, 2004. "Dowry in Rural Bangladesh: Participation as Insurance against Divorce," Unpublished paper. (diunduh dari http://dept.econ.yorku.ca/%7Eberta/dowry_web.pdf); Upadhyay, "Dowry and Women's Property in Coastal Andhra Pradesh," dalam *Contributions to Indian Sociology*, Vol. 24 (1), (1990), h. 29-59; Anderson, *Dowry and Property Rights*, Department of Economics, University of British Columbia, Canada, (August 2004); Tambiah, "Dowry and Bridewealth and the Property Rights of Women," dalam *Bridewealth and Dowry*, Goody dan Tambiah, eds. (London: Cambridge University Press, 1973), h. 45.

²³ Bumiller, *May You Be the Mother of A Hundred Sons*, (New Delhi: Penguin, 1992), h. 44-74; Sirohi, *Sita's Curse, Stories of Dowry Victims*, (New Delhi: HarperCollin Publishers India, 2003), h. 35.

²⁴ Dalam tradisi Bajapuik Pariaman Sumatera Barat, pihak perempuan membayar uang-materi (sejenis mahar) kepada calon suaminya. Semakin tinggi status sosial suami, semakin banyak jumlah materi pembayaran. Azwar, *Matrilocality and Status Perempuan dalam Tradisi Bajapuik*, (Yogyakarta: Galang Press, 2001), h. 5.

mahar sangat terbatas. Budaya patriarkis adalah faktor yang paling bertanggungjawab terhadap penyelewengan konsep ideal ini. Sebetulnya penyimpangan konsep ideal mahar juga terjadi hampir di setiap komunitas dengan variasi faktor pemicu dan pelestarinya. Tetapi realitas hukum yang baik selalu saja menyimpan wajah yang kontradiktif yaitu penyimpangan.

Lebih tragis adalah kasus pemberian penyiksaan terhadap istri atas dasar pembelian istri dengan mahar. Ribka melaporkan bahwa dalam dialog singkat antara hakim dengan suami yang digugat cerai istrinya terekam rangkaian frase kalimat vulgar berikut: "Apakah saudara sayang istri (?) Jika ya, mengapa kau sia-siakan dia?", tanya seorang hakim di satu pengadilan Jakarta. "Dia istri saya, milik saya! Saya sudah beli dia melalui pernikahan. Saya mau bikin permaisuri atau pembantu, itu hak saya", Jawab suami yang bertitel insinyur. "Bagaimana caranya kamu memukul istrimu?", lanjut hakim. "Saya memukulnya dengan tangan, yaitu menampar ke arah wajahnya. Itu saya lakukan sebab (dia) sudah keterlaluan. (S)ekarang dia tidak bisa diatur", jawab sang suami yang temperamental.²⁵

Sementara itu studi Korson memotret titik singgung yang signifikan antara praktek mahar dan status sosial. Ada korelasi positif antara besaran mahar dengan status sosial keluarga perempuan. Komunitas kelas atas lebih mengapresiasi tradisi mahar yang tinggi dibanding warga kelas bawah. Pendukung tradisi mahar tidak berbeda menurut usia, tetapi mereka terikat dengan faktor kelas sosial. Intinya, perbedaan usia tidak berpengaruh signifikan terhadap persepsi mengenai mahar. Jika perbedaan generasi menunjukkan perubahan waktu, tetapi respon sosial terhadap tradisi mahar di Pakistan tidak berubah signifikan dari waktu ke waktu. Ini artinya bahwa tradisi mahar telah dan terus mendarah daging atau lekat dalam tradisi masyarakat lokal.

Status sosial merupakan indikator utama untuk level nobilitas seseorang. Status sosial adalah kumpulan hak dan kewajiban yang dimiliki individu di masyarakat yang berfungsi sebagai tolok ukur posisi sosialnya di ranah strata sosial. Individu dengan status sosial yang tinggi akan ditempatkan lebih tinggi dalam struktur sosial dibanding orang yang berstatus sosial rendah. Dalam kajian sosiologi, indikator utama status sosial dan ekonomi adalah tingkat pendidikan, pekerjaan dan penghasilan.²⁶ Ketiga faktor ini terbukti selalu berkorelasi

²⁵ Ribka, Tindak Kekerasan terhadap Perempuan dalam Keluarga, Tesis Master, (Jakarta: Program Studi Kajian Wanita, Pascasarjana, Universitas Indonesia, 1988), h. 48-49.

²⁶ Untuk deskripsi detail tentang stratifikasi, lihat Grusky, *Social Stratification: Class, Race, and Gender in Sociological Perspective*, (Boulder,

positif sebagai indikator yang serumpun untuk menilai tingkat status sosial.

Merujuk gambaran di atas, konsep status sosial dan ekonomi yang diterapkan dalam studi ini hanya mencakup aspek pekerjaan dan pendidikan pengantin laki-laki, perempuan dan orang tuanya, karena data tentang penghasilan tidak tersedia dalam catatan buku besar *data base* pernikahan yang menjadi sumber data studi ini. Selain itu, buku pencatatan perkawinan tidak mendokumentasi data tingkat pendidikan kedua pengantin secara lengkap. Ada variasi kebijakan perdaerah dalam pencatatan kelengkapan data pendidikan dan pekerjaan. Sejak tahun 1992, sejumlah Kantor Urusan Agama (KUA) tidak mencatat data pendidikan pengantin dan data pekerjaan orang tua pengantin. Namun jumlah sampel pernikahan yang sangat banyak dalam studi ini diharapkan dapat mengatasi titik kekurangan data di atas.

Data dan Metode Penelitian

Penelitian ini adalah studi eksploratif-eksplanatoris, yaitu bermaksud untuk menggali dan menjelaskan faktor sosial-ekonomi yang terkait dengan praktek mahar di komunitas Muslim. Analisis lebih menekankan model pembacaan data secara kuantitatif. Beragam model uji statistik digunakan untuk menelisik detail hasil penelitian ini, terutama untuk melihat variasi praktek mahar menurut variabel analisis dan menjelaskan korelasi variabel sosial-ekonomi dengan tren praktek mahar.

Data studi bersumber dari buku besar pencatatan perkawinan di beberapa KUA sampel wilayah penelitian. Karena fokus studi adalah menjelaskan tradisi mahar dalam lintasan waktu, *time series* data yang digunakan dimulai tahun 1970 sampai 2008 (selama 38 tahun). Sampel menurut daerah dan tahun bervariasi, serta diseleksi secara insidental dengan jumlah 7.721 kasus.²⁷ Walaupun secara metodologis data studi ini masih memiliki keterbatasan, namun jumlah sampelnya secara statistis sangat banyak baik dari segi waktu maupun tempat.

Status sosial diukur berdasarkan jabatan yang dipangku seseorang dalam pekerjaan. Untuk analisis, kelas sosial dipilah menjadi (1) kelas atas, (2) menengah dan (3) bawah. Setiap kelas dirinci ke dalam sub kelas.²⁸

Colorado: Westview Press Inc., 1994); Sujatmiko, "Stratifikasi Sosial dan Mobilitas Sosial," dalam *Jurnal Sosiologi Indonesia*, No. 1, (1996).

²⁷ Sumatera Barat 4,1% (320 kasus), DKI Jakarta 61,7% (4.766 kasus), Jawa Barat 25,9% (1.995 kasus), Banten 4,7 % (360 kasus) dan Kalimantan Selatan 3,6% (280 kasus).

²⁸ Kelas Atas mencakup menteri, perwira TNI/polisi, gubernur, pejabat eselon 1, anggota DPR/D, direktur utama, bupati/walikota, diplomat tinggi, pejabat eselon 2. Kelas Menengah dipisah menjadi

Level pendidikan dipilah menjadi 7 kategori, yaitu (1) tidak sekolah/≤ SD, (2) SLTP, (3) SLTA, (4) diploma 1-2, (5) diploma 3/BA, (6) Strata 1, dan (7) Strata 2/3/pendidikan profesi. Variabel status marital dipilah berdasarkan jenis kelamin. Untuk laki-laki, status marital dipilah menjadi jejaka, duda (cerai hidup-mati) dan beristri. Sedangkan untuk perempuan, status marital dipisah menjadi gadis dan janda.

Variabel jenis mahar dipilah menjadi (1) uang, (2) perhiasan, (3) simbol agama (Alquran, perangkat shalat, buku agama, pengajaran agama/baca-hafal-tulis Alquran dan haji/umroh, (4) properti yang mencakup rumah, tempat usaha, tanah, dan sawah, (5) pakaian, peralatan dan perabot rumah tangga (mesin jahit, jam, tempat tidur, lemari, perabot rumah lainnya, radio dan televisi) dan (6) kombinasi beragam jenis mahar di atas. Perhiasan emas diukur menurut standar gram. Sedangkan mahar perhiasan non emas tidak dianalisis karena jumlah kasusnya terlalu sedikit. Selain itu, variasinya berimplikasi pada perbedaan nilai ekonomis yang sulit untuk diukur.

Mahar uang diukur berdasarkan rupiah. Analisis kuantitatif terhadap besaran mahar uang lintas waktu sedikit banyak menghadapi kesulitan. Dalam catatan KUA, mahar uang dibayar dalam bentuk rupiah. Karena nilai rupiah sangat fluktuatif di pasar uang menurut tahun, nilai rupiah dikonversi ke dollar USA. Pilihan ini didasarkan pada konsep mata uang dunia yang menjadikan dollar USA sebagai mata uang yang tidak pernah dan tidak akan pernah didevaluasi. Jadi nilai dollar akan stabil dalam lintasan waktu. Nilai dollar terhadap rupiah ditentukan berdasarkan rata-rata harga rupiah yang beredar dan berkembang setiap awal tahun. Sementara kuantitas mahar perhiasan emas tetap diukur menurut satuan gram.

Profil Sampel

Profil status marital sampel menampilkan informasi yang menarik. Mayoritas istri (84,8 %) saat pernikahan berstatus gadis. Hanya 77,4 % suami masih berstatus jejaka dan selebihnya (22,6 %) berstatus pernah

(a) Menengah-atas mencakup arsitek, dokter, hakim, akuntan, camat, pejabat eselon 3, diplomat biasa, dosen, pengacara, jaksa, direktur;
 (b) Menengah-bawah mencakup pejabat eselon 4, wartawan, pegawai BUMN/D (biasa), manajer, PNS, lurah/kepala desa, apoteker, bidan, perawat, guru SLTA/SLTP, pensiunan PNS/TNI/polisi, pedagang menengah, seniman/artis, penceramah "berkelas". Kelas Bawah dipisah menjadi (a) Bawah-atas mencakup sopir, masinis, mandor, teknisi, montir, tukang ojek, guru agama biasa, penjahit dan karyawan; (b) Bawah-bawah yang mencakup tenaga keamanan (satpam), petani, buruh, tukang, pembantu rumah tangga, tukang becek, tukang cukur, pesuruh, pelayan warung-toko, tukang kebun, pelaut/nelayan dan kondektur/kenek.

menikah, baik duda atau sedang beristri. Mayoritas (92,3 %) pernikahan adalah monogami dan sisanya 7,7 % adalah poligami.

Tren usia pengantin laki-laki dan perempuan sangat berbeda. Mereka cenderung menikah di usia yang cukup muda. Usia suami lebih tua dibanding usia istri. Rata-rata usia pengantin laki-laki adalah 25,97 tahun dengan standar deviasi (SD) 7,13 tahun. Rata-rata usia pengantin perempuan adalah 20,98 tahun (SD 4,99 tahun). Besarnya angka standar deviasi di atas memperlihatkan variasi usia pernikahan yang ekstrim di kalangan sampel, terutama di kelompok laki-laki. Ada sampel yang menikah di usia yang cukup tua dan ada banyak perempuan pada usia yang sangat muda sudah menikah. Usia minimum suami 15 tahun dan istri 13 tahun, sedangkan usia maksimum suami 83 tahun dan istri hanya 55 tahun.

Usia menjadi faktor penting dalam seleksi calon pasangan. Laki-laki selalu memilih istri yang berusia lebih muda. Perempuan secara fisikal memang lebih cepat terlihat lebih tua dibanding laki-laki. Namun perbedaan usia, oleh laki-laki, sering dijadikan senjata, minimal alat kontrol ideologis untuk menciptakan dependensi istri pada suami. Bahkan ilmu psikologi menganggap satu penyimpangan jika seorang laki-laki mencintai perempuan yang berusia lebih tua (*tragedi oedipus complex*). Bukti sinyalemen psikologis sangat menonjol dalam studi ini. Hanya sebagian kecil laki-laki menikahi perempuan yang berusia lebih tua, bahkan jika terjadi perbedaan usia, perbedaan usia mereka tidak mencolok. Misalnya, sekitar dua pertiga laki-laki berusia 31-35 tahun menikahi perempuan berusia ≤ 25 tahun. Bahkan 4,4 % laki-laki berusia ≥ 36 tahun masih lazim menikahi perempuan berusia ≤ 20 tahun.

Tingkat pendidikan sampel tidak rendah, yaitu: (1) 69 % sampel suami dan 62 % istri menamatkan pendidikan minimal level SLTA. Bahkan minimal 28 % suami dan istri menamatkan satu jenjang pendidikan tinggi. (2) Level pendidikan istri umumnya lebih rendah dibanding dengan jenjang pendidikan suami. Selain itu, hanya 9,7% laki-laki menikahi pasangan yang berpendidikan lebih tinggi darinya (*marry up*). Sebaliknya, perempuan sangat langka menikah dengan laki-laki yang berpendidikan lebih rendah (*marry down*).²⁹ Pola ini merata di setiap level pendidikan. Bahkan semakin tinggi tingkat pendidikannya, laki-laki semakin jarang menikahi pasangan yang berpendidikan

lebih tinggi. Hal ini nampaknya terkait erat dengan kesadaran ideologi superioritas laki-laki yang selalu tidak mau berpasangan hidup dengan perempuan yang melebihi keberadaannya.

Ada sisi keunikan profil status sosial suami dan istri dalam studi ini. Suami (68%) dan istri (82%) umumnya berasal dari keluarga kelas bawah. Lebih spesifik, walaupun prinsip *kafāh* (kesetaraan, keserupaan dan keserasian) menjadi kriteria memilih pasangan, laki-laki cenderung tidak mencari istri yang berlatar kelas sosial yang setara atau lebih darinya. Data menunjukkan bahwa status sosial laki-laki cenderung lebih tinggi dibanding dengan status sosial perempuan.

Sisi lain bahwa seseorang cenderung mencari calon pasangan yang mempunyai latar belakang sosial, kultur dan struktur pekerjaan yang serumpun dengan pekerjaannya. Anak petani cenderung menikahi pasangan dari keluarga petani, keluarga pedagang menikahkan anaknya dengan keluarga pedagang, keluarga buruh menikahi anggota keluarga buruh atau individu yang sederajat dengannya dan pegawai negeri menikahi pegawai negeri. Tradisi ini akan melembagakan hegemoni kultur tradisional yang sangat tipikal dalam keluarga dan sekaligus menghambat proses akselerasi mobilitas sosial via proses pernikahan lintas suku dan status sosial. Intinya, institusi pernikahan masih menjadi mesin sosial-kultural utama untuk melestarikan tradisionalisme di masyarakat Islam. Dengan kata lain, mobilitas, transformasi dan alih pekerjaan via jalur proses pernikahan nampaknya sulit diharapkan.

Temuan Penelitian

Tren Praktek Mahar

Di bagian awal disajikan jenis mahar yang diberikan dalam pernikahan dan berturut-turut akan disajikan jenis mahar dalam kaitannya dengan beberapa variabel analisis. Ada dua model mahar yang dominan dipraktekkan dalam studi ini, yaitu: (1) Tradisi mahar dalam wujud perhiasan dan uang (79 %) sangat kental dalam praktek pernikahan; (2) 17 % mahar berwujud simbol agama (alat shalat, kitab suci, buku agama dan ritus keagamaan). Selebihnya, 2,4 % mahar dalam wujud properti, pakaian dan peralatan rumah tangga tanpa dipadu dengan ketiga jenis pertama mahar di atas. Gejala penggunaan simbol agama untuk mahar dalam penelitian ini sangat berbeda dengan fenomena yang serupa di Kalimantan Selatan.³⁰ Di sana, komunitas Muslim,

²⁹ Bambawale dan Ramanama, "Mate Selection in Inter-Religious Marriages: An Indian Perspective," dalam *Indian Journal of Social Work*, Vol. 42, (2) (1981), h. 165-173; Martin, "A Comment on Whether American Women Do Marry Up," dalam *American Journal of Sociology*, Vol. 35, (1972), h. 237.

³⁰ Aini, "Mahar dalam Konteks Sosial-Budaya Muslim; Mahar dan Status Sosial dalam Kehidupan Masyarakat Amuntai, Kalimantan-Selatan," dalam *Khazanah: Majalah Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan*, Vol. 1 (6), (2002).

terutama pra 1990-an, tidak terbiasa menggunakan objek simbol agama untuk dijadikan mahar.

Tren jenis mahar bervariasi menurut sejumlah variabel, yaitu: (1) Tren penggunaan objek simbol agama untuk mahar semakin dominan tahun 1990-an dan 2000-an. Sebaliknya, tren mahar uang yang tinggi semakin tidak populer. (2) Tren jenis mahar ini bervariasi menurut daerah penelitian. Mahar uang tidak populer di Sumatera Barat dan Jakarta. Sebaliknya, mahar simbol agama sangat populer (70 %) di Sumatera Barat, namun model ini tidak begitu lazim di daerah lain. Mahar dalam wujud perhiasan umumnya tidak lazim (< 17 %) di semua daerah penelitian, kecuali di Jakarta (42 %). Perbedaan dan perubahan tren mahar jenis ini signifikan ($p. <.01$) menurut faktor daerah atau tahun. Ringkasnya, tren jenis mahar berkaitan erat dengan pengaruh tradisi dan budaya yang berkembang di daerah penelitian.

Adapun jumlah mahar dalam wujud uang dan perhiasan yaitu: (1) Besaran mahar dalam wujud uang (dollar) sangat bervariasi. Rata-rata besaran mahar uang berjumlah \$ 16,71 (SD \$ 80,45). Satu fakta yang unik bahwa ada mahar uang dengan nilai minimum kurang dari satu dollar. Dan sebaliknya, ada nilai maksimumnya mencapai \$ 2.565. (2) Rata-rata mahar perhiasan berjumlah 9,3 gram (SD 9,35 gram). Nilai minimum mahar perhiasan $\frac{1}{2}$ gram dan maksimum mencapai 105 gram. Ini artinya bahwa ada variasi yang signifikan dalam praktek jumlah mahar di masyarakat. Ada warga masyarakat yang memberi mahar uang atau perhiasan dalam jumlah yang sangat besar, sementara yang lainnya hanya memberi mahar dalam jumlah yang sangat sedikit, sebatas untuk memenuhi standar formalitas atau untuk makna yang lain. Perbedaan ini nampaknya terkait dengan model pemaknaan mahar dalam kehidupan umat Islam, terutama terkait dengan variabel status sosial. Misalnya bagi warga perkotaan, jumlah uang mahar lazim tidak dimaksudkan untuk nilai nominal. Faktanya, jumlah uang sering hanya dikaitkan dengan tanggal, bulan dan tahun pernikahan, atau sebatas hanya untuk mencatat momentum pernikahan. Sebaliknya, banyak orang desa menjadikan mahar sebagai modal hidup keluarga baru dan untuk biaya pernikahan.

Mahar dan Status Sosial

Studi ini bermaksud menguji korelasi praktek mahar dengan beberapa variabel sosial, maka hasilnya yaitu: (1) Jenis mahar uang, perhiasan dan simbol agama berasosiasi signifikan ($\chi^2 = 1,735$; $p.<.01$) dengan status marital pengantin perempuan. (2) Mahar uang lebih lazim untuk janda. Sebaliknya, mahar perhiasan

dan objek bersimbol agama sangat lazim untuk gadis tetapi tidak untuk janda. (3) Perbedaan jumlah mahar uang dan perhiasan untuk gadis dan janda ini sangat signifikan ($p.<.01$). (4) Nilai mahar uang untuk gadis jauh lebih besar (83%) dibanding mahar janda. Namun mahar janda 'kembang' tetap saja ada yang selangit, mencapai \$ 2.314, jauh di atas rata-rata jumlah mahar uang standar untuk gadis. Satu hal yang menarik di sini bahwa besaran mahar perhiasan untuk janda 27% lebih berat dibanding mahar perhiasan untuk gadis.

Mahar diberikan kepada perempuan dengan pertimbangan status sosial keluarganya. Apakah praktek mahar berkorelasi signifikan dengan status sosial keluarga istri? Tren jenis mahar model ini terbukti bervariasi secara signifikan menurut status sosial istri, yaitu: (1) Mahar dalam wujud simbol praktis tradisional (uang dan properti) lebih dominan (51 %) diterapkan oleh warga kelas bawah. (2) Mahar dalam wujud simbol gaya penampilan (perhiasan) sebanyak 44% dipraktekkan oleh warga kelas bawah. (3) Mahar dalam wujud simbol agama (peralatan shalat, Alquran, buku agama dan ritus keagamaan) lebih lazim dipraktekkan oleh masyarakat kelas menengah. Uji Chi kuadrat ($\chi^2 = 82,45$; $p.<.01$) membuktikan asosiasi yang signifikan antara tren umum jenis mahar dengan status sosial istri. Alhasil, tren mahar sangat akrab dengan indeks status sosial keluarga perempuan. Temuan ini perlu secara tentatif diuji dari sudut pandang dan variabel sosial-ekonomi lainnya, terutama untuk melihat konsistensi pengaruh status sosial perempuan terhadap praktek mahar.

Secara transaksional, jenis dan besaran mahar adalah replikasi kesepakatan atau hasil negosiasi kedua belah pihak, suami dan istri, bahkan keluarga besar. Dalam konteks ini, jenis dan besaran tidak dapat dipisahkan dari tingkat kemampuan ekonomi laki-laki. Dengan kata lain, variasi jenis dan besaran mahar dapat dinegosiasi di banyak komunitas, seperti suku Banjar, Sasak, Bima dan Bugis. Jika jenis atau jumlah mahar tidak dapat disepakati, pertunangan seorang gadis bisa saja berbuntut putus dan pernikahan otomatis gagal. Studi ini membuktikan bahwa tren jenis mahar bervariasi signifikan menurut faktor status sosial suami. Walau signifikan ($\chi^2 = 11,34$; $p. < .01$), variasi jenis mahar tidak terlalu berkorelasi dengan status sosial suami dibanding status sosial istri. Ini artinya bahwa tren praktek jenis mahar tidak begitu akurat untuk dapat diprediksi berdasarkan variabel status sosial suami.

Apakah mahar berasosiasi dengan pendidikan suami dan istri?. Pertama, tren mahar bervariasi signifikan menurut tingkat pendidikan suami. Praktek mahar uang mengalami penurunan signifikan seiring dengan

peningkatan pendidikan suami. Sebaliknya, intensitas praktik mahar perhiasan mengalami peningkatan seiring dengan peningkatan pendidikan suami. Variasi tren praktik jenis mahar tersebut berasosiasi signifikan dengan pendidikan suami. Data ini menunjukkan bahwa variabel tingkat pendidikan suami menjadi faktor determinan tren mahar. Misalnya suami dengan latar belakang pendidikan SD hampir bisa dipastikan (50%) akan memberi mahar dalam wujud uang dan suami dengan latar belakang pendidikan tinggi hampir dapat dipastikan (66 %) akan memberi mahar dalam wujud perhiasan.

Kedua, tren praktik jenis mahar juga berkorelasi signifikan ($\chi^2 = 198$; $p.<.01$) dengan variabel tingkat pendidikan istri. Bahkan trennya sangat mirip, jika tidak dapat dikatakan identik dengan tren praktik mahar menurut level pendidikan suami. Jika tingkat pendidikan bisa dijadikan satu indikator status sosial, data ini sebetulnya sudah dapat mengindikasikan temuan utama bahwa praktik mahar, dengan segala variasinya, erat kaitannya dengan status sosial seseorang di komunitas Muslim lintas daerah dan komunitas Muslim di nusantara.

Ketiga, perkawinan monogami di masyarakat Islam masih menjadi tipe ideal (93,3%). Sebaliknya, poligami masih distigmatisasi, minimal dikelasduakan. Masyarakat umumnya belum terbuka menerima praktik poligami. Bahkan ada satu gejala bahwa poligami selalu dikaitkan dengan perkawinan penuh rahasia, (bodong, tanpa surat menyurat). Studi ini membuktikan bahwa tren jenis mahar berkaitan erat dengan model perkawinan (mono-poligami). Praktek mahar dalam wujud simbol tradisional lebih sering diterapkan pada perkawinan poligami. Sedangkan mahar simbol agama hampir dua kali lebih sering dipraktek pada perkawinan monogami. Ringkasnya, mahar dalam perkawinan poligami identik dengan objek yang bernilai nominal dan intrinsik secara ekonomi. Ini artinya bahwa poligami dan perkawinan janda erat kaitannya dengan faktor ekonomi. Apakah poligami bagi perempuan selalu bermotif ekonomi? Ini satu pertanyaan yang menarik untuk diteliti lebih lanjut.

Keempat, dalam tradisi sosial yang berpola *eskriptif* pewarisan,³¹ status sosial seorang anak sangat ditentukan oleh jalur keturunan, tepatnya status sosial orang tua,

terutama ayah dalam hegemoni sistem kekerabatan patrilineal. Mayoritas masyarakat Muslim di tanah air sangat kental mempertahankan model pencitraan status sosial berbasis patrilinealisme. Studi ini membuktikan bahwa status sosial ayah istri berkorelasi signifikan ($\chi^2 = 59,76$; $p.<.01$) dengan tradisi praktik mahar. Praktek pernikahan masyarakat kelas bawah akrab dengan tren mahar bercorak objek tradisionalpraktis (uang/ perhiasan), sedangkan mahar dalam wujud simbol agama sangat akrab dengan masyarakat kelas atas.

Ringkasnya, hipotesis pertama (tren praktik mahar berasosiasi signifikan dengan status sosial) tidak dapat terbantahkan. Namun tren fenomena kualitatif ini perlu diuji silang dengan data kuantitatif. Apakah besaran mahar dalam wujud uang dan perhiasan bervariasi signifikan menurut status sosial dan tingkat pendidikan suami dan istri?. Bagian berikut akan menguji secara spesifik pengaruh sub-variabel status sosial suami dan istri terhadap variasi besaran mahar. Untuk tujuan tersebut, uji *bivariate one way of anova* akan dilakukan.

Tabel 1 : Uji ANOVA Jumlah Mahar Uang (Dollar) dan Perhiasan
Menurut Pendidikan dan Status Sosial Suami-Istri
dan Orang tua Istri

A. MAHAR UANG			B. MAHAR PERHIASAN		
Status Sosial	F	Sig.	Status Sosial	F	Sig.
1. Pendidikan Suami	0,34	TS	1. Pendidikan Suami	23,311	$p.<.01$
2. Status Sosial Suami	12,19	$p.<.01$	2. Status Sosial Suami	16,436	$p.<.01$
3. Pendidikan Istri	2,07	TS	3. Pendidikan Istri	18,491	$p.<.01$
4. Status Sosial Istri	19,87	$p.<.01$	4. Status Sosial Istri	8,674	$p.<.01$
Catatan : TS = tidak signifikan			5. Pendidikan Ayah Istri	0,976	TS
			6. Status Sosial Ayah Istri	9,953	$p.<.01$

Tabel 1 (Bagian A) menyajikan informasi hasil uji Anova tentang variasi praktik jumlah mahar uang dan perhiasan menurut pendidikan, status sosial suami serta status sosial orang tua istri sebagai berikut: (1) Satu fakta yang menarik bahwa level pendidikan suami dan istri tidak terkait langsung secara signifikan dengan variasi jumlah mahar uang. Ini artinya bahwa praktik mahar uang tidak dipengaruhi oleh variabel pendidikan suami atau istri. (2) Variabel jumlah mahar uang bervariasi secara signifikan menurut status sosial suami dan istri. Dengan kata lain, jumlah mahar uang tidak terbukti berkorelasi signifikan dengan tingkat pendidikan.

Apakah tren yang sama juga terbukti dalam kasus jumlah mahar perhiasan? Hasil uji statistik (Bagian B)

³¹ Ada dua pola konstruksi status sosial, yaitu model diwariskan (*ascribed*) dan dicapai (*achieved*). Model *ascribed* menekankan aspek siapa anda (turunan), bukan apa anda (capaian). Masyarakat tradisional menganut model pertama. Untuk model konstruksi status sosial, lihat Stark, *Sociology*, (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1989), h. 244-245; Theodorson dan Lucille Theodorson, *Sociology: Principles and Applications*, (St. Paul, MN, USA: West Publishing

Company, 1990), h. 189-191; Wright II, et.als, *Perspective: An Introduction to Sociology*, (Hinsdale, Illinois: The Dryden Press, 1975), h. 187-245.

menunjukkan realitas yang berbeda dengan data tentang korelasi jumlah mahar uang dengan pekerjaan dan tingkat pendidikan suami dan istri. Di sini jumlah mahar perhiasan bervariasi signifikan menurut tingkat pendidikan suami dan istri serta status sosial ayah istri. Tetapi ia tidak bervariasi secara signifikan dengan pendidikan ayah istri. Dengan kata lain, tren praktik jumlah mahar uang dan perhiasan berbeda dalam hal variabel penjelas. Jumlah mahar perhiasan dapat dijelaskan dengan pendidikan suami dan istri serta status sosial ayah istri. Sedangkan jumlah mahar uang tidak akurat diprediksi dengan variabel pendidikan suami dan istri serta status sosial ayah istri.

Terakhir, apakah variabel status sosial suami, istri dan ayah istri berkorelasi signifikan dengan jumlah mahar perhiasan? Semua variabel status sosial terbukti berkorelasi signifikan dengan besaran jumlah mahar perhiasan. Oleh sebab itu, pertanyaan “Kenapa besaran jumlah mahar uang tidak bervariasi secara signifikan menurut variabel tingkat pendidikan” adalah isu yang harus dikritisi secara khusus pada bagian analisis dan interpretasi berikut ini.

Interpretasi dan Refleksi

Berdasarkan temuan di atas maka perlu dianalisis lebih kritis kenapa dan bagaimana mekanisme variabel sosial dan kultural mempengaruhi corak praktik mahar di masyarakat Muslim. Pertama, tren tradisi praktik mahar mengalami perubahan yang signifikan seiring perjalanan waktu. Teori modernisasi menegaskan bahwa masyarakat mengalami perubahan linear, dari komunitas sederhana yang identik dengan kelas bawah dan bercirikan kehidupan tradisional-agraris, ke masyarakat industri-teknologi yang cenderung mengapresiasi nilai-nilai simbolik dalam kehidupan, baik simbol penampilan aksesoris (perhiasan) atau simbol keagamaan. Masyarakat Muslim Indonesia di tahun 1970-an masih sangat tradisional dan terus bergumul dengan usaha pemenuhan hajat ekonomi di tarap awal sejahtera. Di penghujung abad XX dan di awal abad XXI taraf hidup masyarakat mengalami peningkatan signifikan yang diikuti dengan perubahan gaya dan orientasi pemaknaan hidup. Dalam konteks peningkatan ini, orang mulai mengejar target ritme hidup non material. Gaya hidup *glamour* mulai menjadi ciri baru masyarakat yang sedang berkembang. Orang kaya baru tanpa malu bahkan bangga pamer gaya hidup mereka yang sering berpenampilan berlebihan.

Secara substantif, budaya penampilan telah menjebak orang dalam kesadaran formalistik, sebatas indah di level kulit namun hampa dan menipu di ranah batin. Banyak fakta menguatkan bahwa budaya material dan penampilan telah menggiring orang pada perasaan

kehampaan makna hidup. Rumah tangga dengan warna simbol material dan penampilan telah mengikis nilai-nilai suci dan luhur pernikahan, yaitu nilai spiritual. Akibatnya, dalam kehampaan batin banyak orang berusaha menengok kembali signifikansi muatan nilai-nilai religius dalam pernikahan. Bagi kelompok baru ini, inisiatif dan awal proses pernikahan harus dibingkai, dimaknai dan diboboti dengan nilai-nilai luhur. Dalam kesadaran ini, penggunaan simbol keagamaan menjadi satu pilihan dalam penentuan jenis mahar karena ia dirasakan mampu meraih ulang nilai-nilai luhur yang sempat terlupakan dalam pernikahan. Atas dasar alasan ini, penggunaan objek bersimbol agama sebagai mahar menjadi pilihan yang tepat.

Gejala penggunaan simbol agama untuk mahar juga tidak bisa dipisahkan dari tren global *religious resurgence* hampir di setiap belahan dunia, pasca keruntuhannya hegemoni materialisme-hedonistik terutama pada masyarakat kelas menengah baru yang dicirikan dengan tingkat pendidikan yang tinggi. Kelahiran kembali spirit religius ini membisikkan kerinduan terhadap sentuhan religius. Dalam bingkai kesadaran ini, masyarakat perkotaan semakin lebih sering menggunakan mahar dalam bentuk objek simbol agama dan perhiasan. Bahkan belakangan ada kelompok sosial tertentu menjadikan paket umroh dan haji sebagai mahar. Lebih dari itu, ada orang kaya yang melaksanakan akad pernikahan di tanah suci, di bawah naungan Ka'bah, di sela-sela mereka melaksanakan ibadah umroh.

Kedua, tradisi mahar juga erat kaitannya dengan daerah tertentu. Mahar uang menjadi tradisi yang kuat di Kalimantan Selatan. Mahar berbentuk objek simbol agama dominan di Sumatera Barat. Di daerah yang bercirikan kota metropolitan, seperti DKI Jakarta, mahar perhiasan dan simbol keagamaan belakangan menjadi semakin lazim. Variasi tren tradisi mahar menurut daerah ini tidak dapat dipisahkan dari cara lokal memaknai pernikahan. Masyarakat Banjar masih cenderung menjadikan jumlah mahar sebagai indeks status sosial. Dalam konteks ini ada perasaan malu jika anggota keluarga menikah dengan mahar yang murah. Bahkan ada keluarga perempuan lebih memilih membatalkan lamaran daripada berniat mengurangi jumlah mahar. Mahar yang rendah bisa dinilai merendahkan martabat keluarga perempuan. Dalam kasus seperti ini ada sindiran sinis dari keluarga perempuan bahwa “harga sapi dan kerbau saja lebih mahal dibanding jumlah mahar yang diberikan”. Dengan kata lain, di saat masyarakat Banjar tetap cenderung menilai mahar sebagai indeks nobilitas keluarga besar, mahar yang tinggi akan selalu tetap dibanggakan. Akibatnya, mahar yang mahal akan tetap

menjadi *icon* model praktik mahar di masyarakat asli Banjar.

Berbeda dengan Muslim Banjar, Muslim Minang di Sumatera Barat nampaknya tidak terbiasa mengaitkan mahar dengan status sosial keluarga perempuan. Mereka lebih melihat mahar sebagai proses pembentukan keluarga baru yang memerlukan modal awal. Dari sudut pandang ini, mahar yang tinggi dapat menyulitkan calon pengantin laki-laki. Akibatnya banyak orang beranggapan bahwa mahar yang tinggi tidak lebih penting dibanding dengan modal biaya rumah tangga baru. Selain itu, Muslim Sumatera Barat, khususnya Padang Pariaman, masih menganut asas dualisme hukum yang membedakan antara mahar (*dower*) dan maskawin (*dowry*). Mengacu pada fikih, tradisi Minang tetap mewajibkan mahar yang harus diberikan pengantin laki-laki. Namun tradisi *bajapuik* di Pariaman (nikah jemputan) juga mewajibkan keluarga perempuan untuk membayar sejumlah uang jemputan pada keluarga laki-laki, sejenis konpensasi.³² Dualisme norma mahar dalam tradisi *bajapuik* ini mengisyaratkan bahwa pranata mahar lebih dimaknai sebatas syarat formal pernikahan. Di sini mahar tidak lazim dikaitkan dengan status sosial keluarga perempuan. Akibatnya, mahar material-uang tidak dibanggakan dalam kaitannya dengan kehormatan keluarga. Di sini mahar bahkan dapat dimaknai secara sederhana dan lebih bermakna simbolik daripada pemaknaan hakikinya.

Ketiga, praktik mahar erat kaitannya dengan kelas atau status sosial seseorang (baik pengantin laki-laki atau perempuan). Dalam hal ini tradisi mahar dalam wujud uang identik dengan kultur masyarakat kelas bawah. Mereka umumnya menekuni pekerjaan tradisional, sebagai petani, pelaut, nelayan, buruh, pekerja domestik, sopir, masinis, mandor, tukang ojek, tukang becak, penjahit, tukang cukur, karyawan rendahan, tenaga keamanan dan kebersihan, pesuruh kantor, pelayan warung/toko, tukang kebun, penjual makanan keliling, kondektur dan kenek.

Pola praktik mahar uang ini secara teoritis dapat dipahami dari perspektif ekonomi. Kecenderungan masyarakat kelas bawah untuk memilih uang sebagai mahar harus dipahami dengan logika praktis pemenuhan kebutuhan dasar. Kehidupan kelas bawah relatif sederhana dan masih terbatas pada pemenuhan kebutuhan dasar. Dalam konteks ini uang menjadi media yang sangat praktis untuk segala kebutuhan. Intinya, harapan masyarakat kelas bawah umumnya masih relatif sederhana yang tergambar dari tradisi praktis

di atas. Dengan dinamika hidup dan kebutuhan yang serba nyata dan sederhana, setiap sesuatu, termasuk mahar, akan lebih dimaknai secara eksposisif, praktis dan apa adanya, tanpa pemaknaan simbolik ideologis yang lebih bernuansa gaya hidup *glamour*.

Bagi masyarakat kelas bawah, persoalan utama adalah pemenuhan kebutuhan dasar yang diatasi secara praktis dan instan dengan uang. Sejauh ini uang dianggap dapat dijadikan alat tukar secara cepat dan ringkas guna memenuhi kebutuhan dasar. Uang memiliki nilai praktis yang sangat tinggi jika dibandingkan dengan perhiasan, apalagi perangkat alat shalat dan Alquran yang tidak bernilai ekonomi. Ini artinya bahwa untuk menjadikan perhiasan sebagai alat tukar transaksi, pemilik perhiasan harus terlebih dahulu menjualnya. Dari sisi ini perhiasan kurang memiliki nilai praktis dan objek simbol agama tidak bernilai ekonomi. Akibatnya, di masyarakat yang kuat mempertahankan budaya material praktis, uang tetap menjadi pilihan utama untuk mahar dan uang sulit dapat dikompensasi dengan objek-objek yang hanya bersimbol penampilan. Tafsiran ini sejalan dengan hegemoni tradisi dan kultur uang sebagai indikator status sosial di banyak masyarakat Muslim tanah air.

Keempat, praktik besaran mahar, terutama perhiasan, selalu identik dengan variabel status sosial pengantin laki-laki dan perempuan serta ayahnya. Realitas ini harus dipahami dari kultur dan struktur sosial mayoritas Muslim Indonesia. Sudah menjadi bagian dari tradisi komunitas, misalnya Aceh, Banjar, Sasak, Bima, Bugis dan Arab, terutama bahwa walaupun jumlah mahar dapat dinegosiasikan antara keluarga calon pengantin laki-laki dan perempuan, namun keluarga perempuan faktanya adalah sebagai pihak yang sangat menentukan bentuk dan besaran mahar. Pada kasus ekstrim, proses pernikahan tidak jarang terpaksa dibatalkan hanya karena tidak tercapai kesepakatan besaran mahar pada tahapan proses negosiasi mahar setelah lamaran diterima. Namun belakangan, terutama di masyarakat perkotaan yang kuat menjaga citra kehormatan keluarga, orang tua cenderung tidak lagi menekankan unsur besaran mahar. Semuanya lebih diserahkan kepada anak-anak. Cerita pertunangan yang putus hanya karena tidak tercapai kesepakatan harga mahar sudah jarang terdengar. Namun karena mahar masih dinilai sebagai citra kehormatan keluarga, masalah ini tetap krusial dalam perencanaan pernikahan di banyak masyarakat Islam.

Orang dapat saja memaknai nilai sosial mahar secara beragam. Namun dapat disepakati bahwa pada masyarakat yang kuat memaknai mahar sebagai citra nobilitas keluarga, besaran mahar merupakan satu indeks penting ekspresi status sosial. Tampilan

³² Azwar, *Matrilocality and Status Perempuan dalam Tradisi Bajapuik*, (Yogyakarta: Galang Press, 2001), h. 69-97.

wajah atau pendidikan boleh saja 'pas-pasan' menurut standar umum, tetapi jika seorang perempuan berasal dari keluarga terhormat maka jumlah maharnya bisa dipastikan cukup besar atau mewah. Besaran mahar ini dapat dipahami dari nilai simbolik dan praktisnya. Secara praktis, mahar sering dijadikan kapital awal bagi pasangan baru untuk menyiapkan kebutuhan berumah tangga. Secara sosial, mahar di banyak masyarakat Muslim sering digunakan untuk membeli kebutuhan perangkat tempat tidur, pakaian, perlengkapan lain dan persiapan resepsi perkawinan. Semakin besar jumlah mahar tentu semakin leluasa pengantin perempuan dan keluarganya untuk membeli kebutuhan perayaan pernikahan. Saat dekorasi rumah atau kamar pengantin dan aura perhelatan *walimah al-urs* sering dijadikan ajang pamer gengsi, prestise seorang perempuan, terutama keluarganya, kesadaran ideologis kelas sosial ini akan selalu memotivasi seseorang untuk mendapatkan jumlah mahar yang besar untuk memuaskan hasrat pamernya.

Selain itu perlu dicatat bahwa warga masyarakat tertentu, terutama mereka yang masih menilai mahar sebagai indeks status sosial, sudah terbiasa membicarakan nilai atau harga mahar pengantin yang dirayakan. Besaran mahar sering menjadi bahan laris obrolan undangan. Dalam konteks ini tidak jarang ada saja orang yang mencibir atau mencemooh keluarga yang menentukan harga mahar terlalu rendah. Mahar yang tinggi memang tidak salah, tetapi mahar sederhana, dalam Islam, lebih ditekankan secara fikih. Namun tradisi lokal sering membelokkan prinsip dasar mahar. Jika awalnya mahar difungsikan sebagai wujud ekspresi kasih sayang, ketulusan, keseriusan dan segala hal-hal yang positif secara moral untuk keperluan perempuan, praktek mahar di banyak masyarakat Islam sering mengabaikan anasir nilai-nilai moral tersebut. Di sini fikih tradisional yang didasarkan pada kaidah *al-'adah muhakkamah* ikut melegitimasi konstruksi mahar tradisional ini. Misalnya dalam fikih dikenal dengan *mahr mitsl* (mahar semisal) dimana mahar diharapkan sesuai dengan standar kebiasaan lokal mengenai jenis atau besaran mahar. Pemaknaan mahar secara ekonomi dan formalistik ini tentu mereduksi kedalaman konsep mahar dalam Islam.

Ada hal lain yang harus diperhatikan dari studi ini yaitu perbedaan konsep ideal mahar Islam dengan prakteknya di masyarakat Muslim. Fakta di banyak komunitas, pemaknaan mahar lebih menekankan aspek sosial (dimensi profan) ketimbang unsur moral agama. Karenanya, semakin kesadaran akan nilai status sosial terus menghantui spirit kebanggaan seseorang, maka dorongan untuk menginginkan (memberi/menerima)

jumlah mahar yang banyak atau tinggi akan terus hidup di masyarakat. Merujuk hasil studi ini, mahar dalam tradisi Muslim Banjar dan beberapa masyarakat lainnya seperti Sasak, Bugis, Mandar dan Arab, masih terus akan lebih dimaknai sebagai indeks status sosial ketimbang penegasan unsur moral dan spiritualnya, walaupun skala penekanan prioritas makna mahar seperti ini sudah relatif mencair.

Kelima, secara sosiologis, intervensi orang tua sulit dihindarkan untuk dijadikan bahan pertimbangan bagi seorang anak, terutama anak gadis, saat menentukan jenis dan jumlah mahar pernikahannya. Ini artinya bahwa penelitian sosiologis tentang praktek mahar harus mengaitkannya dengan status sosial keluarga perempuan. Ini krusial karena faktor tersebut secara statistik sangat menentukan corak perwajahan praktek mahar di masyarakat, sebagaimana juga ditemukan Korson dalam penelitiannya di komunitas Muslim Pakistan.

Ada perbedaan yang menarik antara hasil studi ini dengan hasil penelitian di sejumlah negara anak benua Asia Selatan. Jika mahar dalam wujud maskawin sangat tinggi (selangit, *excessive*, mematikan) di Asia Selatan, hasil penelitian ini tidak menemukan fenomena yang serupa di tanah air. Jumlah maksimal mahar uang relatif tidak terlalu tinggi (\$ 2.565) dan masih di kisaran standar umum. Faktanya, jika terlalu tinggi, calon pengantin laki-laki tidak jarang tidak akan memaksakan diri untuk tetap menikahi perempuan pilihannya. Romantisisme dan keterbukaan orang tua terhadap perubahan menjadi faktor penting dalam konstruksi tren jumlah mahar di tanah air. Ini menjadi satu perbedaan tren mahar di tanah air dibanding tren yang mapan dan lestari di Pakistan dan India. Secara umum, karena prinsip ideologis, besaran maskawin dan juga mahar di anak benua Asia Selatan sulit dinegosiasi. Dan sebaliknya praktek mahar di tanah air lebih lentur sebagai hasil negosiasi. Walaupun pada komunitas tertentu, banyak keluarga yang arogan dan secara sepahak menetapkan jenis dan besaran mahar, akhir-akhir ini keluarga dan kedua pengantin begitu terbuka memaknai mahar. Sikap terbuka seperti ini menjadi faktor utama untuk menjelaskan tren perubahan mahar lintas waktu terutama akhir-akhir ini pada kalangan generasi kelas menengah baru di tanah air.

Keenam, perkembangan tren penggunaan mahar objek bersimbol agama merupakan fakta yang menarik di tanah air walaupun kasus seperti ini pernah terjadi di era Rasulullah Saw. Namun hal yang menarik adalah frekuensi dan intensitas tren pergeserannya dari uang dan objek lain yang bernilai praktis ke arah penggunaan simbol-simbol agama. Belakangan simbol agama semakin diminati untuk mahar. Gejala ini terlihat dari peta

global dalam hal polarisasi keberagamaan di masyarakat. Banyak bukti yang menunjukkan kesemarakan aktivitas keagamaan di kalangan generasi muda. Dalam *setting* ini orang menjadi terdorong menggunakan simbol-simbol agama sebagai mahar. Logikanya sederhana. Seiring dengan kemunculan ulang kesadaran peran agama dalam hidup seseorang maka pemberian mahar yang bersimbol agama di awal perkawinan (momentum yang bersejarah karena pengantin disebut raja sehari) diharapkan dapat menyadarkan kedua mempelai untuk selalu hidup rukun dan damai dalam naungan payung ilahiah yang tersimbolisasi via instrumen alat shalat dan kitab suci.

Ketujuh, kenapa besaran mahar sangat terkait dengan status marital perempuan?. Dalam hal ini, besaran mahar janda secara statistik jauh lebih kecil dibanding dengan mahar gadis walaupun besaran mahar perhiasan janda secara umum di atas rata-rata mahar perhiasan gadis. Hal ini dapat dijelaskan dari sistem sosial dan budaya patriarki. Masyarakat Indonesia sangat patriarkis dan tidak memberi ruang kebebasan yang besar kepada perempuan untuk menentukan pilihan dalam kehidupannya terutama janda. Ruang gerak janda sangat terbatas. Stereotip dan stigmatisasi sosial serta kultural selalu mengintai setiap pergerakan janda. Label buruk lumrah disematkan kepada janda yang lincah atau gesit. Ada istilah janda genit untuk menunjuk janda yang *mobile* dan progresif. Secara kultural, masyarakat belum dapat menerima dengan baik jika ada perempuan, terutama janda, yang kasak-kusuk berinisiatif mencari pasangan hidupnya. Akibatnya posisi tawar janda sangat lemah di pasar jodoh. Janda dipaksa oleh kultur, keadaan dan sistem sosial untuk terus menunggu jodohnya, bahkan terkadang dengan segala kepasrahan harus menerima lamaran laki-laki yang sudah beristri. Nasib tragis perempuan tidak berhenti sampai di sini. Secara tradisional, perempuan sering tidak dilibatkan dalam proses negosiasi penentuan mahar dan inisiasi perkawinan. Di sini keluarga adalah pihak yang paling berperan. Karena sering didera rasa malu, pihak keluarga lazim mendorong anak jandanya untuk cepat menikah walaupun dengan mahar yang rendah atau menikah secara bodong.

Status janda sering distigmatisasi sebagai akar kegagalan pernikahan. Dalam konteks ini masyarakat masih cenderung menghujat perempuan untuk setiap ada kasus perceraian terlepas apapun faktor pemicunya. Stereotipe ini menyudutkan janda pada posisi yang sulit di pasar jodoh dan negosiasi mahar. Akibatnya kepasrahan sulit terelakan dalam kehidupan perempuan saat menentukan jodoh dengan status jandanya. Kelakar *pejoratif* masih sering terdengar bahwa "kalau ada laki-laki –walaupun tua renta– yang mau menikahi janda maka

itu sudah untung". Stigmatisasi status janda tergambar pada cara masyarakat Muslim merayakan resepsi pernikahan janda. Perayaan pernikahan janda dilakukan sangat sederhana dengan persiapan seadanya atau tanpa perayaan. Keadaan sulit ini nampaknya menjadi penyebab utama kenapa banyak janda merelakan jodohnya jatuh ke tangan laki-laki yang sudah beristri seperti terlihat pada studi ini. Banyak janda terpaksa menerima nasib sebagai 'madu' yang harus rela dengan cap merebut suami orang. Dengan posisi tawar ini perempuan sulit menetapkan standar ideal untuk memenuhi kebutuhan pernikahannya. Faktor ideologis ini nampaknya bisa menjelaskan kenapa mahar janda jauh lebih murah ketimbang mahar gadis.

Penutup

Dalam ilmu fisika dijelaskan bahwa bentuk benda cair, seperti air, dipolakan berdasarkan wadah yang menampungnya terutama saat dipadatkan. Bahkan juga dalam hal penampakan warnanya. Misalnya air yang sesungguhnya bening nampak berwarna biru saat ia ditampung di gelas biru. Bentuk es akan mengikuti pola pembungkus atau tempatnya. Adonan kue akan dipola baku sesuai dengan bentuk loyang cetakannya seperti beragam bentuk biskuit yang lucu dan disukai anak-anak.

Hukum di ranah nilai-nilai moral seperti benda cair. Ia lentur, fleksibel dan mengikuti arus dan ritme format lokal. Secara sosiologis, struktur sosial dan budaya menjadi faktor penting dalam konstruksi atau formalisasi hukum terutama di level institusionalisasi. Seorang antropolog hukum, Bohanan, menegaskan bahwa hukum positif adalah replikasi aturan yang hidup (*living law*) di masyarakat. Saat suatu hukum asing diadopsi oleh regim baru maka ia akan selalu dimaknai dan dikonstruksi sesuai dengan cetak biru norma tradisi lokal. Di sini tidak ada hukum asing yang sungguh original sesuai standar lamanya tanpa ia dipola menurut sentuhan citra dan format lokal yang baru.

Pranata mahar adalah satu instrumen hukum yang original Islam. Ia memiliki *genre* yang khas Islam di basis nilai-nilai moral. Namun sebagai bentuk pemberian *konpensasional* mahar bukan sebuah norma yang asing bagi masyarakat asli Indonesia. Institusi pernikahan di nusantara sebelum Islam datang sudah lama mengenal norma pemberian pra marital. Setiap adat lokal memiliki aturan tentang syarat kesahihan pernikahan. Salah satunya adalah aturan tentang pemberian yang harus diserahkan ke pihak yang dinilai dirugikan sebagai akibat perkawinan. Jenis objek yang diberikan sangat beragam. Di sini pemberian dianggap sebagai satu upaya

pemulihan (restitusi) kerugian yang dialami pihak tertentu. Misalnya karena pengantin laki-laki akan menjadi aset atau instrumen ekonomi keluarga perempuan di ranah Padang Pariaman, perkawinan ala *bajapuik* tetap eksis dan terus ditaati oleh Muslim Minang walaupun fikih tidak mengenal tradisi mahar ala *bajapuik*. Alhasil, hukum baru saat diadopsi oleh satu masyarakat ia akan selalu diformat baku dalam bingkai normatif lokal.

Refleksi teoritis ini sejalan dengan sinyalemen Ibn Qayyim yang dikutip di awal tulisan. Lalu apakah eksistensi hukum Islam, seperti kasus mahar, harus distandardisasi sesuai kerangka formalitas norma lokal?. Jika demikian, kita sulit menolak teori resepsi ala ilmuwan Belanda yang menegaskan bahwa hukum Islam akan menjadi hukum positif di tanah air ketika ia telah diterima atau tidak bertentangan dengan norma adat setempat. Hazairin menilai pendapat ini sebagai sebuah teori konspirasi iblis karena ia dinilai mempecundangi hukum Islam. Menurutnya, keberadaan hukum Islam di atas hegemoni hukum adat atau dengan kata lain eksistensi hukum Islam di ranah lokal-praktekal tidak harus terlebih dahulu diterima adat. Hukum Islam tetap sebagai hukum positif di satu komunitas adat walaupun ia bertentangan dengan standar adat.

Hazairin nampaknya mengingkari fakta bahwa banyak hukum Islam yang memakai format lokal walaupun ia tidak kehilangan spirit moralnya. Secara sosiologis, tidak salah jika hukum Islam dibingkai sesuai format lokal. Formalisasi hukum Islam seperti mahar sebagai contoh nyata. Apakah teoritisasi ini mendistorsi dan mereduksi universalitas hukum Islam?. Apakah hukum Islam bersifat lokal?. Mengacu pada gagasan Ibn Qayyim, nilai-nilai moral hukum Islam, menurut hemat penulis, tetap universal, hanya struktur formalnya yang bercorak lokal. Akhirnya wacana sosiologi-antropologi hukum mampu menjelaskan variasi tren praktek hukum mahar di tanah air sesuai dengan faktor struktur sosial dimana pranata mahar diterapkan. Dari sisi ini adalah benar bahwa hukum, menurut seorang mantan hakim agung Amerika Serikat, bukan satu kompilasi konstruksi yang ahistoris-asosiologis, tetapi ia adalah refleksi rangkaian pengalaman yang menyejarah. Hukum adalah hasil pergumulan banyak kekuatan sosial, kultural, politik, juga agama.

Ringkasnya, setiap hukum selalu memiliki dimensi lokalitasnya walaupun ia diadopsi dari *genre* tradisi dan sistem yang sangat berbeda dengan konteks barunya. Llewellyn dengan mengikuti logika mazhab sejarah ala rintisan Von Savigny lebih jauh menegaskan bahwa hukum adalah suatu bagian integral dari kebudayaan. Akibatnya analisis kritis terhadap hukum tidak boleh

menyerabutnya dari anasir diskursif dan konstruktif lokalnya. Dalam hal ini, secara sosiologis, relasi antara hukum dan masyarakat seperti dua sisi mata uang yang keberadaan makna salah satu sisinya sangat ditentukan oleh nilai sisi yang lain. Hukum adalah cerminan struktur sosial. []

Pustaka Acuan

- Afzal, Sarwat dan Imtiaz Subhani, *To Estimate an Equation Explaining the Determinants of Dowry*, Iqra University, 2009.
- Aini, Noryamin, "Mahar dalam Konteks Sosial–Budaya Muslim; Mahar dan Status Sosial dalam Kehidupan Masyarakat Amuntai, Kalimantan-Selatan," dalam *Khazanah: Majalah Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan*, Vol.1 (6), (2002).
- Amin, Sajeda, dan Mead Cain. "The Rise of Dowry in Bangladesh" dalam *The Continuing Demographic Transition*, Gavin W. Jones, et.al.,eds., Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Anderson, Siwan, "The Economics of Dowry and Brideprice," dalam *Journal of Economic Perspectives*, Vol. 21 (4) (2007).
- , "Why Dowry Payments Declined with Modernization in Europe but Are Rising in India," dalam *Journal of Political Economy*, Vol. 111 (2), (2003).
- , *Dowry and Property Rights*, Department of Economics, University of British Columbia, Canada, (August 2004).
- Arunachalam, Raj dan Trevon D. Logan, "On the Heterogeneity of Dowry Motives." *National Bureau of Economic Research*, Working Paper 12630, (2006).
- Azwar, Welhendri, *Matrilocality and Status Perempuan dalam Tradisi Bajapuik*, Yogyakarta: Galang Press, 2001.
- Bambawale, U. dan A. Ramanama, "Mate Selection in Inter-Religious Marriages: An Indian Perspective", dalam *Indian Journal of Social Work*, Vol. 42, (2) (1981).
- Blenkhorn, Lindsey E., "Notes: Islamic Marriage Contracts in American Courts: Interpreting Mahr Agreements as Prenuptials and Their Effect on Muslim Women," dalam *Southern California Law Review*, Vol. 76 (2002).
- Bloch, F. dan Vijayendra Rao. "Terror as a Bargaining Instrument: A case Study of Dowry Violence in Rural India," dalam *The American Economic Review*, Vol. 92 (4), (2002).
- Bumiller, E.F, *May You Be the Mother of A Hundred Sons*, New Delhi: Penguin, 1992.

- Carolina, Ifeka, "Hierarchical Women: The 'Dowry' System and Its Implications among Christians in Goa," dalam *Contributions to Indian Sociology*, Vol. 23 (2) (1989).
- Chowdhury, Farah D., "Dowry, Women, and Law in Bangladesh," dalam *International Journal of Law and Policy Family*, Vol. 24 (2), (2010).
- Crone, Patricia dan Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Dalmia, Sonia dan Pareena G. Lawrence, "The Institution of Dowry in India: Why It Continues to Prevail," dalam *Journal of Developing Areas*, Vol. 38 (2).
- Dutton, Yasin, *Asal Mula Hukum Islam: Alqur'an, Muwaṭṭa', dan Praktik Madinah*, diterjemahkan oleh M. Maufur, Jogjakarta: Islamika, 2003.
- El Fadl, Khaled M. Abou, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, diterjemahkan oleh R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi, 2004.
- Esteve-Volart, Berta, 2004. "Dowry in Rural Bangladesh: Participation as Insurance against Divorce" (diunduh dari http://dept.econ.yorku.ca/%7Eberta/dowry_web.pdf).
- Fournier, Pascale, "Flirting with God in Western Secular Courts: Mahr in the West," dalam *International Journal of Law, Policy and the Family*, Vol. (2009).
- Freeland, Richard, "The Islamic Institution of Mahr and American Law," dalam *Gonzaga Journal of International Law*, Vol. 4 (1) (2000-01).
- Geertz, Hildred, *The Javanese Family: A Study of Kindship and Socialization*, New York: The Free Press of Glencoe, 1961.
- Gray, Robert F. "Sonjo Brideprice and the Question of African 'Wife Purchase,'" dalam *American Anthropologist*, Vol. 62 (1), (1960).
- Greenberg, Judith G. "Criminalizing Dowry Deaths: The Indian Experience," dalam *Journal of Gender, Social Policy and the Law*, Vol. 11 (2) (2003).
- Grusky, David B., *Social Stratification: Class, Race, and Gender in Sociological Perspective*, Boulder, Colorado: Westview Press Inc., 1994.
- Gupta, Nidhi, "Women's Human Rights and the Practice of Dowry in India; Adapting A Global Discourse to Local Demands," dalam *Journal of Legal Pluralism*, Vol. 48, (2003).
- Guzzetti, L., "Dowries in Fourteenth-Century Venice," dalam *Renaissance Studies*, Vol. 16 (4), (2002).
- Haderiva, *Kajian terhadap Pemberian Mahar yang Tinggi pada Masyarakat Adat Bugis di Kota Sebatik; Ditinjau dari Hukum Islam (Studi Kasus di Kecamatan Sebatik, Kabupaten Nunukan, Kalimantan Timur)*, Skripsi, Malang: Universitas Muhammadiyah, 2006.
- Hammudah, 'Abd al-'Ati, *The Family Structure in Islam*, Indianapolis: American Trust Publication, 1977.
- Heyer, J. "The Role of Dowries and Daughters' Marriages in the Accumulation and Distribution of Capital in a South Indian Community," dalam *Journal of International Development*, Vol. 4 (4), (1992).
- Huq, Lopita dan Sajeda Amin, "Dowry Negotiations and the Process of Union Formation in Bangladesh: Implications of Rising Education," Unpublished Manuscript, 2001.
- Jawziyyah, al-, Ibn Qayyim, Syams al-Dîn Abî 'Abd Allâh Muḥammad ibn Abî Bakr, *I'lâm al-Muwaqqi 'în 'an Rabb al-'Âlâmin*, Kairo: Muthâba'ah al-Islâm, 1980.
- Korson, H.J. "Dower and Social Class in an Urban Muslim Community," dalam *Journal of Marriage and the Family*, Vol. 29, (3) (1967).
- , "The Roles of Dower and Dowry as Indicators of Social Change in Pakistan," dalam *Journal of Marriage and the Family*, Vol. 30 (4), (1968).
- Kressel, G.M., "Brideprice Reconsidered," dalam *Current Anthropology*, Vol. 18 (3), (1977).
- Kumari, R., *Brides are Not for Burning. Dowry Victims in India*. Radiant Publishers, 1989.
- Lambiri-Dimaki, J. "Dowry in Modern Greece: An Institution at the Crossroads between Persistence and Decline" dalam *The Marriage Bargain: Women and Dowries in European History*, Marion A. Kaplan, ed., New York: Haverth Press, 1985.
- Levy, Reuben, *The Social Structure of Islam*, Cambridge: The University Press, 1962.
- Martin, D., "A Comment on Whether American Women Do Marry Up," dalam *American Journal of Sociology*, Vol. 35, (1972), h. 237.
- Mehdi, Rubya, "Danish Law and the Practice of Mahr among Muslim Pakistanis in Denmark" dalam *International Journal of the Sociology of Law*, Vol. 31 (2003).
- Moors, Annelies, "Women and Dower Property in Twentieth-Century Palestine: The Case of Jabal Nablus," dalam *Islamic law and Society*, Vol. 1 (3), (1994).
- Nishimura, Y., "Marriage Payments among the Nagarattars in South India," dalam *Contributions to Indian Sociology*, Vol. 28 (3), (1994).
- Oldenburg, Veena, "Dowry Murders in India: A Preliminary Examination of the Historical

- Evidence," dalam *Women's Lives and Public Policy: The International Experience*, Meredith Turshen and Briavel Holcomb, eds, Westport, CT: Greenwood Press, 1993.
- Oman, Nathan B. "Bargaining in the Shadow of God's Law: Islamic *Mahr* Contracts and the Perils of Legal Specialization," *William & Mary Law School Research Paper*, No. 09-46 (diunduh dari <http://ssrn.com/abstract=1586433>).
- Papps, Ivy, "The Role and Determinants of Bride-Price: The Case of a Palestinian Village," *Current Anthropology*, Vol. 24 (2), (1983).
- Qaththân, al-, Mannâ', *al-Tasyrî wa al-Fiqh fi al-Islâm: Târikhan wa Manhajan*, Bayrût: Muassasah al-Risâlah, 1982.
- Rao, Vijayendra, "Dowry Inflation' in Rural India: A Statistical Investigation," dalam *Population Studies*, Vol. 47 (2), (1993).
- Rao, Vijayendra, dan V.N. Rao, "The Dowry System in Indian Marriages: Attitudes, Expectations and Practices," dalam *International Journal of Sociology of the Family*, Vol. 10 (Jan-June), (1980).
- Reimer, E, "Women, Dowries, and Capital Investment in Thirteenth-century Siena," dalam *The Marriage Bargain: Women and Dowries in European History*, M. Kaplan, ed, New York: Havorth Press, 1985.
- Ribka, P. Diana, *Tindak Kekerasan terhadap Perempuan dalam Keluarga*, Tesis Master, Jakarta: Program Studi Kajian Wanita, Pascasarjana Universitas Indonesia, 1988.
- Roa, Vijayendra, "The Rising Price of Husbands: a Hedonic Analysis of Dowry Increases in Rural India," dalam *Journal of Political Economy*, Vol. 101, (1993).
- Rodrigues, Ana M.S.A., "For the Honor of Her Lineage and Body: The Dowers and Dowries of Some Late Medieval Queens of Portugal," dalam *e-JPH*, Vol. 5, (1), (Summer, 2007).
- Rudd, Jane, "Dowry-Murder: An Example of Violence against Women," dalam *Women's Studies International Forum*, Vol. 24, (5), (2001).
- Saller, Richard P. "Roman Dowry and the Devolution of Property in the Principate," dalam *Classical Quarterly*, Vol. 34 (1), (1984).
- Samaluthi, as-, Nabil. M. Taufik, *Pengaruh Agama terhadap Struktur Keluarga*, diterjemah kan oleh Anshori Umar Sitanggal, Surabaya: Bina Ilmu, 1991.
- Sandanshiv, D.N. dan J. Mathew. "Legal Reform in Dowry Laws," dalam *Kali's Yug: Empowerment, Law and Dowry Death*, R.Jethmalani, ed, New Delhi: HarAnand, 1995.
- Saroja, K. dan S.M. Chandrika "Income and Dowry: Some Revealing Connections," dalam *Indian Journal of Social Work*, Vol. 52 (April), (1991).
- Siddiqui, Mona, "Mahr: Legal Obligation or Rightful Deman?", dalam *Journal of Islamic Studies*, Vol. 6 (1), (1995).
- Singh, Rakesh K., "Law of Dower (*Mahr*) in India," dalam *Journal of Islamic Law and Culture*, Vol. 12, (1), (2010).
- Sirohi, Seema, *Sita's Curse, Stories of Dowry Victims*, New Delhi: HarperCollin Publishers India, 2003.
- Sitaraman, Bhavani, "Law as Ideology: Women, Courts and 'Dowry Deaths' in India," dalam *International Journal of the Sociology of Law*, Vol. 27, (1999).
- Stark, Rodney, *Sociology*, Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1989.
- Stone, Linda dan Caroline James "Dowry, Bride Burning and Female Power in India," dalam *Gender in Cross-Cultural Perspectives*, Caroline B. Brettell and Carolyn F. Sargent, eds., New Jersey: Prentice Hall, 1997.
- Stuard, Susan M., "Dowry Increase and Increments in Wealth in Medieval Ragusa (Dubrovnik)," *Journal of Economic History*, Vol. 41 (4), (1981).
- Sujatmiko, Iwan Gardono, "Stratifikasi Sosial dan Mobilitas Sosial," dalam *Jurnal Sosiologi Indonesia*, No. 1, (1996).
- Suran, Luciana, at.al., "Does Dowry Improve Life for Brides? A Test of the Bequest Theory of Dowry in Rural Bangladesh," *Policy Research Division Working Paper* No. 195, (Population Research Council, Inc., 2004).
- Suyûthî, al-, Jalâl al-Dîn 'Abd al-Râhmân ibn Abî Bakr, *Ikhtilâf al-Madzâhib*, 'Abd al-Qayyûm Muhammad Syâfi' al-Basthawî, ed. Kairo: Dâr al-I'tishâm, 1987.
- Syâh Wali Allâh, Ahmad ibn 'Abd al-Râhîm al-Fârûqî al-Dahlawi, *al-Inshâf f Bayân Sabab al-Ikhtilâf fi al-Âhkâm al-Fiqhiyyah*, Kairo: al-Mathba'ah al-Salafiyyah, 1385 H.
- Tambiah, Stanley J, "Bridewealth and Dowry Revisited: The position of Women in Sub-Saharan Africa and North India," dalam *Current Anthropology*, Vol. 30 (4), (1989).
- , "Dowry and Bridewealth and the Property Rights of Women," dalam *Bridewealth and Dowry*, Jack Goody dan Stanley J. Tambiah, eds. London: Cambridge University Press, 1973.
- Theodorson, George dan Lucille Theodorson, *Sociology: Principles and Applications*, St. Paul, MN, USA: West Publishing Company, 1990.

- Upadhy, C.B., "Dowry and Women's Property in Coastal Andhra Pradesh," dalam *Contributions to Indian Sociology*, Vol. 24 (1), (1990).
- Wani, M.A. *The Islamic Institution of Mahr: A Study of Its Philosophy, Working and Related Legislations in the Contemporary World*, Kashmir, Upright Study Home, 1996.
- Wright, Burton, et.als, *Perspective:An Introduction to Sociology*, Hinsdale, Illinois: The Dryden Press, 1975.
- Zahrah, Muhammad Abu, *Membangun Masyarakat Islami*, diterjemahkan oleh Shodiq Noor Rahmat. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.

THE CONCEPT OF AMÂNAH IN INFORMED CONSENT

Zulham

Shari'ah Faculty of State Institute for Islamic Studies, North Sumatra
Jl. Williem Iskandar Pasar V, Medan Estate, North Sumatra
E-mail: heam_akhtar@yahoo.co.id

Abstrak: *Konsep Amânah dalam Persetujuan Tindakan Medik.* Putusan Kasasi Mahkamah Agung Republik Indonesia Nomor 365K/Pid/2012 mengabulkan gugatan kasasi Jaksa Penuntut Umum Kejaksaan Negeri Manado. Mahkamah Agung menganulir putusan Pengadilan Negeri Manado yang menjatuhkan sanksi pidana penjara 10 (sepuluh) bulan kepada masing-masing terdakwa. Ikatan Dokter Indonesia (IDI) berpendapat bahwa perjanjian antara dokter dan pasien adalah perjanjian dalam proses, bukan perjanjian berdasarkan hasil. Putusan kasasi ini memberikan kesempatan kepada para ahli hukum untuk menguji dan mengevaluasi konsep persetujuan tindakan medik secara filosofis dan yuridis. Tulisan ini mengemukakan bahwa konsep persetujuan tindakan medik harus dibangun berdasarkan kerangka *amânah* yang merupakan suatu konsep penting dalam hukum Islam.

Kata kunci: *amânah*, persetujuan tindakan medik, hukum kesehatan, hukum perlindungan konsumen

Abstract: *The Concept of Amânah in Informed Consent.* The Appeal Decision of the Supreme Court of the Republic of Indonesia Number 365K/Pid/2012 granted the appeal request of Public Prosecutor of Manado State Public Prosecutor's Office. The Supreme Court annulled the Manado State Court Decision that imposed 10 (ten) months criminal imprisonment to each defendant. The Indonesian Doctors Association argued that the contract between doctor and patient is a contract of process, not a contract of result. At the very least, this Appeal Decision provided an opportunity for legal experts to test and evaluate the concept of informed consent both philosophically and juridically. This paper argues that informed consent should be built on the framework of *amânah* which is an important concept in Islamic law.

Keywords: *amânah*, informed consent, health law, consumer protection law

Introduction

The Appeal Decision of the Supreme Court of the Republic of Indonesia (Putusan Kasasi Mahkamah Agung Republik Indonesia) Number 365K/Pid/2012¹ annulled the Manado State Court Decision (*Putusan Pengadilan Negeri Manado*) Number 90/PID.B/2011/PN.MDO.² The Manado State Court Decision stated that the first defendant (*terdakwa I*) dr. Dewa Ayu Sasiary Prawani, the second defendant (*terdakwa II*) dr. Hendry Simanjuntak and the third defendant (*terdakwa III*) dr. Hendy Siagian has not been proven legitimately and conclusively guilty in the criminal charges contained in the indictment, as well as acquitting the first defendant, the second defendant and the third defendant of all criminal charges (*vrijspraak*).³

Based on the appeal submitted by the Public Prosecutor (*Jaksa Penuntut Umum/JPU*) of the Manado State Public Prosecutor's Office (*Kejaksaan Negeri Manado*), the Supreme Court through the Appeal Decision Number 365K/Pid/2012 judged and granted the appeal and annulled the Manado State Court Decision Number 90/PID.B/2011/PN.MDO. Further the Supreme Court judged by itself and decided that the first defendant, second defendant, and third defendant has been proven legitimately and conclusively guilty of the criminal charge due to action caused by negligence which resulted in the death of others as well as convicting the defendants with imprisonment for 10 (ten) months each.⁴ The Appeal Decision of the Supreme Court examined several legal facts, one of which could still be debated philosophically and juridically which is informed consent.

Received: 25th October 2013, revised: 25th November 2013,
accepted: 15th December 2013.

¹ See Putusan Kasasi Mahkamah Agung Republik Indonesia Nomor 365K/Pid/2012.

² See Putusan Pengadilan Negeri Manado Nomor 90/PID.B/2011/PN.MDO.

³ See Putusan Pengadilan Negeri Manado Nomor 90/PID.B/2011/

Indonesian Doctor Association (*Ikatan Dokter*

PN.MDO.

⁴ See Putusan Kasasi Mahkamah Agung Republik Indonesia Nomor 365K/Pid/2012.

Indonesia/IDI) argued that the Supreme Court verdict is a criminalization of doctor's profession.⁵ As such, IDI has urged doctors to demonstrate against the verdict.⁶ IDI further argued that the contract between doctor and patient is a contract of process not a contract of result.⁷ IDI regretted the use of KUHP (*Kitab Undang-undang Hukum Pidana*, Criminal Law Sourcebook/ Indonesian Penal Code) to judge cases arising out of medical treatments.⁸ This development has provided an impetus to review the Law of Doctor's Practice (*Undang-Undang Praktik Kedokteran*) as doctors need the sense of security when performing their profession to prevent criminalization against them.⁹ Doctor's nationwide demonstration has caused a drastic reduction of public health service and a consequent tension in the relationship between doctors and patients.¹⁰ This saga has provided the impetus for much needed evaluation of Indonesian health law, such that it could provide more elegantly and unbiased legal certainty between doctors and patients.

The concept of state's role in public health begins with the theory of protection where the state is obligated to protect the public by provided health services.¹¹ This concept then develops into the theory of right where the public as citizens have the rights to obtain health services.¹² These reasons caused the amendment of the 1945 Republic of Indonesia Constitution (*Undang-Undang Dasar Republik Indonesia Tahun 1945*, UUD 1945), in which principally the guarantee of health insurance is regulated under Article 28H Clause (1)¹³

⁵ Sindonews.com, "Demo Dokter", in <http://daerah.sindonews.com>, accessed on 2nd October 2013.

⁶ Tribunnews.com, "Dokter Mogok Nasional", in <http://www.tribunnews.com/kesehatan>, accessed on 2nd October 2013.

⁷ Zainal Abidin, "Bisakah Dokter Dipenjara?", in Indonesia Lawyer Club Talk Show TVOne, Tuesday, 8th October 2013.

⁸ Anonim, "IDI Sesalkan Penggunaan KUHP pada Kasus Tindakan Medis Dokter", in <http://health.okezone.com>, accessed on 2nd October 2013.

⁹ Republika Online, "Politikus Minta Kriminalisasi Dokter Disikapi secara Arif", in <http://www.republika.co.id/berita/nasional/hukum>, accessed on 2nd October 2013.

¹⁰ Tempo.com, "Menyoal Demonstrasi Dokter", Friday, in <http://www.tempo.co/read/kolom>, accessed on 3rd October 2013.

¹¹ The function of government to protect all individuals, as long as it is faithful to this pledge, the government cannot be denied its power but when it ceases to do it, its laws have no validity and the government may be overthrown. Hari Chand, *Modern Jurisprudence*, (Kuala Lumpur: International Law Book Services: 1994), p. 45.

¹² Without the health law the legal branch of health law will not be complete when we take the right of health and life as the goal. Wu Chongqi, *Law, Health Law and Science of Health Law*, in World Association for Medical Law, August-December 2012, Vol. 4, p. 5.

¹³ Article 28H clause (1) UUD 1945 states that "Each person has a right to a life of well-being in body and mind, to a place to dwell, to enjoy a good and healthy environment and to receive medical care".

and Article 34 Clause (3)¹⁴ of UUD 1945. Based on this foundational constitution¹⁵, public health service provision is arranged further under lower-level regulations.¹⁶

The Constitution of the World Health Organisation (WHO)¹⁷ stated that "The enjoyment of the highest attainable standard of health is one of the fundamental rights of every human being...".¹⁸ The issue of health law has been developing for a long time, along with the development of consumer protection law.¹⁹ However, officially the development of health law in the world at large started since the First Congress of World Association for Medical Law in 1967 to guarantee public health rights. Berna Arda elaborated that human rights concept has three stages: (1) One contains mostly personal rights, such as equality, freedom, personal

¹⁴ Article 34 clause (3) states that "The state has the responsibility to provide proper medical and public service facilities".

¹⁵ The terms *constitution* and *foundational law* (*Undang-Undang Dasar*) are often debated among legal experts, whether it is derived from *constitution* (English), *grondwet* (Dutch) and *gerundgesetz* (German). In general constitution is defined broader than foundational law as constitution covers written and unwritten aspects. Moh. Mahfud Md, *Perdebatan Hukum Tata Negara Pasca Amandemen Konstitusi*, (Jakarta: LP3ES, 2007), p. xi-xii. Jimly elaborated that constitution in general rests on three consensual elements, which are: (1) The consensus of common purpose or aspiration (the general goals of society or general acceptance of the same philosophy of government). (2) The consensus of rule of law as the foundation of government and management of state (the basis of government). (3) The consensus of institutional forms and state procedures (the form of institutions and procedures). Jimly Asshiddiqie, *Konstitusi dan Konstitutionalisme Indonesia*, (Jakarta: Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, 2006), p. 25. While A.V. Dicey proposed three main elements of a state of law, which are: supremacy of law, equality before the law and constitution based on individual rights. A.V. Dicey, *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, (Indianapolis: Liberty Fund, 1982), p. 123-187.

¹⁶ Among them are Law Number 29 Year 2004 on Medical Practice (*Undang-Undang Nomor 29 Tahun 2004 tentang Praktik Kedokteran*), Law Number 40 Year 2004 on National Social Security System (*Undang-Undang Nomor 40 Tahun 2004 tentang Sistem Jaminan Sosial Nasional*), Law Number 36 Year 2009 on Health (*Undang-Undang Nomor 36 Tahun 2009 tentang Kesehatan*). Juridically Law of Medical Practice (*Undang-Undang Praktik Kedokteran*) and Law of Health (*Undang-Undang Kesehatan*) implements the provision of Article 34 clause (3) UUD 1945, while Law on National Social Security System implements the provision of Article 34 clause (2) UUD 1945 which states "The state develops a social security system for everybody and empowers the weak and underprivileged in society in accordance with their dignity as human beings". Social security mentioned could also be understood as health provision guarantee to society.

¹⁷ WHO's Constitution came into force on 7 April 1948, a date we now celebrate every year as World Health Day. <http://www.who.int/about/history/en/index.html>, accessed on 6th Juli 2013.

¹⁸ Anonim, "Health and Human Rights", in <http://www.who.int/hhr/en>, accessed on 6th October 2013.

¹⁹ Tragedy *Elixir Sulfanilamide*, a type of medicine from sulphur, in 1937 causes 93 consumers in the United States to die. Laurence P. Feldman, *Consumer Protection, Problems and Prospect*, (St. Paul: West Publishing, 1977), p. 14.

security, political rights and owner's right. (2) Stage human rights can be characterized as economical, social and cultural rights. (3) Stage of human rights arised at the second half of the 20th century. And human rights such as peace, living in a healthy environment, patient's rights and consumer rights are part of third stage rights. Because of the collective feature of these third stage human rights these also named as solidarity rights.²⁰

Agreeing with the above idea, Yutaka Arai-Takahashi elaborated the right to health is conceptually or practically interwoven with other economic, social and cultural rights, such as the right to work, food, clothing, housing, education and social security. That the protective scope of the right to education can be extended to an individual entitlement to education on nutrition prenatal or post natal care suggests that other stand-alone economic and social rights have considerable bearing on health.²¹

The idea of health law provides guarantee to the public that they would obtain the necessary health service. In health law informed consent is an important factor of doctor and patient relationship. The verdict of the Supreme Court is closely related to this idea.²² What is the real foundation of informed consent philosophy? How is informed consent implemented? How is informed consent related to the concept of *amânah*? The answers to this question would be viewed from the perspective of health law and consumer protection law which would be discussed in this paper.

This paper aims to elucidate the concept of *amânah* in relation to informed consent with regards to doctor and patient relationship viewed from the perspective of health law and consumer protection law. Islamic law as one of the sources of law in Indonesia could be utilized to examine doctor and patient relationship especially

issues related to informed consent where the concept of *amânah* in Islamic law is the philosophical foundation for all human activities, as all contracts (*al-'aqd*) is begun with the concept of *amânah*.

Using juridical normative methodology with statutes approach presented under qualitative methodology, this study analyzed legal foundations and legal norms of informed consent from the perspective of health law and consumer protection law. Foundations, norms and doctrines contained in the Alquran, Hadith, Islamic law and other laws such as legal norm contained in state regulations were analyzed. Statutes approach is conducted through the analysis of state regulations related to informed consent which is the 1945 Foundational Law of the Republic of Indonesia, the Law Number 29 Year 2004 on Medical Practice (*Praktek Kedokteran*), the Law Number 36 Year 2009 on Health (*Kesehatan*) and the Law Number 8 Year 1999 on Consumer Protection (*Perlindungan Konsumen*). Data were analyzed qualitatively, exhaustively, holistically and comprehensively to elucidate the concept of *amânah* in informed consent related to doctor and patient relationship.

The Concept of *Amânah* in Islamic Law

The word *amânah* in the Alquran is mentioned 6 (six) times, be it in the singular (*mufrad*) or plural (*jama*) form, as found in the verses: al-Baqarah [2]: 283, al-Nisâ' [4]: 58, al-Anfâl [8]: 27, al-Mu'minûn [23]: 8, al-Ahzâb [33]: 72 and al-Mâ'ârij [70]: 32.

In addition of these verses, many other Alquran verses presented the messages and values of *amânah*. The word *amânah* originates from the Arabic word *amina-yâmanu* and also *âmana-yu'minu* which means trustworthy (*shiddiq*) and *îmân* means believing, submitting and obeying what God has decreed. While *amânah* means trustworthy, its antonym being *khiyânah* (traitorous).²³ *Amânah* does indeed possess a similarity of meaning with "trust" but between "*amânah*" and "trust" there is a philosophical difference. To implement *amânah* is a reflection of human servitude as God's creature as mentioned in the above verses. While to implement trust is a reflection of the concept benefit which ultimately has its source in materialism and utilitarianism as could be seen in the definition of trust in Blacks Law Dictionary, "The right, enforceable solely in equity, to the beneficial enjoyment of property to which another person holds the legal title; a property interest held by one person (the *trustee*) at the request of another (the *settlor*) for the

²⁰ Berna Arda, *Informed Consent Right and Children*, (Beijing: Book of Abstracts, 17th World Congress on Medical Law, 2008), p. 95 and Roberia, *Paradigma Jaminan Kesehatan Semesta*, Proposal Disertasi Universitas Indonesia, 2012, p. 30

²¹ Yutaka Arai-Takahashi, "The Right to Health in International Law; A Critical Appraisal", in Robyn Martin and Linda Johnson (ed), *Law and the Public Dimension of Health*, (London: Cavendish Publishing Limited, 2001), p. 161.

²² See Putusan Kasasi Mahkamah Agung Republik Indonesia Number 365K/Pid/2012. Indeed the Constitutional Court through Putusan Nomor 4/PUU-V/2007 decided that the threat of criminal imprisonment and incarceration regulated in Article 75 clause (1), Article 76, and Article 79 letter c (about words "or letter e") Law Number 29 Year 2004 on Medical Practice, contradicts UUD 1945 and does not possess legal binding force as they induce threat and fear in doctors performing medical practice and providing medical service to the public. But the verdict of the Constitutional Court (*Mahkamah Konstitusi*) does not immediately eliminate all criminal threat in medical practice. See Article 51 Law Number 29 Year 2004 on Medical Practice.

²³ Loys Ma'lûf, *Al-Munjid fi al-Lughah*, (Beirut-Lebanon: Dâr El-Machreq Sarl Publisher, 1986), p. 18.

benefit of third party (the *beneficiary*)."²⁴

Ibn 'Arabî defined *amânah* as the entirety of action protected from fraud and its derivatives as well as action that must be fulfilled to the giver of *amânah*.²⁵ Dawam Rahardjo opined that everything that is related to duty, obligation, right and responsibility could be referred to the concept of *amânah* as foundational value,²⁶ hence *amânah* is an intention which must be paid attention to in all human activities.

Amânah is the entirety of responsibility accepted by someone given trust to perform an action as it should be²⁷ as such the concept of *amânah* possess 3 (three) elements, such as: *Amânah* giver, *Amânah* receiver and *Amânah* performed. The concept of *amânah* possesses a wide scope which could be classified into four aspects, which are: (1) The concept of *amânah* to God.²⁸ (2) The concept of *amânah* to self.²⁹ (3) The concept of *amânah* to others.³⁰ and (4) The concept of *amânah* to the environment.³¹

Amânah actually begins from the creation of humans on earth (*khalifah fi al-ardh*).³² Humans are given *amânah* to maintain the universe responsibly to create prosperity (*mashlahat*)³³ for all of mankind.

²⁴ Blacks Law Dictionary does indeed provide the definition of trust in the form of words, however all of them have roots in the concept of materialism. Bryan A. Garner, *Black's Law Dictionary*, (St. Paul, Minn: West Publishing, 2004), Eight Edition, p. 1546.

²⁵ Ibn 'Arabî, *Ahkâm Al-Qurân*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), Juz I, p. 570-571. The argument of Ibn 'Arabî to not renege when given *amânah* is reinforced in Ibn 'Arabî, *Ahkâm Al-Qurân*, Juz III, p. 316.

²⁶ Dawam Rahardjo, *Ensiklopedia Alquran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, (Jakarta: Paramadina, 1996), p. 204.

²⁷ *Amânah* is something entrusted (deposited) to others. Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), p. 35.

²⁸ All the *amânah* which is obligated on human comes in the form of God's rights towards its slaves, such as prayer, alms, fast, expiation (*kafârat*) and vow (*nadzâr*), all of which are *amânah* entrusted without monitoring. 'Abd Allâh ibn Muhammad ibn 'Abd al-Râhmân ibn Ishâq al-Saykhî, *Tafsîr Ibn Kâtsîr Jilid II*, translated by M. Abdul Ghoffar E.M. (Jakarta: Pustaka Imam Syafî'i, 2005), p. 336.

²⁹ All *amânah* related to rights upon self, such as eating, drinking, sleeping and others is one of the concept of 'the purpose of law (*maqâsid al-syâ'i'ah*) which is to preserve life. Abû Ishâq Ibrâhîm Al-Syâthibî, *al-Muâwâqât fi Ushûl al-Syâ'i'ah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), Juz II, p. 16-25.

³⁰ All *amânah* related to other human rights, such as deposit, loan, promise and others which must be fulfilled. 'Abd Allâh ibn Muhammad ibn 'Abd al-Râhmân ibn Ishâq al-Saykhî, *Tafsîr Ibn Kâtsîr*, p. 336.

³¹ To safeguard the environment and the universe is *amânah* entrusted by God to humans where humans are obligated to fulfill the *amânah*. See Q.s. al-Baqarah [2]: 11, Q.s. al-A'râf [7]: 74, Q.s. al-Kahf [18]: 94, Q.s. al-Qashash [28]: 83 and Q.s. al-Rûm [30]: 41.

³² Q.s. al-Baqarah [2]: 30.

³³ Etymologically, *al-mashlahah* could mean goodness, usefulness, appropriateness, worthiness, harmony, utility, benefit and interest. Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, (Kuala

The concept of *amânah* in Islam consider the ability, qualification and integrity of the *amânah* receiver. The Prophet Muhammad when giving *amânah* to his companions always considers their ability to fulfill the *amânah*. There is a tradition that Abû Dzar once came to see the Prophet for a public position but was denied by the Prophet as he was considered weak.³⁴ This proves that the Prophet consider the ability of *amânah* receiver. Another story, this time in the Alquran, would be when the Prophet Yûsuf requested the position of state treasurer to the king. In fact, the Prophet Yûsuf has considered that he is able to fulfill the *amânah* that he requested.³⁵

Such was the case for the speech of Abû Bakr when he was appointed caliph: "O People. I was entrusted as your ruler although I am not better than any one of you. Support me as long as you see me following the right path and correct me when you see me going astray. Obey me as long as I observe God in your affairs. If I disobey Him, you owe me no obedience. The weak among you are powerful (in my eyes) until I get them their due. The powerful you are weak (in my eyes) until I take away from them what is due to others. I say that and seek God's forgiveness for myself and for you".³⁶

Abû Bakr's speech contains a very deep concept of *amânah* that he only wanted to be obeyed as long as he was considered to be in the right path and corrected and left behind when he strayed from the right path. This indicates that the *amânah* receiver could deviate at any given moment from the right path. Therefore a correction mechanism to maintain the fulfillment of *amânah* is needed.

The Legal Relationship between Doctor and Patient

Daldiyono pointed that doctor and patient relationship possess several evolving natures. First, religious nature where disease is considered to originate from the anger of Gods in which patient comes to Religious Leader for cure through religious means.

Lumpur: Ilmiah Publisher Sdn., 1998), p. 267. Kaidah *aynamâ wujûd al-mashlahah fatsamma syar' Allâh* (Where there is maslahat, there would be the law of God). Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthî, *Zhawâbith al-Mashlahah fi al-Syâ'i'ah al-Islâmiyyah*, (Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1977), p. 12 and Zakariyâ al-Barri, *Mashâdir al-Ahkâm al-Islâmiyyah*, (Mesir: Dâr al-Ittihâd al-'Arabî, 1975), p. 129.

³⁴ Nasiruddin Al-Barabbasi, *Kisah-Kisah Islam Anti Korupsi*, (Bandung: Mizania, 2009), p. 54.

³⁵ Q.s. Yûsuf [12]: 55.

³⁶ Charles Kurzman, *Modernist Islam 1840-1940*, (New York: Oxford University Press, 2002), p. 93-94 and Suzanne McIntire, *Speeches in World History*, (New York: An Imprint of Infobase Publishing, 2009), p. 81-81.

In this case the Religious Leader is viewed also as a doctor.

Second, paternalistic nature in subsequent generation specialization and division of labor occur. People with expertise to treat patient (who could be considered the first generation doctors), no longer use religious means. As the lay public does not understand the healing process an asymmetric relationship arises between doctor and patient. The dependency of patient to doctor is reinforced as doctor's orders must be obeyed by patient as only the doctor understand the science of healing. This model of relationship occurs since the 5th century before the common era to the modern century before the development of information technology.

Third, service and consumption nature. The development of technology and information changes the relationship theory between doctor and patient from paternalistic to service provider and consumer relationship where the public becomes aware of its rights and able to evaluate doctor's work. However, this era of provider and consumer relationship resulted in a psychological distance between doctor and patient laden with business aspects. As such patient easily sue and doctor responds by providing medical service defensively.

Fourth, partnership and joint effort nature. This relationship format is very ideal where the doctor and patient must value and trust each other. This kind of partnership could be developed like familial relationship when the patient is aware and independent while the doctor is wise and acts virtuously.³⁷

Such is also the explanation of Mason and Smith, very early medicine was, a matter of mystery there being no apparent natural reason why disease struck one person rather than another. The answer had to be round in the supernatural and supernatural powers being sparingly distributed, healing became a prerogative of a few whose power depended largely on the ignorance of others. At its inception, the medical profession was elitist and it is easy to imagine the transference of healing powers from the isolated tribal witch doctor to the priest of organised religion.³⁸

Further, medical profession is a "common calling" to

protect the public. After the development of contract law, the principle of doctor's responsibility to protect the public is replaced with contractual relationship, starting from the request of patient for medical care and the fulfillment of the request by doctor to provide medical care. In the last decade the legal relationship between doctor and patient is dominated by tort of negligence which develops concurrently with the development of hospital industry not a few doctors have been judged based on this negligence principle.³⁹

Duty of care which is imposed upon law on the doctor arises when the doctor agrees to treat the patients be the medical care requested explicitly or implicitly. As long as this relationship exists the doctor is obligated to treat the patient as long as necessary in medical practice. When this relationship is terminated, the doctor must agree to avoid the charge of abandoning the patient. The point of legal relationship between doctor and patient is both have freedom of choice except in emergency cases. In emergency cases, doctor has legal obligation to provide emergency care to anyone eventhough they are not his patients. In health law this is called the principle of duty to provide emergency services.⁴⁰ As such Michael Davies pointed that medical law is concerned with the responsibility of members of the medical profession for their actions. It is also about human rights, moral viewpoints, ethical concepts, economic demands on society and duties owed.⁴¹

The Perspective of Health and Consumer Protection Law on Informed Consent

In health law, the right of patient consent after provision of information (informed consent) is the foundation of relationship between patient and doctor. In Indonesia, the case of Muchjidin in Sukabumi in 1984 is the milestone of informed consent doctrine.⁴² Informed consent was born due to the therapeutic

³⁷ Daldiono, *Pasien Pintar dan Dokter Bijak: Buku Wajib bagi Pasien dan Dokter*, (Jakarta: Buana Ilmu Populer, 2007), p. 192-194. As a senior doctor, Daldiono explained that the relationship between doctor and patient should be proportional and balanced. He has also predicted that once there would be legal incidents in medical practice which would reach the court of law.

³⁸ J.K. Mason and R.A. McCall Smith, *Law and Medical Ethic*, (London: Butterworths, 1991), p. 3.

³⁹ Michael Davies, *Textbook on Medical Law*, (London: Blackstone Press Limited, 1998), p. 2.

⁴⁰ In the case of Muchjidin, he gave his signature as a sign of consent without being given adequate information of the risk of the medical treatment. In this case the judge could annul the medical consent by

relationship between medical personnel and patient⁴³ in which every party possess rights and responsibilities which must be respected.

If related with KUHPerdata (*Kitab Undang-Undang Hukum Perdata*, Civil Code), there are 4 (four) requirements which must be fulfilled in informed consent: (1) Agreement between those who bind themselves. (2) Competence to enter into an agreement. (3) A certain definite problem. (4) A cause that is not forbidden.⁴⁴ However, the category of informed consent agreement in the relationship is *inspanningsverbintenis* agreement which is agreement based on effort not *resultaatsverbintenis* agreement which is agreement based on result.⁴⁵

The informed consent doctrine is of course in opposition with paternalist doctrine where the doctor impose upon themselves the obligation to cure patient and the patient must accept and fulfill obligation requested by the doctor. In this doctrine only the doctor understands medical care and thus the doctor can do no wrong. This argumentation potentially does much harm to patient whose consent is not needed for any medical treatment by the doctor. However, there are exceptions such as in cases emergency, natural disaster and disease when the doctor's treatment could be performed without informed consent.⁴⁶

Related to development from paternalistic to informed consent doctrine, Ellen and Gerald pointed that law in Canada give patient the right to decide whether to undergo treatment or not.⁴⁷ Further, Ellen

law. This case was followed by Fatwa IDI No. 319/P/BA./1988 and adopted in Minister of Health Regulation the Republik of Indonesia No. 585/Men.Kes/Per/IX/1989 on the Consent of Medical Treatment (*Persetujuan Tindakan Medik*). This case arose out of the fact that the doctor GM. Husaini does not state that the risk of eye operation is "the patient's eye would seem punctured". [Http://isugiarti.blogspot.com/2010/01/sejarah-hukum-doktrin-informed-consent.html](http://isugiarti.blogspot.com/2010/01/sejarah-hukum-doktrin-informed-consent.html), accessed on 6th October 2013.

⁴³ M. Jusuf Hanafiah and Amri Amir, *Etika Kedokteran dan Hukum Kesehatan*, (Jakarta: Penerbit Buku Kedokteran, 1999), p. 67.

⁴⁴ Article 1320 of KUHPerdata.

⁴⁵ Fred Ameln, *Kapita Selektia Hukum Kedokteran*, (Jakarta: Grafikatama Jaya, 1991), p. 42-43.

⁴⁶ J.K. Mason and R.A. McCall Smith, *Law and Medical Ethic*, p. 227-228.

⁴⁷ Physical contact with the patient is essential in virtually all medical treatment. The doctor may need to palpate the abdomen, use a tongue depressor or attach the electrodes of an electrocardiograph. In these examples, the patient may have given more than mere passive consent and actually have requested the examination or procedure and so it may seem that bodily contact in medical situations differs little from that in the social or sporting context. But there is an important difference in that the parties are not in an equal position because the doctor is far more knowledgeable than the patient about the latter's condition and the available treatment. In the past, when doctors

and Gerald stated that, the form of consent⁴⁸ is divided into express consent and implied consent. Consent must possess several elements, which are: (1) Given voluntarily. (2) Given by a patient who has capacity. (3) Referable both to the treatment and to the person who is to administer that treatment. (4) Given by a patient who is informed.⁴⁹

Informed consent emerges out of ethical principles in medical treatment. The principle of autonomy stated that every person is an end in herself and deserves to be treated as an end in herself. Every person is to be treated as a separate person able to govern herself. As such the principle of autonomy is considered as a freedom to act which is only valuable when people respect each other's autonomy. In the field of health law the idea of autonomy principle becomes very important as it is the foundation or acknowledgement of patient's rights of his or her own self.⁵⁰ As such, Peggy Foster stated by citing Ian Kennedy, that "Consent in the context of modern medicine is... an ethical doctrine about respect for persons and about power."⁵¹

A further elaboration of autonomy which is very fundamental in health law as stated by Judge Cardozo in *Schloendorff v. Society of New York Hospital* (1914) 105 N.E.92 is "Every person being of adult years and sound mind has a right to determine what shall be done with his own body."⁵² This elaboration of autonomy is very closely related to the concept of ownership as the basis of the principle of autonomy is ownership which is ownership of the patient's body to undergo medical treatment.⁵³ As such medical ethics rest on patient autonomy or patient acceptance of health care. However, the lack of medical knowledge and fear of

occupied more of a paternal role there were fewer problems with consent because most patients expected and accepted the doctor's direction. While some modern patients continue to accept this traditional model of the doctor-patient relationship, many do not and want to know more about the medical treatment or procedure involved including the possible risks and available alternatives. As we shall see, this right to a thorough disclosure of information about proposed treatment is now firmly entrenched in Canadian law, as is the patient's right ultimately to decide whether or not to undergo that treatment. Ellen I. Picard and Gerald B. Robertson, *Legal Liability of Doctors and Hospital in Canada*, p. 40.

⁴⁸ Joseph H. King Jr., *The Law of Medical Malpractice*, (St. Paul, Minnesota: West Publishing Company, 1986), p. 131-137.

⁴⁹ Joseph H. King Jr., *The Law of Medical Malpractice*, p. 45-55.

⁵⁰ John Devereux, *Medical Law*, (London: Cavendish Publishing, 2002), p. 5.

⁵¹ Peggy Foster, "Informed Consent in Practice", in Sally Sheldon and Michael Thomson (ed), *Feminist Perspectives on Health Care Law*, (London: Cavendish Publishing Limited, 1998), p. 53.

⁵² Andrew Hockton, *The Law of Consent to Medical Treatment*, (London: Sweet & Maxwell, 2002), p. 5.

⁵³ Derek Morgan, *Issues in Medical Law and Ethics*, (London: Cavendish Publishing Limited, 2001), p. 84.

illness where patient is not equal morally to doctor who has more knowledge, thus patient needs encouragement and respect as an individual to be treated.⁵⁴

In later development, the principle of autonomy which has roots in the principle of ownership evolves into the principle of "beneficence". Devereux stated that:

The countervailing principle to autonomy is often beneficence. The moral duty of beneficence requires medical practitioners to act so as to produce the best medical result for their patient. That is to say they must act so as to promote the wellbeing of the patient. Beneficence may also involve the prevention of harm, the removal of harm, benevolence or compassion. The idea of beneficence is trained to treat, to attempt to cure the patient.⁵⁵

Further Catherine stated:

The principle of beneficence obliges a doctor to abstain from injuring others and to help others further their legitimate interests by preventing or removing possible harms. It is the responsibility of the medical profession to do good to patients and the public. Beneficence includes efforts to improve the health of a community.⁵⁶

The principle of "beneficence" is reinforced with the principle of "non maleficence". As stated by Catherine non maleficence is the duty to do no harm, an obligation not to inflict harm intentionally. Obligations of beneficence and non maleficence are both expressed in the Hippocratic Oath: "I will follow that system of regimen which according to my ability and judgement, I consider for the benefit of my patients and abstain from whatever is deleterious and mischievous."⁵⁷

The principle of autonomy, beneficence and non maleficence becomes the philosophical foundation of informed consent regime in medical practice. In Indonesia informed consent is formulated in Article 45 Law Number 29 Year 2004 on Medical Practice. Briefly, the article formulates that every medical treatment being performed by a doctor to a patient must be with patient's consent after the patient being given comprehensive information which at least includes: (1) Diagnosis and medical procedure. (2) The purpose of medical procedure. (3) Other alternatives and accompanying risks. (4) Risk and complication which might occur. (5) Prognosis on the medical treatment performed. This consent could be given in writing or verbally however medical treatments which carry with it high risk must

⁵⁴ Catherine Tay Swee Kian, *Medical Negligence, Get the Law on Your Side*, (Singapore: Times Books International, 2001), p. 34-35.

⁵⁵ John Devereux, *Medical Law*, p. 5-6.

⁵⁶ Catherine Tay Swee Kian, *Medical Negligence, Get the Law on Your Side*, p. 35.

⁵⁷ Catherine Tay Swee Kian, *Medical Negligence, Get the Law on Your Side*, p. 35.

be performed after written consent signed by those with rights to give consent.

In the perspective of consumer protection law the relationship between doctor and patient could be construed in terms of relationship between *health providers* and *health receivers*.⁵⁸ Business English Dictionary define consumer as "A person or company which buys and uses goods and service".⁵⁹ According to Black's Law Dictionary a consumer is "A person who buys goods or service for personal, family or household use with no intention or resale; a natural person who use products for personal rather than business purpose".⁶⁰ While in the Textbook on Consumer Law, a consumer is "One who purchases goods or service".⁶¹ Law Number 8 Year 1999 on Consumer Protection defines a consumer "Anyone who utilizes goods and/or services available in society, be it for personal, family, other people or creature benefit in which the goods and/or services are not resold".⁶²

If a consumer could be defined as above, a patient would be *health receiver* of goods and/or services (such as medical treatment) while a doctor would be *health providers* of goods and/or services (again, such as medical treatment). So the health receiver is consumer while the health provider is producer. However, according to Daldiono, even though the relationship between a patient and a doctor could be likened to a consumer and a producer as it is permeated with business aspects,⁶³ principles contained in consumer protection law also apply to guarantee⁶⁴ patient's rights.⁶⁵

The speech of John F. Kennedy on 15 March 1962 in front of the United States Congress on consumer protection was marked as a new era for consumer protection. This speech obtained much support evidenced by the formation of consumer protection law in the United States a move which was followed by

⁵⁸ Fred Ameln, *Kapita Selekta Hukum Kedokteran*, p. 13.

⁵⁹ Peter Colin, *Business English Dictionary*, (London: Linguaphone Institute Limited), p. 60.

⁶⁰ Bryan A. Garner, *Black's Law Dictionary*, p. 335.

⁶¹ David Oughton and John Lowry, *Textbook on Consumer Law*, (London: Blackstone Press Limited, 1997), p. 1-2.

⁶² See Article 1 Number 2 of Law Number 8 Year 1999 on Consumer Protection.

⁶³ Daldiono, *Pasien Pintar dan Dokter Bijak; Buku Wajib bagi Pasien dan Dokter*, p. 192-194.

⁶⁴ Consumer protection is all effort which guarantees legal certainty to provide protection to consumer. Article 1 Number 1 Law Number 8 Year 1999 on Consumer Protection.

⁶⁵ Black's Law Dictionary includes a statute that safeguards consumers in the use goods and services. Bryan A. Garner, *Black's Law Dictionary*, p. 335.

many other states.⁶⁶ The rights mentioned by Kennedy were: (1) The right to safety. (2) The right to choose. (3) The right to be informed. (4) The right to be heard.⁶⁷ These universal consumer rights could be construed as the rights of patients (health receivers) to obtain medical treatment from doctors (health providers) with the following explanation. First, the right to be heard which is the right of patient to be heard concerning the complaints the patient is suffering from such that the doctor can diagnose the patient and determine the medical treatment to be performed.

Second, the right to be informed after presenting complaint of the illness being suffered based on the right to be heard, the patient has the right to obtain information on the diagnosis, medical treatment, treatment alternatives, risk, complication as well as prognosis on the illness being suffered. The right to be informed is one of the foundations of informed consent for the patient from the perspective of consumer protection law.

Third, the right to choose which could be connected with the principle of autonomy in health law where

⁶⁶ The speech of John F. Kennedy is an inspiration for the United Nations in which with unanimous agreement the UN General Assembly issued the UN Resolution Number A/RES/39/248 date 16 April 1985 on the guidelines for consumer protection. The consumer rights protected according to this resolution is: (1) The protection of consumers from hazards to their health and safety. (2) The promotion and protection of the economic interests of consumers. (3) Access of consumers to adequate information to enable them to make informed choices according to individual wishes and needs. (4) Consumer education including education on the environmental, social and economic impacts of consumer choice. (5) Availability of effective consumer redress. (6) Freedom to form consumer and other relevant groups or organizations and the opportunity of such organizations to present their views in decision-making processes affecting them. In addition, the European Economic Community defines consumer rights in 5 (five) fundamental rights, which are: (1) The right to protection of health and safety. (2) The right to protection of economic interest. (3) The right of redress. (4) The right to information and education. (5) The right to representation (the right to be heard). The United Kingdom implements the Consumer Protection Act in 1961 which is later amended in 1971. Mexico issued Federal Consumer Protection Act (FCPA) in 1975, Singapore is The Consumer Protection (Trade Description and Safety Requirement Act) (1975), Thailand is Consumer Act (1979), Japan is The Consumer Protection Fundamental Act (1968), Australia is Consumer Affairs Act (1978), Ireland is Consumer Information Act (1978), Finland is Consumer Protection Act (1978) and Canada is The Consumer Protection Act and The Consumer Protection Amendment Act (1971). Munir Fuady, *Hukum Bisnis dalam Teori dan Praktek; Buku Kedua*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1994), p. 187. Inosentius Samsul, *Perlindungan Konsumen, Kemungkinan Penerapan Tanggung Jawab Mutlak*, (Jakarta: Universitas Indonesia, 2004), p. 5. Gunawan Widjaja and Ahmad Yani, *Hukum tentang Perlindungan Konsumen*, (Jakarta: Gramedia, 2003), p. 15.

⁶⁷ Inosentius Samsul, *Perlindungan Konsumen, Kemungkinan Penerapan Tanggung Jawab Mutlak*, p. 7. See also Donald P. Rothschild and David W. Carroll, *Consumer Protecting; Reporting Service*, (Maryland: National Law Publishing Corporation, 1986), Vol. I, p. 20.

the patient has rights upon himself or herself based on the principle of ownership such that the patient has the freedom of choice to accept or reject the medical treatment, acceptance or rejection being the patient prerogative right. It must be understood that the foundation of the right to be informed is the freedom of choice that the patient could make to determine his or her decision. This right determines whether relationship based on informed consent occurs or not.

Fourth, the right to safety which is the final result desired by both patient and doctor. However, it must be emphasized that the bond between patient and doctor is *inspanningsverbintenis* bond, a bond based on maximum effort to cure patient not *resultaatsverbintenis* bond, a bond based on result which could guarantee patient's health. The right to safety could be connected with the principle of beneficence and the principle of non maleficence. The idea of beneficence is to attempt to cure the patient while non maleficence is the duty to do no harm, an obligation not to inflict harm intentionally.

One of the argumentations of Inosentius Samsul on the importance of government intervention for consumer protection is the relationship between consumer and producer is asymmetrical.⁶⁸ This argumentation also supports the idea that the relationship between patient and doctor must be symmetrical in the form of partnership as elaborated by Daldiono previously. Dungan stated that consumer protection law rest on welfare consideration⁶⁹ as is protection to patient who desires benefit (*maslahat*) to patient.

Based on the above explanation, the principles of autonomy, beneficence and non maleficence contained in health law or universal rights contained in consumer protection law, which are: (1) The right to safety. (2) The right to choose. (3) The right to be informed. (4) The right to be heard all support the doctrine of informed consent on the relationship between patient and doctor.

The Application of the Concept of *Amânah* in Informed Consent

This section is intended not to criticize the Decision of the Supreme Court of the Republic of Indonesia Number 365K/Pid/2012 which is final and binding but to formulate the concept of *amânah* in informed

⁶⁸ Inosentius Samsul, *Perlindungan Konsumen, Kemungkinan Penerapan Tanggung Jawab Mutlak*, p. 30.

⁶⁹ Stephen Corones and Philip H. Clarke, *Consumer Protection and Product Liability Law, Commentary and Materials*, (Sydney: LawBook Co, 2002), Second Edition, p. 10-12.

consent. In the Supreme Court decision there are several legal facts related to informed consent, which are: (1) That the Defendants before performing *cito secio sesaria* operation on the victim had not conveyed to the victim's family the possibility of event which could befall the victim. (2) That the victim signature contained in the consent form is *spurious signature* according to the analysis result of Criminal Laboratory NO.LAB: 509/DTF/2011.⁷⁰ Both facts are sufficient to prove that the implementation of informed consent is closely related to the concept of *amânah*.

Amânah in Islamic law is very closely related to justice⁷¹ and justice is indeed one of the criteria of success to fulfill *amânah*. Majid Khadduri stated:

In the Alquran there are over two hundred admonitions against injustice expressed in such word as *zulm*, *itsm*, *dhalâl* and others, and no less than almost a hundred expressions embodying the notion of justice, either directly in such word as *'adl*, *qisth*, *mizan* and others as noted before or in variety of indirect expression.⁷²

Amânah which must be fulfilled by human as *khalîfah fi al-ardh* to safeguard the universe is quite burdensome, such that there is dialogue between angel and God, in which the angels question the ability of human to fulfill the *amânah*. Even the heavens, the earth, and the mountains are reluctant to fulfill the *amânah* as they are afraid of not fulfilling it.⁷³ The burden of *amânah* which must be fulfilled by humans is supported by the human mind which is also part of the *amânah* of God to be safeguarded..⁷⁴

Related to the philosophy of human creation, this means all parts of humans physically, spiritually or mentally are *amânah* of God including the task of doctor to provide medical treatment to patients and the need of patients to get cure for their disease. As such the concept of *amânah* must be internalized and crystallized in every human movement as a reflection of slavehood to God. Thus, the relationship between

⁷⁰ See Putusan Mahkamah Agung Republik Indonesia Nomor 365K/Pid/2012.

⁷¹ Q.s. al-Nisâ' [4]: 58.

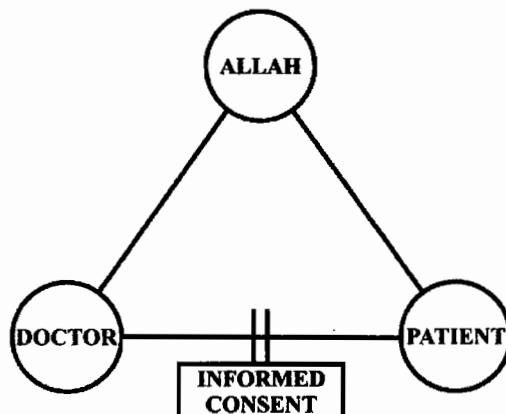
⁷² Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, (London: The Johns Hopkins University Press, 1984), p. 10. The theory of justice is a hotly debated topic among philosophers even becoming ideology of the state. John Rawls for example, see justice in duty and obligation of original position where everyone has the same right in obtaining justice without consideration of status. Sayyid Qutb for example, stated that the foundations on which Islamic establishes justice are: (1) Absolute freedom of conscience. (2) The complete equality of all men. (3) The firm mutual responsibility of society. Sayyid Qutb, *Social Justice in Islam*, (New York: Islamic Publication International, 2000), p. 51.

⁷³ Q.s. al-Ahzâb [33]: 72.

⁷⁴ One of the purposes of *maqâhid al-syâri'ah* is preserving the mind. Abû Ishâq Ibrâhîm Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syâri'ah*, p. 16-25.

doctor and patient based on informed consent is also part of the relationship build on the framework of *amânah*. As informed consent is agreement (*amânah*) given by patient to doctor after obtaining information from the doctor.⁷⁵

Based on this explanation, several levels of the concept of *amânah* could be elaborated in informed consent, which are: (1) That God gives *amânah* to doctor to apply maximum effort to cure patients not to guarantee the patient's health, as guarantee of health belongs to God's domain. (2) On the other hand, God has given *amânah* to patients to maintain their health and life not to surrender their health and life to be guaranteed by doctor's treatment, as the guarantee of health and life belongs to God's domain. (3) In the next level the patient wishes to cure their illness by presenting their complain and requesting help from God who are considered more knowledgeable in medicine compared to himself or herself, the doctor then provide explanation (information) to patient on the diagnosis, medical treatment, treatment alternatives, risk, complication and prognosis⁷⁶ of the illness being suffered. If the patient agrees⁷⁷ on the medical treatment to be performed, informed consent has been given as *amânah* to the doctor. This explanation could be defined as the trilogy of *amânah* concept in informed consent as could be depicted in the following diagram:



Hence the question arise, can someone guarantee that he or she would always be consistent in fulfilling *amânah* that is his duty? Can a doctor always fulfill the *amânah* given to him in providing medical treatment to patient? As such, could someone's fulfillment of *amânah* be controlled? These questions are difficult to answer

⁷⁵ M. Jusuf Hanafiah and Amri Amir, *Etika Kedokteran dan Hukum Kesehatan*, p. 67.

⁷⁶ Article 45 Law Number 29 year 2004 on Medical Practice.

⁷⁷ See the principle of prinsip autonomy, Andrew Hockton, *The Law of Consent to Medical Treatment*, p. 5. See also 'The right to Choose', Inosentius Samsul, *Perlindungan Konsumen, Kemungkinan Penerapan Tanggung Jawab Mutlak*, p. 7. Donald P. Rothschild and David W. Carroll, *Consumer Protecting; Reporting Service*, p. 20.

precisely but could be elaborated in stages.

The Supreme Court Decision of dr. Dewa Ayu Sasiary Prawani, dr. Hendry Simanjuntak and dr. Hendy Siagian in fact is derived from the understanding and implementation of the concept of *amânah* in informed consent. Performing *cito secio sesaria* operation on the victim without conveying to the family the possibility of events which could befall the victim is not fulfilling *amânah*. Such is the case for faking signature, an act that does not fulfill *amânah*.⁷⁸

Except chosen people such as Prophets, not a single person could guarantee the consistency of fulfilling *amânah* in their course of duty. Abû Bakr who obtained the title *al-Shiddiq* in his "inauguration speech" requested to be corrected if he goes in the wrong direction.⁷⁹ The Prophet refused to give any position to Abû Dzar as he is deemed weak⁸⁰ in fulfilling *amânah* which is an indication that academic ability does not necessarily correlate with ability to fulfill *amânah*. Daldiono elaborated that a wise doctor is a smart and kind doctor.⁸¹ Kind behavior that fulfills *amânah* needs to be controlled such that the consistency is maintained, as the behavior of fulfilling *amânah* could change depending on the condition and situation when *amânah* is being fulfilled.

The trilogy of *amânah* concept in informed consent could be a lens to view the practice of medicine in Indonesia, such as follows: first, Article 2 of Law on Medical Practice stated that "The practice of medicine is carried out based on Pancasila and the values on science, benefit, justice, humanity, balance and protection and patient's safety."⁸² Implicitly, the terms of this article has contained the value of *amânah* as it has been based by Pancasila as the values of humanity, protection, benefit and justice are implicit in Pancasila. However, explicitly the value of *amânah* is not included in this article, a regrettable fact since this article is hoped to be the spirit of the regulation of relationship between doctor and patient.

Second, every doctor which performs medical practice in Indonesia must have practice license issued by local medical authority in the regency/city where the practice is located and the doctor practice license

mentioned being given at most to 3 (three) places.⁸³ The terms of the location of doctor's practice is regulated in more details in Article 4 Minister of Health's Regulation of the Republic of Indonesia Number 512/MENKES/PER/IV/2007 on Practice License and Doctor's Practice Implementation. Article 4 clause (1) states "Practice License (*Surat Izin Praktik/SIP*) of a doctor or dentist is given at most to 3 (three) practice locations, be it in medical service infrastructure of the government, private or individual practice."⁸⁴ Further in Article 4 clause (3) it is stated "SIP of 3 (three) practice locations as mentioned in clause (1) could be located in 1 (one) District/City or other District/City be it in the same Province or other Province."⁸⁵ If this philosophical foundation is welfare and benefit for doctors, this regulation is appropriate as it limits the location of doctor's practice. However, if *amânah* is used as the philosophical foundation of this regulation hence it is not fully appropriate. A doctor who practices in three different provinces would have to travel a long distance to reach his or her practice place. In a situation where the patient being treated is in emergency condition but the doctor is practicing in a different province could *amânah* be performed according to informed consent. Could doctor refer his or her patients to other doctor because he is then practicing in other province while he or she is still competent to treat the patient?⁸⁶ Isn't that against the *amânah* which has been given by the patient based on informed consent? In the perspective of *amânah* a doctor must be able to gauge his or her ability to fulfill *amânah* related to practice location. As such, in the perspective of *amânah* the regulation for location of doctor's practice (not the number of doctor's practice) should be reviewed by considering distance, condition and situation where in major cities there exists a great number of traffic jams. This review is important to be done based on the philosophy of *amânah* being given to the doctor by the patient based on informed consent.

Third, Article 50 Law Number 29 Year 2004 on Medical Practice stated that "Doctor or dentist when performing medical practice has the right: (1) To

⁷⁸ See Article 36 and 37 clause (1) and (2) Law Number 29 Year 2004 on Medical Practice.

⁷⁹ Article 4 clause (1) Minister of Health Regulation of the Republic of Indonesia Number 512/MENKES/PER/IV/2007 on Practice License and Doctor's Practice Implementation.

⁸⁰ Article 4 clause (3) Minister of Health Regulation of the Republic of Indonesia Number 512/MENKES/PER/IV/2007 on Practice License and Doctor's Practice Implementation.

⁸¹ Compare with the statement of Article 51 letter b Law Number 29 Year 2004 on Medical Practice which stipulates "Doctor or dentist when practicing medicine has the obligation to refer a patient to another doctor or dentist who has more expertise or ability when they could not perform a treatment or provide medication."

⁸² See Putusan Mahkamah Agung Republik Indonesia Number 365K/Pid/2012.

⁸³ Charles Kurzman, *Modernist Islam 1840-1940*, p. 93-94 and Suzanne McIntire, *Speeches in World History*, p. 81-81.

⁸⁴ Nasiruddin Al-Barabbasi, *Kisah-Kisah Islam Anti Korupsi*, p. 54.

⁸⁵ Daldiono, *Pasien Pintar dan Dokter Bijak; Buku Wajib bagi Pasien dan Dokter*, p. 199-201.

⁸⁶ Article 2 Law Number 29 Year 2004 on Medical Practice.

obtain legal protection when performing duty based on professional standard and according to standard operational procedure. (2) To give medical treatment based on professional standard and according to standard operational procedure. (3) To obtain complete and honest information from the patient or his or her family. (4) To receive pay.”⁸⁷ The ambiguity in this article could be found in the order of doctor’s rights where the stipulation of “To obtain legal protection when performing duty based on professional standard and according to standard operational procedure” is placed as the first right while the *amânah* given to him or her has not been fulfilled. This stipulation was born out of the defensive attitude of doctor when treating patient, not from his or her offensive attitude in which doctors and patients are both in partnership to fulfill *amânah*. The stipulation of the legal right should be placed after the stipulation of right “To obtain complete and honest information from the patient or his or her family”.

Closing Remarks

Health is an obligation of every citizen who must be protected by the state. In obtaining their legal rights of health patient has a legal relationship with doctor based on informed consent. The principle of autonomy, beneficence and non maleficence in the perspective of health law as well as the right to safety, the right to choose, the right to be informed and the right to be heard in the perspective of consumer protection law supports and becomes the philosophical foundation of informed consent doctrine in the relationship of doctor and patient. Medical treatment given to the patient based on informed consent must be implemented fulfilling *amânah* based on the trilogy of *amânah* concept. []

Bibliography

Book/Journal:

- Al-Barabbasi, Nasiruddin, *Kisah-Kisah Islam Anti Korupsi*, Bandung: Mizania, 2009.
- Ameln, Fred, *Kapita Selekta Hukum Kedokteran*, Jakarta: Grafikatama Jaya, 1991.
- Arai-Takahashi, Yutaka, “The Right to Health in International Law; A Critical Appraisal”, in Robyn Martin and Linda Johnson (ed), *Law and the Public Dimension of Health*, London: Cavendish Publishing Limited, 2001.
- Arda, Berna, *Informed Consent Right and Children*, Beijing: Book of Abstracts, 17th World Congress on Medical Law, 2008.

- Asshiddiqie, Jimly, *Konstitusi dan Konstitutionalisme Indonesia*, Jakarta: Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, 2006.
- Barrî, al-, Zakariyâ, *Mashâdir al-Âhkâm al-Islâmiyyah*, Mesir: Dâr al-Ittihâd al-‘Arabî, 1975.
- Bûthî, al-, Muhammad Sa’îd Ramadhân, *Zhawâbih al-Mashlahah fî al-Syâ’îah al-Islâmiyyah*, Beirut: Mu’assasah al-Risâlah, 1977.
- Chand, Hari, *Modern Jurisprudence*, Kuala Lumpur: International Law Book Services: 1994.
- Chongqi, Wu, *Law, Health Law and Science of Health Law*, in World Association for Medical Law, August-December 2012, Vol. 4.
- Colin, Peter, *Business English Dictionary*, London: Linguaphone Institute Limited.
- Corones, Stephen and Philip H. Clarke, *Consumer Protection and Product Liability Law, Commentary and Materials*, Sydney: LawBook Co, 2002, Second Edition.
- Daldiono, *Pasien Pintar dan Dokter Bijak; Buku Wajib bagi Pasien dan Dokter*, Jakarta: Buana Ilmu Populer, 2007.
- Davies, Michael, *Textbook on Medical Law*, London: Blackstone Press Limited, 1998.
- Devereux, John, *Medical Law*, London: Cavendish Publishing, 2002.
- Dicey, A.V., *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, Indianapolis: Liberty Fund, 1982.
- Feldman, Laurence P., *Consumer Protection, Problems and Prospect*, St. Paul: West Publishing, 1977.
- Foster, Peggy, “Informed Consent in Practice”, in Sally Sheldon and Michael Thomson (ed), *Feminist Perspectives on Health Care Law*, London: Cavendish Publishing Limited, 1998.
- Fuady, Munir, *Hukum Bisnis dalam Teori dan Praktek; Buku Kedua*, Bandung: Citra Adtya Bakti, 1994.
- Garner, Bryan A., *Black’s Law Dictionary*, St. Paul, Minn: West Publishing, 2004, Eighth Edition.
- Hanafiah, M. Jusuf and Amri Amir, *Etika Kedokteran dan Hukum Kesehatan*, Jakarta: Penerbit Buku Kedokteran, 1999.
- Hockton, Andrew, *The Law of Consent to Medical Treatment*, London: Sweet & Maxwell, 2002.
- Ibn ‘Arabî, *Âhkâm Al-Qurâن*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003.
- Kamali, Mohammad Hashim, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Kuala Lumpur: Ilmiah Publisher Sdn., 1998.
- Khadduri, Majid, *The Islamic Conception of Justice*, London: The Johns Hopkins University Press, 1984.

⁸⁷ Article 50 Law Number 29 Year 2004 on Medical Practice.

- Kian, Catherine Tay Swee, *Medical Negligence, Get the Law on Your Side*, Singapore: Times Books International, 2001.
- King Jr., Joseph H., *The Law of Medical Malpractice*, St. Paul, Minnesota: West Publishing Company, 1986.
- Kurzman, Charles, *Modernist Islam 1840-1940*, New York: Oxford University Press, 2002.
- Ma'lûf, Loys, *Al-Munjid fi al-Lughah*, Beirut-Lebanon: Dâr El-Machreq Sarl Publisher, 1986.
- Mason, J.K. and R.A. McCall Smith, *Law and Medical Ethic*, London: Butterworths, 1991.
- McIntire, Suzanne, *Speeches in World History*, New York: An Imprint of Infobase Publishing, 2009.
- Morgan, Derek, *Issues in Medical Law and Ethics*, London: Cavendish Publishing Limited, 2001.
- Oughton, David and John Lowry, *Textbook on Consumer Law*, London: Blackstone Press Limited, 1997.
- Picard, Ellen I. and Gerald B. Robertson, *Legal Liability of Doctors and Hospital in Canada*, Canada: Carswell Thompson Professional Publishing, 1996.
- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2005.
- Putusan Mahkamah Agung Republik Indonesia Nomor 365K/Pid/2012.
- Qutb, Sayyid, *Social Justice in Islam*, New York: Islamic Publication International, 2000.
- Rahardjo, Dawam, *Ensiklopedia Alquran; Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Roberia, *Paradigma Jaminan Kesehatan Semesta*, Proposal Disertasi Universitas Indonesia, 2012.
- Rothschild, Donald P. and David W. Carroll, *Consumer Protecting; Reporting Service*, Maryland: National Law Publishing Corporation, 1986.
- Syâthibî, al-, Abû Ishâq Ibrâhîm, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syârî'ah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004, Juz II.
- Syaykhî, al-, 'Abd Allâh ibn Muâmmad ibn 'Abd al-Râhmân ibn Ishâq, *Tafsîr Ibn Katsîr Jilid II*, translated by M. Abdul Ghoffar E.M, Jakarta: Pustaka Imam Syafî'i, 2005.
- Widjaja, Gunawan and Ahmad Yani, *Hukum tentang Perlindungan Konsumen*, Jakarta: Gramedia, 2003.

Website:

- Anonim, "Health and Human Rights", in <http://www.who.int/hhr/en>, accessed on 6th October 2013.
- Anonim, "IDI Sesalkan Penggunaan KUHP pada Kasus Tindakan Medis Dokter", in <http://health.okezone.com>, accessed on 2nd October 2013.
- [Http://isugiarti.blogspot.com/2010/01/sejarah-hukum-doktrin-informed-consent.html](http://isugiarti.blogspot.com/2010/01/sejarah-hukum-doktrin-informed-consent.html), accessed on 6th October 2013.
- [Http://www.who.int/about/history/en/index.html](http://www.who.int/about/history/en/index.html), accessed on 6th July 2013.
- Republika Online, "Politikus Minta Kriminalisasi Dokter Disikapi secara Arif", in <http://www.republika.co.id/berita/nasional/hukum>, accessed on 2nd October 2013.
- Sindonews.com, "Demo Dokter", in <http://daerah.sindonews.com>, accessed on 2nd October 2013.
- Tempo.com, "Menyoal Demonstrasi Dokter", Friday, in <http://www.tempo.co/read/kolom>, accessed on 3th October 2013.
- Tribunnews.com, "Dokter Mogok Nasional", in <http://www.tribunnews.com/kesehatan>, accessed on 2nd October 2013.

REFORMULASI YURIDIS PENGATURAN PRODUK PANGAN HALAL BAGI KONSUMEN MUSLIM DI INDONESIA

Paisol Burlian

IAIN Raden Fatah Palembang
Jl. Jendral Sudirman Km. 3,5, Kota Palembang, Sumatera Selatan
E-mail: burlianpaisol@yahoo.co.id

Abstract. *Juridist Reformulation of Halal Products for Muslim Consumers in Indonesia.* This paper examines the certification of *halal* products that are becoming a social problem in the community as well as a responsibility of the state on the basis of the same reasoning, the assurance of *halal* products. *Halal* certification aims to protect the public from unlawful products and risks to health that often occur with differences of interests, especially between producers and consumers. The main source of this article is data obtained from field research that is related to the community to *halal* certification LPPOM-MUI in Central and South Sumatra Province. The data is read through constructivism paradigm from a socio-legal approach with a pointed analysis of the codification theory of Islamic law, legal sociology by the American lawyer and scholar *Rescoe Pound* and *mashlahah mursalah* theory.

Keywords: formulation *halal* certification, food products, positive law

Abstrak. *Reformulasi Yuridis Pengaturan Produk Pangan Halal bagi Konsumen Muslim di Indonesia.* Tulisan ini mengkaji tentang sertifikasi produk halal yang menjadi persoalan sosial di masyarakat sekaligus menjadi tanggung jawab negara dengan basis pemikiran yang sama, yaitu terjaminnya produk halal. Sertifikasi halal bertujuan melindungi masyarakat dari produk haram dan membahayakan kesehatan yang kerap kali terjadi silang kepentingan dalam implementasinya, terutama antara produsen dan konsumen. Sumber utama tulisan ini adalah data yang diperoleh dari penelitian lapangan yang berkaitan dengan masyarakat terhadap sertifikasi produk halal LPPOM-MUI di Pusat dan Provinsi Sumatera Selatan. Data tersebut dibaca melalui paradigma konstruktivisme dengan pendekatan *socio-legal* dengan pisau analisis teori kodifikasi hukum Islam, sosiologi hukum *Rescoe Pound* dan teori maslahah *mursalah*.

Kata kunci: formulasi sertifikasi halal, produk pangan, hukum positif

Pendahuluan

Sejak dahulu cita-cita yang didambakan oleh bangsa Indonesia yaitu terwujudnya masyarakat yang *gemah ripah loh jinawi, tata tenterem karta raharja*, dengan penuh harapan diupayakan terealisasi dalam sikap tingkah laku dan perbuatan setiap manusia Indonesia.¹ Sri-Edi Swasono² mengatakan bahwa pembangunan nasional harus dilakukan melalui perencanaan. Masa depan Indonesia harus didesain dan strategi pembangunan harus disusun. Perencanaan pembangunan nasional adalah imperatif, perekonomian harus disusun dan tidak dibiarkan tersusun sendiri melalui mekanisme pasar bebas. Lebih lanjut dikatakan

Sri-Edi Swasono³ bahwa bagi Indonesia, kesejahteraan sosial menempati posisi sentral dalam kemerdekaan Indonesia. Kesejahteraan sosial (*social welfare*) merupakan kelanjutan yang lebih utuh dari pemikiran tentang ekonomi kemakmuran (*welfare economics*). Karena itu, pangan sebagai kebutuhan dasar manusia yang pemenuhannya merupakan hak asasi setiap rakyat Indonesia harus senantiasa tersedia cukup setiap waktu, aman, bermutu, bergizi dan beragam dengan harga yang terjangkau oleh daya beli masyarakat⁴ dan perlu mendapat perlindungan dan jaminan kepastian hukum kehalalan untuk dikonsumsi, terutama bagi umat Islam yang wajib dilindungi dan diberi hak menjalankan ibadah sesuai dengan amanat UUD 1945 terutama Pasal 28 dan 29.

Naskah diterima: 1 Oktober 2013, direvisi: 15 November 2013, disetujui untuk terbit: 15 Desember 2013.

¹ Kaelan, *Pendidikan Pancasila*, (Yogyakarta: "PARADIGMA", 2010), h. 73.

² Sri-Edi Swasono, *Kembali ke Pasal 33 UUD 1945 Menolak Neoliberalisme*, (Jakarta: Penerbit Yayasan Hatta, 2010), h. 120.

³ Sri-Edi Swasono, *Indonesia dan Doktrin Kesejahteraan Sosial: Dari Klasikal dan Neoklasikal sampai ke The End of Laissez-Faire*, (Jakarta: Perkumpulan PraKarsa, 2010), h. 2.

⁴ Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji, *Panduan Sertifikasi Halal*, (Jakarta: Departemen Agama RI, 2003), h. 310.

Untuk mencapai semua itu, perlu diselenggarakan suatu penyelenggaraan pangan⁵ yang dilakukan untuk memenuhi kebutuhan dasar manusia yang memberikan manfaat secara adil, merata dan berkelanjutan dengan berdasarkan pada kedaulatan, kemandirian dan ketahanan pangan.⁶ Pada tanggal 16 Nopember 2012 Presiden RI telah mensahkan berlakunya UU No.18 Tahun 2012 tentang Pangan (selanjutnya disingkat UUPangan).

Penjelasan UU Pangan menyatakan bahwa penyelenggaraan keamanan pangan untuk kegiatan atau proses produksi pangan untuk dikonsumsi harus dilakukan melalui sanitasi pangan, pengaturan terhadap bahan tambahan pangan, pengaturan terhadap pangan produk rekayasa genetik dan iradiasi pangan, penetapan standar kemasan pangan, pemberian jaminan keamanan pangan dan mutu pangan, serta jaminan produk halal bagi yang dipersyaratkan. Selanjutnya ditegaskan bahwa pelaku usaha pangan dalam melakukan produksi pangan harus memenuhi pelbagai ketentuan mengenai kegiatan atau proses produksi pangan sehingga tidak beresiko merugikan atau membahayakan kesehatan manusia. Pemerintah berwenang untuk menetapkan persyaratan tentang komposisi pangan tersebut. Setiap orang yang memproduksi pangan untuk diedarkan perlu dibebani tanggung jawab terutama apabila pangan yang diproduksinya menyebabkan kerugian pada kesehatan manusia atau kematian orang yang mengkonsumsi pangan tersebut.⁷

Kegiatan produksi merupakan respon terhadap kegiatan konsumsi atau sebaliknya. Produksi adalah kegiatan menciptakan suatu barang atau jasa, sementara konsumsi adalah pemakaian atau pemanfaatan hasil produksi tersebut.⁸ Dalam prosedurnya, halal tidak hanya sebatas masalah penggunaan bahan, namun juga sarana distribusi, transportasi dan penyimpanan.⁹ Oleh karena itu ditegaskan oleh Ketua MUI, Amidhan,¹⁰ dalam sambutan konferensi bertajuk Internasional Halal Standard: *Make the Frontier Global Trade* dalam

⁵ Penyelenggaraan pangan adalah kegiatan perencanaan, pelaksanaan dan pengawasan dalam penyediaan, keterjangkauan, pemenuhan konsumsi pangan dan gizi, serta keamanan pangan dengan melibatkan peran serta masyarakat yang terkoordinasi dan terpadu (Pasal 1 angka 14 UU Nomor 18 Tahun 2012 tentang Pangan).

⁶ Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji, *Panduan Sertifikasi Halal*, h. 310-311.

⁷ Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji, *Panduan Sertifikasi Halal*, h. 311-312.

⁸ Sri Rejeki Hartono. Dkk, *Kamus Hukum Ekonomi*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2010), h. 90.

⁹ LPPOM-MUI, *Jurnal Halal: Menentramkan Umat*, No. 78 Th. XII. Tahun 2009, h. 14.

¹⁰ LPPOM-MUI, *Jurnal Halal: Menenramkan Umat*, No. 94 Th. XV. Tahun 2012, h. 37.

Sidang Tahunan World Halal Food Council (WHFC) di Jakarta pada 17 Januari 2012, bahwa ketentuan halal bukan hanya ketetapan yang berlaku untuk kaum Muslimin saja secara terbatas melainkan juga sebagai kebutuhan bagi umat manusia sebagaimana diisyaratkan oleh Allah Swt. dalam Alquran yang memerintahkan umat manusia untuk mengkonsumsi produk/makanan yang halal (Q.s al-Baqarah [2]: 68). Direktur LPPOM-MUI, Lukmanul Hakim,¹¹ dalam sambutannya sebagai *keynote speaker* dalam Sidang Tahunan WHFC tersebut menandaskan bahwa karena ketentuan halal bukan sekedar objek dengan poin-poin yang dianggap menakutkan dan memberatkan bagi kalangan pengusaha, tetapi seharusnya dapat menjadi *leading sector* yang memberi nilai tambah bagi dunia usaha. Dalam aspek halal terkandung nilai-nilai yang bersifat universal, seperti kualitas, keamanan dan kesehatan pangan, yang semua itu sangat dibutuhkan oleh para konsumen, bukan hanya kaum Muslimin melainkan juga oleh umat manusia secara umum. Namun kenyataannya menunjukkan bahwa persoalan kehalalan produk pangan belum menjadi perhatian para pelaku usaha sebagaimana dikemukakan oleh Kustantinah¹². Menurutnya bahwa berdasarkan data di Badan POM, sampai September tahun 2010, persetujuan pencantuman tanda/label halal berdasarkan sertifikat halal yang masih berlaku tahun 2009 berjumlah 2.799 produk. Selain itu, dari sekitar 40.000-an registrasi produk oleh perusahaan ke Badan POM, hanya sejumlah 7294 produk yang diajukan perusahaan untuk pendaftaran dan mendapatkan label halal. Dengan demikian, hanya sekitar 15% dari seluruh produk yang dihasilkan perusahaan dalam negeri yang diajukan registrasinya untuk mendapatkan tanda atau label halal sesuai dengan prosedur yang telah ditetapkan dalam ketentuan perundang-undangan yang berlaku. Padahal penjelasan Undang-Undang Perlindungan Konsumen (UUPK) Nomor 8 Tahun 1999 menegaskan bahwa perlindungan konsumen diselenggarakan sebagai usaha bersama berdasarkan 5 asas yang relevan dalam pembangunan, yaitu:¹³ asas manfaat, keadilan, keseimbangan, keamanan dan keselamatan konsumen, serta kepastian hukum.

Signifikansi Sertifikasi Halal

Masyarakat memerlukan perlindungan hukum

¹¹ LPPOM-MUI, *Jurnal Halal: Menenramkan Umat*, No. 94 Th. XV. Tahun 2012, h. 37.

¹² LPPOM-MUI, *Jurnal Halal: Menentramkan Umat*, No. 88 Th. XIV. Tahun 2011, h. 74.

¹³ Penjelasan Pasal 2 Undang-Undang No.8 Tahun 1999 tentang Perlindungan Konsumen.

dari pemerintah bagi semua barang yang dimakan dan diminum terutama hasil produksi makanan dan minuman dalam aspek kehalalannya menurut ajaran Islam.¹⁴ Masalah pangan memerlukan payung hukum yang lebih kuat dan menyeluruh. Dengan demikian, pembahasan RUU Jaminan Produk Halal (JPH) menjadi sangat penting¹⁵ dan sudah mendesak agar segera dikeluarkan menjadi Undang-Undang Sistem Jaminan Halal di Indonesia sebagai payung hukum produk pangan halal, karena sekarang ini pelbagai produk barang dan makanan semakin banyak serta bervariatif, baik yang berasal dari dalam maupun luar negeri¹⁶.

Dengan diterbitkannya UU No. 18 Tahun 2012 tentang Pangan, Undang Undang Nomor 8 Tahun 1999 tentang Perlindungan Konsumen, kemudian diikuti peraturan-peraturan dibawahnya yakni Peraturan Pemerintah Nomor 69 Tahun 1999 tentang Label dan Iklan Pangan, Keputusan Menteri Agama Nomor 518 Tahun 2001 tentang Pedoman dan Tata Cara Pemeriksaan dan Penetapan Pangan Halal, maka kehalalan makanan, minuman, obat, kosmetik dan produk lainnya yang semula hanya diatur dalam kitab fikih kini diatur dalam undang-undang dan peraturan pemerintah yang merupakan paradigma baru dalam pengaturan kehalalan produk.¹⁷ Akan tetapi sampai sekarang sertifikasi halal masih diurus berdasarkan kepentingan pelaku bisnis saja. Direktur LPPOM-MUI, Lukmanul Hakim, mengakui bahwa secara umum masih banyak produsen yang masih belum menyadari pentingnya sertifikat halal¹⁸. Bahkan masih banyak yang menganggap sertifikat halal sebagai suatu proses yang memberatkan produsen. Lebih lanjut dikatakan Lukmanul Hakim bahwa ke depan sertifikat halal semakin menjadi kebutuhan bagi produsen maupun konsumen sehingga akan lebih banyak produsen yang mengajukan sertifikat halal. Produk yang memiliki sertifikat halal memiliki *selling point* cukup tinggi karena saat ini produk halal menjadi sebuah *trend* dalam dunia perdagangan.

Oleh karena itu, dalam Penjelasan Umum

¹⁴ Dirjen Bimas Islam dan Penyelengaraan Haji Depag Bagian Proyek Sarana dan Prasarana Produk Halal, *Petunjuk Teknis Pedoman Sistem Produksi Halal*, (Jakarta: Dirjen Bimas Islam dan Penyelengaraan Haji Depag, 2003), h. 1.

¹⁵ LPPOM-MUI, *Jurnal Halal: Menentramkan Umat*, No. 88 Th. XIV. Tahun 2011, h. 72.

¹⁶ Wawancara dengan Direktur LPPOM-MUI Sumatera Selatan dan juga sebagai Guru Besar Ilmu Pangan Fakultas Pertanian Universitas Sriwijaya Palembang di Palembang pada tanggal 15 Agustus 2013.

¹⁷ Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelengaraan Haji, *Panduan Sertifikasi Halal*, h. i-ii.

¹⁸ Lukmanul Hakim, dalam *Jurnal Halal Menentramkan Umat*, No. 91 September–Oktober Th. XIV, 2011, h. 9.

Rancangan Undang-Undang tentang Jaminan Produk Halal ditegaskan bahwa pelbagai peraturan perundang-undangan yang memiliki keterkaitan dengan pengaturan produk halal belum memberikan kepastian dan jaminan hukum bagi masyarakat Muslim¹⁹. Selanjutnya dijelaskan bahwa pernyataan kehalalan produk ditetapkan berdasarkan fatwa Majelis Ulama Indonesia dengan mempertimbangkan hasil pemeriksaan dan pengujian lembaga pemeriksa halal dalam bentuk sertifikat halal yang diregistrasi oleh Menteri²⁰.

Saat ini masih cukup banyak permasalahan yang dihadapi seputar sertifikasi halal. Hal ini disebabkan karena sertifikasi halal masih bersifat *voluntary* bukan *mandatory*. Idealnya, dengan kehadiran pelbagai peraturan perundang-undangan dan piranti hukum yang ada, produsen menjamin hak-hak konsumen Muslim secara halal dan *thayyib*. Akan tetapi kenyataan membuktikan sebaliknya, yakni masih banyak produsen yang tidak bertanggung jawab.²¹

Jaminan kehalalan suatu produk dapat diwujudkan diantaranya dalam bentuk sertifikat halal dan tanda halal yang menyertai suatu produk. Masalahnya adalah bagaimana menjamin bahwa sertifikat halal tersebut memenuhi kaidah syariat yang ditetapkan dalam penetapan kehalalan suatu produk, dalam hal ini akan berkaitan dengan kompetensi lembaga yang mengeluarkan sertifikat, standar produksi halal yang digunakan, personil yang terlibat dalam sertifikasi dan *auditing* halal itu sendiri.²²

Pemikiran di atas menjadi dasar perlunya pembentukan sistem jaminan produk halal sehingga perlu dibentuk undang-undang khusus yang mengatur jaminan produk halal. Pengaturan dalam undang-undang mengenai jaminan kehalalan suatu produk tidak boleh berbenturan dengan sistem perekonomian nasional sebagaimana termaktub dalam Pasal 33 UUD 1945²³. Hal senada dijelaskan Hazairin²⁴ bahwa negara

¹⁹ Rancangan Undang-Undang Republik Indonesia tentang Jaminan Produk Halal, (Jakarta: Deputi PUU Setjen DPR-RI), h. 2.

²⁰ Rancangan Undang-Undang Republik Indonesia tentang Jaminan Produk Halal, h. 3.

²¹ LPPOM-MUI, *Jurnal Halal: Menentramkan Umat*, No. 43. Th. VII. Tahun 2002.

²² Proyek Pembinaan Pangan Halal Ditjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji, *Pedoman Produksi Halal*, (Jakarta: Departeman Agama, 2003), h. 25.

²³ UUD 1945 terutama Pasal 33 ayat (4) berbunyi: "Perekonomian nasional diselenggarakan berdasar atas demokrasi ekonomi dengan prinsip kebersamaan, efisiensi, berkeadilan, berkelanjutan, berwawasan lingkungan, kemandirian serta dengan menjaga keseimbangan kemajuan dan kesatuan ekonomi nasional".

²⁴ Hazairin, *Demokrasi Pancasila*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1990), h. 103.

Republik Indonesia adalah sebuah negara yang berdiri atas keinsafan bahwa hukum dan moral tidak dapat dipisahkan. Hukum tanpa moral adalah kezaliman dan moral tanpa hukum adalah anarki dan utopie yang menjurus pada peri-kebinatangan. Marzuki Wahid dan Rumadi²⁵ mengatakan bahwa keberadaan hukum (Islam) membutuhkan legitimasi kekuasaan politik, bahkan dibahasakan dengan formulasi dan modifikasi politik tertentu, seperti dengan cara legislasi.

Ada beberapa contoh kasus yang telah membuat konsumen Muslim di Indonesia gelisah, yang pada akhirnya menimbulkan kerugian besar bagi produsen dan dunia usaha, yaitu: kasus isu lemak babi (1988), kasus heboh daging celeng di pasaran (2000-2002), kasus penyedap masakan Ajinomoto (2001), kasus dendeng sapi campur babi di Jawa Barat dan Jawa Timur (2009) dan kasus *vaksin meningitis* jemaah haji yang mengandung enzim babi (2009). Konsumen Muslim memboikot produk yang diketahui atau dinyatakan tidak halal sehingga produsen menderita kerugian besar. Adanya perkembangan teknologi pangan memungkinkan produksi makanan terbungkus (kemasan) dengan jumlah yang besar dan daya tahan yang relatif lama.

Belajar dari kasus yang terjadi tersebut, Majelis Ulama Indonesia (MUI) sangat berperan untuk menentramkan umat Islam dalam masalah kehalalan produk pangan dengan cara mendirikan Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-obatan dan Kosmetika MUI (LPPOM-MUI). Tugas LPPOM-MUI adalah melakukan pengkajian kehalalan produk pangan, obat dan kosmetika sebagai upaya untuk memberi kepastian hukum mengenai kehalalan produk pangan.²⁶

Ketidakjelasan permasalahan jaminan halal ini merupakan kerugian yang sangat besar bagi negara, terutama 'larinya' sejumlah produk pangan Indonesia ke luar negeri demi mendapatkan sertifikat halal. Sebaliknya, untuk produk pangan yang ada dan dijual di Indonesia sendiri belum ada jaminan halalnya.²⁷

Berdasarkan sejumlah kasus yang terjadi di dunia industri dan perusahaan tersebut, penulis memandang bahwa hukum dan etika dalam bisnis sebagai satu instrumen penting yang harus ditempatkan pada garda depan. Salah satu aspek penting yang menandai bangkitnya etika bisnis di kalangan perusahaan

(produsen) adalah maraknya produk pangan dengan label halal.

Ketentuan mengenai perlindungan konsumen ini sebenarnya telah tercantum dalam pembukaan UUD 1945 alinea IV yang menyebutkan bahwa Negara Indonesia melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia. Sehingga jelas, sebagai bangsa Indonesia maka konsumen layak untuk mendapatkan perlindungan hukum. Lahirnya organisasi konsumen di Indonesia dilatarbelakangi oleh banyaknya permasalahan yang memprihatinkan dan merugikan konsumen, sementara posisi konsumen sangat lemah.

Oleh karena itu, jaminan kepastian hukum terhadap produk pangan halal dalam hukum nasional sangat diperlukan guna memberikan jaminan kepastian hukum bagi konsumen Muslim di Indonesia. Hal ini sejalan dengan perubahan pola konstruksi hukum dalam hubungan produsen dan konsumen, yaitu hubungan yang dibangun atas prinsip *caveat emptor* (konsumen harus berhati-hati) menjadi prinsip *caveat venditor* (kesadaran produsen untuk berhati-hati guna melindungi konsumen).²⁸ Tujuan konsumen dalam mengkonsumsi, terutama pangan, dalam perspektif (ekonomi) Islam adalah mencari maslahat maksimum dan begitu juga produsen.

Majelis Ulama Indonesia melalui Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-obatan dan Kosmetika (LPPOM) dan Komisi Fatwa telah berikhtiar untuk memberikan jaminan makanan halal bagi konsumen Muslim melalui instrumen sertifikat halal. Sertifikat halal merupakan fatwa tertulis Majelis Ulama Indonesia yang menyatakan kehalalan suatu produk sesuai dengan syariat Islam. Sertifikat halal ini bertujuan untuk memberikan kepastian kehalalan suatu produk sehingga dapat menenteramkan batin yang mengkonsumsinya²⁹.

Adanya ketentuan MUI tentang sertifikasi halal ini menimbulkan akibat moral yang cukup efektif dalam penegakan hukum, khususnya dalam kerangka kesadaran masyarakat akan pentingnya produk halal, diantaranya: pertama, dari sisi normatif. Dalam perspektif ini, apabila dilihat secara kasat mata, sebagian besar pelaku usaha, bisnis dan masyarakat yang bersentuhan dengan kegiatan ekonomi, industri dan teknologi adalah beragama Islam. Maka dari sisi normatif keagamaan telah jelas bahwa umat Islam diwajibkan mengkonsumsi

²⁵ Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara*, (Yogyakarta: Lkis, 2001), h. 4.

²⁶ Proyek Pembinaan Pangan Halal Ditjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji, Pedoman Produksi Halal, h. 26.

²⁷ Proyek Pembinaan Pangan Halal Ditjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji, *Pedoman Strategi Kampanye Sosial Produk Halal*, (Jakarta: Departemen Agama, 2003), h. 34.

²⁸ Inosentius Samsul, *Perlindungan Konsumen, Kemungkinan Penerapan Tanggung Jawab Mutlak*, (Jakarta: Program Pasca Sarjana Fakultas Hukum Universitas Indonesia, 2004), h. 4.

²⁹ Dirjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji Depag Bagian Proyek Sarana dan Prasarana Produk Halal, *Petunjuk Teknis Pedoman Sistem Produksi Halal*, h. 1.

makanan halal bukan makanan yang diharamkan atau najis. Dalam Q.s al-Nahl [16]: 114 disebutkan “Maka makanlah yang halal lagi baik dari rezeki yang telah diberikan Allah kepadamu dan syukurilah nikmat Allah jika kamu hanya beribadah kepada-Nya”.

Kedua, dari sisi yuridis. Sertifikat halal MUI menjadi satu pendorong moral dan ketentuan yang mempunyai daya ikat tinggi bagi para pelaku ekonomi dan bisnis terutama yang beragama Islam.

Ketiga, secara sosiologis. Dalam perspektif ini ada satu kecenderungan dalam masyarakat untuk melihat sertifikasi halal menjadi satu perangkat hukum yang mengikat bagi para pelaku ekonomi khususnya yang beragama Islam. Dan ini akan berakibat pada satu gerakan sosial yang cukup tinggi secara sosiologis dalam rangka memberikan perlindungan bagi konsumen dari produk yang dilarang syariat Islam.

Permasalahan Perundang-undangan tentang Perlindungan dan Jaminan Kepastian Hukum bagi Konsumen Muslim di Indonesia

Adapun perundang-undangan yang mengatur tentang perlindungan dan jaminan kepastian hukum bagi konsumen Muslim di Indonesia adalah: pertama, Undang-Undang RI Nomor 18 Tahun 2012 tentang Pangan. Dalam undang-undang ini terdapat beberapa pasal yang berkaitan dengan masalah kehalalan produk pangan, yaitu dalam Bab VIII Label dan Iklan Pangan, Pasal 97, ayat (1), (2) dan (3).

Menurut penulis, dalam penjelasan Pasal 97 ayat (1) huruf e yang menyatakan cukup jelas pada undang-undang tersebut terasa janggal atau aneh karena bertentangan dengan bunyi ayatnya sendiri yaitu bahwa keterangan tentang halal wajib dicantumkan, akan tetapi dalam penjelasan dinyatakan cukup jelas. Apalagi bahwa kewajiban ini baru berlaku apabila si produsen ingin menyatakan bahwa produknya halal. Keanehan kedua adalah kebenaran pernyataan halal walaupun tanggung jawab si pelaku usaha akan tetapi tidak ada kewajiban untuk diperiksakan dulu kehalalannya oleh lembaga yang berwenang, sehingga seakan-akan kehalalan hanya ditentukan oleh produsen. Dan bagi yang tidak mempercayainya silahkan buktikan kebenarannya.

Kedua, Peraturan Pemerintah Nomor 69 Tahun 1999 tentang Label dan Iklan Pangan. Ada dua pasal yang berkaitan dengan sertifikasi halal dalam PP 69/1999 ini yaitu Pasal 3, ayat (2), Pasal 10 dan 11. Pasal 3, ayat (2) Label berisikan keterangan sekurang-kurangnya: (1) Nama produk, (2) Daftar bahan yang digunakan,

(3) Berat bersih atau isi bersih, (4) Nama dan alamat pihak yang memproduksi atau memasukkan pangan ke wilayah Indonesia, dan (5) Tanggal, bulan dan tahun kadaluarsa.

Menurut penulis pasal ini tidak sesuai dengan Pasal 97 UUPangan karena selain yang lima tersebut di atas dalam Pasal 97 ada lagi tambahan keterangan tentang halal bagi yang dipersyaratkan. Karena Peraturan Pemerintah No.69/1999 ini statusnya ada dibawah UU Pangan maka yang berlaku seharusnya Pasal 97 UU Pangan. Dari kenyataan ini kelihatannya perlu ada formulasi baru undang-undang atau peraturan pemerintah karena adanya ketidaksinkronan.

Penjelasan Pasal 10 Peraturan Pemerintah itu menyebutkan bahwa pencantuman keterangan halal atau tulisan “halal” pada label pangan merupakan kewajiban apabila pihak yang memproduksi dan atau memasukkan pangan ke dalam wilayah Indonesia menyatakan (mengklaim) bahwa produknya halal bagi umat Islam. Penggunaan bahasa atau huruf selain bahasa Indonesia dan huruf latin harus digunakan bersamaan dengan padanannya dalam bahasa Indonesia dan huruf latin. Keterangan tentang kehalalan pangan tersebut mempunyai arti yang sangat penting dan dimaksudkan untuk melindungi masyarakat yang beragama Islam dari mengkonsumsi pangan yang tidak halal (haram). Kebenaran suatu pernyataan halal pada label pangan tidak hanya dibuktikan dari segi bahan baku, bahan tambahan pangan atau bahan bantu yang digunakan, tetapi juga harus dibuktikan dalam proses produksinya.

Dan penjelasan Pasal 11 ayat (1) menyebutkan bahwa “Pencantuman tulisan halal pada dasarnya bersifat sukarela”. Namun apabila setiap orang yang memproduksi dan atau memasukkan pangan ke dalam wilayah Indonesia untuk diperdagangkan menyatakannya sebagai produk yang halal maka sesuai ketentuan ia wajib mencantumkan tulisan halal pada label produknya. Untuk menghindari timbulnya keraguan di kalangan umat Islam terhadap kebenaran pernyataan halal tadi, juga untuk kepentingan kelangsungan atau kemajuan usahanya, sudah pada tempatnya bila pangan yang dinyatakannya sebagai halal tersebut diperiksakan terlebih dahulu pada lembaga yang telah diakreditasi oleh Komite Akreditasi Nasional (KAN). Pemeriksaan tersebut dimaksudkan untuk memberikan ketenteraman dan keyakinan umat Islam bahwa pangan yang akan dikonsumsi memang aman dari segi agama. Pedoman ini bersifat umum dan antara lain meliputi persyaratan bahan, proses atau produknya.

Menurut penulis, sesuai dengan Peraturan Pemerintah No.69/1999 ini, maka pada saat ini Kementerian Agama telah membuat konsep pedoman dan tata cara pemeriksaan pangan halal. Konsep ini bukan hanya membahas persyaratan bahan, proses atau produknya, akan tetapi organisasi yang berhak mengeluarkan sertifikat juga ditetapkan. Hal inilah yang akan menimbulkan polemik, protes dan kontroversi. Sebelum konsep ini diputuskan maka harus ada masukan ke Kementerian Agama agar mau mengubahnya. Dalam konsep tersebut disebutkan bahwa lembaga yang mempunyai wewenang untuk mengeluarkan sertifikat halal di Indonesia adalah Komite Halal Indonesia (KHI). KHI terdiri atas unsur-unsur Kementerian Agama, Badan Pengawasan Obat dan Makanan (Badan POM), Kementerian Perindustrian dan Perdagangan, Kementerian Pertanian dan MUI.

Permasalahannya adalah sertifikasi halal menjadi monopoli KHI yang notabene sebagian besar adalah unsur pemerintah yang bertugas membuat peraturan dan mengawasinya. Apabila pembuat peraturan dan pengawas ikut bermain dalam hal sertifikasi, hal ini dikhawatirkan dapat menimbulkan hal-hal yang tidak diinginkan, misalnya Badan POM bertugas mengawasi label halal, akan tetapi jika sertifikat halal dikeluarkan oleh lembaga yang Badan POM sendiri ikut terlibat, bagaimana pengawasan akan berjalan dengan baik?.

Ketiga, Keputusan Menteri Kesehatan Republik Indonesia Nomor 924/Menkes/SK/VIII/1996 tentang Perubahan atas Keputusan Menteri Kesehatan Republik Indonesia Nomor 82/Menkes/SK/I/1996 tentang Pencantuman Tulisan "Halal" pada Label Makanan. Kepmenkes ini memuat perubahan penting atas Kepmenkes sebelumnya. Perubahan ini merupakan konsekuensiadanya SKB tiga lembaga yaitu Kementerian Agama, Kementerian Kesehatan dan MUI.

Menurut penulis, pada prakteknya, jika ada suatu perusahaan ingin mencantumkan label halal (sekarang permohonannya ke badan POM), maka akan dilakukan pemeriksaan (*auditing*) ke perusahaan tersebut (setelah melengkapi persyaratan yang diminta) oleh tim gabungan dari badan POM, LPPOM-MUI dan Kementerian Agama. Untuk perusahaan lain yang tidak memerlukan label halal tetapi memerlukan sertifikat halal maka pengajuan sertifikat halal langsung ke MUI. Permasalahan ini misalnya terjadi pada produsen penghasil *ingredien* seperti industri flavor.

Pada saat ini masih cukup banyak permasalahan yang dihadapi dalam sertifikasi halal karena sertifikasi halal itu sendiri adalah sesuatu yang relatif baru. Permasalahan tersebut diantaranya berkaitan dengan beberapa hal,

yaitu: pertama, kelembagaan. Berdasarkan perjalanan sejarah pemberlakuan sertifikasi halal di Indonesia, LPPOM-MUI adalah lembaga yang menjadi pelopor pemberian sertifikat halal pertama dan masih dianggap satu-satunya di Indonesia. Maka seringkali LPPOM-MUI dituding sebagai lembaga yang memonopoli pengeluaran sertifikat halal di Indonesia. Pada kenyataannya hal ini tidak sepenuhnya benar karena sebetulnya sertifikat halal diberikan atas dasar *voluntir*, bukan kewajiban. Disamping itu, LPPOM-MUI yang sekarang pun bukan hanya LPPOM-MUI Pusat tetapi juga ada LPPOM-MUI daerah dimana masing-masing memiliki otoritas sendiri yang tidak tergantung pada LPPOM-MUI Pusat. Namun mengingat Permenkes mengenai pencantuman label halal harus melalui kerjasama Badan POM dan MUI maka kesan monopoli ini kelihatannya benar. Padahal jika ada yang mau memelopori pendirian lembaga pemeriksa kehalalan di luar LPPOM-MUI yang bekerjasama dengan MUI seharusnya bisa dilakukan karena tidak melanggar UUPK, UU Pangan maupun PP No.69/1999 dan tidak ada ketentuan tegas yang mengharuskan pemeriksaan kehalalan dilakukan hanya oleh LPPOM-MUI. Apalagi jika dilihat ketentuan UU Pangan itu sendiri telah memberikan peluang kepada masyarakat untuk berperan aktif dalam mewujudkan kedaulatan pangan, kemandirian pangan, dan ketahanan pangan (Pasal 130). Dalam penjelasan umum UU Pangan dengan tegas dinyatakan bahwa masyarakat dapat berperan serta melalui pelaksanaan produksi, distribusi, perdagangan dan konsumsi pangan. Selain itu, ditambah lagi dengan adanya pernyataan dalam penjelasan umum UUPK yang menyatakan bahwa undang-undang tentang perlindungan konsumen ini dirumuskan dengan mengacu pada filosofi pembangunan nasional bahwa pembangunan nasional termasuk pembangunan hukum yang memberikan perlindungan terhadap konsumen adalah dalam rangka membangun manusia Indonesia seutuhnya yang berlandaskan pada falsafah kenegaraan Republik Indonesia yaitu dasar negara Pancasila dan konstitusi negara Undang-Undang Dasar 1945³⁰. Menurut penulis, yang tidak boleh terjadi adalah ketika pemerintah akan mengalihkan proses sertifikasi halal ke lembaga pemerintah sebagaimana yang disinyalir dalam pembahasan Rancangan Undang-Undang Jaminan Produk Halal (RUU-JPH). Karena kalau hal ini terjadi maka RUU-JPH ini secara filosofis bertentangan dengan semangat reformasi birokrasi yang saat ini

³⁰ Dirjen Bimas Islam dan Penyelengaraan Haji Depag Bagian Proyek Sarana dan Prasarana Produk Halal, *Petunjuk Teknis Pedoman Sistem Produksi Halal*, h. 400.

dikembangkan.³¹

Apabila perangkat pendukung PP No. 69/1999 tentang Label dan Iklan Pangan telah lengkap maka seharusnya lembaga pemeriksa dapat dilakukan oleh siapa saja dengan syarat mengikuti pedoman dan tata cara yang ditetapkan. Tentu saja lembaga pemeriksa ini harus diakreditasi dulu oleh KAN. Walaupun demikian, mengingat masalah halal adalah masalah yang berkaitan erat dengan keagamaan secara langsung (seharusnya semua aspek kehidupan berkaitan langsung dengan agama, ini menurut keyakinan Islam) maka keterlibatan ulama atau ahli fikih sangat diperlukan. Masalahnya, keterlibatan mereka hanya sebatas sebagai pembuat pedoman standar dan pedoman belaka atau ikut pula melakukan proses sertifikasi sebagai komisi pemutus seperti yang dilakukan oleh MUI sekarang ini. Inilah salah satu permasalahan yang harus dipecahkan sekarang dan masa yang akan datang.

Kedua, standar. Salah satu permasalahan besar yang dihadapi oleh dunia industri pangan di Indonesia yang berkaitan dengan sertifikasi halal adalah tidak adanya standar rinci yang menunjukkan bahan apa yang boleh dan tidak boleh digunakan serta sistem manajemen apa yang harus diterapkan. Yang baru ada adalah petunjuk untuk mendapatkan sertifikat halal yang dikeluarkan oleh LPPOM-MUI yang masih bersifat umum. Disamping standar untuk bahan dan sistem manajemen, ternyata standar untuk lembaga sertifikasi standar auditor halal, standar sistem jaminan halal, standar personil yang akan melakukan akreditasi dan standar akreditasi lembaga sertifikasi halal belum ada.

Ketidakadaan standar ini sering memicu permasalahan, seperti terjadinya kasus Ajinomoto yang seharusnya dapat dicegah jika ada standar rinci tentang bahan-bahan apa saja yang tidak boleh digunakan dan pada tahap mana saja. Untuk mendukung standar ini juga diperlukan adanya suatu *database* bahan-bahan apa saja yang jelas boleh digunakan (halal), jelas tidak boleh digunakan (haram) dan yang meragukan (bisa halal dan bisa haram, tergantung asal bahan dan cara pembuatannya). Masalahnya, ada sebagian orang yang berpendapat bahwa penetapan halal tidaknya suatu produk dilakukan melalui suatu mekanisme fatwa sehingga standar halal tidak mungkin bisa diterapkan.

Pendapat ini sebetulnya tidak sepenuhnya benar karena dalam banyak hal sudah bisa ditetapkan sejak awal karena sudah jelas, misalnya semua unsur dari babi adalah haram digunakan untuk produk pangan. Hal

ini sudah tidak perlu diperdebatkan lagi. Memang ada beberapa hal yang belum dapat ditentukan pada saat ini atau suatu permasalahan yang terus berkembang dan memerlukan fatwa baru, maka hal-hal seperti ini dijadikan kasus khusus di luar standar halal yang ditetapkan.

Yang perlu diingat di sini adalah standar halal tidak sama dengan standar mutu. Mutu ditetapkan oleh pelaku usaha atau produsen atas dasar permintaan atau kebutuhan konsumen dan mutu adalah suatu konsensus. Sedangkan halal ditetapkan oleh Allah Swt. melalui Alquran dan Hadis serta ijtihad yang diinterpretasikan oleh orang yang memiliki otoritas untuk itu (ulama). Karena itu, seringkali diperlukan suatu ijtihad bersama (dilakukan oleh sekelompok ulama) yang dikenal dengan ijmak. Dengan demikian, penetapan halal tidak bisa dilakukan oleh sembarang orang. Selama orang berpegang pada tuntunan ajaran Islam yang benar maka selama itu fatwa yang dilahirkan tidak akan menyimpang.³² Lebih lanjut dikatakan Rohadi, dengan mengutip Yūsuf al-Qaradhawī, bahwa mencari fatwa dari sumber ajaran Islam dalam kerangka memecahkan problem yang muncul di dunia modern bukanlah tindakan sia-sia yang menganggap enteng terhadap Islam.

Ketiga, pengakuan bersama. Ketidakadaan standar bagi lembaga sertifikasi halal seringkali menyulitkan dalam menetapkan apakah suatu lembaga sertifikasi halal dari luar negeri sertifikatnya bisa diakui atau tidak. Tanpa adanya suatu standar maka penilaian pengakuan sertifikat bersifat subjektif. Disamping itu, di luar negeri ada ratusan lembaga sertifikasi halal yang seringkali tidak diketahui reputasinya, bahkan ada yang hanya dijalankan oleh satu dua orang saja. Adanya standar yang diberlakukan bagi lembaga sertifikasi halal dan para auditornya akan sangat membantu dalam menilai dan mengakui sertifikat halal yang dikeluarkan oleh suatu lembaga.

Apabila standar-standar ini dapat berlaku secara internasional maka bagi yang telah menerapkannya perlu dilakukan akreditasi oleh lembaga yang berwenang. Dengan standar yang berlaku secara internasional maka memudahkan untuk memperoleh pengakuan bersama diantara lembaga-lembaga sertifikasi halal suatu produk pangan yang tersebar di seluruh dunia.

Ketiga, pengaruh persaingan global. Salah satu motivasi mengapa MUI terjun menangani sertifikasi halal melalui LPPOM-MUI adalah agar sertifikasi halal

³¹ LPPOM-MUI, *Jurnal Halal: Menentramkan Hati Keluarga*, No. 78 Juni-Juli Th. XII. Tahun 2009, h. 51.

³² Rohadi Abdul Fatah, *Analisis Fatwa Keagamaan dalam Fikih Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 2006), h. 148.

tidak dijadikan lahan bisnis, khususnya di tahap awal pengembangan sistem sertifikasi halal. Kelihatannya motivasi ini benar dan terbukti karena sampai saat ini, sejak tahun 1994, belum ada kenaikan tarif biaya sertifikasi halal yang ditetapkan oleh LPPOM-MUI. Biaya sertifikasi halal relatif murah dibandingkan dengan biaya sertifikasi untuk kasus lain seperti HACCP, GMP dan ISO 9000. Akan tetapi bagi kebanyakan lembaga sertifikasi halal di luar negeri, sertifikasi halal sering dijadikan lahan bisnis. Dengan demikian, sering terjadi persaingan yang tidak sehat dan sehat sekalipun. Persaingan sehat pun seringkali dilakukan secara tidak berimbang, misalnya bagi mereka yang ada di negara maju, lebih mudah untuk mendapatkan sertifikat ISO karena dukungan dana dan motivasi bisnis memungkinkan mereka untuk memiliki dana yang cukup. Dengan modal ini, cukup banyak lembaga sertifikasi halal dari negara maju berkeliling dunia melakukan sertifikasi halal produk-produk yang akan diekspor ke negara-negara bermajoritas Muslim termasuk Indonesia.

Lembaga sertifikasi halal yang berorientasi sosial bisa kalah dalam persaingan ini. Belum adanya standar yang berlaku global untuk lembaga sertifikasi halal akan mengakibatkan adanya penyimpangan atau minimal ketidaksesuaian standar halal yang ditetapkan dapat terjadi dalam sertifikasi ini.

Lebih jelasnya penjelasan bahwa pengaturan sertifikasi halal dan labelisasi halal belum memberikan perlindungan dan jaminan kepastian hukum bagi konsumen Muslim di Indonesia dapat lihat tabel di bawah ini.

Titik Kelemahan Perundang-Undangan yang Mengatur Perlindungan dan Jaminan Kepastian Hukum bagi Konsumen Muslim di Indonesia

No.	Perundang-undangan	Pengaturan Label Halal	Keterangan
1.	UU No. 8 Tahun 1999 tentang Perlindungan Konsumen	Tidak mengatur secara tegas	Masih belum menyentuh kehalalan pangan, masih terbatas pada sisi fisik barang serta jasa.
2.	UU No. 18 Tahun 2012 tentang Pangan	Diatur dalam Pasal 97 ayat (1), (2) dan (3)	Kewajiban bersifat pilihan bagi pelaku usaha, bukan kewajiban bersifat umum.
3.	PP Nomor 69 Tahun 1999 tentang Label dan Iklan Pangan	Diatur dalam Pasal 10, 11, dan 12.	Tidak memberikan ketentuan teknis lebih lanjut dari keberadaan UU Pangan, bahkan bertentangan

4.	Kepmenag No. 519 Tahun 2001 tentang Lembaga Pelaksana Pemeriksa Pangan Halal	Tidak mengatur	Sebatas menetapkan pedoman dan tata cara pemeriksaan dan bukan menunjuk lembaga pemeriksa pangan
5.	Kepmenkes No. 82 1996 tentang Pecantuman Tulisan Halal pada Label Makanan	Tidak mengatur	Sebatas menetapkan sertifikat halal dikeluarkan oleh MUI.

Sistem Formulasi dalam Pengaturan Jaminan Perlindungan dan Kepastian Hukum Produk Pangan Halal

Dasar pemikiran perlunya formulasi dalam jaminan perlindungan dan kepastian hukum pangan halal antara lain: pertama, dasar filosofis. Bagi umat Islam, mengkonsumsi pangan dan produk lainnya bukan hanya sekedar untuk memenuhi kebutuhan fisik akan tetapi terdapat tujuan lain yang lebih utama yaitu ibadah dan bukti kettaatan kepada Allah Swt. dengan cara menegakkan ajaran Islam melalui pengungkapan *maqâshid al-syari'ah*. Alquran dan Hadis sebagai sumber hukum umat Islam telah jelas dan terang menetapkan bahwa ada pangan dan produk lainnya yang halal dikonsumsi atau digunakan, dan sebaliknya ada pangan dan produk lainnya yang haram dikonsumsi atau digunakan, serta bahan pangan dan produk lainnya hasil olahan rekayasa genetik yang dapat menimbulkan keraguan mengenai halal-haramnya.

Kedua, dasar sosiologis. Posisi masyarakat Muslim Indonesia merupakan konsumen terbesar bagi pangan dan produk lainnya. Mereka memiliki hak konstitusional untuk memperoleh perlindungan hukum terhadap pangan dan produk lainnya sesuai dengan keyakinan agamanya. Oleh karena itu mereka perlu diberi perlindungan hukum berupa jaminan kehalalan pangan yang dikonsumsi dan produk lain yang digunakan.

Keadaan demikian menuntut adanya kepastian hukum dan jaminan halal bagi konsumen khususnya masyarakat Islam sebagai konsumen terbesar terhadap pangan dan produk lainnya. Posisi sosial masyarakat Islam yang demikian menjadi salah satu dasar mengapa diperlukan pengaturan dan penataan jaminan produk halal di dalam suatu undang-undang.

Umat Islam perlu memperoleh perlindungan atas ketenteraman dan keamanan batin dalam menjalankan sebagian aturan agama yang menjadi keyakinannya.

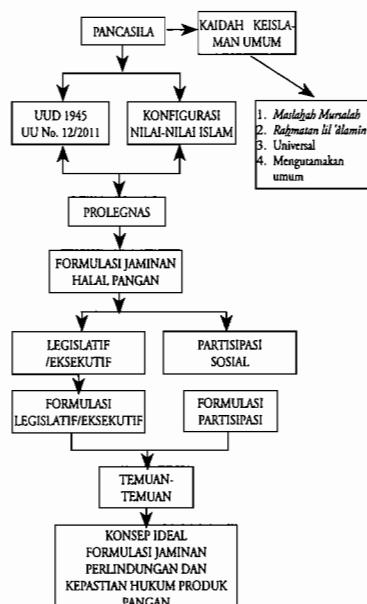
Ketenteraman dan keamanan merupakan hak dari masyarakat. Salah satu fungsi hukum yang penting adalah menjamin tegaknya keadilan. Keadilan dapat digambarkan sebagai suatu keadilan keseimbangan yang membawa ketenteraman setiap orang yang jika diusik atau dilanggar akan menimbulkan kegelisahan dan keguncangan.

Pada satu sisi, menyikapi perkembangan teknologi pengolahan makanan, minuman, obat, kosmetika dan produk lainnya serta mengambil pelajaran dari kasus-kasus yang diduga kuat mengandung unsur haram, masyarakat Indonesia menjadi lebih sensitif dan selektif dalam memilih produk yang halal. Pada sisi lain, pengolahan pangan dan produk lainnya dengan memanfaatkan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi memungkinkan pencampuran antara yang halal dan haram baik disengaja maupun tidak. Kedua hal tersebut menunjukkan bahwa lembaga penjamin halal merupakan gabungan yang harmonis dan sinergis dari disiplin ilmu syariat dan ilmuwan (*scientist*).

Ketiga, dasar yuridis. Pasal 28 E ayat (1) dan Pasal 29 ayat (1) dan ayat (2) Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 menetapkan kewajiban konstitusional negara dalam hal ini pemerintah untuk melindungi hak warga negaranya dalam melaksanakan keyakinan dan ajaran agama tanpa ada hambatan dan gangguan yang dapat mengganggu tumbuhnya kehidupan beragama di Indonesia.

Proses formulasi pengaturan yang tepat tentang jaminan perlindungan dan kepastian hukum produk pangan halal bagi perlindungan konsumen Muslim di Indonesia dijelaskan dalam bagan di bawah ini.

Formulasi pengaturan yang tepat tentang jaminan perlindungan dan kepastian hukum produk pangan



Penutup

Sertifikasi halal merupakan salah satu upaya yang harus dilakukan oleh pemerintah untuk melindungi warga negara dari makanan yang diharamkan. Manfaat sertifikasi tidak hanya untuk kaum Muslimin saja, tetapi juga untuk non Muslim. Upaya perlindungan pemerintah dalam masalah makanan perlu didukung oleh perangkat yuridis berupa perundang-undangan. Dalam tataran teknis, proses sertifikasi halal harus mengikutisertakan pihak-pihak yang dianggap kompeten dalam masalah ini yaitu antara lain Majelis Ulama Indonesia dan Kementerian Kesehatan. []

Pustaka Acuan

Buku/Jurnal:

- Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji, *Panduan Sertifikasi Halal*, Jakarta: Departemen Agama RI, 2003.
- , *Petunjuk Teknis Pedoman Sistem Produksi Halal*, Jakarta: Dirjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji Depag, 2003.
- Fatah, Rohadi Abdul, *Analisis Fatwa Keagamaan dalam Fikih Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 2006.
- Hartono, Sri Rejeki. Dkk, *Kamus Hukum Ekonomi*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 2010.
- Hazairin, *Demokrasi Pancasila*, Jakarta: Rineka Cipta, 1990.
- Kaelan, *Pendidikan Pancasila*, Yogyakarta: "PARADIGMA", 2010.
- LPPOM-MUI, *Jurnal Halal: Menenramkan Umat*, No. 94 Th. XV. Tahun 2012.
- , *Jurnal Halal: Menentramkan Hati Keluarga*, No. 78 Juni-Juli Th. XII. Tahun 2009.
- , *Jurnal Halal: Menentramkan Umat*, No. 43. Th. VII. Tahun 2002.
- , *Jurnal Halal: Menentramkan Umat*, No. 78 Th. XII. Tahun 2009.
- , *Jurnal Halal: Menentramkan Umat*, No. 88 Th. XIV. Tahun 2011.
- Proyek Pembinaan Pangan Halal Ditjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji, *Pedoman Produksi Halal*, Jakarta: Departeman Agama, 2003.
- Rancangan Undang-Undang Republik Indonesia tentang Jaminan Produk Halal.
- Swasono, Sri-Edi, *Indonesia dan Doktrin Kesejahteraan Sosial: Dari Klasikal dan Neoklasikal sampai ke The End of Laissez-Faire*, Jakarta: Perkumpulan PraKarsa, 2010.
- , *Kembali ke Pasal 33 UUD 1945 Menolak Neoliberalisme*, Jakarta: Penerbit Yayasan Hatta, 2010.

Wahid, Marzuki dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara*,
Yogyakarta: Lkis, 2001.

Perundang-Undangan:

Kepmenag No.519 Tahun 2001 tentang Lembaga
Pelaksana Pemeriksa Pangan Halal.
Kepmenkes No.82 1996 tentang Pencantuman Tulisan
Halal pada Label Makanan.
Peraturan Pemerintah Nomor 69 Tahun 1999 tentang
Label dan Iklan Pangan.

Undang-Undang Dasar 1945.

UU No. 18 Tahun 2012 tentang Pangan.

UU No. 8 Tahun 1999 tentang Perlindungan
Konsumen.

Wawancara:

Wawancara dengan Direktur LPPOM-MUI Sumatera
Selatan dan juga sebagai Guru Besar Ilmu Pangan
Fakultas Pertanian Universitas Sriwijaya Palembang
di Palembang pada tanggal 15 Agustus 2013.

CORPORATE SOCIAL RESPONSIBILITY (CSR) SEBAGAI IMPLEMENTASI FIKIH SOSIAL UNTUK PEMBERDAYAAN MASYARAKAT

Yayan Sopyan

Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
Jl. Ir. H. Juanda No. 95, Ciputat, Jakarta Selatan
E-mail: yayan_sopyan68@yahoo.com

Abstract. *Corporate Social Responsibility (CSR) as an Implementation of Social Fiqh to Empower Society.* *Corporate Social Responsibility (CSR)* is the responsibility of businesses in their undertakings. CSR in the perspective of social *fiqh* is no only position as an obligation of business that must be there as a part of social life. The government must support business in implementing CSR from voluntary to mandatory requirements so that the existence of CSR can be felt in reality by society. Optimisation of the CSR function in the supporting the success of development can be undertaken by synergising three potentials, namely tertiary education institutions who have the science, sufficient technology and human resources; government who has the space, society and development plans as well as businesses who possess CSR funding.

Keywords: *Corporate Social Responsibility (CSR)*, social *fiqh*, empowerment, community

Abstrak. *Corporate Social Responsibility (CSR) sebagai Implementasi Fikih Sosial untuk Pemberdayaan Masyarakat.* *Corporate Social Responsibility (CSR)* merupakan tanggung jawab perusahaan dalam melakukan bina lingkungan. CSR dalam pandangan fikih sosial tidak hanya diposisikan sebagai kewajiban perusahaan tetapi juga merupakan kewajiban sosial yang harus ada sebagai bagian dari hidup bermasyarakat. Pemerintah harus mendorong perusahaan dalam melaksanakan CSR dari *voluntary* (bersifat suka rela) menjadi *mandatory* (bersifat mengikat) sehingga eksistensi CSR dapat dirasakan lebih nyata oleh masyarakat. Optimalisasi fungsi CRS dalam mendorong keberhasilan pembangunan dapat dilakukan dengan mensinergikan tiga potensi yaitu perguruan tinggi yang memiliki ilmu pengetahuan, teknologi dan sumber daya manusia memadai, pemerintah yang memiliki wilayah, masyarakat dan rencana pembangunan serta perusahaan yang mempunyai dana CSR.

Kata kunci: *Corporate Social Responsibility (CSR)*, fikih sosial, pemberdayaan, masyarakat

Pendahuluan

Pada tahun 2000 Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) telah mencanangkan apa yang disebut *Millenium Development Goals* (MDGs) yaitu menghapus kemiskinan dan kelaparan, pendidikan untuk semua orang, promosi kesetaraan gender, penurunan kematian anak, meningkatkan kesehatan ibu, memerangi HIV/AIDS, menjamin keberlanjutan lingkungan dan kemitraan global dalam pembangunan. Berdasarkan hal ini maka tujuan negara-negara di dunia untuk meningkatkan kesejahteraan dan kemakmuran global ditargetkan akan tercapai pada tahun 2015¹.

Indonesia merupakan salah satu negara yang meratifikasi kesepakatan global tersebut, yang artinya pemerintah harus serius melakukan pelbagai upaya agar

delapan sasaran yang dicanangkan PBB dimaksud bisa dicapai sesuai dengan target waktu yang ditetapkan. Namun harus disadari bahwa pemerintah tidak bisa berjuang sendiri mencapai tujuan global tersebut karena pemerintah memiliki banyak keterbatasan. Pemerintah saat ini menghadapi persoalan pembangunan yang sangat kompleks, mulai dari keterbatasan anggaran, kelangkaan sumber daya manusia, kekurangan sumber daya alam, kondisi geografis yang sangat luas, jumlah penduduk yang banyak dan sering terjadi bencana alam. Dengan demikian maka sangat penting bagi pemerintah untuk fokus pada kegiatan pembangunan dengan mengutamakan program prioritas yang dampaknya akan dirasakan langsung oleh masyarakat, seperti meningkatkan pelayanan kesehatan, pendidikan dan perluasan lapangan kerja sebagai pilar pembangunan. Pemerintah juga harus bisa menarik partisipasi masyarakat dan pihak perusahaan atau swasta untuk terlibat aktif dalam pembangunan, setidaknya di

Naskah diterima: 30 September 2013, direvisi: 20 November 2013, disetujui untuk terbit: 15 Desember 2013.

¹ [Http://www.republika.co.id](http://www.republika.co.id), diunduh pada tanggal 20 Juli 2013.

lingkungan tempat perusahaan itu berada.

Motivasi utama setiap perusahaan bisnis adalah meningkatkan keuntungan. Logika ekonomi neoklasik menyebutkan bahwa dengan meningkatnya keuntungan dan kemakmuran sebuah perusahaan maka sudah pasti akan meningkatkan kemakmuran rakyat karena produk yang dihasilkan akan lebih murah dan efisien². Kenyataan tidak seindah teori. Banyak perusahaan bukan hanya semakin kaya tetapi juga semakin berkuasa, sementara penduduk miskin dan lemah serta rentan secara sosial, ekonomi, politik, kesehatan dan lingkungan semakin banyak. Kemajuan perusahaan juga menyumbang ketidakadilan dan kesenjangan sosial karena pertumbuhan ekonomi tidak selalu sejalan dengan pemerataan atau distribusi kesejahteraan.

Adanya kesenjangan yang semakin besar antara yang miskin dan kaya memunculkan pelbagai reaksi untuk memperbaikinya yaitu antara lain pemerintah meluncurkan beberapa program untuk pengentasan kemiskinan, perbaikan kesejahteraan, bantuan subsidi langsung dan sebagainya. Namun kenyataan menunjukkan bahwa upaya-upaya pemerintah seperti di atas belum membawa hasil yang maksimal karena terkadang belum tepat sasaran atau tidak berkelanjutan. Penyebab utamanya adalah penanganan yang tidak profesional serta tidak serius, ditambah dengan budaya korupsi yang semakin merajalela.³ Kondisi seperti ini diperburuk oleh perilaku perusahaan yang kapitalis dan eksploratif yang tentu saja tidak memberikan keadilan kepada masyarakat.

Kekuasaan dan penguasaan atas sumber daya alam serta kekayaan ada di tangan perusahaan multinasional yang bisa mendikte negara lain, baik negara maju apalagi negara miskin, sehingga negara tertentu bisa kehilangan kedaulatan atas sumber daya alam bahkan kehilangan kebebasan dan kedaulatan negaranya serta meningkatkan eksplorasi tenaga kerja dan turut memperbesar degradasi sumber daya alam.

Suatu perusahaan dapat hidup dan berkembang tidak dapat dilepaskan dari dua hal, yaitu: (1) Peran pemerintah yang telah membangun infrastruktur, regulasi yang menguntungkan, kemudahan serta terciptanya iklim bisnis yang kondusif. (2) Masyarakat sekitar perusahaan, baik yang terlibat langsung di perusahaan seperti buruh atau karyawan perusahaan, maupun yang tidak terlibat langsung telah menciptakan kondisi yang kondusif sehingga perusahaan merasa tenang dalam

menjalankan bisnisnya.

Kewajiban perusahaan terhadap negara seperti membayar pajak dan retribusi lainnya dirasakan belum cukup dan sebanding dengan keuntungan yang diterima perusahaan. Bukan itu saja, rasa kebersamaan berada di tengah masyarakat, rasa empati terhadap penderitaan masyarakat sekitar dan sikap peduli adalah hal yang diharapkan muncul dari perusahaan. Perusahaan harus berpartisipasi aktif dalam pembangunan masyarakat. Dalam tatanan realita, banyak perusahaan yang sudah menjalankan aktifitas *Corporate Social Responsibility* (CSR) di tengah masyarakat yang hasilnya dapat dirasakan langsung oleh masyarakat. Namun juga tidak sedikit perusahaan yang masih ragu bahkan tidak mau mengeluarkan CSR-nya untuk mendukung program pembangunan.

Makna CSR

Corporate Social Responsibility (CSR) adalah komitmen dunia usaha untuk terus menerus bertindak etis, beroperasi secara legal dan berkontribusi untuk peningkatan ekonomi, bersamaan dengan peningkatan kualitas hidup dari karyawan dan keluarganya sekaligus juga peningkatan kualitas komunitas lokal dan masyarakat secara lebih luas⁴.

The International Organization of Employers (IOE) memberi definisi CSR sebagai "Initiatives by companies voluntary integrating social and environmental concerns in their business operations and in their interaction with their stakeholders". Dari definisi ini dapat dipahami bahwa CSR merupakan suatu inisiatif dari perusahaan yang bersifat *voluntair* atau sukarela dan melampaui kewajiban hukum terhadap peraturan perundang-undangan dimana kegiatannya dilakukan dengan melibatkan pemangku kepentingan⁵.

Adapun Elvinaro Ardianto⁶ mendefinisikan CSR sebagai "Komitmen perusahaan atau dunia bisnis untuk berkontribusi dalam pengembangan ekonomi yang berkelanjutan dengan memperhatikan tanggung jawab sosial perusahaan dan menitikberatkan pada keseimbangan antara perhatian terhadap aspek ekonomi, sosial dan lingkungan". Magnan dan Ferrel mendefinisikan CSR sebagai "A business acts in socially responsible manner when its decision on account for and balance diverse stakeholder interest". Magnan

⁴ Yusuf Wibisono, *Membedah Konsep dan Aplikasi CSR*, (Gresik: Fascho Publishing, 2007), h. 7.

⁵ Bambang Ruditio dkk, *Corporate Social Responsibility: Jawaban bagi Modal Pembangunan Indonesia Masa Kini*, (Jakarta: ICSD, 2003), h. 67.

⁶ Elvinaro Ardianto, *Efek Kedermawanan Perusahaan dan CSR*, (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2011), h. 34.

² [Http://www.beritabumi.or.id](http://www.beritabumi.or.id), diunduh pada tanggal 20 Juli 2013.

³ Anonim, "Harmonisasi Agenda Pembangunan Pemerintah dan Swasta", dalam Majalah *Bisnis & CSR*, Edisi 23-29 Juli 2012, h. 7.

dan Ferrel, seperti yang dikutip oleh Edmund M Burke, lebih menekankan pada perlunya memberikan keseimbangan perhatian terhadap kepentingan pelbagai pemangku kepentingan yang beragam dalam setiap keputusan yang diambil pelaku bisnis melalui perilaku yang bertanggung jawab secara sosial⁷. Dalam pandangan yang lebih komprehensif, Carroll⁸ melihat bahwa tanggung jawab perusahaan harus berdasarkan 4 jenjang, yaitu ekonomi, hukum, etis dan filantropi, dimana keempatnya merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan.

Untuk memenuhi tanggung jawab ekonomi, sebuah perusahaan harus menghasilkan keuntungan sebagai fondasi untuk mempertahankan keberadaannya dan berkembang. Tanggung jawab ekonomi merupakan hasrat paling *natural* dan primitif dari sebuah perusahaan sebagai organisasi bisnis untuk mendapatkan laba. Namun dalam mencapai tujuan mencari laba perusahaan juga harus mentaati peraturan perundang-undangan yang berlaku. Upaya melanggar hukum demi memperoleh laba harus ditentang sehingga perusahaan tidak menggunakan dan menghalalkan segala cara untuk memperoleh laba tersebut. Nilai-nilai etis dari masyarakat harus dijadikan rujukan bagi perusahaan dalam menjalankan bisnisnya. Lebih dari itu, perusahaan juga harus mempunyai tanggung jawab filantropi yang mensyaratkan agar perusahaan dapat memberikan kontribusi kepada masyarakat agar kualitas hidup masyarakat dapat meningkat sejalan dengan operasi bisnis perusahaan.⁹

CSR menjadi tuntutan yang tidak dapat dihindarkan seiring dengan adanya tuntutan masyarakat terhadap perusahaan. Perusahaan harus sadar bahwa keberhasilannya dalam mencapai tujuan bukan hanya dipengaruhi oleh faktor internal saja melainkan juga oleh komunitas yang berada di sekelilingnya. Ada nilai penting yang harus diperhatikan dalam hubungan ini bahwa telah terjadi pergeseran hubungan antara perusahaan dan komunitas. Perusahaan yang semula memposisikan diri sebagai pemberi donasi melalui kegiatan *charity* kini memposisikan masyarakat sebagai mitra yang turut andil dalam kelangsungan eksistensi perusahaan.

CSR merupakan fenomena strategi perusahaan

yang mengakomodasi kebutuhan dan kepentingan *stakeholder*-nya. CSR muncul sejak era dimana kesadaran akan *sustainability* perusahaan jangka panjang adalah lebih penting daripada sekedar *profitability*. Perusahaan tidak hanya mempunyai kewajiban ekonomis dan legal kepada pemegang saham atau *shareholders*, tetapi juga kewajiban terhadap pihak-pihak lain yang berkepentingan (*stakeholders*) yang jangkauannya melebihi kewajiban-kewajiban di atas.

Beberapa hal yang termasuk dalam CSR antara lain adalah tata laksana perusahaan (*corporate governance*) yang sekarang sedang marak di Indonesia, kesadaran perusahaan akan lingkungan, kondisi tempat kerja dan standar bagi karyawan, hubungan perusahaan dan masyarakat serta investasi sosial perusahaan (*corporate philanthropy*).

Ada pelbagai penafsiran tentang CSR dalam kaitannya dengan aktivitas atau perilaku suatu perusahaan, namun yang paling banyak diterima saat ini adalah pendapat yang mengatakan bahwa CSR adalah yang sifatnya melebihi (*beyond*) laba, melebihi hal-hal yang diharuskan peraturan dan melebihi sekedar *public relations*.

Tujuan dan Prinsip CSR

Dengan meningkatnya peran swasta antara lain melalui pasar bebas, privatisasi dan globalisasi maka swasta semakin luas berinteraksi dan memiliki tanggung jawab sosial dengan masyarakat dan pihak lain. Dalam ekonomi modern peranan pemerintah semakin berkurang tidak terkecuali dalam hal pelayanan publik. Banyak pelayanan publik yang dulu dikuasai pemerintah kini diambil alih swasta dengan manajemen dan kualitas yang lebih baik. Namun tentu saja harus dibayar dengan lebih mahal oleh publik untuk mendapatkan kualitas yang baik.

Tanggung jawab sosial perusahaan tidak hanya dalam bidang pembangunan sosial dan ekonomi tetapi juga dalam hal lingkungan hidup. Ada tiga pilar utama dalam *corporate citizenship*, yaitu keuangan, sosial dan lingkungan. Perusahaan swasta harus bekerja sama dengan pihak lain, dalam hal ini adalah pemerintah dan masyarakat (termasuk organisasi kemasyarakatan, partai politik dan masyarakat luas).

Ada 5 tujuan pelaksanaan CSR, yaitu: (1) Meminimalisir resiko sosial. (2) Membangun harmonisasi dengan masyarakat. (3) Peran aktif dalam memperbaiki masyarakat dengan melibatkan perusahaan pada masyarakat sekitar. (4) Pengembangan bisnis perusahaan dan menumbuhkan kepercayaan

⁷ Edmund M Burke, "Corporate Community Relation", dalam Gary M. Gould dan Michael L Smith (eds), *Social Work in the workplace*, (New York: Springer Publishing Co, t.t.), h. 314.

⁸ Archie B. Carroll, *Business and Social: Ethics and Stakeholders Management*, (Ohio: South Western College Publishing, 1996), h. 39.

⁹ Fajar Nursahid, *Tanggung Jawab Sosial BUMN: Analisis terhadap Modal Kedermawanan Sosial PT Krakatau Steel, PT Pertamina dan PT Telekomunikasi Indonesia*, (Depok: Primedia, 2006), h. 15.

masyarakat dan mitra bisnis. (5) Meningkatkan harapan masyarakat agar perusahaan mengejar sasaran sosial dan ekonomi¹⁰.

Adapun prinsip CSR adalah *triple bottom line*, yaitu *profit, people and planet* (3P). *Profit* artinya perusahaan harus tetap berorientasi pada pencapaian keuntungan ekonomi yang memungkinkan terus beroperasi dan berkembang. *People* artinya perusahaan harus memiliki kepedulian terhadap kesejahteraan manusia, seperti kepedulian perusahaan pada pendidikan, kesehatan dan *capacity building* masyarakat lokal. Sedangkan *planet* artinya setiap perusahaan harus peduli terhadap masalah lingkungan hidup¹¹.

Sejarah CSR

CSR lahir di dunia Barat, tepatnya di Amerika Serikat sekitar awal abad ke-19 dimana dunia industri Amerika sedang mengalami pertumbuhan yang pesat. Banyak perusahaan raksasa muncul di tengah komunitas masyarakat. Hal menyebabkan benturan sosial yang cukup serius. Banyak perusahaan yang menyalahgunakan kekuasaan mereka seperti diskriminasi harga, penahanan dan perlakuan buruk terhadap buruh serta perilaku amoral lainnya. Kondisi seperti ini melahirkan aksi protes dari masyarakat. Pemerintah Amerika Serikat mengatasinya dengan membuat regulasi yang mewajibkan perusahaan berlaku adil dan menghargai masyarakat. Gaji buruh harus dikeluarkan dan tidak diperbolehkan melakukan diskriminasi harga. Fase selanjutnya pada tahun 1930-an banyak aksi protes terhadap perusahaan yang tidak peduli terhadap masyarakat sekitarnya. Banyak perusahaan yang bersifat tertutup. Di pihak lain resesi dunia melanda dalam skala besar. Banyak perusahaan yang bangkrut dan terjadi Pemutusan Hubungan Kerja (PHK) massal. Perusahaan bersikap ingin menang sendiri dan tidak bertanggung jawab. Karena terjadi gejolak di masyarakat, akhirnya perusahaan dituntut untuk meminta maaf dan memberikan jaminan kepada masyarakat yang mengalami PHK¹². Pada tahun 1970 sampai 1980-an banyak perusahaan yang mulai memperhatikan lingkungannya dengan memberikan bantuan-bantuan, khususnya ketika terjadi bencana alam, serta tunjangan lainnya.

¹⁰ Meity Aksari, *Pendayagunaan Dana CSR (Corporate Social Responsibility) BUMN melalui Program Pengentasan Kemiskinan DKI (PPKDKI) di Pulau Pari*, Skripsi, Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2013.

¹¹ Edi Suharno, *Pekerja Sosial di Dunia Industri: Memperkuat Tanggung Jawab Sosial*, (Bandung: Refika Aditama, 2007), h. 104.

¹² Sadono Sukirno, *Pengantar Bisnis*, (Jakarta: Prenada Media, 2004), h. 352.

Mulai tahun 1990-an CSR mulai dikenal di Indonesia. Salah satu momentum penting adalah melalui program pengembangan PKBL (Pinjaman Kredit dan Bantuan Langsung) perusahaan BUMN yang diatur dalam PP No.3 tahun 1983 tentang Tata Cara Pembinaan Pengawasan Perusahaan Jawatan (Perjan, Perusahaan Umum (Perum) dan Perseroan Terbatas (Persero). Pada tahun 2003 Kementerian Sosial mengulirkan konsep *seat belt*, yaitu sebuah konsep investasi sosial perusahaan. Kementerian Sosial berperan aktif untuk mengembangkan konsep CSR dan melakukan advokasi pada pelbagai perusahaan nasional. Pada fase ini bentuk CSR yang umum dipakai adalah pemberian bantuan kepada organisasi-organisasi lokal dan masyarakat miskin sekitar perusahaan. Pendekatan ini didasarkan pada motivasi kariatif dan kemanusiaan yang dilakukan secara *ad hoc*, parsial dan tidak melembaga. CSR pada tataran ini hanya sekedar *do good and to look good* (berbuat baik agar terlihat baik). Perusahaan lebih terkesan tebar pesona daripada tebar karya. Setelah fase ini barulah istilah CSR muncul dalam peraturan perundang-undangan yang lebih tegas dan nyata.

CSR dalam Peraturan Perundang-Undangan di Indonesia

Saat ini CSR telah diatur dalam peran di Indonesia. Dalam peraturan perundang-undangan tersebut ada yang secara implisit menyebutkan istilah tersebut dan ada juga yang belum menyebutkannya tetapi sudah mengarah ke sana. Beberapa peraturan perundangan-undangan tersebut adalah: pertama, UU No. 23 Tahun 1997 tentang Pengelolaan Lingkungan Hidup. Dalam undang-undang ini dijelaskan dalam pasal 6:

- 1) Setiap orang berkewajiban memelihara kelestarian fungsi lingkungan hidup serta mencegah dan menanggulangi pencemaran dan perusakan.
- 2) Setiap orang yang melakukan usaha dan/kegiatan berkewajiban melakukan pengelolaan limbah hasil usaha dan/kegiatan.

Kemudian pasal 16 ayat (1) menyebutkan bahwa "Setiap penanggung jawab usaha dan/atau kegiatan wajib melakukan pengelolaan limbah hasil usaha dan/atau kegiatan". Dan pasal 17 ayat (1) menyebutkan bahwa "Setiap penanggung jawab usaha dan/atau kegiatan wajib melakukan pengelolaan bahan berbahaya dan beracun".

Kedua, UU No. 25 Tahun 2007 tentang Penanaman Modal, khususnya pasal 15 yang menyebutkan bahwa "Setiap penanaman modal berkewajiban melaksanakan tanggung jawab sosial perusahaan, menghormati

tradisi budaya masyarakat sekitar lokasi kegiatan usaha penanaman modal". Dan pasal 16 menyebutkan bahwa "Setiap penanam modal bertanggung jawab menjaga kelestarian lingkungan hidup dan menciptakan keselamatan, kesehatan, kenyamanan dan kesejahteraan pekerja".

Ketiga, UU No. 40 Tahun 2007 tentang Perseroan Terbatas, khususnya ketentuan pasal 74 ayat (1) yang menyebutkan bahwa "Perseroan yang menjalankan kegiatan usahanya di bidang dan/atau kegiatan dengan sumber daya alam wajib melaksanakan tanggung jawab sosial dan lingkungan".

Keempat, UU No. 20 Tahun 2008 tentang Usaha Mikro Kecil dan Menengah khususnya pasal 21 yang menyebutkan bahwa "Badan Usaha Milik Negara dapat menyediakan pembiayaan dari penyisihan bagian laba tahunan yang dialokasikan kepada usaha mikro dan kecil dalam bentuk pemberian pinjaman, penjaminan, hibah dan pembiayaan lainnya".

Kelima, Keputusan Mahkamah Konstitusi (MK) tanggal 15 April 2009 tentang penolakan uji material KADIN terhadap pasal 74 UU No. 40 Tahun 2007 tentang Perseroan Terbatas, mengenai Tanggung Jawab Sosial dan Lingkungan (TJSL) bagi perusahaan yang berkaitan dengan sumber daya alam.

Keenam, Peraturan Pemerintah No. 47 Tahun 2012 tentang Tanggung Jawab Sosial dan Lingkungan Perseroan Terbatas. Peraturan Pemerintah ini sebagai tindak lanjut dari pasal 74 ayat 1 yang di dalamnya menjelaskan bahwa dalam pelaksanaan CSR dapat diberikan penghargaan, misalnya fasilitas atau kemudahan sesuai ketentuan berlaku atau diberikan *reward* bagi perusahaan yang mempunyai kinerja baik dalam kerja sama program CSR.

Ketujuh, Keputusan Menteri BUMN No. KEP 236/MBU/2003 Tanggal 17 Juni 2003 tentang Program Kemitraan Bina Lingkungan yang menyebutkan bahwa "BUMN perlu berpartisipasi untuk memberdayakan dan mengembangkan kondisi ekonomi, kondisi sosial masyarakat dan lingkungan sekitarnya".

Dari sini terlihat perkembangan pengaturan CSR di Indonesia agar memiliki daya atur, daya ikat dan daya dorong. CSR yang semula bersifat *voluntary* perlu ditingkatkan menjadi CSR yang lebih bersifat *mandatory*. Dengan demikian, kontribusi dunia usaha diharapkan terukur dan sistematis dalam ikut meningkatkan kesejahteraan masyarakat. Kebijakan yang pro rakyat dan lingkungan seperti ini sangat dibutuhkan di tengah arus *neoliberalisme* seperti sekarang ini.

Pemberdayaan Masyarakat

Istilah pemberdayaan merupakan istilah pinjaman yang berasal dari bahasa Inggris, "empowerment", akar katanya adalah "power" yang artinya kuat, kemampuan berbuat, mencapai, melakukan atau memungkinkan. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, pemberdayaan dimaknai sebagai upaya pendayagunaan, pemanfaatan yang sebaik-baiknya dengan hasil yang memuaskan.¹³

Pemberdayaan masyarakat adalah penyediaan sumber daya, kesempatan, pengetahuan dan keterampilan bagi masyarakat untuk meningkatkan kapasitas masyarakat sehingga masyarakat bisa menemukan masa depan yang lebih baik¹⁴. Gunawan memberikan batasan sebagai upaya untuk membangun daya yang dimiliki dhuafa dengan mendorong, memberikan motivasi dan meningkatkan kesadaran tentang potensi yang dimiliki mereka serta berupaya untuk mengembangkannya¹⁵. Sementara PPM UIN Syarif Hidayatullah Jakarta mendefinisikan pemberdayaan masyarakat sebagai upaya mengajak anggota masyarakat bersama-sama menyelesaikan masalah yang senyatanya ada dalam kehidupan mereka dan meningkatkan kemampuan mereka dalam pengambilan keputusan yang dapat mempengaruhi dan meningkatkan kualitas kehidupan¹⁶.

Dari beberapa definisi di atas dapat diambil benang merah bahwa pemberdayaan masyarakat adalah sebuah upaya yang dilakukan oleh seseorang atau sekelompok orang kepada masyarakat tertentu yang tidak berdaya, kurang mampu, bodoh dan terbelakang untuk menjadikan masyarakat tersebut berdaya, mampu, pintar dan maju melalui upaya-upaya tertentu seperti pendidikan, pelatihan, pendampingan dan pembinaan secara terus menerus sehingga masyarakat itu berubah dan mampu berbuat sesuai dengan harkat dan martabat mereka dalam melaksanakan hak dan kewajibannya selaku masyarakat.

Adapun tujuan pemberdayaan masyarakat adalah: (1) Meningkatkan kualitas hidup masyarakat dengan membantu menyelesaikan masalah yang senyatanya menjadi kendala bagi masyarakat dalam mencapai kesejahteraan bersama (*problem solving*). (2) Mereduksi kesenjangan sosial yang terjadi dalam masyarakat. (3)

¹³ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), h. 189.

¹⁴ Ismet Firdaus, *Pengalaman Alquran tentang Pemberdayaan Dhuafa*, (Ciputat: Dakwah Press UIN Syarif Hidayatullah, 2008), h. 9.

¹⁵ Gunawan Sumodiningrat, *Pembangunan Daerah dan Pengembangan Masyarakat*, (Jakarta: Bina Reni Pawirna, 1997), h. 165.

¹⁶ PPM UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, *Pedoman Pelaksanaan Pengabdian kepada Masyarakat oleh Dosen*, (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2013), h. 34.

Menumbuhkan, memelihara dan menjaga nilai-nilai demokrasi dalam masyarakat agar tercipta keadilan dan pemerataan kemakmuran dan kesejahteraan masyarakat. (4) Memberikan peluang kepada anggota masyarakat untuk menemukan potensi dirinya dan mengenali kendala-kendala dalam mengembangkan potensi tersebut. (5) Membangun *image* dalam masyarakat bahwa setiap individu anggota masyarakat merasa berguna dan bermanfaat bagi dirinya, orang lain dan masyarakat.¹⁷

Ada tiga upaya yang dapat dilakukan untuk melakukan pemberdayaan masyarakat, yaitu: (1) Mendorong, memotivasi dan meningkatkan kesadaran akan potensi yang dimiliki masyarakat serta menciptakan iklim untuk berkembang. (2) Memperkuat daya dan potensi yang dimiliki dengan langkah-langkah positif pengembangan. (3) Penyediaan pelbagai masukan, pembukaan akses dan peluang. Upaya yang tidak kalah pentingnya yang harus dilakukan adalah peningkatan taraf pendidikan, derajat kesehatan, akses pada modal, teknologi tepat guna, informasi, lapangan kerja dan mengakses pasar berikut fasilitas-fasilitasnya¹⁸.

Fikih Sosial

Dalam prakata buku *Masdar* F. Mas'udi, Abdurrahman Wahid (Gus Dur) menjelaskan bahwa dalam rentang sejarahnya yang sangat panjang, lebih dari 10 abad, umat Islam telah mengabaikan amanat sosial (kekhilafahan)-nya yang *nota bene* begitu jelas dalam ajaran agama. Bukan tidak ada dimensi sosial yang telah ditegakkan oleh umat Islam dalam peri kehidupan politik, ekonomi maupun sosial lainnya, akan tetapi semuanya itu tampak sebagai sesuatu yang tidak mempunyai kaitan organik dan fungsional dengan jantung keyakinan agamanya. Islam, dengan komitmen sosialnya yang begitu eksplisit, telah direduksi menjadi agama yang hanya berurusan dengan peri kehidupan yang berskala personal dan bersifat ritual sehingga untuk dimensi kehidupan individual umatnya barangkali Islam masih memberikan pengaruhnya, akan tetapi untuk dimensi kehidupan sosial pengaruh itu hampir tidak lagi terasa, bahkan seolah-olah seperti tatanan masyarakat borjuis-kapitalis.¹⁹

Kegelisahan intelektual Gus Dur di atas menyadarkan umat Islam untuk bisa keluar dari pemahaman fikih

yang terlalu mekanis serta formalistis dan kembali pada tujuan syariat (*maqâhid al-syâri'ah*) yaitu terciptanya kemaslahatan bagi manusia. Kemudian gagasan ini bergulir dan dituangkan dalam wacana yang lebih konkret dengan menyebut istilah fikih sosial. Setidaknya ada dua orang tokoh yang melontarkan wacana ini, yaitu Sahal Mahfudh yang menulis buku *Nuansa Fikih Sosial* (1994)²⁰ dan Ali Yafie yang menulis buku *Wacana Baru Fikih Sosial* (1997)²¹.

Dalam dua buku ini gagasan tentang fikih sosial secara operasional dapat dicerna dengan baik walaupun kedua ulama tersebut belum mendeskripsikan secara lugas makna fikih sosial secara terminologis. Sebagai tahap awal hal ini dapat dimaklumi karena term fikih sosial belum dikenal dalam diskursus fikih klasik. Namun prinsipnya sudah tertangkap jelas yaitu term fikih sosial (*al-fiqh al-ijtimâ'i*) merupakan bandingan dari terma fikih individu (*al-fiqh al-infirâdi*). Jika fikih individu menekankan pada aspek relasi individu dengan Allah Swt. dan hubungan manusia dengan manusia dalam bentuk personal maka fikih sosial lebih menekankan pada aspek ajaran tentang hubungan antar sesama manusia dan bermasyarakat. Dengan pendekatan ini maka fikih sosial dapat dipahami sebagai fikih yang berdimensi sosial atau fikih yang dibangun atas dasar hubungan antar individu atau kelompok di dalam masyarakat²².

Fikih sosial diharapkan dapat mengeluarkan manusia dari jurang kebekuan (statis) dan keterbelakangan karena berhubungan, berkaitan dan berkelindan dengan problematika sosial yang meliputi pendidikan, kesehatan, lingkungan hidup, ekonomi, keilmuan, budaya dan politik²³. Tujuan pokok fikih sosial adalah membentuk satu konsep fikih yang berdimensi sosial atau fikih yang dibangun dengan sejumlah peranan individu atau kelompok dalam proses bermasyarakat dan bernegara.

Hakikat dari gagasan fikih sosial adalah sebuah upaya untuk merubah paradigma berfikir tentang ibadah sosial. Pengentasan kemiskinan, misalnya, harus dimulai dari proses penyadaran kepada masyarakat tentang kemiskinan dan tata cara penanggulangannya. Masyarakat diajak untuk sadar bahwa kemiskinan adalah musuh yang harus dilawan dan dihilangkan. Kemiskinan bukanlah takdir Allah Swt. yang harus

¹⁷ PPM UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, *Pedoman Pelaksanaan Pengabdian kepada Masyarakat oleh Dosen*, h. 34.

¹⁸ I Nyoman Sumaryadi, *Perencanaan Pembangunan Daerah Otonomi dan Pemberdayaan Masyarakat*, (Jakarta: Citra Utama, 2005), h. 114.

¹⁹ Farid F. Mas'udi, *Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), h. xi-x.

²⁰ Sahal Mahfudh menulis buku *Nuansa Fikih Sosial* yang diterbitkan di Yogyakarta oleh Penerbit Pustaka Pelajar dan LkiS pada tahun 1994.

²¹ Ali Yafie menulis *Wacana Baru Fikih Sosial* yang diterbitkan di Bandung oleh Penerbit Mizan pada tahun 1997.

²² [Http://melbayawy.wordpress.com](http://melbayawy.wordpress.com), diunduh pada 20 Juli 2013.

²³ [Http://melbayawy.wordpress.com](http://melbayawy.wordpress.com), diunduh pada 20 Juli 2013.

diterima tanpa *reserve*. Cara mengentaskannya adalah dengan usaha keras, sistematis, terus menerus dan serius. Hal ini sesuai dengan firman Allah Swt. yang menyebutkan bahwa "Sungguhnya Allah tidak akan merubah nasib suatu kaum sehingga kaum itu merubah nasibnya sendiri (dengan berusaha)"²⁴. Masyarakat juga perlu disadarkan tentang bahaya laten kemiskinan yaitu dapat menjerumuskan pada kekafiran sebagaimana Hadis Nabi "Kefakiran mendekatkan diri pada kekufuran". (H.r. Abû Na'îm dari Anas).

Dari aspek fikih sosial, perusahaan sebagai subjek dan objek hukum harus melaksanakan kewajiban, bukan saja kewajiban kepada negara seperti membayar pajak namun juga melaksanakan kewajiban sosial yaitu dengan melaksanakan CSR setidaknya di lingkungan dimana perusahaan itu berada.

Implementasi Fikih Sosial melalui CSR

Keberadaan industri tidak dapat dihindarkan dari kehidupan manusia karena pada hakikatnya dunia industri pun lahir dari upaya memenuhi kebutuhan hidup manusia. Namun di sisi lain, industri juga meninggalkan residu yang tidak baik bagi masyarakat sekitarnya. Dunia industri meninggalkan pencemaran bagi lingkungan, membuat kesenjangan sosial yang semakin lebar dan friksi sosial lainnya.

Negara telah melakukan intervensi dengan mengeluarkan peraturan perundang-undangan yang mengatur bagaimana seharusnya dunia industri berhubungan dengan masyarakat serta mewajibkan pada perusahaan untuk melakukan CSR, disamping melakukan kewajiban-kewajiban lain seperti membayar pajak dan retribusi lainnya. Disamping pendekatan normatif, perusahaan juga harus mempunyai kesadaran tidak hanya melaksanakan norma hukum tetapi juga akan lebih menguntungkan jika melakukan program yang bersifat simbiosis mutualisme, terjadinya sinergi positif dan saling membutuhkan dengan masyarakat.

Ketika melaksanakan program CSR, perusahaan tidak boleh memaknai CSR sebagai sebuah kewajiban *ansich*, akan tetapi juga harus lahir dari kesadaran yang mendalam akan pentingnya bersinergi dengan masyarakat sekitar karena tanpa masyarakat maka perusahaan itu tidak bisa bermakna apa-apa.

Sebuah perusahaan mungkin telah membayar kewajiban pajaknya pada negara dan uang pajak tersebut menjadi modal negara untuk pembangunan, akan tetapi kewajiban perusahaan pada masyarakat sekitar,

apalagi perusahaan yang melakukan eksploitasi sumber daya alam atau yang menyebabkan polusi lingkungan, belum cukup. Masyarakat dan lingkungannya tidak mendapatkan keuntungan kecuali segelintir orang yang bisa bekerja di perusahaan itu. Dan keuntungan itu tidak sebanding dengan kebisingan, polusi atau gangguan lingkungan lainnya. Maka upaya bijak dari perusahaan bukan hanya mengeluarkan pajak untuk negara tetapi juga menyisihkan sedikit keuntungan yang diperoleh untuk dapat berbagi dengan masyarakat sekitar perusahaan. Pendekatan yang dilakukan perusahaan tidak lagi pendekatan legal formal, dimana perusahaan hanya melihat bahwa pemerintah telah memberikan izin usaha kepadanya dan mereka telah membayar pajak, akan tetapi harus melakukan hubungan simbiosis mutualisme, dimana antara perusahaan dan masyarakat sekitar terjalin hubungan mesra yang saling mengisi dan membutuhkan.

Ketika perusahaan menjalin hubungan yang mesra dengan masyarakat sekitar maka akan menguntungkan perusahaan itu sendiri karena usahanya didukung oleh lingkungan yang kondusif, aman dan mereduksi konflik. Penerapan CSR seharusnya tidak dianggap sebagai *cost* semata, melainkan juga sebuah investasi jangka panjang bagi perusahaan bersangkutan. Perusahaan harus yakin bahwa ada korelasi positif antara pelaksanaan CSR dengan meningkatnya apresiasi dunia internasional maupun domestik terhadap perusahaan bersangkutan. Dengan melaksanakan CSR secara konsisten dalam jangka panjang maka akan menumbuhkan rasa penerimaan masyarakat terhadap kehadiran perusahaan. Kondisi seperti itulah yang pada gilirannya dapat memberikan keuntungan ekonomi bisnis pada perusahaan yang bersangkutan. CSR dapat diartikan sebagai komitmen perusahaan untuk mempertanggungjawabkan dampak operasinya dalam dimensi sosial, ekonomi dan lingkungan serta terus menerus menjaga agar dampak tersebut menyumbang manfaat kepada masyarakat dan lingkungan hidupnya.

Kalau dalam kesehatan badan ada istilah *al-aql al-sâlim fi al-jism al-sâlim* (akal yang sehat terdapat dalam badan yang sehat) maka dalam dunia bisnis berlaku pula "perusahaan yang sehat berada dalam lingkungan masyarakat yang sehat". Artinya, kalau suatu perusahaan mau sehat maka harus dapat menyehatkan lingkungannya. CSR merupakan fenomena strategi perusahaan yang mengakomodasi kebutuhan dan kepentingan *stakeholder*-nya. CSR timbul sejak era dimana kesadaran akan *sustainability* perusahaan jangka panjang adalah lebih penting daripada sekedar

²⁴ Q.s. al-Râd [13]: 11.

profitability.

CSR bukan hanya sekedar kewajiban pada negara tetapi juga tanggung jawab sosial. CSR harus menjadi jembatan penghubung (*bridges/wasilah*) agar masyarakat yang kurang mampu dapat terentaskan kesulitan hidupnya bahkan entitas CSR harus mampu menopang perekonomian nasional.

Dalam bidang lingkungan hidup, misalnya, residu industri telah merusak lingkungan hidup baik secara langsung maupun tidak. Daya rusak industri, khususnya industri yang menggunakan langsung sumber daya alam, sangat dahsyat dan dirasakan langsung akibatnya oleh masyarakat. Adanya longsor, banjir, kebakaran hutan, luapan lumpur, kekurangan air, polusi udara, pencemaran air, tumpukan sampah dan pemanasan global (*global warming*) merupakan bukti konkret dari residu itu. Oleh karenanya maka perusahaan tidak boleh melempar tanggung jawab dan hanya mengatakan hal tersebut merupakan kewajiban pemerintah karena sudah membayar pajak. Perusahaan melalui program CSR-nya harus turun langsung dan berbuat sesuatu untuk menyelamatkan bumi dari kehancuran.

Peran Perguruan Tinggi dalam Pemberdayaan Masyarakat dengan menggunakan CSR

UU No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional pasal 20 menyebutkan bahwa perguruan tinggi berkewajiban menyelenggarakan penelitian dan pengabdian kepada masyarakat disamping melaksanakan pendidikan. Sejalan dengan itu, UU No. 12 Tahun 2012 tentang Perguruan Tinggi pasal 45 menegaskan bahwa kegiatan pengabdian kepada masyarakat merupakan kegiatan civitas akademika dalam mengamalkan dan membudayakan ilmu pengetahuan dan teknologi untuk memajukan kesejahteraan umum dan mencerdaskan kehidupan bangsa.

Secara ideal, ketiga darma dari tridarma perguruan tinggi seharusnya mendapatkan perhatian dan perlakuan yang sama. Namun kenyataannya darma pengabdian kepada masyarakat masih tertinggal jauh dan belum mendapat perhatian secara serius dari pemangku kebijakan pendidikan, baik dari aspek regulasi maupun finansial. Padahal kalau dilihat dari dampak yang ditimbukannya, pengabdian kepada masyarakat menduduki posisi yang strategis sebagai implementator ilmu dan teknologi, motivator, inisiatör, kreator dan dinamisator dalam pemberdayaan masyarakat serta menjadi *public relation* bagi perguruan tinggi sehingga masyarakat dapat merasakan manfaat langsung dari

keberadaan perguruan tinggi.

Pelaksanaan program pemberdayaan masyarakat memerlukan dana yang tidak sedikit. Apabila hanya mengandalkan dana pengabdian kepada masyarakat dari alokasi dana yang sudah ditentukan perguruan tinggi maka tidak akan mencukupi. Berharap banyak untuk ketercukupan dana pengabdian masyarakat adalah suatu hal yang hampir dikatakan mustahil. Namun apabila kreatif, perguruan tinggi dapat memanfaatkan dana dari pihak luar yang dapat digunakan untuk melakukan pemberdayaan masyarakat sesuai dengan tugas dan fungsi perguruan tinggi. Alangkah arifnya jika perguruan tinggi lebih kreatif lagi untuk mengembangkan kemitraan dengan lembaga lain atau perusahaan. Peluang untuk melakukan hal ini masih terbentang luas.

Sebagai *center of excellence*, perguruan tinggi memiliki konsep dan teori pemberdayaan yang sempurna ditambah dengan ketersediaan Sumber Daya Manusia (SDM) baik dosen maupun mahasiswa. Di pihak lain, perusahaan mempunyai dana yang cukup dan kewajiban sosial kepada masyarakat. Demikian juga dengan pemerintah yang memiliki regulasi, wilayah, masyarakat dan rencana pembangunan. Tiga komponen ini (perguruan tinggi, perusahaan dan pemerintah) mempunyai tujuan yang sama yaitu melakukan pemberdayaan masyarakat. Jika ketiga potensi ini disinergikan maka akan menjadi kekuatan besar yang dapat mempercepat daya dorong keberhasilan pemberdayaan masyarakat.

Sebagai contoh adalah apa yang telah dilakukan Pusat Pengabdian kepada Masyarakat (PPM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dalam melaksanakan program pemberdayaan masyarakat dengan melakukan sinergi dengan perusahaan dan pemerintah. Pada tahun 2012 UIN Syarif Hidayatullah Jakarta bekerja sama dengan Kementerian BUMN dalam program mengentaskan kemiskinan di Propinsi DKI Jakarta. Dana yang digulirkan mencapai hampir Rp. 16 miliar dan dana yang dikelola langsung oleh PPM UIN Syarif Hidayatullah Jakarta sebesar Rp. 4 Miliar. Dana yang dihimpun oleh kementerian BUMN berasal dari CSR 4 perusahaan milik BUMN yaitu: Bank BRI, Pertamina, PGN dan Pelindo II.

Pada tahun 2013 Pusat Pengabdian kepada Masyarakat (PPM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta bekerja sama dengan PT Pelindo II untuk mengembangkan program pemberdayaan masyarakat pesisir yang berlokasi di Pulau Pari Kepulauan Seribu. Pusat Pengabdian kepada Masyarakat (PPM) UIN Syarif

Hidayatullah Jakarta membantu masyarakat dengan melakukan pemetaan masalah, penyusunan program, pelatihan dan pendampingan. Dana yang digulirkan dari CSR Pelindo II sekitar 700 Juta. Program yang dapat dilihat adalah pembuatan sanitasi lingkungan, pembuatan kamar mandi umum, pembuatan sarana ibadah, bantuan pengadaan alat pada nelayan, pelatihan pengolahan hasil nelayan, pembuatan taman, serta perbaikan rumah tinggal agar lebih sehat, laik huni atau dapat dijadikan lahan usaha sebagai *home stay*.

Selain itu, sebagai contoh lain adalah program CSR BRI melalui BRI Peduli dimana BRI bukan saja memberikan sebuah mobil ambulance untuk UIN Syarif Hidayatullah Jakarta namun juga bermitra dengan Pusat Pengabdian kepada Masyarakat (PPM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta untuk membuat program Santripreneurship, sebuah program pelatihan interpreneur untuk para santri secara nyata. Santri tidak hanya diajari interpreneur secara konseptual tetapi juga dapat melakukan praktek langsung secara nyata. Program ini dilaksanakan di Yayasan Pendidikan Islam Al-Mubarokah Ciranjang, Cianjur.

Sebenarnya masih banyak program yang dapat dikembangkan untuk mensinergikan ketiga potensi tersebut. Saat ini di beberapa daerah berkembang forum CSR sebagai implementasi kewajiban perusahaan namun masih sedikit perguruan tinggi yang melibatkan diri atau belum mengetahui tentang keberadaan forum ini.

Penutup

CSR merupakan bentuk kepedulian perusahaan terhadap lingkungan masyarakat dimana perusahaan itu berada. Dalam perspektif hukum Islam, CSR merupakan salah satu bentuk implementasi fikih sosial yang dilakukan oleh perusahaan. Optimalisasi manfaat dana CSR yang sangat besar akan terjadi kalau ada sinergi yang positif antara perusahaan, perguruan tinggi dan pemerintah. Perguruan tinggi dapat memanfaatkan dana CSR ini sebagai salah satu upaya untuk pemberdayaan atau pengabdian masyarakat sebagaimana diamanatkan dalam tri darma perguruan tinggi, mengingat apabila hanya mengandalkan dana yang bersumber dari internal secara umum masih dirasakan minim. []

Pustaka Acuan

Buku/Majalah/Skripsi:

Aksari, Meity, *Pendayagunaan Dana CSR (Corporate Social Responsibility) BUMN melalui Program*

- Pengentasan Kemiskinan DKI (PPKDKI) di Pulau Pari*, Skripsi, Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2013.
- Ambadar, Jackie, *Corporate Social Responsibility (CSR) dalam Praktik di Indonesia*, Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2008.
- Anonim, "Harmonisasi Agenda Pembangunan Pemerintah dan Swasta", dalam Majalah *Bisnis & CSR*, Edisi 23-29 Juli 2012.
- Ardianto, Elvinaro, *Efek Kedermawanan Pebisnis dan CSR*, Jakarta: Elex Media Komputindo, 2011.
- Burke, Edmund M, "Corporate Community Relation", dalam Gary M.Gould dan Michael L Smith (eds), *Social Work in the workplace*, New York: Springer Publishing Co, t.t.
- Carrol, Archie B., *Bussiness and Social: Ethics and Stakeholders Management*, Ohio: South Western College Publishing, 1996.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1988.
- Fajar, Mukti, *Tanggung Jawab Sosial Perusahaan di Indonesia: Studi tentang Penerapan Ketentuan Corporate Social Responsibility pada Perusahaan Multi Nasional, Swasta Nasional dan Badan Usaha Milik Negara*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Firdaus, Ismet, *Pengalaman Alquran tentang Pemberdayaan Dhuafa*, Ciputat: Dakwah Press UIN Syarif Hidayatullah, 2008.
- Fuady, Munir, *Perseroan Terbatas Paradigma Baru*, Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 2003.
- Hadi, Nor, *Corporate Social Responsibility*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2011.
- Mahfudh, Sahal, *Nuansa Fikih Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan LKiS, 1994.
- Mas'udi, Farid F, *Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Nursahid, Fajar, *Tanggung Jawab Sosial BUMN: Analisis terhadap Modal Kedermawanan Sosial PT Krakatau Steel, PT Pertamina dan PT Telekomunikasi Indonesia*, Depok: Primedia, 2006.
- PPM UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, *Pedoman Pelaksanaan Pengabdian kepada Masyarakat oleh Dosen*, Jakarta: UIN Jakarta Press, 2013.
- Rido, Ali, *Badan Hukum dan Kedudukan Badan Hukum, Perseroan, Perkumpulan, Koperasi, Yayasan, Wakaf*, Bandung: PT Alumni, 1986.
- Ruditio, Bambang dkk, *Corporate Social Responsibility: Jawaban bagi Modal Pembangunan Indonesia Masa Kini*, Jakarta: ICSD, 2003.
- Suharno, Edi, *Pekerja Sosial di Dunia Industri: Memperkuat Tanggung Jawab Sosial*, Bandung: Refika Aditama, 2007.

- Sukirno, Sadono, *Pengantar Bisnis*, Jakarta: Prenada Media, 2004.
- Sumaryadi, I Nyoman, *Perencanaan Pembangunan Daerah Otonomi dan Pemberdayaan Masyarakat*, Jakarta: Citra Utama, 2005.
- Sumodiningrat, Gunawan, *Pembangunan Daerah dan Pengembangan Masyarakat*, Jakarta: Bina Reni Pawirna, 1997.
- Susanto, A.B., *Corporate Social Responsibility*, Jakarta: The Jakarta Consulting Group, 2007.
- Untung, Hendrik Budi, *Corporate Social Responsibility*, Jakarta: Sinar Grafika, 2008.
- Wibisono, Yusuf, *Membedah Konsep dan Ampikasi CSR*, Gresik: Fascho Publishing, 2007.
- Yafie, Ali, *Wacana Baru Fikih Sosial*, Bandung: Mizan, 1997.

Website:

- [Http://www.republika.co.id](http://www.republika.co.id), diunduh pada tanggal 20 Juli 2013.
- [Http://www.beritabumi.or.id](http://www.beritabumi.or.id), diunduh pada tanggal 20 Juli 2013.
- [Http://melbayawy.wordpress.com](http://melbayawy.wordpress.com), diunduh pada 20 Juli 2013.

MÎQÂT MAKÂNI JEMAAH HAJI INDONESIA MENURUT KEMENTERIAN AGAMA DAN ORGANISASI PERSATUAN ISLAM

Muhammat Nuri

University of Malaya
Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur, Malaysia
E-mail: tguhnurani@yahoo.com

Abstract: *Indonesian Hajj Miqât Makâni According to the Ministry of Religious Affairs and the Persatuan Islam (PERSIS)*. Hajj is one of the worship that takes place every year. A Muslim is required to perform the pilgrimage only one time in his life when he was able. As the general character of *fiqh*, the hajj *fiqh* was not immune from the differences of opinion. One of the differences of opinion in the Hajj for pilgrims Indonesia is the difference in determining *miqât makâni*. Two religious institutions, the Ministry of Religious Affairs and the Persatuan Islam (PERSIS) have different opinions on this. This difference is because the Indonesian pilgrims are in the plane as it passes through a predetermined *miqât makâni*.

Keywords: Hajj, Umrah, *miqât makâni*, *fiqh*

Abstrak: *Miqât Makâni Jemaah Haji Indonesia Menurut Kementerian Agama dan Organisasi Persatuan Islam*. Ibadah haji merupakan salah satu ibadah yang dilaksanakan setiap tahun. Seorang Muslim hanya diwajibkan melaksanakan ibadah haji satu kali dalam hidupnya apabila ia mampu. Sebagaimana karakter fikih secara umum, fikih dalam ibadah haji juga tidak luput dari adanya perbedaan pendapat (*ikhtilâf*). Salah satu perbedaan pendapat dalam ibadah haji untuk jemaah Indonesia adalah perbedaan dalam menentukan *miqât makâni* (tempat memulai) ibadah haji. Dua lembaga yang mengurus masalah keagamaan di Indonesia yaitu Kementerian Agama dan organisasi Persatuan Islam (PERSIS) berbeda pendapat tentang hal ini. Perbedaan ini disebabkan karena jemaah haji Indonesia sedang berada dalam pesawat saat melewati *miqât makâni* yang telah ditetapkan.

Kata Kunci: haji, umrah, *miqât makâni*, fikih

Pendahuluan

Dalam Islam, ibadah haji merupakan ibadah yang sangat penting karena merupakan bagian dari rukun Islam. Ibadah haji bukan merupakan syariat baru tetapi ia merupakan syariat lama yang telah dilaksanakan oleh umat-umat terdahulu sebelum kedatangan Rasulullah Saw. Sebagian besar manasik haji diambil dari apa yang dicontohkan oleh Nabi Ibrahim As.

Pelaksanaan haji dalam Islam mempunyai peranan yang signifikan karena merupakan salah satu syarat mutlak untuk menentukan keislaman seseorang. Seorang Muslim yang telah memenuhi syarat dan mempunyai kemampuan maka wajib melaksanakan ibadah haji. Jika tidak melaksanakan haji, Rasulullah Saw. memberikannya dua pilihan yaitu meninggal dalam keadaan yahudi atau nasrani.

Pada dasarnya kewajiban menunaikan ibadah haji merupakan kewajiban yang bersifat individu. Namun dalam pelaksanaannya, ibadah haji merupakan bagian dari tugas dan tanggung jawab pemerintah. Pemerintah mempunyai tanggung jawab untuk mengatur pelaksanaan ibadah haji agar berjalan dengan baik dan tertib. Apabila pemerintah tidak melaksanakan hal ini berarti telah mengabaikan urusan umat Islam.

Dalam melaksanakan syariat Islam, khususnya ibadah haji, merupakan suatu keniscayaan apabila terjadi perbedaan pendapat atau *ikhtilâf*. Perbedaan pendapat merupakan karakter dari fikih. Perbedaan pendapat terjadi karena adanya keragaman dalam metode *istinbâth* hukum dari Alquran dan Sunah. Dari perbedaan pendapat ini kemudian muncul pelbagai aliran atau mazhab dalam hukum Islam. Pada dasarnya acuan semua mazhab adalah Alquran dan Sunah.

Perbedaan pendapat dalam fikih atau *ikhtilâf* merupakan persoalan yang terjadi dalam realitas

kehidupan manusia. Hal ini senantiasa akan terjadi dan tidak akan pernah selesai. Yang menjadi urgen untuk orang Muslim adalah bagaimana menyikapi perbedaan pendapat tersebut.

Ikhtilaf merupakan term dari bahasa Arab yang berarti berselisih atau tidak sepaham. Adapun dalam terminologi fikih, *ikhtilaf* diartikan sebagai perbedaan paham atau pendapat di kalangan para ulama fikih sebagai hasil dari *ijtihad* untuk mendapatkan atau menetapkan suatu ketentuan hukum tertentu¹. Perbedaan pendapat akan senantiasa terjadi karena pola pemikiran manusia terus berkembang.

Dalam masalah haji, khususnya jemaah haji Indonesia, yang senantiasa menjadi perdebatan adalah tempat untuk memulai ibadah haji atau *mīqāt makānī*. Hal ini dianggap sebagai sesuatu yang urgen karena pelaksanaan ibadah haji harus dimulai dari tempat tertentu yang ditentukan oleh syariat. Jemaah haji Indonesia berada di wilayah *mīqāt makānī* ketika mereka berada dalam pesawat. Hal ini kemudian menimbulkan perbedaan pendapat tentang waktu mulai melakukan *ihram*.

Tulisan ini akan mengkaji tentang perbedaan pendapat (*ikhtilaf*) antara Kementerian Agama Republik Indonesia (Kemenag RI) dan Organisasi Persatuan Islam (PERSIS) dalam masalah *mīqāt makānī* untuk jemaah haji Indonesia.

Metode *Ijtihad* Kemenag RI dan PERSIS

Kementerian Agama (dulu disebut Departemen Agama) didirikan antara lain dengan tujuan untuk melaksanakan tuntutan UUD 1945 pasal 29 yang menyebutkan bahwa “Negara berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa” dan “Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan beribadah menurut agama dan kepercayaannya itu”. Tugas Kementerian Agama adalah untuk menjamin terlaksananya hal tersebut dengan sebaik-baiknya.

Tugas utama Kementerian Agama meliputi²: (1) Pelayanan keperluan dan kepentingan umat beragama dalam menjalankan dan mengembangkan agama mereka dan (2) Pemeliharaan dan pengembangan kesejahteraan hidup antar umat pelbagai agama.

Berkaitan dengan tugas pertama, Kementerian Agama melakukan hal-hal sebagai berikut³: (1)

Memberikan pelayanan kepada masyarakat beragama dalam menjalankan kewajiban agama dengan baik dan teratur, seperti dalam pendidikan agama, pengembangan ibadah sosial, penyelenggaraan haji dan kunjungan ke tempat-tempat suci lainnya; (2) Memberikan bimbingan kepada bangsa Indonesia dalam pelaksanaan dan pengembangan kehidupan beragama sesuai dengan keyakinan dan ajaran agama masing-masing. Dalam hal ini pemerintah (Kementerian Agama) tidak mencampuri masalah intern keagamaan, baik yang berkaitan dengan sistem keyakinan, prinsip-prinsip kepercayaan maupun tata cara beribadah; (3) Memberikan dorongan kepada umat beragama dalam mengembangkan aktifitas yang bersifat kreatif dan konstruktif serta mengurangi sikap ketergantungan diri yang besar pada pemerintah; dan (4) Memberikan rangsangan (*stimulation*) kepada umat beragama untuk memperluas dimensi penghayatan keagamaan mereka, dari yang terlalu bersifat ritual menjadi penghayatan keagamaan yang lebih bersifat sosial. Hal ini dapat dirasakan manfaatnya untuk kepentingan masyarakat luas dan perkembangan agama itu sendiri dalam menghadapi masyarakat yang senantiasa berkembang secara dinamis sehingga tercipta hubungan yang harmonis antara agama dan tuntutan masyarakat.

Adapun untuk tugas kedua, Kementerian Agama melakukan usaha-usaha⁴: (1) Mempersiapkan prasarana mental dan sosial untuk menumbuhkan saling pengertian dan rasa percaya antara umat pelbagai agama; dan (2) Mewujudkan *platform* bersama bagi kerjasama pelbagai agama.

Dalam metode *istinbâth* hukum, secara garis besar Kementerian Agama lebih cenderung berpedoman pada Mazhab Syâfi’î yang menjadikan Alquran, Hadis, ijma’ dan qiyas sebagai landasan hukum. Imâm Syâfi’î telah menyusun dasar-dasar *istinbâth* hukumnya dalam kitab *al-Risâlah*⁵. Dasar-dasar *istinbâth* hukum tersebut beliau praktikkan dalam *ijtihad*nya. Salah satu keistimewaan Mazhab Syâfi’î adalah bahwa dasar-dasar fikihnya diperkuat oleh pelbagai dalil. Sebagian dasar fikih Mazhab Syâfi’î merupakan rangkaian dari *ijtihad* beliau yang ada dalam kitab *al-Umm*.

Dasar hukum yang digunakan Imâm Syâfi’î dalam melakukan *ijtihad* adalah:⁶ pertama, Alquran. Imâm Syâfi’î berhujjah dengan zahir nas Alquran selama tidak ada dalil yang menunjukkan bahwa makna

¹ M. Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002), h. 114.

² Departemen Agama, *27 Tahun Departemen Agama (3 Januari 1973)*, (t.t.p.: Panitia HUT ke XXVII, t.t.), h. 12.

³ Departemen Agama, *27 Tahun Departemen Agama (3 Januari 1973)*, h. 12-13.

⁴ Departemen Agama, *27 Tahun Departemen Agama (3 Januari 1973)*, h. 13.

⁵ Badran Abû al-‘Aynayn, *Ushûl al-Fiqh al- Islâmi*, (Iskandariyah: Mu’assasah Syâbâb al-Jâmi’ah, t.t.), h. 139.

⁶ M. Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab*, h. 211-212.

yang dimaksud bukan makna zahir tersebut⁷. Dalam hukum Islam, Alquran dan Sunah menempati posisi yang sama sehingga tidak mungkin dapat mengkaji Alquran tanpa mengkaji Sunah yang fungsinya antara lain untuk menafsirkan Alquran. Sebagian hukum yang dibawa Alquran bersifat umum dan Sunah yang akan menjelaskan dan menguraikan hukum tersebut.

Kedua, Sunah. Imâm Syâfi'î terkenal sebagai ulama penegak Sunah. Beliau menjadikan Hadis sebagai *hujjah* walaupun derajatnya adalah *khabar wâhid* selama Hadis tersebut diriwayatkan oleh perawi yang *tsîqat*, *dzâbith* dan sanadnya bersambung sampai kepada Rasulullah Saw.⁸ Beliau tidak mensyaratkan penerimaan *khabar wâhid* sebagai *hujjah* dengan adanya penguatan dari kebiasaan ('amal) penduduk Madinah sebagaimana pendapat Imâm Mâlik atau mensyaratkan harus riwayat *masyhûr* sebagaimana pendapat Imâm Abû Hanîfah⁹. Mazhab fikih yang dibawa oleh Imâm Syâfi'î merupakan mazhab Hadis yang bersumber dari Hijaz, Irak dan Mesir. Semua Hadis dapat diterima selama sanadnya sahih dan bersambung. Imâm Syâfi'î tidak menjadikan Hadis *mursal* sebagai dalil kecuali Hadis *mursal* yang berasal dari Sa'îd ibn al-Musayyab¹⁰. Beliau tidak sepakat dengan pendapat yang menyatakan bahwa Hadis ahad tidak dapat dijadikan *hujjah* dan hanya menerima Hadis *mutawâtil* atau *masyhûr* saja.

Ketiga, ijmak (kesepakatan para ulama). Menurut Imâm Syâfi'î, ijmak yang paling utama adalah ijmak yang dilakukan oleh para sahabat. Ijmak para sahabat mempunyai kedudukan yang paling utama karena para sahabat mendengar syariat Islam langsung dari Rasulullah Saw. Posisi selanjutnya adalah ijmak yang dilakukan oleh seluruh umat Islam di dunia. Ijmak lebih dulu diamalkan dari pada *khabar wâhid*. Beliau tidak menjadikan ijmak yang dilakukan oleh sebagian kaum Muslimin sebagai *hujjah*¹¹.

Keempat, qiyas yaitu menyamakan hukum masalah baru dengan hukum masalah serupa yang telah terjadi lebih dulu atau telah disebutkan hukumnya dalam Alquran dan Sunah¹². Qiyas yang diterima adalah qiyas

terhadap *ashl* saja dengan syarat bahwa *ashl* tersebut bersumber dari Alquran atau Sunah¹³. Menurut Imâm Syâfi'î qiyas dan ijтиhad mempunyai pengertian yang sama. Jumhur ulama sepakat bahwa qiyas dapat dijadikan *hujjah* dan sebagai sumber hukum syarak¹⁴. Qiyas hanya dapat diaplikasikan terhadap masalah yang berhubungan dengan muamalat karena masalah yang berhubungan dengan ibadah telah sempurna dijelaskan dalam Alquran dan Sunah. Oleh karena itu maka ada kaidah bahwa tidak ada qiyas dalam hukum ibadah¹⁵.

Metodologi pengambilan *istinbâth* hukum dalam Mazhab Syâfi'î yang dijadikan pegangan oleh Kementerian Agama dalam fungsinya sebagai pelaksana bimbingan ibadah haji maupun ibadah-ibadah lainnya adalah: (1) Mencari dalil atau keterangan dari Alquran, termasuk meneliti tafsir *bi al-mâ'tsûr* dan tafsir *bi al-mâ'qûl al-mahmûd*; (2) Bila tidak terdapat dalil Alquran maka bersandar pada keterangan atau dalil dari Sunah; (3) Jika tidak terdapat dalil dari Sunah maka mencari dalil dari ijmak para sahabat dan ulama; (4) Jika tidak terdapat dalil dari ijmak maka pengambilan *istinbâth* hukum didasarkan pada qiyas.

Persatuan Islam (PERSIS) adalah sebuah organisasi Islam di Indonesia yang didirikan pada tanggal 12 September 1923, bertepatan dengan tanggal 1 Safar 1342 H di Bandung. PERSIS didirikan dengan tujuan untuk memberikan pemahaman Islam yang asli sebagaimana yang dibawa oleh Rasulullah Saw. PERSIS mempunyai pandangan yang berbeda dari pemahaman Islam tradisional yang dianggap sudah tidak asli karena bercampur dengan budaya setempat, sikap taklid buta, bidah, khurafat, musyrik, sikap tidak kritis dan tidak mau menggali Islam lebih dalam dengan mengkaji kitab-kitab Hadis yang sah. Melalui para ulamanya, seperti Ahmad Hassan Bangil, PERSIS mencoba menjelaskan makna Islam yang sebenarnya. PERSIS menjelaskan Islam hanya yang bersumber dari Alquran dan Hadis¹⁶.

PERSIS bukan organisasi keagamaan yang berorientasi politik namun lebih fokus terhadap pendidikan Islam dan dakwah serta berusaha menegakkan ajaran Islam secara utuh tanpa dicampuri oleh khurafat, syirik dan bidah yang telah banyak menyebar di kalangan umat Islam. Prinsip-prinsip perjuangan kembali pada Alquran dan Sunah menjadi visi dan misi atau *trademark* PERSIS sebagaimana yang tercantum dalam

⁷ Badran Abû al-'Aynayn, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, h. 139.

⁸ 'Abd al-Wadûd Muhammad al-Siryati, *Târikh al-Fiqh al-Islâmi wa Nazhariyyatuhu al-Âmmah*, (Beirût: Dâr al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1993), h. 167.

⁹ Husayn Hâmid Hasan, *al-Madkhal li Dirâsah al-Fiqh al-Islâmi*, (Kaherah: Dâr al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1972), h. 104-106.

¹⁰ Muhammad 'Alî al-Sâyîs, *Târikh al-Fiqh al-Islâmi*, (Damshiq: Dâr al-Fikr, 1999), h. 191.

¹¹ 'Abd al-Wadûd Muhammad al-Siryati, *Târikh al-Fiqh al-Islâmi*, h. 168 dan Mannâ' Khalîl al-Qathîthân, *Târikh al-Tasyî' al-Islâmi*, (Beirût: Mu'assasah al-Risâlah, 1993), h. 374.

¹² Sirajuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Madzhab Syâfi'î*, (Jakarta: CV Pustaka Tarbiyah, 2006), h. 166 dan 168.

¹³ Muhammad 'Alî al-Sâyîs, *Târikh al-Fiqh al-Islâmi*, h. 191.

¹⁴ Abdul Latif Muda, *Perbaasan Sejarah Perundungan Islam dan Mazhab Fiqh*, (Kuala Lumpur: Pustaka Salam Sdn. Bhd, 2003), h. 340.

¹⁵ M. Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab*, h. 212.

¹⁶ "Persatuan Islam" dalam kd.wordpress.com/tag/sejarah-persis), diunduh 2 Agustus 2013.

Qanun Asasi (Anggaran Dasar) dan Qanun Dakhili (Anggaran Rumah Tangga) PERSIS yang dirumuskan dalam Rencana Jihad pada Qanun Asasi 1957 Bab II pasal 1 mengenai Perancangan Jihad Umum¹⁷.

Dalam Qanun Asasi PERSIS yang dihasilkan Muktamar tahun 2000 di Jakarta, misi PERSIS yang bertujuan untuk terlaksananya syariat Islam berdasarkan Alquran dan Sunah secara *kaffah* dalam segala aspek kehidupan dijelaskan lebih terperinci pada pasal 5 tentang Jihad sebagai berikut: (1) Mengembangkan dan memberdayakan potensi *jam'iyyah* demi terwujudnya *jam'iyyah* sebagai *sûrah musâghharah 'an al-Islâm wa hikmatuhu al-asmâ'*; (2) Meningkatkan pemahaman dan pengamalan keislaman bagi anggota khususnya dan umat Islam pada umumnya sehingga tercipta barisan ulama, *zu'âmâ*, *ashâb*, dan *hawâriyyûn* Islam yang senantiasa *iltizâm* terhadap risalah Allah Swt.; (3) Meningkatkan kesadaran dan pemberdayaan anggota khususnya dan umat Islam umumnya dalam bermuamalah secara *jamâ'i* dalam setiap aspek kehidupan.

PERSIS merupakan organisasi yang tidak bermazhab atau tidak mengikatkan diri pada salah satu imam mazhab yang muktabar. PERSIS berdasarkan pada keyakinan bahwa hidup harus sesuai dengan Alquran dan Sunah¹⁸.

Mekanisme ijihad di kalangan PERSIS dilakukan seperti yang ditempuh oleh para sahabat dan imam mazhab. Dengan kata lain, metodologi pengambilan *istinbâth* hukum adalah sebagai berikut: (1) Mencari dalil dari Alquran termasuk meneliti tafsir *bi al-mâtsûr* dan tafsir *bi al-mâ'qûl al-mâhmûd*. Bila terdapat perbedaan pemahaman dan penafsiran maka dilakukan penelitian secara sungguh-sungguh. Dan kalau dianggap perlu maka diadakan *al-tarjîh* atau *thâriqah al-jam'i*; (2) Bila tidak terdapat dalil Alquran maka mencari keterangan atau dalil dari sunnah. Bila ada perbedaan pendapat maka diadakan kajian Hadis, baik dari segi sanad maupun matan sebagai langkah untuk melakukan *pen-tarjîh-an*; (3) Jika tidak terdapat dalil dari Sunah maka dicari dalil yang bersumber dari *atsar* sahabat dengan syarat tidak bertentangan dengan Alquran dan Sunah sahih, termasuk di dalamnya ijmak sahabat; (4) Jika tidak terdapat dalil dari Alquran, Sunah atau *atsar* sahabat maka menggunakan metode *qiyyas*, *istîhsân* dan *mashlahah mursalah* dalam masalah-masalah sosial.

¹⁷ Uyun Kamiluddin, *Ijtihad sebagai Satu Usaha Penggali Hukum Islam dan Peranannya dalam Pembinaan Hukum Islam*, Skripsi Fakultas Syariah, UNISBA, 1985, h. 70.

¹⁸ Aceng Zakaria, "Makna Ahlussunnah Waljamaah", dalam *Kumpulan Keputusan Sidang Dewan Hisbah Persatuan Islam (PERSIS) tentang Akidah dan Ibadah*, ed. Wawan Shofwan Shalehuddin, (Bandung: Persis Pers, 2008), h. 28.

Dalam masalah ibadah *mâhdah* digunakan kaidah "semua dilarang kecuali yang diperintahkan", sedangkan dalam urusan sosial keduniawan digunakan kaidah "semua boleh kecuali yang dilarang". Selain itu juga digunakan petunjuk dalam masalah keduniawan yaitu '*antum âlam bi umâr dunyâkum*'. Metode 'urf termasuk dalam kaidah ini sehingga boleh dilakukan selama tidak bertentangan dengan Alquran dan Sunah¹⁹.

Mekanisme ijihad yang dilakukan para ulama PERSIS untuk melayani keperluan masyarakat dalam memecahkan masalah keagamaan telah mendorong dibentuknya majelis ulama yang disebut Dewan Hisbah. Secara organisasi majelis ini merupakan otonomi PERSIS²⁰.

Metode *istidlâl* (pengambilan dalil) dari Alquran yang dilakukan oleh Dewan Hisbah adalah: (1) Mendahulukan zahir ayat Alquran daripada takwil dan memilih cara-cara *tafwîd* dalam masalah yang berhubungan dengan *i'tiqâdiyyah*; (2) Menerima dan menyakini isi kandungan Alquran sekalipun jelas bertentangan dengan *'aqâlî* dan *'âdî*, seperti peristiwa isra dan mikraj; (3) Mendahulukan makna *haqîqî* daripada *majâzî* kecuali jika ada alasan (*qârinah*); (4) Apabila ayat Alquran bertentangan dengan Hadis maka didahulukan ayat Alquran sekalipun Hadis tersebut diriwayatkan oleh *muttafaq 'alayh*; (5) Menerima adanya *nâsikh* dalam Alquran dan tidak menerima adanya ayat-ayat yang *mansûkh* (*nâsikh al-kulli*); (6) Menerima tafsir dari para sahabat dalam memahami ayat-ayat Alquran (tidak hanya penafsiran *abl al-bayt*) dan mengambil penafsiran sahabat yang lebih ahli jika terjadi perbedaan pentafsiran di kalangan para sahabat; (7) Mengutamakan tafsir *bi al-mâtsûr* daripada *bi al-ray*; (8) Menerima Hadis sebagai penjelasan terhadap Alquran kecuali ayat-ayat yang telah diungkapkan dengan *sîghah al-hâshîr* seperti ayat mengenai makanan yang diharamkan.²¹

Dalam beristidlâl dengan Hadis, Dewan Hisbah menempuh langkah-langkah sebagai berikut: (1) Menggunakan Hadis sahih dan *hasan* dalam mengambil keputusan hukum; (2) Menerima kaidah *al-hadîts al-dha'if yuqwâ bâdhuhu bâ'dhan*, jika kedaifan Hadis tersebut dari segi *hafadzan râwî* (*dzâbith*) dan tidak bertentangan dengan Alquran atau Hadis lain

¹⁹ Uyun Kamiluddin, *Ijtihad sebagai Satu Usaha Penggali Hukum Islam*, h. 80-81.

²⁰ Syamsul Falah, *Pandangan Keagamaan Persatuan Islam: Studi atas Fatwa-Fatwa Dewan Hisbah Tahun 1983-1997*, Laporan Penelitian IAIN Sunan Goenoeng Djati, Bandung, 1998, h. 47.

²¹ Uyun Kamiluddin, *Menyorot Ijtihad Persis: Fungsi dan Peranan dalam Pembinaan Hukum Islam di Indonesia*, (Bandung: Tafakur, 2006), h. 81-82.

yang sahih. Jika daifnya itu dari segi *fisq al-râwi* atau tertuduh dusta maka kaidah itu tidak dipakai; (3) Tidak menerima kaidah *al-hadîts al-dha'îf yû'mal fi fadhbâ'il al-'amal* karena yang menunjukkan *fadhbâ'il al-'amal* dalam Hadis sahih pun banyak; (4) Menerima Hadis sahih sebagai *tasyîr'* yang berdiri sendiri sekalipun bukan merupakan penjelasan dari Alquran; (5) Menerima Hadis ahad sebagai dasar hukum selama Hadis tersebut sahih; (6) Hadith *mursal* sahabat dan *mawqûf bi al-bukm* dipakai sebagai *hujjah* selama sanad Hadis tersebut sahih dan tidak bertentangan dengan Hadis yang sahih; (7) Hadis *mursal tâbi'i* dijadikan *hujjah* bila Hadis tersebut disertai oleh *qarînah* yang menunjukkan *ittishâl*nya Hadis tersebut; (8) Menerima kaidah *al-jarb muqaddam 'alâ al-tâdîl* dengan ketentuan jika yang melakukan *jarb* menjelaskan *jarbnya* maka didahulukan daripada *ta'dîl*. Jika yang melakukan *jarb* tidak menjelaskan sebab *jarbnya* maka didahulukan *ta'dîl* daripada *jarb*. Dan jika yang melakukan *jarb* tidak menjelaskan sebab *jarbnya* tetapi tidak seorang pun yang menyatakan *tsîqah* maka *jarbnya* boleh diterima; (9) Menerima kaidah mengenai sahabat “*al-shâhâbah kulluhum 'ûdûl*”; (10) Riwayat orang yang suka melakukan *tâdîl* diterima jika ia menerangkan bahwa apa yang diriwayatkannya itu jelas *sîghat tahammulnya* menunjukkan *ittishâl* seperti menggunakan kata ‘*baddatsanî*’²².

Dalam masalah-masalah yang tidak ditemukan nas yang jelas (*shârib*) dalam Alquran dan Hadis, *istinbâth* hukum ditempuh dengan jalan ijtihad *jamâ'i* yang rumusannya sebagai berikut: (1) Tidak menerima ijmak mutlak dalam urusan ibadah kecuali ijmak sahabat; (2) Tidak menerima qiyas dalam masalah ibadah *mâhdhah* sedangkan dalam masalah *ghayr mâhdhah* qiyas diterima selama memenuhi persyaratan qiyas; (3) Dalam memecahkan *ta'ârudh al-adillah* diupayakan dengan cara: (a) *thâriqah al-jam'i*, selama masih mungkin di-jam'; b) *thâriq al-tarjîh* dari pelbagai aspek, misalnya mendahulukan yang *mutsbit* daripada *al-nâfi'*, mendahulukan Hadis-Hadis riwayat *shâhibayn* daripada yang lainnya dalam masalah-masalah tertentu. Maka Hadis yang diriwayatkan oleh Imâm Muslim lebih didahulukan daripada riwayat al-Bukhârî seperti dalam hal pernikahan Nabi Saw. dengan Maymûnah, meninggalkan sesuatu yang dikhawatirkan akan terjatuh pada hukum bidah lebih didahulukan daripada mengamalkan sesuatu yang diragukan Sunahnya; c) *thâriqah al-naskh* yaitu jika diketahui mana yang lebih dulu dan mana yang belakangan, misalnya dalam membahas masalah ijtihad maka Dewan Hisbah menggunakan kaidah-kaidah ushul fikih

²² Uyun Kamiluddin, *Menyorot Ijtihad Persis*, h. 82-83.

sebagai lazimnya para fukaha. Dewan Hisbah tidak mengikatkan diri pada suatu mazhab tetapi pendapat imam mazhab menjadi bahan pertimbangan dalam mengambil ketentuan hukum sepanjang sesuai dengan Alquran dan Sunah²³.

Dengan demikian maka Kementerian Agama dalam *istinbâth* hukum berdasarkan Alquran, Sunah, ijmak dan qiyas; sedangkan PERSIS menolak dasar hukum ijmak dan qiyas. Dalam pandangan A. Hassan dan ulama PERSIS lainnya ijmak dan qiyas bukan sumber hukum tetapi hanya merupakan salah satu cara untuk menentukan hukum²⁴.

***Miqât Makâni* dalam Ibadah Haji**

Miqât makâni dalam haji adalah tempat yang telah ditentukan untuk berniat ihram haji²⁵. Dari batas-batas tempat ini seseorang yang akan melaksanakan ibadah haji melakukan ihram dan berniat haji.

Apabila dilihat dari sudut geografis, dalam masalah *miqât makâni* haji umat Islam terbagi menjadi dua kelompok. Kelompok pertama adalah umat Islam yang tinggal di dalam wilayah kota Mekah atau tempat tinggalnya kurang dari batas *miqât*. *Miqât* jemaah haji yang tinggal di kota Mekah adalah dari kota Mekah itu sendiri. Ia boleh melaksanakan ihram dari rumahnya, tetapi lebih utama adalah dari mesjid yang ada di sekitar rumahnya. Orang yang tempat tinggalnya terletak antara kota Mekah dan *miqât* maka *miqât makâni*nya adalah di daerah tempat tinggalnya itu seperti penduduk kota Jeddah yang terletak sekitar 75 km dari Mekah dan penduduk Bashrah yang terletak sekitar 45 km dari Mekah²⁶.

Kelompok kedua adalah yang disebut *al-âfaqî*, yaitu orang-orang yang bukan penduduk kota Mekah dan tempat tinggalnya di luar *miqât*. Syaykh Ismâ'il, Abû al-'Abbâs dan Ahmad al-'Umanî berpendapat²⁷ bahwa orang yang telah tinggal di Mekah satu tahun maka *miqât* hajinya di bawah pancuran emas dan *miqât* umrahnya di Tan'îm. *Miqât makâni* kelompok *al-âfaqî* adalah di beberapa tempat yang telah ditentukan.

Ada lima tempat yang telah ditentukan sebagai *miqât*

²³ Dede Rosyada, *Metode Kajian Hukum Dewan Hisbah PERSIS*, (Jakarta: Logos, 1999), h. 89.

²⁴ Ahmad Hassan Bandung, *Ijmak-Qiyas-Mazhab-Taqlid*, (Bangil: Lajnah Penerbitan Pesantren PERSIS, 1984), h. v-vi.

²⁵ Muhammad ibn Ismâ'il Dâwud al-Fatanî, *Mathâla' al-Badrayn wa Majma' al-Bahrayn*, (t.t.p.: Maktabah wa Mathba'ah Muhammad al-Nâhâd wa Aulâdâh, t.t.), h. 67-68.

²⁶ Abû Muhammâd 'Alî ibn Ahmad ibn Sa'îd ibn Hazm, *al-Mâbâllî*, (t.t.p.: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 71.

²⁷ Muhammad ibn Yûsuf ibn 'Isâ, *Syarâb al-Nayl wa Syifâ' al-'Alîl*, (t.t.p.: Maktabah al-Irsyâd, t.t.), h. 23.

*makānī haji*²⁸ yaitu: pertama Dzū al-Hulayfah atau Bir 'Ali²⁹. *Miqāt* ini adalah untuk penduduk wilayah kota Madinah atau mereka yang melalui wilayah ini walaupun bukan penduduk kota Madinah. *Miqāt* tersebut merupakan yang paling jauh diantara *miqāt-miqāt* lain dari Mekah. Di daerah ini dibangun mesjid tempat dimana Rasulullah Saw. melakukan ihram haji dan umrah.

Kedua, *Juhfah*³⁰. Saat ini tempat *miqāt* di *Juhfah* dalam keadaan rusak sehingga orang melaksanakan ihramnya dari daerah Rābigh yang berada sedikit lebih jauh sebelum *Juhfah*. Jaraknya dengan Mekah adalah sekitar 204 km. *Miqāt* itu untuk jemaah umrah dan haji penduduk Syam (negara-negara Syria, Lebanon, Jordan, dan Palestina), Mesir, Sudan, negara-negara Arab Bagian Barat (Aljazair, Tunis, Libya, Maroko, Mauritania) dan negara-negara Afrika (Senegal, Nigeria, Kamerun, Somalia, Uganda dan Afrika Selatan). Selain mereka, jemaah umrah dan haji yang tidak melalui wilayah Madinah melakukan ihram dari *miqāt* ini.

Ketiga, *Yalamlam*³¹. *Miqāt* ini untuk penduduk Yaman dan jemaah umrah atau haji selain penduduk Yaman tetapi melalui wilayah Yaman. Jarak *miqāt* ini dari kota Mekah sekitar 120 km. Jemaah yang melakukan ihram dari *miqāt* ini termasuk jemaah haji dan umrah dari Malaysia, Tiongkok, Indonesia, Pakistan dan Asia Selatan.

Keempat, *Qarn al-Manāzil al-Sayl*³². Jaraknya dari kota Mekah sekitar 75 km. *Miqāt* ini untuk penduduk wilayah Najd (Riyadh dan sekitarnya). Jemaah haji dan umrah dari wilayah timur Saudi Arabia dan negara-

²⁸ Zakariyyā ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Zakariyyā al-Anshārī, *Fath al-Wahhāb bi Syarb Minhāj al-Thullāb*, (Beirút-Lubnān: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), h. 237-238.

²⁹ Tempat ini terletak hanya 10 km dari Madinah dan jauhnya dari Mekah 420-425 km. Muhammad Amīn Ibn 'Abidīn, *Hāsyiyah 'alā al-Durr al-Mukhtār Syarb Tanwīr al-Abshār fi Fiqh Madzhab al-Imām Abī Hanīfah al-Nu'mān*, (Beirút: Dār al-Fikr, t.t.), Jilid II, h. 522.

³⁰ Muhammad Amīn Ibn 'Abidīn, *Hāsyiyah 'alā al-Durr al-Mukhtār*, h. 522.

³¹ *Yalamlam* dikenal dengan panggilan *al-Sā'diyah* yaitu *miqāt*nya penduduk Yaman dan negara-negara di sebelah selatannya yang satu arah atau negara-negara sebelah Asia. Jaraknya kurang lebih 95-100 km sebelah selatan kota Mekah. Di sana terdapat masjid kuno tetapi setelah ada jalan yang menghubungkan Mekah dengan *Jazān* melalui *al-Layy* maka agak susah mencapai masjid tersebut. Oleh karena itu untuk memudahkan para jemaah haji dan *mu'tamirin* maka dibangunlah masjid baru di depan arah *miqāt* sebelah barat atau kira-kira 21 km barat daya masjid lama sehingga jaraknya dari Masjidil Haram sekitar 130 km. Muhammad Ilyās 'Abd al-Ghānī, *Tārīkh Makkah al-Mukarramah: Sejarah Makkah*, terj. Anang Rikza Mesyadi (Madinah Munawwarah: al-Rasheed Printers, t.t.), h. 34.

³² Karena ada dua jalan utama menuju Mekah maka batas *miqāt* dan ihram ditentukan dengan membangun dua masjid sebagai tanda untuk setiap jalan, yaitu yang dikenal dengan *miqāt al-sayl al-kabīr* dan *miqāt wādī mahram*.

negara Teluk (Kuwait, Qatar, Bahrain, Oman, Emirat), jemaah haji dari Iran dan negara lainnya mengambil ihram dari *miqāt* ini.

Kelima, Dzāt 'Irq yaitu *miqāt* untuk penduduk Irak. Jarak Dzāt 'Irq dengan kota Mekah sekitar 94 km³³.

Miqāt-miqāt tersebut ditentukan oleh Rasulullah Saw. seperti yang dijelaskan dalam Hadis dari Ibn 'Abbās Ra:

عَنْ أَبْنَ عَبْرَاسِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَتَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ ذَا الْحَلِيمَةَ، وَلِأَهْلِ الشَّامِ الْجَهْفَةَ، وَلِأَهْلِ نَجْدٍ قَرْنَ الْمَنَازِلِ، وَلِأَهْلِ الْيَمَنِ يَلْمَلَمَ، فَهُنَّ لَهُنَّ وَلَكُمْنَ أُتْمَى عَلَيْهِنَّ مِنْ غَيْرِ أَهْلِهِنَّ مِمْنَ أَرَادَ الْحَجَّ أَوْ الْعُمْرَةَ وَمِنْ كَانَ دُونَ ذَلِكَ فَمَنْ حَيْثُ أَنْشَأَ حَتَّى أَهْلُ مَكَّةَ مِنْ مَكَّةَ. (رواية البخاري ومسلم)

Dari Ibn 'Abbās Ra. bahwasannya Rasulullah Saw. telah menentukan *miqāt* bagi penduduk Madinah Dzū al-Hulayfah, bagi penduduk Syam *Juhfah*, bagi penduduk Najd adalah *Qarn al-Manāzil* dan bagi penduduk Yaman adalah *Yalamlam*. *Miqāt-miqāt* itu bagi mereka dan orang-orang yang melewati tempat itu walaupun bukan penduduk di situ, yaitu bagi yang akan menunaikan ibadah haji atau umrah. Dan bagi yang ada di luar tempat yang ditentukan maka *miqāt*nya dari tempat ia mulai berniat mengerjakan sehingga penduduk kota Mekah dari kota Mekah itu sendiri. (H.r. al-Bukhārī dan Muslim)

Adapun *miqāt* kelima, Dzāt 'Irq, telah ditentukan Rasulullah Saw. sebagaimana yang diterangkan dalam Hadis Aisyah Ra.:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَتَ لِأَهْلِ الْعِرَاقِ ذَاتَ عَرْقٍ. (رواية أبو داود والنمسائي)

Dari Aisyah Ra., sesungguhnya Nabi Saw. telah menetapkan *miqāt makānī* bagi penduduk Irak (yaitu) Dzāt 'Irq. (H.r. Abū Dāwud)

Imam Ibn Hajar mengatakan bahwa *miqāt makānī* haji dan umrah bagi orang yang datang dari Madinah ialah Dzū al-Hulayfah yang terkenal dengan nama Bir Ali. Bagi yang datang dari Syam, Mesir dan Maghribi ialah *Juhfah*, dari Yaman ialah *Yalamlam*, dari Najd dan Hijaz ialah *Qarn al-Manāzil*, dari Masyriq ialah Dzāt 'Irq. Bagi orang yang tidak punya *miqāt* dalam

³³ 'Irq artinya gunung kecil, terletak antara Dzāt 'Irq dengan Mekah 2 *marbālah* dan jaraknya 42 mill. Muhammad Amīn Ibn 'Abidīn, *Hāsyiyah 'alā al-Durr al-Mukhtār*, h. 522. Menurut Jumhur ulama *miqāt* bagi penduduk Irak adalah Dzāt 'Irq, tetapi menurut Imam Syāfi'i *miqāt* penduduk Irak lebih utama di *al-'Aqiq*, Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtashid*, (Beirút: Dār al-Fikr, 1990), h. 260.

perjalanannya maka *miqât*nya disesuaikan dengan *miqât* yang berlaku, baik melalui kendaraan darat maupun laut. Kalau tidak ditempuh dengan cara seperti itu maka *miqât*nya ialah dua *marhalah* dari Mekah.³⁴

Syaykh Dâwud al-Fatanî berpendapat bahwa jika jemaah haji datang dari arah Yaman sebelah laut maka *miqât*nya adalah Yalamlam atau Jeddah dan yang datang dari arah darat Yaman dan Hijaz maka *miqât*nya adalah Qarn al-Manâzil³⁵.

Bagi jemaah haji dan umrah yang menempuh jalan laut atau darat lalu tidak melalui salah satu *miqât* yang lima maka ia hendaklah melakukan ihram jika melalui wilayah yang sejajar dengan *miqât* yang paling dekat. Begitu juga orang yang naik pesawat, ia sudah berniat melakukan umrah atau hajinya di suatu wilayah yang diperkirakan segaris dengan *miqât* terdekat. Jika tidak tahu garis yang sejajar dengan *miqât*, untuk kehati-hatian (*ihtiyâth*) maka ia boleh melakukan ihram dari kejauhan. Sekiranya ia tidak yakin melewati *miqât* dalam keadaan berihram maka melakukan ihram sebelum *miqât* dibolehkan tetapi tidak boleh mengakhirkannya.³⁶

Ulama berbeda pendapat tentang hukum melakukan ihram sebelum sampai di *miqât* yaitu: (1) Golongan Hanafiyah berpendapat bahwa ketika seseorang akan melakukan ihram pada *miqât-miqât* maka sebaiknya ia menahan diri dari hal-hal yang melarangnya untuk melakukan ihram. Melakukan ihram sebelum sampai pada *miqât* adalah lebih utama karena lebih banyak dan besar kesulitan yang ditanggung dan pahala tergantung pada kadar kesulitan yang dihadapi; (2) Golongan Syâfi'iyyah berpendapat bahwa ihram boleh dilakukan sebelum sampai di *miqât*; dan (3) Golongan Mâlikiyah dan Hanâbilah berpendapat bahwa melakukan ihram sebelum sampai di *miqât makâni* hukumnya adalah makruh sebagaimana dimakruhkan ihram sebelum tiba waktunya *miqât zamâni*, baik ihram haji maupun umrah atau kedua-duanya. Apabila ihram dilakukan maka hukumnya tetap sah³⁷.

³⁴ Abû Muhammad 'Alî ibn Aḥmad ibn Sa'îd ibn Hazm, *al-Mâhâlli*, Jilid VII, h. 70-72.

³⁵ Muḥammad ibn Ismâ'il Dâwud al-Fatanî, *Mathla' al-Badrayn wa Majma' al-Bâhrayn*, h. 68.

³⁶ Syams al-Dîn Abû al-Farj 'Abd al-Râhmân ibn Abî 'Umar Muḥammad ibn Aḥmad al-Muqaddasî Ibn Qudâmah, *al-Syarh al-Kabîr 'alâ Matn al-Mughnî*, (Dâr al-Kitab al-'Arabi, t.t.), Jilid III, h. 214-216. Ulama berbeda pendapat tentang melaksanakan ihram dari tempat yang sejajar dengan *miqât*. Sebagian ulama berpendapat wajib melakukan ihram di tempat tersebut dan sebagian berpendapat bahwa ihram tidak wajib di tempat tersebut karena tidak ada nas atau ijmak ulama yang menetapkannya. Abû Muḥammad 'Alî ibn Aḥmad ibn Sa'îd ibn Hazm, *al-Mâhâlli*, h. 73.

³⁷ 'Abd al-Jâwwâd Khallâf, *al-Hajj wa Mamnû'atuhu*, (Mesir: Dâr al-Dawliyyah al-Tsaqafiyah, 2008), h. 36-37.

Pendapat bahwa melakukan ihram sebelum sampai ke *miqât* hukumnya adalah makruh juga disampaikan oleh Hasan, 'Athâ, Ishâq dan Mâlik. Sedangkan menurut Imam Abû Hanîfah ihram lebih utama dilaksanakan di negara masing-masing. Adapun 'Alqamah, Aswad dan 'Abd al-Râhmân berpendapat bahwa jika ihram dilakukan di negara masing-masing maka hukumnya haram, karena itu maka ihram harus dilaksanakan di *miqât*³⁸. Imam Syâfi'i dan para ulama dari Mazhab Syâfi'i berpendapat bahwa apabila seorang *al-âfaqî* sampai di *miqât* dan bermaksud menunaikan haji dan umrah maka haram baginya melalui *miqât* tanpa melakukan ihram. Hal ini berdasarkan ijmak para ulama³⁹.

Orang *al-âfaqî* yang melewati *miqât* untuk melakukan ibadah haji atau umrah tetapi tidak melakukan ihram maka ada dua solusi yang dapat dilaksanakan, yaitu pertama, ia harus kembali ke *miqât* untuk melaksanakan ihram. Apabila melakukan hal ini maka tidak ada *dam* bagi orang tersebut. Ini adalah pendapat mayoritas ulama⁴⁰.

Kedua, jika melakukan ihram setelah melewati *miqât* maka ada beberapa pendapat, yaitu: (1) Menurut Imâm Mâlik, Imâm Ibn Mubarak dan Imâm Ahmad bahwa ia wajib membayar *dam*, baik kembali lagi ke *miqât* atau tidak⁴¹; (2) Menurut kalangan Mazhab Syâfi'i, jika kembali lagi ke *miqât* maka ia tidak dikenakan *dam* kecuali sudah menunaikan amalan atau ibadah, seperti *thawaf* dan *wuquf*. Apabila telah melakukan amalan atau ibadah tersebut maka ia tetap harus membayar *dam*. Pendapat ini dipegang oleh Imâm Tsawrî, Imâm Abû Yûsuf, Muhammad dan Abû Tsawr⁴²; (3) Menurut pendapat Imâm Abû Hanîfah, jika ia kembali lagi ke *miqât* lalu mengucapkan niat umrah atau haji maka ia tidak wajib membayar *dam*. Namun jika tidak membaca talbiah⁴³ untuk niat umrah atau haji maka ia

³⁸ Syams al-Dîn Abû al-Farj 'Abd al-Râhmân ibn Abî 'Umar Muḥammad ibn Aḥmad al-Muqaddasî Ibn Qudâmah, *al-Syarh al-Kabîr 'alâ Matn al-Mughnî*, h. 222-223.

³⁹ Muḥammad Mujâhid, "Nuzûl al-Damm 'alâ al-Mar'ah Atsnâ' Thawâf al-Ifâdhah," dalam *Fatâwa-Fatwa al-Azhar*, ed. Zakariyyâ al-Barri, (Mesir: Dâr al-Iftâ', 1980), h. 219.

⁴⁰ Abû Muḥammad 'Alî ibn Aḥmad ibn Sa'îd ibn Hazm, *al-Mâhâlli*, Jilid VII, h. 70.

⁴¹ Syams al-Dîn Abû al-Farj 'Abd al-Râhmân ibn Abî 'Umar Muḥammad ibn Aḥmad al-Muqaddasî Ibn Qudâmah, *al-Syarh al-Kabîr 'alâ Matn al-Mughnî*, h. 211, 213, 216 dan 218-220.

⁴² Muhy al-Dîn Abî Zakariyyâ Yahyâ ibn Syarâf al-Nawâwî, *I'ânâth al-Thâlibîn*, (Beirût, Dâr al-Fikr, 1997), Jilid II, h. 344.

⁴³ Ulama berbeda pendapat tentang hukum membaca talbiah. Menurut Imâm Syâfi'i hukumnya Sunah *muakkadah*, menurut sahabat Imâm Mâlik hukumnya wajib dan dikenakan *dam* bagi yang meninggalkannya. Dan menurut al-Tsawrî dan Abû Hanîfah membaca talbiah merupakan syarat ihram. Syams al-Dîn Abû al-Farj 'Abd al-Râhmân ibn Abî 'Umar Muḥammad ibn Aḥmad al-Muqaddasî Ibn Qudâmah, *al-Syarh al-Kabîr 'alâ Matn al-Mughnî*, h. 256-257.

harus membayar *dam*⁴⁴. Berbeda dengan pendapat Abū Yūsuf dan Muḥammad, murid dan pengikut Mazhab Ḥanafī mengatakan bahwa meskipun membaca talbiah ataupun tidak, ia tidak perlu membayar *dam*⁴⁵. Dan apabila ia khawatir terlewatnya waktu haji jika kembali ke *mīqāt* maka ia sebaiknya meneruskan ibadah haji dan umrah tanpa harus kembali ke *mīqāt*, tetapi harus membayar *dam*.⁴⁶

***Mīqāt Makānī* Jemaah Haji Indonesia**

Dalam masalah ihram pada *mīqāt makānī*, Kementerian Agama berpendapat bahwa bagi jemaah haji Indonesia gelombang I (pertama)⁴⁷ *mīqāt makānī*nya adalah Bir Ali, sedangkan bagi jemaah gelombang II (kedua)⁴⁸ adalah di atas udara pada garis sejajar dengan Qarn al-Manāzil, dapat berihram di King Abdul Aziz International Airport Jeddah (KAAIA) atau Asrama Haji Embarkasi Tanah Air⁴⁹.

Imam Ibn Ḥajar membolehkan jemaah haji mengambil *mīqāt makānī* di Jeddah dengan alasan jarak Jeddah ke Mekah dianggap sama dengan jarak Yalamlam⁵⁰ ke Mekah. Pendapat ini sesuai dengan prosedur tetap pengaturan pelaksanaan ibadah haji dan umrah oleh Kementerian Agama yaitu setibanya jemaah tiba di Jeddah menuju Madinah al-Ḥujjāj/Wisma Haji kemudian mengenakan kain ihram untuk diberangkatkan ke Mekah dengan niat umrah dari Jeddah.⁵¹

Adapun jemaah yang tidak terus ke Mekah tetapi menuju Madinah terlebih dahulu maka *mīqāt*-nya sama dengan jemaah haji yang datang dari arah Madinah yaitu di Dzū al-Ḥulayfah atau Bir Ali⁵².

Organisasi Persatuan Islam (PERSIS) mempunyai pendapat yang berbeda dengan sistem yang

⁴⁴ Muḥammad Amīn Ibn 'Abidīn, *Hāsyiyah 'alā al-Durr al-Mukhtār*, Jilid II, h. 501.

⁴⁵ Abū Muḥammad 'Alī ibn Aḥmad ibn Sa'īd Ibn Hazm, *al-Mahālli*, h. 73.

⁴⁶ Muḥammad ibn Yūsuf ibn 'Isā, *Syarḥ al-Nayl wa Syifā' al-'Alīl*, h. 20.

⁴⁷ Gelombang pertama maksudnya adalah jemaah haji Indonesia yang langsung menuju Madinah kemudian mereka menuju Mekah untuk umrah haji bagi yang melakukan haji *tamattu'*.

⁴⁸ Maksudnya jemaah haji Indonesia yang langsung pergi ke Mekah untuk menunaikan ibadah haji dan umrah.

⁴⁹ Departemen Agama RI, *Bimbangan Manasik Haji*, (Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbangan Masyarakat Islam dan Urusan Haji, 2001), h. 18 dan 60.

⁵⁰ Zayn al-Dīn al-Malibarī al-Fatānī, *Fath al-Mu'īn Syarḥ Qurrah al-'Ayn bi Muhimmah al-Dīn*, (Beirût: Dār al-Fikr, 1997), h. 343-344.

⁵¹ Departemen Agama RI, *Pelayanan Efektif Petugas Haji*, (Jakarta: Direktorat Pembinaan Haji, 2008), h. 32.

⁵² Muḥammad ibn Ismā'īl Dāwud al-Fatānī, *Mathla' al-Badrayn wa Majma' al-Bahrayn*, h. 68.

diselenggarakan oleh Kementerian Agama. Ada dua *mīqāt makānī* yang dilalui oleh jemaah haji dari Indonesia pada umumnya terutama yang menempuh jalur udara yaitu Qarn al-Manāzil (al-Sayl) bagi yang dijadwalkan terus masuk ke Mekah dari Indonesia dan Dzū al-Ḥulayfah (Bir Ali) bagi yang dijadwalkan akan ke Madinah terlebih dahulu. Setelah itu baru mereka masuk ke Mekah⁵³.

PERSIS berpendapat bahwa jemaah haji Indonesia yang tidak mengambil *mīqāt* di Qarn al-Manāzil atau *Hadzwa*⁵⁴ (garis sejajar) di antara dua *mīqāt* maka *mīqāt*nya dianggap tidak sah, seperti ijtihad 'Umar Ibn al-Khattāb Ra.:

Setelah kedua negeri ini (Kufah dan Bashrah) menyerah, mereka datang kepada 'Umar Ibn al-Khattab dan berkata: "Wahai Amirul Mukminin, sesungguhnya Rasulullah Saw. telah menetapkan Qarn al-Manāzil sebagai *mīqāt* bagi orang Najd tetapi itu terlalu jauh bagi kami. Dan jika pergi ke Qarn al-Manāzil dahulu itu menyulitkan kami". 'Umar Ra. menjawab: "Telitilah *Hadzwa* (tempat sejajar) dengan Qarn al-Manāzil di jalan yang kamu lalui". Maka ditetapkanlah Dzāt 'Irq sebagai *mīqāt* bagi mereka"⁵⁵.

Ijtihad 'Umar ini menegaskan bahwa orang yang akan melaksanakan ibadah haji atau umrah harus masuk melalui *mīqāt-mīqāt* yang telah ditentukan atau dari arah yang tidak menyusahkan.

Qarn al-Manāzil adalah berupa bukit yang terletak kurang lebih 94 km sebelah timur Mekah. Berihram dari Qarn al-Manāzil bukan berupa hal yang sulit apalagi dengan bantuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang berkembang pesat saat ini.

PERSIS berpendapat bahwa jemaah haji yang mengambil *mīqāt* dari Jeddah seperti yang dilaksanakan oleh Kementerian Agama adalah tidak sah karena mengambil *mīqāt* dari tempat yang tidak ditentukan oleh syarak, kecuali kalau jemaah haji tersebut kembali ke *mīqāt* yang telah dilewatinya⁵⁶. Begitu juga jemaah haji dari Malaysia yang mengambil *mīqāt*-nya di Jeddah adalah tidak sah karena bukan merupakan *mīqāt* bagi

⁵³ Cara seperti ini juga dilakukan oleh para jemaah haji dari Malaysia. Johari Alias, *Panduan Ibadah Haji, Umrah dan Ziarah*, (Kuala Lumpur: Dar al-Nu'man, 1999), h. 11-12.

⁵⁴ Pengertian *hadzwa* itu banyak seperti disebutkan dalam kamus-kamus antara lain: garis sejajar, searah, berdekatan, di sisi, bertentangan dan yang lainnya, baik horizontal maupun vertikal. Penggunaan kata *hadzwa* tidak hanya berlaku dalam masalah haji tetapi juga masalah shalat. Shiddiq Amien, *Tanya Jawab tentang Miqat dan Sa'i Ba'da Tawaf Ifadhab*, (Tasikmalaya: Thulab, 1997), h. 17.

⁵⁵ Shiddiq Amien, *Tanya Jawab tentang Miqat dan Sa'i Ba'da Tawaf Ifadhab*, h. 16-17.

⁵⁶ 'Abd al-Muhsin ibn Muḥammad al-Sāmīh, Khālid ibn 'Isā al-Āsīrī dan Yūsuf ibn 'Abd Allāh al-Khatī, *al-Bida' wa al-Mukhālafah fi al-Hajj*, (Kerajaan Arab Saudi: Menteri Agama dan Ketua Majlis Tertinggi Agama Islam, 1427), h. 31.

jemaah haji yang datang dari arah Asia, khususnya dari Indonesia dan Malaysia. Bagi mereka dikenakan *dam* tertib dan *taqdir*⁵⁷.

Kementerian Agama dan PERSIS juga berbeda pendapat tentang jemaah yang melewati *miqât* tetapi tidak berniat ihram. Kementerian Agama berpendapat bahwa jemaah haji tidak boleh melewati *miqât* tanpa melakukan ihram. Apabila melewatinya dan tidak berihram maka ia wajib kembali untuk melakukan ihram. Jika tidak kembali lagi maka hajinya tetap sah tetapi harus membayar *dam* dan berdosa apabila tidak ada halangan untuk kembali ke *miqât*. Jika terdapat halangan seperti khawatir di jalan atau waktu yang telah mendesak maka dia tidak berdosa, baik masih ada lagi *miqât* yang akan dilaluinya atau tidak⁵⁸.

Sedangkan menurut pendapat PERSIS bahwa setiap orang yang melewati salah satu *miqât* dan bermaksud menunaikan haji atau umrah maka tidak halal ia melewatinya kecuali telah berihram. Jika tidak berihram dari tempat itu maka tidak ada ihram, haji dan umrah baginya, kecuali ia kembali ke *miqât* yang telah dilewatinya, lalu berniat ihram dari sana, maka sahlah pada saat itu ihram haji dan umrahnya⁵⁹.

Kementerian Agama dan PERSIS mempunyai pendapat yang sama bahwa *miqât makâni* bagi jemaah haji yang tinggal di Mekah atau yang telah berada di Mekah sebelum waktu haji dimulai adalah di kota Mekah. Dan untuk ihram umrah mereka adalah di luar kawasan Mekah seperti Tan'îm atau Ja'ranah⁶⁰.

Demikian pula dengan jemaah haji tamattu dimana setelah selesai tahalul umrah mereka pergi ke Madinah. Apabila mereka masuk ke Mekah sebelum hari Tarwiyyah maka ihram hajinya di tempat kediaman masing-masing, tetapi apabila masuk ke Mekah setelah hari Tarwiyyah maka ihram hajinya di Dzû al-Hulayfah atau Bir Ali (*miqât* yang dilaluinya)⁶¹. Apabila jemaah haji keluar dari Mekah dan kembali lagi setelah masuk

⁵⁷ Abdullah al-Qari bin Hj. Salleh, *Bagaimana Nabi Saw. Berhaji dan Berumrah*, (Kelantan: Pustaka Asa Kenali, 1984), 27.

⁵⁸ Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqh Lima Mazhab: Jâfari, Hanafi, Maliki, Syâfi'i, Hanbali*, terj. Masykur A.B., Afif Muhammad dan Idrus al-Kaff, (Jakarta: Penerbit Lentera, 2008), h. 226.

⁵⁹ 'Abd al-'Azîz ibn 'Abd Allâh ibn Bazz, *al-Tâbqîq wa al-Idâh li Katsîr min Masâ'il al-Hajj wa al-'Umrah wa al-Ziyârah* (Mekah: Menteri Urusan Agama, Waqaf, Da'wah dan Irsyad, 1425), h. 18.

⁶⁰ Johari Alias, *Panduan Ibadah Haji, Umrah dan Ziarah*, h. 11.

⁶¹ Taufiq Rahman Azhar, "Keluar Miqat Bagi Muhrim Setelah Tahallul Bagi Tamattuk," dalam *Kumpulan Keputusan Sidang Dewan Hisbah Persatuan Islam (Persis) tentang Akidah dan Ibadah*, ed. Wawan Shofwan Shalehuddin, (Bandung: Persis Pers, 2008), h. 604, 610-611 dan 613 dan Usman Shalehuddin, "Jadwal Kepulangan Tiba Sebelum Tawaf Ifadah Kerana Haid," dalam *Kumpulan Keputusan Sidang Dewan Hisbah Persatuan Islam (Persis) tentang Akidah dan Ibadah*, ed. Wawan Shofwan Shalehuddin, (Bandung: Persis Pers, 2008), h. 490.

waktu maghrib maka dia wajib berihram dari *miqât* yang dilaluinya. Tetapi bila masuk *miqât* sebelum maghrib maka ia wajib berihram dimana dia berada.

Menurut Kementerian Agama jemaah haji Indonesia yang langsung menuju Madinah, kemudian menuju Mekah untuk umrah haji bagi yang melakukan haji tamattu maka *miqât makâni*-nya adalah Bir Ali dan bagi yang langsung pergi ke Mekah maka *miqât makâni*-nya adalah di Qarn al-Manâzil, King Abdul Aziz International Airport Jeddah (KAAIA) atau Asrama Haji Tanah Air. Sedangkan menurut PERSIS, bagi jemaah haji Indonesia yang langsung menuju Mekah dan tidak mengambil *miqât* di Qarn al-Manâzil atau di Hadzwa (garis sejajar) di antara dua *miqât* maka *miqât*-nya dianggap tidak sah. Dan jemaah yang ke Madinah terlebih dahulu lalu ke Mekah maka *miqât*-nya adalah Bir Ali.

Penutup

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa Kementerian Agama tampak lebih lentur dan elastis dalam menanggapi fenomena yang terjadi karena jumlah jemaah haji yang semakin bertambah maka diambil langkah-langkah preventif agar tidak terjadi hal-hal yang tidak diinginkan dalam mengurus jemaah haji. Adapun PERSIS tetap berpendapat bahwa jemaah haji yang tidak mengambil *miqât* di tempat yang telah ditentukan maka haji dan umrahnya tidak sah. Penulis lebih cenderung dengan pendapat kedua karena apabila *miqât* di Qarn al-Manâzil atau Hadzwa masih memungkinkan bagi jemaah haji dan belum sampai pada tahap darurat untuk *miqât* di Jeddah atau Asrama Haji Indonesia maka wajib baginya untuk mengambil *miqât* di Qarn al-Manâzil atau Hadzwa. []

Pustaka Acuan

'Âsîrî, al-, 'Abd al-Muhsin ibn Muhammad al-Sâmîh, Khâlid ibn 'Isâ dan Yûsuf ibn 'Abd Allâh al-Khatî, *al-Bida' wa al-Mukhâlafah fî al-Hajj*, Kerajaan Arab Saudi: Menteri Agama dan Ketua Majlis Tertinggi Agama Islam, 1427.

'Aynayn, al-, Badran Abû, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, Iskandariyah: Mu'assasah Syabâb al-Jâmi'ah, t.t..

Abbas, Sirajuddin, *Sejarah dan Keagungan Madzhab Syâfi'i*, Jakarta: CV Pustaka Tarbiyah, 2006.

Alias, Johari, *Panduan Ibadah Haji, Umrah dan Ziarah*, Kuala Lumpur: Dar al-Nu'man, 1999.

Amien, Shiddiq, *Tanya Jawab tentang Miqat dan Sa'i Ba'da Tawaf Ifadah*, Tasikmalaya: Thulab, 1997.

Anshârî, al-, Zakariyyâ ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Zakariyyâ, *Fath al-Wahhâb bi Syârî Minhâj al-*

- Thullâb*, Beirût-Lubnân: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.
- Azhar, Taufiq Rahman, “Keluar Miqat Bagi Muhrim Setelah Tahallul Bagi Tamattuk,” dalam *Kumpulan Keputusan Sidang Dewan Hisbah Persatuan Islam (Persis) tentang Akidah dan Ibadah*, ed. Wawan Shofwan Shalehuddin, Bandung: Persis Pers, 2008.
- Departemen Agama RI, *Bimbingan Manasik Haji*, Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Urusan Haji, 2001.
- , *Pelayanan Efektif Petugas Haji*, Jakarta: Direktorat Pembinaan Haji, 2008.
- , *27 Tahun Departemen Agama (3 Januari 1973)*, t.tp.: Panitia HUT ke XXVII, t.t.
- Falah, Syamsul, *Pandangan Keagamaan Persatuan Islam: Studi atas Fatwa-Fatwa Dewan Hisbah Tahun 1983-1997*, Laporan Penelitian IAIN Sunan Goenoeng Djati, Bandung, 1998.
- Fatanî, al-, Muhammad ibn Ismâ’îl Dâwud, *Mathla’ al-Badrayn wa Majma’ al-Bahrayn*, t.tp.: Maktabah wa Mathba’ah Muhammad al-Nahd wa Aulâduh, t.t.
- , Zayn al-Dîn al-Malibarî, *Fath al-Mu’în Syarh Qurrah al-‘Ayn bi Muhimmah al-Dîn*, Beirût: Dâr al-Fikr, 1997.
- Ghânî, al-, Muhammad Ilyâs ‘Abd, *Târikh Makkah al-Mukarramah: Sejarah Makkah*, terj. Anang Rikza Mesyhadî Madinah Munawwarah: al-Rasheed Printers, t.t.
- Hasan, Husayn Hâmid, *al-Madkhal li Dirâsah al-Fiqh al-Islâmî*, Kaherah: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyyah, 1972.
- Hasan, M. Ali, *Perbandingan Mazhab*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002.
- Hassan, Ahmad, *Ijmak-Qiyas-Mazhab-Taqlid*, Bangil: Lajnah Penerbitan Pesantren PERSIS, 1984.
- Ibn ‘Abidîn, Muhammad Amîn, *Hâsyiyah ‘alâ al-Durr al-Mukhtâr Syarh Tanwîr al-Abshâr fi Fiqh Madzhab al-Imâm Abî Hanîfah al-Nûmân*, Beirût: Dâr al-Fikr, t.t.
- Ibn ‘Isâ, Muhammad ibn Yûsuf, *Syarh al-Nayl wa Syifâ al-‘Alîl*, t.tp.: Maktabah al-Irsyâd, t.t.
- Ibn Bazz, ‘Abd al-‘Azîz ibn ‘Abd Allâh, *al-Tâhqîq wa al-Idâh li Katsîr min Masâ’îl al-Hajj wa al-‘Umrah wa al-Ziyârah*, Mekah: Menteri Urusan Agama, Waqaf, Da’wah dan Irsyad, 1425.
- Ibn Hazm, Abû Muhammad ‘Alî ibn Ahmad ibn Sa’îd, *al-Mahallî*, t.tp. Dâr al-Fikr, t.t.
- Ibn Hj. Salleh, Abdullah al-Qari, *Bagaimana Nabi Saw. Berhaji dan Berumrah*, Kelantan: Pustaka Asa Kenali, 1984.
- Ibn Qudâmah, Syams al-Dîn Abû al-Farj ‘Abd al-Rahmân ibn Abî ‘Umar Muhammad ibn Ahmad al-Muqaddasî, *al-Syarh al-Kâbir ‘alâ Matn al-Mughnî*, Dâr al-Kitab al-‘Arabî, t.t.
- Ibn Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, Beirût: Dâr al-Fikr, 1990.
- Kamiluddin, Uyun, *Ijtihad sebagai Satu Usaha Penggali Hukum Islam dan Peranannya dalam Pembinaan Hukum Islam*, Skripsi Fakultas Syariah, UNISBA, 1985.
- , *Menyorot Ijtihad Persis: Fungsi dan Peranan dalam Pembinaan Hukum Islam di Indonesia*, Bandung: Tafakur, 2006.
- Khallâf, ‘Abd al-Jawwâd, *al-Hajj wa Mamnû’atuhu*, Mesir: Dâr al-Dawliyyah al-Tsaqafiyyah, 2008.
- Muda, Abdul Latif, *Perbaasan Sejarah Perundangan Islam dan Mazhab Fiqh*, Kuala Lumpur: Pustaka Salam Sdn. Bhd, 2003.
- Mughniyah, Muhammad Jawad, *Fiqh Lima Mazhab: Ja’fari, Hanafi, Maliki, Syafi’i, Hanbali*, terj. Masykur A.B., Afif Muhammad dan Idrus al-Kaff, Jakarta: Penerbit Lentera, 2008.
- Mujâhid, Muhammad, “Nuzûl al-Damm ‘alâ al-Mar’ah Atsna’ Thawâf al-Ifâdhah,” dalam *Fatwa-Fatwa al-Azhar*, ed. Zakariyyâ al-Barri, Mesir: Dâr al-Iftâ’, 1980.
- Nawâwî, al-, Muhy al-Dîn Abî Zakariyyâ Yahyâ ibn Syaraf, *I’ânah al-Thâlibîn*, Beirût, Dâr al-Fikr, 1997.
- Qaththân, al-, Manna’ Khalil, *Târikh al-Tasyîr’ al-Islâmî*, Beirût: Mu’assasah al-Risâlah, 1993.
- Rosyada, Dede, *Metode Kajian Hukum Dewan Hisbah PERSIS*, Jakarta: Logos, 1999.
- Sâyîs, al-, Muhammad ‘Alî, *Târikh al-Fiqh al-Islâmî*, Damshiq: Dâr al-Fikr, 1999.
- Shalehuddin, Usman, “Jadwal Kepulangan Tiba Sebelum Tawaf Ifadhah Kerana Haid,” dalam *Kumpulan Keputusan Sidang Dewan Hisbah Persatuan Islam (Persis) tentang Akidah dan Ibadah*, ed. Wawan Shofwan Shalehuddin, Bandung: Persis Pers, 2008.
- Siryati, al-, ‘Abd al-Wadûd Muhammad, *Târikh al-Fiqh al-Islâmî wa Nazhariyyatuhu al-‘Âmmah*, Beirût: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyyah, 1993.
- Zakaria, Aceng, “Makna Ahlussunnah Waljamaah”, dalam *Kumpulan Keputusan Sidang Dewan Hisbah Persatuan Islam (PERSIS) tentang Akidah dan Ibadah*, ed. Wawan Shofwan Shalehuddin, Bandung: Persis Pers, 2008.

PENETAPAN CUCU SEBAGAI ANAK ANGKAT DAN IMPLIKASINYA TERHADAP MASALAH WARIS

Hotnidah Nasution

Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
Jl. Ir. H. Juanda No. 95, Ciputat, Jakarta Selatan
E-mail: nidanasution@yahoo.com

Abstract. *Determination of Grandson as Adopted Child and its Implications for Inheritance.* An application for adoption by an Indonesian Muslim citizen of a Indonesian Muslim child was submitted to the religious court. In the determination the court found a situation where an adopted child was the biological grandchild of the applicant. The method used in this study was normative legal research. The data was analyzed with qualitative methods and explained descriptively. Research results conclude that the grandchild who was the adopted child became an heir through the *washiyyah wâjibah* to receive at most one third of the inheritance. If the adopted child (grandchild) serves as a substitute heir, then he is not entitled to the last will and testament unless the other heirs agree.

Keywords: adoption, determination, religious court, substitute heir, *washiyyah wâjibah*

Abstrak. *Penetapan Cucu sebagai Anak Angkat dan Implikasi terhadap Masalah Waris.* Permohonan pengangkatan anak oleh warga negara Indonesia yang beragama Islam terhadap anak warga negara Indonesia yang beragama Islam diajukan pada pengadilan agama. Dalam salah satu penetapan pengadilan agama terdapat kasus dimana anak yang diangkat adalah cucu kandung dari pemohon. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah penelitian hukum normatif. Data dianalisis dengan metode kualitatif dan diuraikan secara deskriptif. Penelitian ini menyimpulkan bahwa cucu yang dijadikan anak angkat mendapat waris melalui wasiat wajibah maksimal 1/3 dari harta warisan. Jika anak angkat (cucu) tersebut berkedudukan sebagai ahli waris pengganti maka dia tidak berhak mendapat wasiat wajibah kecuali disetujui ahli waris yang lain.

Kata Kunci: pengangkatan anak, penetapan, peradilan agama, ahli waris pengganti, wasiat wajibah

Pendahuluan

Anak adalah tunas, potensi dan generasi muda yang diharapkan sebagai penerus cita-cita perjuangan bangsa yang potensial, tangguh dan memiliki nasionalisme yang dijewali oleh akhlak mulia. Agar anak mampu memikul tanggung jawab tersebut maka ia perlu mendapat kesempatan yang seluas-luasnya untuk tumbuh dan berkembang secara optimal baik fisik, mental, spiritual maupun sosial. Akan tetapi kenyataan yang dijumpai sehari-hari di dalam masyarakat masih banyak anak yang hidup dalam kondisi yang tidak menguntungkan, dimana banyak ditemui anak jalanan, anak terlantar, yatim piatu dan anak penyandang cacat dengan pelbagai permasalahan kompleks yang memerlukan penanganan, pembinaan dan perlindungan, baik dari pihak pemerintah maupun masyarakat. Salah satu solusi untuk menangani pelbagai permasalahan anak adalah dengan memberikan kesempatan bagi orang tua yang

mampu untuk melakukan pengangkatan anak.

Pengangkatan anak atau yang dikenal dengan istilah adopsi atau *tabannî* adalah suatu pengangkatan anak orang lain sebagai anak sendiri.¹ Peraturan perundang-undangan di Indonesia mendefinisikan pengangkatan anak sebagai "Suatu perbuatan hukum yang mengalihkan seorang anak dari lingkungan kekuasaan orang tua, wali yang sah, atau orang lain yang bertanggung jawab atas perawatan, pendidikan dan membesarakan anak tersebut ke dalam lingkungan keluarga orang tua angkat".² Anak yang diangkat atau diadopsi tersebut disebut anak angkat. Pengertian Anak angkat dalam peraturan perundang-undangan adalah "Anak yang haknya dialihkan dari lingkungan kekuasaan keluarga orang tua/wali yang sah atau orang lain yang bertanggung jawab atas perawatan, pendidikan

¹ Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), h. 7.

² Menurut Pasal 1 butir 2 Peraturan Pemerintah Nomor 54 Tahun 2007, lihat juga Peraturan Menteri Sosial Nomor 110/huk/2009 tentang Persyaratan Pengangkatan Anak, Pasal 1 No. 2.

dan membesarkan anak tersebut ke dalam lingkungan keluarga orang tua angkatnya berdasarkan putusan atau penetapan pengadilan”³.

Agama Islam menganjurkan agar umat manusia saling menolong, berhati sosial, yang kaya membantu yang tidak kaya, menolong dan memelihara anak-anak terlantar yang orang tuanya tidak mampu. Karena itu, pengangkatan anak dalam syariat Islam dibolehkan bahkan dianjurkan sepanjang motivasi pengangkatan anak tersebut untuk kepentingan dan kesejahteraan anak serta tidak bertentangan dengan hukum Islam.⁴

Pengangkatan anak terdiri atas pengangkatan anak antara warga negara Indonesia dan pengangkatan anak antara warga negara Indonesia dengan warga negara asing.⁵ Pengangkatan anak antara warga negara Indonesia mencakup pengangkatan anak berdasarkan adat kebiasaan setempat atau pengangkatan anak berdasarkan peraturan perundang-undangan⁶.

Pengangkatan anak antara warga negara Indonesia yang beragama Islam diajukan ke pengadilan agama.⁷ Hal ini didasarkan dari penjelasan Pasal 49 huruf a angka 20 UU No.3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas UU Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama yang menyebutkan bahwa Pengadilan Agama berwenang mengadili penetapan asal usul seorang anak dan penetapan pengangkatan anak berdasarkan hukum Islam.⁸

³ UU No. 23 Tahun 2002, tentang Perlindungan Anak, Pasal 1, Peraturan Pemerintah RI Nomor 54 Tahun 2007 tentang Pelaksanaan Pengangkatan Anak, Pasal 1 dan Peraturan Menteri Sosial RI Nomor 110/HUK/2009 tentang Persyaratan Pengangkatan Anak, Pasal 4.

⁴ Muderis Zaini, *Adopsi; Suatu Tinjauan dari Tiga Sistem Hukum*, (Jakarta, Sinar Grafika, 2002), h.15.

⁵ Pasal 9 Peraturan Menteri Sosial Republik Indonesia Nomor 110/Huk/2009.

⁶ Pasal 10 Peraturan Menteri Sosial Republik Indonesia Nomor 110/Huk/2009.

⁷ Dalam Buku *Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Peradilan Agama*, Buku II , Edisi Revisi 2010, (Jakarta: Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama, 2010) disebutkan “Permohonan pengangkatan anak oleh Warga Negara Indonesia (WNI) yang beragama Islam terhadap anak WNI yang beragama Islam merupakan kewenangan Pengadilan Agama atau Mahkamah Syar’iyah”. Dalam buku pedoman ini secara eksplisit yang menjadi kewenangan Peradilan Agama adalah pengangkatan anak yang dilakukan oleh antar WNI. Jika dipahami sebaliknya maka pengangkatan anak antara WNI dengan WNA atau sebaliknya tidak menjadi kewenangan Peradilan Agama.

⁸ Sebelum lahirnya UU No. 3 Tahun 2006, perkara permohonan pengangkatan anak hanya menjadi kewenangan Pengadilan Negeri. Tetapi secara fakta ada juga yang mengajukan permohonan pengangkatan anak ke Pengadilan Agama, misalnya dapat dilihat pada penetapan Pengadilan Agama Bengkulu No. 03/PDT.P/2005/PA.Bn dan Penetapan No. 02/Pdt.P/2005/PA.Bn. Andi Syamsu Alam& M. Fauzan, *Hukum Pengangkatan Anak Perspektif Islam*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2008). Disamping itu KHI sendiri dalam salah satu pasalnya secara eksplisit telah merumuskan istilah anak angkat menurut versinya.

Permohonan pengangkatan anak oleh warga negara Indonesia yang beragama Islam terhadap anak warga negara Indonesia yang beragama Islam diajukan pada Pengadilan Agama atau Mahkamah Syar’iyah dalam wilayah hukum dimana anak tersebut bertempat tinggal (berada). Permohonan tersebut bersifat *voluntair* yang amarnya “Menyatakan sah pengangkatan anak yang dilakukan oleh pemohon bernama bin/binti terhadap anak bernama bin/binti , umur....”.

Dari sekian banyak produk Peradilan Agama dalam perkara pengangkatan anak penulis tertarik membahas penetapan perkara pengangkatan anak Nomor 05/ Pdt.P/2010/Pa.Pra karena dalam perkara ini anak yang diangkat oleh pemohon sebagai anak angkat adalah cucu kandung dari pemohon I dan 2 pancar anak laki-laki yang orang tuanya telah bercerai. Pengangkatan cucu sebagai anak angkat membuka peluang terjadinya persoalan waris ketika ayah kandung si anak meninggal dunia terlebih dahulu dari kakeknya.

Rumusan masalah dalam penelitian ini adalah: (1) Bagaimana landasan hukum pengangkatan cucu sebagai anak angkat, (2) Bagaimana kewajiban kakek dan nenek kepada cucu yang orang tuanya telah bercerai, (3) Bagaimana hak waris cucu yang diangkat sebagai anak angkat dari orang tua angkatnya (kakek dan nenek), dan (4) Bagaimana hak waris cucu yang diangkat sebagai anak angkat dari orang tua angkatnya (kakek dan nenek) dalam konteks cucu berkedudukan sebagai ahli waris pengganti.

Metode penelitian yang digunakan adalah penelitian hukum normatif atau penelitian hukum kepustakaan dimana penelitian ini dilakukan dengan cara meneliti bahan pustaka atau data sekunder belaka. Hal ini sesuai dengan pendapat Serjono Soekanto bahwa data yang diperoleh dari bahan-bahan pustaka dalam penelitian dinamakan data sekunder⁹. Bahan hukum primer yang digunakan dalam penelitian ini adalah Penetapan Perkara Pengangkatan Anak No: 05/PDT.P/2010/ PA.PRA, peraturan perundang-undangan yang terkait dengan masalah penelitian, kitab-kitab fikih, hasil-hasil penelitian dan jurnal. Data dianalisis dengan metode kualitatif dan diuraikan secara deskriptif.

Objek Penelitian

Penetapan Pengadilan Agama yang dijadikan objek penelitian adalah Penetapan Nomor 05/Pdt.P/2010/ PA.PRA. Penetapan ini adalah penetapan Pengadilan Agama Praya (tingkat pertama) dalam perkara

⁹ Serjono Soekanto dan Sri Mamudji, *Penelitian Hukum Normatif Suatu Tinjauan Singkat*, (Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 2007), h. 12-13.

pengangkatan anak yang dimohonkan oleh Pemohon I, umur 53 tahun, agama Islam, pekerjaan PNS (Guru SDN Sundil), bertempat tinggal di Dusun Gerepek, Desa Bunut Baok, Kecamatan Praya, Kabupaten Lombok Tengah dan Pemohon 2, umur 50 tahun, agama Islam, pekerjaan ibu rumah tangga, bertempat tinggal di Dusun Gerepek, Desa Bunut Baok, Kecamatan Praya, Kabupaten Lombok Tengah.

Duduk Perkara

Berdasarkan duduk perkara yang dimuat dalam penetapan ini diketahui bahwa alasan para pemohon mengajukan permohonan pengangkatan anak ke Pengadilan Agama Praya adalah bahwa pada tanggal 15 Oktober 1979 para pemohon melangsungkan pernikahan menurut agama Islam di hadapan Pegawai Pencatat Nikah Kantor Urusan Agama Kecamatan di rumah pemohon I di Dusun Gerepek, Desa Bunut Baok, Kecamatan Praya, Kabupaten Lombok Tengah (Kutipan Akta Nikah Nomor 397/XI/1979 tanggal 15 Oktober 1979). Dari pernikahan tersebut para pemohon telah dikaruniai 4 orang anak yang telah beranjak dewasa dan hanya 1 orang yang menjadi tanggungan pemohon. Salah satu dari anak para pemohon telah menikah dan telah mempunyai 1 orang anak perempuan umur 6 tahun (calon anak angkat). Kedua orang tua anak tersebut telah lama bercerai dan sekarang anak tersebut diasuh oleh ibunya karena bapaknya bekerja sebagai TKI di Malaysia sehingga untuk menjamin kelangsungan hidup dan pendidikannya pemohonlah yang menanggungnya. Atas dasar tersebut di atas para pemohon bermaksud mengangkat 1 orang anak perempuan umur 6 tahun yang kedua orang tua kandung dari calon anak angkat tersebut tidak memiliki penghasilan tetap sehingga tidak mampu untuk mengurus dan merawat anaknya. Kedua orang tua kandung dari calon anak angkat tidak keberatan dan setuju para pemohon mengambil anaknya menjadi anak angkat para pemohon karena pemohon 1 adalah seorang PNS dan juga memiliki penghasilan yang lain. Disamping itu ia mampu untuk mengurus anak tersebut termasuk masalah pendidikannya. Maksud para pemohon mengangkat anak tersebut adalah untuk terpeliharanya kehidupan yang sejahtera dan pendidikan anak tersebut. Berdasarkan alasan/dalil-dalil di atas pemohon mohon agar Ketua Pengadilan Agama Praya/Majelis Hakim untuk memeriksa perkara ini, selanjutnya menetapkan amar primair: (1) Mengabulkan permohonan pemohon. (2) Menetapkan hukum bahwa anak perempuan bernama RS, perempuan umur 6 tahun, dari pasangan suami isteri bernama MS Bin MY dan S Binti I adalah sah menjadi anak angkat pemohon. (3) Membebankan biaya perkara ini kepada pemohon.

Disamping hal di atas dalam duduk perkara ini juga disebutkan bahwa pada hari sidang yang telah ditetapkan, para pemohon telah menghadap sendiri di persidangan dan Majelis Hakim telah memberikan nasehat dan penjelasan sedemikian rupa kepada para pemohon tentang pengertian dan akibat-akibat hukum pengangkatan anak menurut hukum Islam serta besarnya tanggung jawab orang tua angkat terhadap anak angkatnya.

Selanjutnya dibacakan surat permohonan para pemohon yang isinya tetap dipertahankan oleh para pemohon. Untuk meneguhkan dalil-dalil permohonannya, pemohon telah mengajukan bukti-bukti surat berupa: (1) Foto Copy Kartu Tanda Penduduk An. Pemohon I Nomor 02.05.0010.03368 tanggal 25 Maret 2008 diberi kode P.1. (2) Foto Copy Kartu Penduduk An. Pemohon 2 Nomor 52.02.01.711260.1482 tanggal 22 Juni 2009 diberi kode P.2. (3) Foto Copy Kutipan Akta Nikah Para Pemohon Nomor 387/XI/1979 tanggal 17 Nopember 1979 diberi kode P.3. (4) Foto Copy Kutipan Akta Nikah orang tua Rosiana Sasmita Nomor 357/94/V/2003 tanggal 21 Mei 2003 diberi kode P.4. (5) Foto Copy Kartu Keluarga Para Pemohon Nomor 5202012003100048 tanggal 22 Maret 2010 diberi kode P.5. (6) Surat Keputusan Gubernur Nusa Tenggara Barat Nomor 0742/823.41/KEPEG tanggal 2 September 2004 diberi kode P.6.

Selain bukti-bukti surat tersebut para pemohon juga mengajukan 2 orang saksi yang di bawah sumpahnya masing masing saksi pada dasarnya memberikan keterangan yang sama dengan keterangan sebagai berikut: (1) Saksi kenal dengan pemohon I dan pemohon 2 karena ada hubungan keluarga, (2) Pemohon I dan pemohon 2 adalah suami isteri, (3) Saksi mengetahui maksud pemohon I dan pemohon 2 datang ke Pengadilan Agama Praya untuk mengangkat cucunya dijadikan anak angkatnya, (4) Pekerjaan pemohon I adalah Pegawai Negeri Sipil sedangkan pemohon 2 sebagai ibu rumah tangga, (5) Saksi tahu pemohon 1 dan pemohon 2 telah punya anak 3 orang, 2 orang sudah kawin dan 1 orang masih dalam tanggungan pemohon, (6) Pemohon mampu untuk membiayai anak angkat tersebut, (7) Pemohon I selain sebagai Pegawai Negeri Sipil juga adalah tani dan (8) Saksi yakin pemohon I dan pemohon 2 akan bertanggung jawab terhadap kemaslahatan anak angkat tersebut baik didunia maupun diakhirat.

Pertimbangan Hukum

Sesuai fakta persidangan bahwa pada hari sidang yang telah ditentukan para pemohon telah hadir

di persidangan dan pada pokoknya para pemohon memohon agar Pengadilan Agama memberikan penetapan tentang pengangkatan anak untuk mendapatkan kepastian hukum sahnya pengangkatan anak yang dilakukan pemohon 1 dan pemohon 2 berdasarkan hukum Islam terhadap seorang anak perempuan bernama RS (6 tahun).

Berdasarkan ketentuan pasal 49 jo. Penjelasan pasal 49 huruf (a) angka 20 UU No.3 Tahun 2006 bahwa Pengadilan Agama berwenang memberikan penetapan pengangkatan anak berdasarkan hukum Islam. Sesuai dengan bukti P.3 harus dinyatakan terbukti bahwa antara pemohon 1 dan pemohon 2 telah terikat pernikahan yang sah dan berdasarkan bukti P.4 dinyatakan terbukti bahwa antara MS dan S telah terikat pernikahan yang sah. Selanjutnya berdasarkan bukti P.5 dinyatakan terbukti bahwa calon anak angkat tersebut adalah anak kandung dari pasangan MS dan S.

Berdasarkan keterangan para pemohon dihubungkan dengan bukti-bukti surat maupun keterangan para saksi yang diajukan para pemohon, Majelis Hakim telah menemukan fakta dalam persidangan pada pokoknya Ibu kandung (S) menyatakan tidak keberatan dan sangat setuju tentang anaknya bernama RS tersebut diasuh oleh pemohon 1 dan pemohon 2 karena pemohon 1 dan pemohon 2 adalah mertua (kakek dari RS). Walaupun ayah kandung (MS Bin MY) dari anak tersebut berada di Malaysia namun telah diberitahukan dan dia setuju .

Menurut ketentuan hukum Islam, anak angkat adalah anak yang dalam hak pemeliharaan untuk hidupnya sehari-hari, biaya pendidikan dan sebagainya beralih tanggung jawabnya dari orang tua asal kepada orang tua angkatnya berdasarkan Putusan Pengadilan (pasal 171 huruf h Kompilasi Hukum Islam).

Pada dasarnya menurut hukum Islam bahwa dengan beralihnya tanggung jawab pemeliharaan untuk biaya hidup sehari-hari, biaya pendidikan, bimbingan agama dan sebagainya dari orang tua asal kepada orang tua angkatnya tersebut tidak memutus hubungan hukum/nasab dengan orang tuanya (Q.s. al-Ahzâb [33]: 5). Hukum juga menentukan bahwa pengangkatan anak hanya dapat dilakukan untuk kepentingan yang terbaik bagi anak dan dilakukan berdasarkan adat kebiasaan setempat dengan ketentuan peraturan perundang-undangan yang berlaku, tidak memutuskan hubungan darah antara anak yang diangkat dengan orang tua kandungnya, dengan calon orang tua angkat harus seagama dengan agama yang dianut oleh calon anak angkat (pasal 39 ayat (1), (2) dan ayat (3) UU No. 23 Tahun 2002).

Berdasarkan pada fakta-fakta yang ditemukan dalam persidangan dihubungkan dengan ketentuan dan prinsip-prinsip hukum tentang pengangkatan anak sebagaimana telah dikemukakan di atas maka Majelis Hakim berpendapat bahwa permohonan para pemohon tersebut berasalan hukum, oleh karena itu maka laik dikabulkan. Selanjutnya yang harus diperhatikan sebagai akibat hukum pengangkatan anak tersebut antara lain bahwa anak angkat tidak dapat menggunakan nama ayah angkatnya (Q.s. al-Ahzâb [33]: 5), antara anak angkat dan orang tua angkat serta saudara angkatnya tidak mempunyai hubungan darah oleh karena itu diantara mereka harus menjaga ketentuan mahram, diantara mereka tidak saling mewarisi,. Walaupun demikian, orang tua angkat yang tidak menerima wasiat diberi wasiat wajibah maksimal 1/3 dari harta warisan anak angkatnya, sedangkan terhadap anak angkat yang tidak menerima wasiat diberi wasiat wajibah maksimal 1/3 dari harta warisan orang tua angkatnya (Pasal 209 ayat (1) dan (2) Kompilasi hukum Islam) dengan ketentuan tidak melebihi bagian ahli waris.

Amar Penetapan

Berdasarkan pertimbangan hukum yang disebutkan di atas maka Majelis Hakim yang memeriksa perkara ini menetapkan amar sebagai berikut: (1) Mengabulkan permohonan pemohon 1 dan pemohon 2. (2) Menetapkan hukum bahwa anak perempuan bernama RS, umur 6 tahun anak dari pasangan suami isteri bernama MS Bin MY dan S Binti I adalah sah menjadi anak angkat Pemohon 1 dan pemohon 2. (3) Membebankan kepada pemohon untuk membayar biaya perkara ini sebesar Rp. 161.000.- (seratus enam puluh satu ribu rupiah).

Landasan Hukum Pengangkatan Cucu Pancar Anak Laki-Laki sebagai Anak Angkat

Jika melihat pada temuan penelitian bahwa RS, umur 6 tahun, anak dari pasangan suami isteri bernama MS Bin MY dan S Binti I yang dalam penetapan ini diangkat oleh para pemohon sebagai anak angkat, adalah cucu mereka sendiri (para pemohon) hasil perkawinan dari anak laki-laki para pemohon (MS Bin MY) dengan seorang wanita yang bernama S Binti I.

Berdasarkan pasal 2 Peraturan Menteri Sosial Republik Indonesia Nomor 110/Huk/2009 tentang Persyaratan Pengangkatan Anak menyebutkan bahwa prinsip pengangkatan anak meliputi: (1) Pengangkatan anak hanya dapat dilakukan untuk kepentingan terbaik bagi anak serta dilakukan berdasarkan adat kebiasaan setempat dan ketentuan peraturan perundangan

undangan yang berlaku. (2) Pengangkatan anak tidak memutuskan hubungan darah antara anak yang diangkat dengan orang tua kandungnya. (3) Calon orang tua angkat harus seagama dengan agama yang dianut oleh calon anak angkat. (4) Dalam hal asal usul anak tidak diketahui maka agama anak disesuaikan dengan agama mayoritas penduduk tempat ditemukannya anak tersebut. (4) Pengangkatan anak warga negara Indonesia oleh warga negara asing hanya dapat dilakukan sebagai upaya terakhir. Selanjutnya dalam ayat 2 dari pasal tersebut disebutkan bahwa "Selain prinsip sebagaimana dimaksud pada ayat (1) orang tua angkat wajib memberitahukan kepada anak angkatnya mengenai asal usulnya dan orang tua kandungnya dengan memperhatikan kesiapan mental anak".

Disamping itu, pasal 4 Peraturan Menteri Sosial Republik Indonesia Nomor 110/Huk/2009 menyatakan bahwa syarat material calon anak yang dapat diangkat meliputi: pertama, anak yang belum berusia 18 tahun akan tetapi dalam pasal 6 terkait dengan usia ini dibagi dalam 3 kategori yang meliputi: (1) Anak belum berusia 6 tahun merupakan prioritas utama, yaitu anak yang mengalami keterlantar, baik anak yang berada dalam situasi mendesak maupun anak yang memerlukan perlindungan khusus. (2) Anak berusia 6 tahun sampai dengan belum berusia 12 tahun sepanjang ada alasan mendesak berdasarkan laporan sosial yaitu anak terlantar yang berada dalam situasi darurat. (3) Anak berusia 12 tahun sampai dengan belum berusia 18 tahun yaitu anak terlantar yang memerlukan perlindungan khusus. Kedua, merupakan anak terlantar atau diterlantarkan. Ketiga, berada dalam asuhan keluarga atau dalam Lembaga Pengasuhan Anak. Keempat, memerlukan perlindungan khusus.

Selanjutnya dalam pasal 5 dari peraturan tersebut disebutkan bahwa permohonan pengangkatan anak harus melampirkan persyaratan administratif calon anak angkat yang meliputi: (1) Copy KTP orang tua kandung/wali yang sah/kerabat calon anak angkat, (2) Copy kartu keluarga orang tua calon anak angkat, dan (3) Kutipan akta kelahiran calon anak angkat.

Terkait dengan calon orang tua angkat dalam pasal 7 Peraturan Menteri Sosial Republik Indonesia Nomor 110/Huk/2009 disyaratkan: (1) Sehat jasmani dan rohani, (2) Berumur paling rendah 30 tahun dan paling tinggi 55 tahun¹⁰, (3) Beragama sama dengan agama calon anak angkat, (4) Berkelakuan baik dan tidak pernah dihukum karena melakukan tindak kejahatan,

¹⁰ Umur calon orang tua angkat sebagaimana dimaksud pada ayat (1) huruf b yaitu perhitungan umur calon orang tua angkat pada saat mengajukan permohonan pengangkatan anak.

(5) Berstatus menikah secara sah paling singkat 5 tahun, (6) Tidak merupakan pasangan sejenis, (7) Tidak atau belum mempunyai anak atau hanya memiliki satu orang anak, (8) Dalam keadaan mampu secara ekonomi dan sosial, (9) Memperoleh persetujuan anak¹¹ dan izin tertulis dari orang tua atau wali anak, (10) Membuat pernyataan tertulis bahwa pengangkatan anak adalah demi kepentingan terbaik bagi anak serta kesejahteraan dan perlindungan anak, (11) Adanya laporan sosial dari pekerja sosial setempat, (12) Telah mengasuh calon anak angkat paling singkat 6 bulan sejak izin pengasuhan diberikan, dan (13) Memperoleh izin Menteri atau Kepala Instansi Sosial Propinsi.

Dari peraturan di atas dipahami bahwa tidak ada halangan bagi seorang kakek dan nenek untuk mengangkat cucu kandungnya sebagai anak angkat. Jika merujuk pada peraturan di atas, pengangkatan anak oleh para pihak dalam penetapan ini tidak bertentangan dengan peraturan tersebut karena baik kakek dan nenek sebagai orang tua angkat dan cucu sebagai anak angkat sama-sama beragama Islam, umur anak angkat belum mencapai usia 18 tahun dan umur orang tua angkat belum mencapai 55 tahun. Hanya saja dalam peraturan di atas disebutkan bahwa pengangkatan anak dilakukan bagi keluarga yang tidak memiliki anak atau hanya memiliki satu anak saja, tetapi pada penetapan di atas pada faktanya disebutkan bahwa para pihak telah memiliki 4 orang anak, tiga dari mereka telah beranjak dewasa dan hanya satu orang yang menjadi tanggung jawab mereka. Hal ini dimungkinkan dan Majelis Hakim berpendapat tidak menyalahi aturan pasal 7 Peraturan Menteri Sosial Republik Indonesia Nomor 110/Huk/2009 huruf g yang berbunyi "Tidak atau belum mempunyai anak atau hanya memiliki satu orang anak" karena bisa jadi para pihak disamakan pada saat pengangkatan anak hanya memiliki satu anak karena pada faktanya disebutkan para pihak bahwa hanya satu anak yang menjadi tanggung jawab mereka karena tiga anak telah beranjak dewasa. Dalam penetapan tersebut tidak disebutkan berapa usia 3 anak tersebut, padahal seperti dimaklumi bahwa usia dewasa menurut peraturan yang ada juga masih berbeda-beda. Burgelijk Wetboek (BW) misalnya menganggap seseorang dewasa kalau telah berusia genap 21 tahun atau sudah menikah, hukum Islam umur 15 tahun atau sudah mimpi basah bagi laki-laki dan menstruasi bagi perempuan, UU Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak menyebutkan 18 tahun, UU Nomor 2 Tahun 2008 tentang Partai Politik menyebutkan 17

¹¹ Persetujuan tertulis dari calon anak angkat sebagaimana dimaksud pada ayat (1) huruf i disesuaikan dengan tingkat kematangan jiwa dari calon anak angkat .

tahun atau sudah/pernah kawin, UU nomor 10 Tahun 2008 tentang Pemilihan Umum menetapkan 17 tahun atau sudah/pernah kawin, UU Nomor 11 Tahun 2012 tentang Sistem Peradilan Pidana Anak menetapkan 18 tahun¹² dan UU Nomor 4 Tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak menetapkan 21 tahun.

Undang-undang secara umum mengatur usia dewasa 21 tahun sedangkan undang-undang yang lebih khusus mengatur usia dewasa di bawah usia 21 tahun. Oleh karena itu Mahkamah Agung menyepakati usia dewasa masing-masing diberlakukan undang-undang yang secara khusus maupun secara umum mengatur tentang usia dewasa tersebut tergantung dalam bentuk apa dan bagaimana kasusnya sesuai dengan pengertian dewasa yang diatur dalam masing-masing undang-undang sektoral dimaksud.¹³

Kewajiban Kakek dan Nenek kepada Cucu

Dalam penetapan di atas disebutkan alasan para pemohon (kakek dan nenek) untuk mengangkat calon anak angkat (cucu) untuk menjadi anak angkat adalah demi kelangsungan pendidikan dan kesejahteraan anak angkat (cucu) karena kedua orang tua si cucu telah bercerai dan kedua orang tuanya tidak memiliki pekerjaan tetap sekalipun dalam penetapan disebutkan bahwa ayah calon anak angkat (cucu) bekerja sebagai TKI di Malaysia.

Pada pembahasan sebelumnya telah dijelaskan bahwa tidak ada halangan bagi kakek dan nenek untuk mengangkat cucunya sebagai anak angkat sepanjang pengangkatan itu dilakukan menurut peraturan yang berlaku. Salah satu prinsip pengangkatan anak adalah untuk kepentingan terbaik bagi anak¹⁴. Hal ini terkait dengan tanggung jawab nafkah demi keberlangsungan kesejahteraan anak. Fakta dalam kasus ini adalah kakek dan nenek dari pihak ayah merupakan orang yang ingin mengangkatnya sebagai anak. Maka tentunya perlu dikaji apakah kakek dan nenek dari pihak ayah yang mampu secara ekonomi bertanggung jawab terhadap nafkah cucu tanpa harus mengangkatnya sebagai anak angkat.

Jika ayah masih mampu bekerja dan termasuk kaya, menurut mayoritas ulama, maka ia sendiri berkewajiban menanggung nafkah anak-anaknya tanpa dibantu oleh orang lain berdasarkan firman Allah Swt. yang

¹² Masrum (Hakim Tinggi PTA Banten), "Umur Dewasa Bukan 21 Tahun", dalam www.badilag.net, diunduh pada tanggal 7 Juli 2013.

¹³ Atja Sondaj, "Beberapa Permasalahan Hukum", dalam <http://www.mahkamahagung.go.id>, diunduh pada tanggal 7 Juli 2013.

¹⁴ Pasal 2 ayat 1 Peraturan Menteri Sosial Republik Indonesia Nomor 110/Huk/2009 tentang Persyaratan Pengangkatan Anak, Pasal 39 ayat (1), (2) dan ayat (3) UU No. 23 Tahun 2002.

artinya "...dan kewajiban ayah menanggung nafkah dan pakaian mereka dengan cara yang laik...(Q.s. al-Baqarah [2]: 233)"¹⁵.

Adapun jika ayah sudah tidak ada atau ada tetapi miskin, lemah atau tidak mampu bekerja, sakit, sudah lanjut usia atau sejenisnya maka menurut pendapat Hanafiyah tanggung jawab nafkahnya dilimpahkan kepada keluarga jalur ke atas yang masih ada, baik laki-laki maupun perempuan jika mampu. Artinya, kakek berkewajiban memberi nafkah kepada cucunya jika ia mampu atau ibu terhadap anaknya jika ia mampu. Kewajiban kakek dan ibu memberi nafkah kepada cucu sesuai bagian warisan mereka. Artinya bagian ibu 1/3 dan bagian kakek 2/3. Jika misalnya si cucu memiliki dua orang nenek yaitu ibunya ibu dan ibunya ayah maka kedua nenek tersebut bagiannya 1/6 sedangkan untuk kakek sesuai dengan bagian warisannya. Berbeda dengan Imâm Mâlik, menurutnya nafkah anak yang wajib hanyalah anak yang langsung saja, anaknya anak (cucu) tidak termasuk di dalamnya. Pendapatnya ini didasarkan pada zahir Q.s. al-Baqarah [2]: 233¹⁶ yaitu "Dan ibu-ibu hendaklah menyusui anak-anaknya selama dua tahun penuh bagi yang ingin menyusui secara sempurna. Dan kewajiban ayah menanggung nafkah dan pakaian mereka dengan cara yang patut...".

Ulama Syâfi'iyyah berpendapat jika anak tidak memiliki ayah atau ada tetapi lemah dan tidak mampu bekerja maka nafkah anak tersebut ditanggung oleh ibunya. Hal ini didasarkan pada firman Allah Swt. dalam Q.s. al-Baqarah [2]: 233 yang artinya "... janganlah seorang ibu menderita karena anaknya dan jangan pula seorang ayah (menderita) karena anaknya...". Jika nafkah anak itu wajib atas ayah secara zahir maka nafkah itu wajib juga atas ibu dan ia juga wajib memberi nafkah untuk cucu karena nenek itu hukumnya seperti ibu sedangkan kakek sama seperti ayah dalam hal mengurus anak. Dalam pendapat yang lebih sahih dinyatakan bahwa jika masih ada ibu dan kakek dari pihak ayah maka nafkahnya ditanggung oleh kakek. Jika kakek dan nenek si anak masih lengkap maka nafkahnya ditanggung oleh yang paling dekat¹⁷.

Ulama Hanâbilah berpendapat bahwa jika si anak sudah tidak memiliki ayah maka nafkahnya wajib ditanggung oleh setiap ahli waris sesuai dengan kadar bagian warisan masing-masing. Artinya urutan tanggungan nafkah si anak disesuaikan dengan urutan

¹⁵ Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islâmi Wa Adillatuhu*, diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Gema Insani, (Jakarta: Gema Insani Press, 2011), h. 140.

¹⁶ Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islâmi Wa Adillatuhu*, h. 137.

¹⁷ Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islâmi Wa Adillatuhu*, h. 137.

waris. Misalnya jika si anak hanya memiliki ibu dan kakek maka ibu memberinya 1/3 nafkah sedangkan kakek memberinya 2/3 nafkah karena keduanya termasuk ahli waris. Jika si anak hanya memiliki seorang nenek dan saudara laki-laki maka tanggungan nafkah nenek 1/6 dan sisanya ditanggung oleh saudara lelaki karena dalam konteks waris nenek mendapat 1/6 maka dalam nafkah pun ia menanggung 1/6 dan saudara laki-laki dalam waris mendapat asabat atau sisa maka dalam nafkah ia menanggung sisanya. Jika si anak hanya memiliki kakek dan nenek dari ibu maka nafkahnya ditanggung oleh nenek karena dialah yang termasuk ahli waris. Apabila si anak hanya memiliki saudara laki-laki dan kakek maka keduanya menanggung nafkah dengan kadar yang sama banyaknya.¹⁸

Dari penjelasan di atas dipahami bahwa tanpa dengan pengangkatan anak pun sebagian ulama berpendapat bahwa para pihak dalam penetapan di atas berkewajiban untuk memberi nafkah kepada cucu mereka (yang akan diangkat) karena pada faktanya ayah dan ibunya telah bercerai dan tidak mampu untuk membiayai anak mereka.

Hak Waris Cucu sebagai Anak Angkat dari Orang Tua Angkat (Kakek dan Neneknya)

Perbuatan mengangkat anak bukanlah suatu perbuatan hukum yang bisa terjadi pada suatu saat seperti halnya dengan penyerahan suatu barang, melainkan merupakan suatu rangkaian kejadian hubungan kekeluargaan yang menunjukkan adanya kesungguhan cinta kasih, kerelaan dan kesadaran yang penuh akan segala akibat selanjutnya dari pengangkatan tersebut bagi semua pihak. Dalam Staatsblad 1917 disebutkan bahwa akibat hukum dari pengangkatan anak adalah anak tersebut secara hukum memperoleh nama dari bapak angkat, dijadikan sebagai anak yang dilahirkan dari perkawinan orang tua angkat dan menjadi ahli waris orang tua angkat. Dengan demikian, anak angkat berhak mewarisi harta orang tua angkatnya dengan bagian yang sama besarnya dengan anak yang sah.¹⁹ Hal ini berbeda dengan apa yang diatur dalam Kompilasi Hukum Islam dimana pengangkatan anak dapat menimbulkan akibat hukum untuk saling mendapatkan bagian harta warisan antara anak angkat dan orang tua angkat tetapi tidak seperti anak kandung. Mereka mendapatkan warisan dengan jalan wasiat wajibah yaitu walaupun secara *in concreto* tidak menerima wasiat namun secara yuridis dipandang telah menerima wasiat.

¹⁸ Wahbah al-Zuhaylī, *Al-Fiqh al-Islāmī Wa Adillatuhu*, h. 137.

¹⁹ Irma Devita Purnama Sari, *Kiat-Kiat Cerdas, Mudah dan Bijak Memahami Masalah Hukum Waris*, (Bandung: Kaifa, 2012), h. 121.

Hak anak angkat/orang tua angkat untuk saling mendapatkan bagian harta warisan dengan jalan wasiat wajibah juga tertuang dalam pertimbangan hukum dari penetapan yang dijadikan bahan penelitian dalam tulisan ini yang berbunyi:

... selanjutnya yang harus diperhatikan sebagai akibat hukum pengangkatan anak tersebut antara lain: (1) Anak angkat tidak dapat menggunakan nama ayah angkatnya (Q.s. al-Abzāb [33]: 5), (2) Antara anak angkat dan orang tua angkat dan saudara angkatnya tidak mempunyai hubungan darah, oleh karenanya diantara mereka harus menjaga ketentuan mahram dan hukum Islam, (3) Diantara mereka tidak saling mewarisi. Namun demikian, terhadap orang tua angkat yang tidak menerima wasiat diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya 1/3 dari harta warisan anak angkatnya, sedangkan terhadap anak angkat yang tidak menerima wasiat diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya 1/3 dari harta warisan orang tua angkatnya (Pasal 209 ayat (1) dan (2) Kompilasi Hukum Islam) dengan ketentuan tidak melebihi bagian ahli waris ...

Jika pertimbangan ini diperhatikan tampaknya Majelis Hakim yang memeriksa permohonan ini tidak mempertimbangkan siapa yang mengajukan permohonan pengangkatan anak dan siapa yang diangkat sebagai anak angkat sehingga membuat pertimbangan yang secara umum terkesan hanya *copy paste* dari pertimbangan-pertimbangan permohonan pengangkatan anak sebelumnya,²⁰ padahal secara jelas dalam alasan para pemohon telah disebutkan bahwa calon anak angkat adalah cucu para pemohon dari anak laki-laki mereka. Fakta tersebut juga dikuatkan dari kesaksian para saksi yang menyebutkan bahwa calon anak angkat adalah cucu para pemohon.

Akibat dari tidak adanya perhatian siapa yang mengangkat dan siapa yang diangkat maka diantara pertimbangannya ada yang bertentangan dengan hukum Islam yaitu bahwa:

... antara anak angkat dengan orang tua angkat dan saudara angkatnya tidak mempunyai hubungan darah, oleh karenanya diantara mereka harus menjaga ketentuan mahram dan hukum Islam serta diantara mereka tidak saling mewarisi ...

Hal tersebut dalam kasus ini tidak berlaku karena antara calon orang tua angkat dan calon anak angkat mempunyai hubungan darah, karena itu mereka adalah mahram dan juga dalam waris kakek dan nenek ada kalanya bisa berkedudukan sebagai ahli waris dari cucu dalam kondisi ahli waris hanya terdiri atas istri, kakek dan nenek atau ahli waris dari cucu hanya istri, kakek,

²⁰ Ini merupakan salah satu ekses negatif SIADPA dimana hakim menggunakan template SIADPA untuk membuat pertimbangan hukum putusan, padahal Badilag telah mengimbau agar hakim tidak menggunakan template SIADPA untuk membuat pertimbangan hukum putusan. Lihat Majalah Peradilan Agama Edisi 1 Mei 2013, dalam www.badilag.net, diunduh pada tanggal 9 Juli 2013.

nenek dan saudara.

Secara umum antara anak angkat dan orang tua angkat menimbulkan akibat hukum saling mewarisi melalui wasiat wajibah. Argumentasi para pembuat draf Kompilasi Hukum Islam menerapkan aturan wasiat wajibah kepada pihak-pihak yang beradopsi adalah bahwa hubungan antara anak angkat dan orang tua angkat sedemikian dekat sehingga dapat ditafsirkan oleh pihak-pihak yang beradopsi sebagai sanak saudara dekat (*al-aqrabūn*)²¹.

Suparman Usman mendefenisikan wasiat wajibah sebagai wasiat yang pelaksanaannya tidak dipengaruhi atau tidak bergantung pada kemauan atau kehendak orang yang meninggal dunia. Wasiat ini tetap dilaksanakan baik diucapkan atau dikehendaki maupun tidak oleh orang yang meninggal dunia. Jadi pelaksanaan wasiat tersebut tidak memerlukan bukti bahwa wasiat tersebut diucapkan, dituliskan atau dikehendaki, tetapi pelaksanaannya didasarkan pada alasan-alasan hukum yang membenarkan bahwa wasiat tersebut harus dilaksanakan.²²

Para ahli hukum Islam berbeda pendapat dalam menetapkan hukum wasiat wajibah. Jumhur ulama berpendapat bahwa sifatnya hanya dianjurkan bukan wajib dengan tujuan untuk membantu meringankan yang bersangkutan dalam menghadapi kesulitan hidup. Hal ini berbeda dengan Ibn Hazm, Imām Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Thabarī dan Abū Bakr ibn 'Abd al-'Azīz yang berpendapat bahwa wasiat wajibah hukumnya wajib. Mereka mendasarkan pendapatnya pada Q.s. al-Baqarah [2]: 180. Menurut mereka perintah untuk berwasiat dalam ayat tersebut adalah untuk para ahli waris yang terhalang mendapatkan warisan²³. Menurut Ibn Hazm apabila tidak diadakan wasiat untuk kerabat dekat yang tidak mendapatkan warisan maka hakim harus bertindak sebagai pewaris, yakni memberikan sebagian warisan kepada kerabat yang tidak mendapat warisan sebagai suatu wasiat wajib untuk mereka.²⁴

Dalam fikih mawaris selama ini lembaga wasiat wajibah diperuntukkan bagi cucu yang orang tuanya telah meninggal lebih dahulu dari pewaris²⁵ dimana

sebagian negara Islam telah memasukkannya dalam perundang-undangan, seperti Mesir, Maroko, Suriah dan Tunisia.²⁶ Berbeda dengan di Indonesia yang dalam kompilasi Hukum Islam cucu yang orang tuanya telah meninggal lebih dahulu dari pewaris ditampung oleh lembaga ahli waris pengganti.²⁷

Ketentuan wasiat wajibah ini diakui keberadaannya dalam hukum positif di Indonesia sebagaimana diatur dalam pasal 209 Kompilasi Hukum Islam yang berbunyi: (1) Harta peninggalan anak angkat dibagi berdasarkan Pasal 176 sampai dengan 193 tersebut di atas, sedangkan terhadap orang tua angkat yang tidak menerima wasiat wajibah diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya 1/3 dari harta warisan anak angkatnya. (2) Terhadap anak angkat yang tidak menerima wasiat diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya 1/3 dari harta warisan orang tua angkatnya.

Berdasarkan bunyi pasal 209 Kompilasi Hukum Islam ayat 1 dan 2 di atas dapat dipahami bahwa wasiat wajibah yang dimaksud oleh KHI adalah wasiat yang diwajibkan berdasarkan ketentuan peraturan perundang-undangan yang diperuntukkan bagi anak angkat atau sebaliknya orang tua angkatnya yang tidak diberi wasiat sebelumnya oleh orang tua angkat atau anak angkatnya dengan jumlah maksimal 1/3 dari harta peninggalan.²⁸ Artinya dalam Kompilasi Hukum Islam orang tua angkat secara otomatis dianggap telah meninggalkan wasiat (dan karena itu diberi nama wasiat wajibah) maksimal sebanyak 1/3 dari harta yang ditinggalkan untuk anak angkatnya atau sebaliknya anak angkat untuk orang tua angkatnya, dimana harta tersebut dalam sistem pembagiannya diberikan sebelum dilaksanakan pembagian warisan kepada para ahli warisnya (wasiat wajibah harus ditunaikan terlebih dahulu).

Diakuinya anak angkat/orang tua angkat untuk saling mendapatkan bagian harta warisan dari salah satu pihak dengan jalan wasiat wajibah dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) merupakan salah satu corak lokal hukum kewarisan Islam di Indonesia.²⁹ Pemberian hak wasiat wajibah kepada anak/orang tua angkat oleh

²¹ Asep Saipudin Jahar dkk, *Hukum Keluarga, Pidana dan Ekonomi*, (Jakarta: Kencana, 2013), h. 90.

²² Suparman Usman & Yusup Somawinata, *Fiqih Mawaris (Hukum Kewarisan Islam)*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002), h. 163.

²³ Andi Syamsu Alam & Fauzan, *Hukum Pengangkatan Anak Perfektif Islam*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008), h. 80.

²⁴ Muhibbin & Abdul Wahid, *Hukum Kewarisan Islam sebagai Pembaharuan Hukum Positif di Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2009), h. 149.

²⁵ Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam; Pengantar Ilmu Hukum*

dan Tata Hukum Islam di Indonesia, (Jakarta, PT Raja Grafindo Persada, 2004), h. 331-332.

²⁶ Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam; Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, h. 331-332.

²⁷ Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam; Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, h. 331-332.

²⁸ Andi Syamsu Alam & Fauzan, *Hukum Pengangkatan Anak Perfektif Islam*, h. 81.

²⁹ Dede Ibin, "Pembuktian Keabsahan Anak Angkat/Orang Tua Angkat dalam Penyelesaian Gugatan Warisan (Wasiat Wajibah) di Pengadilan Agama", dalam Mimbar Hukum No.42 Thn X. 1999, h. 26.

KHI dilakukan dengan mengadaptasi nilai hukum adat secara terbatas ke dalam hukum Islam karena beralihnya tanggung jawab orang tua asal kepada orang tua angkat mengenai pemeliharaan kehidupan sehari-hari dan biaya pendidikan berdasarkan putusan pengadilan seperti yang disebutkan dalam huruf (h) pasal 171 di ketentuan umum, yaitu “Terhadap anak angkat yang tidak menerima wasiat diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya sepertiga harta warisan orang tua angkatnya.³⁰

Dengan demikian, pada kasus di atas ada wasiat atau tidak ada wasiat maka cucu (anak angkat) diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya 1/3 dari harta warisan orang tua angkatnya (kakek dan neneknya). Demikian juga sebaliknya, orang tua angkat (kakek dan neneknya) yang tidak menerima wasiat wajibah diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya 1/3 dari harta warisan anak angkatnya (cucunya).

Menurut hemat penulis, mengingat anak dari orang tua angkat di sini berjumlah 4 orang dan faktanya 3 orang telah menikah termasuk ayah dari orang tua yang diangkat cucu dalam kasus ini tentunya perlu juga dipertimbangkan ke depannya bagaimana perasaan anak-anak lain yang berposisi sebagai ahli waris karena akan memperoleh bagian yang secara kuantitatif lebih sedikit dengan adanya wasiat wajibah kepada salah satu keponakan mereka. Selain itu juga perlu dipertimbangkan perasaan dari cucu-cucu yang lain jika salah satu dari cucu diberi harta dari peninggalan orang tua mereka (yang berposisi sebagai anak) atau dari kakek dan nenek mereka (yang berposisi sebagai cucu dari anak-anak yang lain). Karena itu menurut hemat penulis sebaiknya kakek dan nenek tidak perlu mengangkat cucu mereka menjadi anak angkat apalagi dalam fakta dia telah mempunyai beberapa anak karena hal ini dapat menimbulkan rasa ketidakadilan dan kecemburuhan diantara anggota keluarga yang lain. Jika memang kakek dan nenek adalah orang mampu maka alangkah bijaknya tanpa menjadikannya menjadi anak angkat tetapi dengan suka rela membantunya baik dari segi pemeliharaan kesejahteraan maupun pendidikannya. Dalam fikih, salah satu imam mazhab³¹ berpendapat bahwa jika ayah sudah tidak ada atau ada tetapi miskin atau lemah dan tidak mampu untuk bekerja, sakit, sudah lanjut usia atau sejenisnya maka tanggung jawab nafkahnya dilimpahkan kepada keluarga jalur ke atas yang masih ada, baik laki-laki maupun perempuan jika memang mampu. Artinya,

kakek dan nenek berkewajiban memberi nafkah kepada cucu jika mereka adalah orang mampu.

Tindakan tidak menjadikan cucu sebagai anak angkat dalam kasus ini menurut hemat penulis lebih didahulukan dalam rangka untuk mencegah dampak negatif seperti disebutkan di atas. Hal ini sesuai dengan kaidah fikih “*Daf’ al-dharar awlā min Jāl b’al-Naf*” (menolak kemudaratan lebih utama daripada meraih kemaslahatan) dan “*Daf’ al-mafāsid muqaddam ‘alā jāl b’al-mashālih*” (menolak kerusakan lebih didahulukan daripada meraih maslahat)³².

Kedudukan Cucu sebagai Anak Angkat dalam Konteks Ahli Waris Pengganti

Dalam Kompilasi hukum Islam tidak ada pembatasan terkait dengan hak anak angkat untuk mendapatkan hak waris dari orang tua angkatnya. Artinya sepanjang pengangkatan anak ini secara formil dapat dibuktikan dengan putusan Peradilan Agama maka anak angkat berhak untuk mendapatkan warisan dari orang tua angkatnya melalui wasiat wajibah tanpa melihat hubungan anak angkat dengan orang tua angkat sebelum terjadinya pengangkatan. Hal inilah yang terjadi dalam kasus yang dijadikan objek penelitian dalam tulisan ini. Pada pertimbangan hukum dalam penetapan Nomor 05/Pdt.P/2010/PA.PRA tersebut disebutkan:

...diantara mereka tidak saling mewarisi namun demikian terhadap orang tua angkat yang tidak menerima wasiat diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya 1/3 dari harta warisan anak angkatnya. Sedang terhadap anak angkat yang tidak menerima wasiat diberi wasiat wajibah sebanyaknya-banyaknya 1/3 dari harta warisan orang tua angkatnya (Pasal 209 ayat (1) dan (2) Kompilasi hukum Islam) dengan ketentuan tidak melebihi bagian ahli waris ...

Sekalipun dalam pertimbangan ini disebutkan bahwa diantara mereka tidak saling mewarisi akan tetapi pada faktanya karena perkara ini berbeda dengan perkara penetapan anak angkat lain dimana anak angkatnya adalah cucu yang dalam konsep ahli waris dapat berkedudukan sebagai ahli waris pengganti untuk mengantikan tempat ayahnya seandainya ayahnya meninggal dunia lebih dahulu daripada orang tua angkatnya (kakek/nenek). Hal ini sesuai dengan Kompilasi Hukum Islam pasal 185 yang berbunyi:

- (1) Ahli waris yang meninggal lebih dahulu daripada si pewaris maka kedudukannya dapat digantikan oleh ahli waris kecuali mereka yang tersebut dalam Pasal 173.
- (2) Bagian ahli waris pengganti tidak boleh melebihi dari bagian ahli waris yang sederajat dengan yang diganti.

³⁰ Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam; Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, h. 331.

³¹ Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islāmī Wa Adillatuhu*, h. 140.

³² A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih; Kaidah-Kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah yang Praktis*, (Jakarta: Ken-cana, 2007), h. 29.

Para ahli sepakat bahwa yang berhak menjadi ahli waris pengganti adalah keturunan garis lurus ke bawah. Mereka berbeda pendapat tentang pemberlakuan yang lebih luas ke garis menyamping karena latar belakang historis disusunnya pasal 185 adalah adanya pemikiran, pembelaan dan perhatian yang ditujukan kepada cucu yang ketika bersama anak laki-laki terhijab *hirmán* dalam fikih mazhab suni. Oleh sebab itu, karena yang berkedudukan sebagai anak angkat dalam kasus di atas adalah cucu dan merupakan keturunan garis lurus ke bawah maka ia berhak menjadi ahli waris pengganti yang bagiannya menurut sebagian ahli sejumlah yang seharusnya diterima oleh ayahnya, tetapi ada juga yang berpendapat sebesar bagian ahli waris yang sederajat dengan yang diganti.

Para ahli berbeda pendapat dalam memaknai kata "dapat" pada pasal. Menurut Raihan A. Rasyid sifat tentatif dari pasal 185 ini merupakan pengaturan yang tepat sekali sebab tujuan dimasukkannya penggantian ahli waris dalam KHI karena melihat kenyataan dalam beberapa kasus adanya rasa kasihan terhadap cucu pewaris. Artinya penerapan ketentuan penggantian ahli waris ini bersifat kasuistik sehingga fungsi hakim sangat menentukan dalam menetapkan dapat digantikan atau tidaknya ahli waris³³. Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh Muhammad Isna Wahyudi. Menurutnya pasal 185 KHI tidak bersifat imperatif (selalu digantikan) oleh anaknya. Tetapi pasal 185 ini bersifat tentatif atau alternatif, yaitu diserahkan pada pertimbangan hakim peradilan agama menurut kasus demi kasus. Hal ini bisa dilihat dari kata "dapat" dalam pasal tersebut. Sifat alternatif atau tidak imperatif dalam Pasal 185 sudah tepat sebab tujuan dimasukkannya ahli waris pengganti dalam KHI karena melihat kenyataan dalam beberapa kasus adanya rasa belas kasihan terhadap cucu atau cucu-cucu pewaris.³⁴

Pendapat di atas mendapat kritik dari Ahmad Zahari³⁵ yang mengatakan bahwa pendapat seperti itu sebagai bentuk diskriminatif dan tidak adil. Selain itu jika penentuan penggantian ahli waris digantungkan pada pertimbangan hakim maka akan menimbulkan

ketidakpastian hukum. Sifat tentatifnya pasal 185, menurut Ahmad Zahari, harus dimaknai bukan digantungkan pada pertimbangan hakim melainkan digantungkan pada kehendak ahli waris pengganti, apakah ia akan menempati posisi yang telah disediakan atau tidak.

Persoalan lain akibat sifat tentatifnya aturan ahli waris pengganti adalah dapat menimbulkan ketidakkonstanannya kedudukan ahli waris pengganti ketika mempunyai dua kedudukan. Cucu laki-laki dari anak laki-laki yang ditinggal mati ayahnya bisa mempunyai dua kedudukan sekaligus yaitu sebagai ahli waris asabat dan sebagai ahli waris pengganti. Apabila cucu tersebut diberikan kebebasan untuk memilih, sudah tentu akan memilih kedudukan yang lebih menguntungkan.³⁶ Oleh karena itu hak opsi yang dikemukakan oleh Ahmad Zahari bahwa ahli waris pengganti boleh memilih antara menempatkan atau tidak menempatkan dirinya sebagai ahli waris pengganti dapat menimbulkan ketidakadilan disamping mengakibatkan adanya ketidakpastian hukum.³⁷ Adanya opsi dalam satu tatanan hukum akan menghilangkan sifat keuniversalan sebuah aturan dan menimbulkan ketidakpastian hukum. Dalam membuat suatu aturan harus selalu diupayakan dapat diberlakukan secara konstan dalam kondisi dan situasi apapun untuk mewujudkan kepastian hukum.

Karena itu semestinya sifat tentatif dari pasal 185 diubah menjadi imperatif dengan menghilangkan kata "dapat" sehingga berbunyi "Ahli waris yang meninggal lebih dahulu daripada si pewaris kedudukannya digantikan oleh anaknya kecuali mereka yang tersebut dalam pasal 173".³⁸ Dan diharapkan sebelum dilakukan perubahan pada pasal 185 KHI, Mahkamah Agung mengeluarkan peraturan mengenai petunjuk penerapan pasal 185 ayat (1) untuk memberlakukannya secara imperatif.³⁹

Kemudian seandainya anak angkat (cucu) berkedudukan sebagai ahli waris pengganti, apakah dalam waktu yang sama masih berhak menerima waris melalui wasiat wajibah karena kedudukannya sebagai anak angkat dari orang tua angkatnya (kakek/

³³ A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih; Kaidah- Kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah- Masalah yang Praktis*, h. 59-60. Lihat juga Firdaus Muhammad Arwan, "Silang Pendapat tentang Ahli Waris Pengganti dalam Kompilasi Hukum Islam dan Pemecahannya, dalam www.badilag net, diunduh pada tanggal 7 Juli 2013.

³⁴ Muhammad Isna Wahyudi, "Keadilan Konsep Ahli Waris Pengganti", dalam <http://www.pa-kotabumi.go.id>, diunduh pada tanggal 8 Juli 2013.

³⁵ Ahmad Zahari, *Tiga Versi Hukum Kewarisan Islam, Syâfi'i, Hazairin dan KHI*, (Pontianak: Romeo Grafika, 2006).h. 99-133. Lihat juga Firdaus Muhammad Arwan, "Silang Pendapat tentang Ahli Waris Pengganti dalam Kompilasi Hukum Islam dan Pemecahannya, dalam www.badilag net, diunduh pada tanggal 7 Juli 2013.

³⁶ Firdaus Muhammad Arwan, "Silang Pendapat tentang Ahli Waris Pengganti dalam Kompilasi Hukum Islam dan Pemecahannya, dalam www.badilag net, diunduh pada tanggal 7 Juli 2013.

³⁷ Firdaus Muhammad Arwan, "Silang Pendapat tentang Ahli Waris Pengganti dalam Kompilasi Hukum Islam dan Pemecahannya, dalam www.badilag net, diunduh pada tanggal 7 Juli 2013.

³⁸ Firdaus Muhammad Arwan, "Silang Pendapat tentang Ahli Waris Pengganti dalam Kompilasi Hukum Islam dan Pemecahannya, dalam www.badilag net, diunduh pada tanggal 7 Juli 2013.

³⁹ Firdaus Muhammad Arwan, "Silang Pendapat tentang Ahli Waris Pengganti dalam Kompilasi Hukum Islam dan Pemecahannya, dalam www.badilag net, diunduh pada tanggal 7 Juli 2013.

nenehnya)?.

Wasiat wajibah dalam Kompilasi Hukum Islam adalah persoalan ijtihadi yang ditetapkan berdasarkan argumen hukum maslahat *mursalah*⁴⁰ yang berorientasi untuk mempromosikan nilai-nilai keadilan dan kemaslahatan yang tumbuh dan berkembang di tengah-tengah masyarakat Muslim Indonesia⁴¹ yang dilatarbelakangi oleh fakta bahwa seringkali terjadi anak angkat sedikit pun tidak memperoleh harta dari orang tua angkatnya karena orang tua angkatnya tidak sempat berwasiat atau tidak tahu bahwa anak angkatnya tidak berhak memperoleh warisan (menurut fikih). Namun ada juga sebagian dari orang tua angkat menempuh dengan cara hibah, yang kadang-kadang juga tidak mulus karena sesudah hibah dilakukan terjadi pertengkaran dan perselisihan antara anak dengan orang tua angkat. Untuk memenuhi kebutuhan dan mengatasi kesulitan yang terjadi di tengah masyarakat maka diberlakukan peraturan mengenai hukum wasiat wajibah karena hubungan pengangkatan anak.⁴²

Diantara syarat-syarat orang yang akan menerima wasiat ialah bukan ahli waris yang akan mendapat pembagian harta warisan. Hal ini didasarkan pada Hadis yang artinya "Tidak ada wasiat bagi ahli waris" (H.r. al-Tirmidzi). Akan tetapi dalam Hadis riwayat al-Dâruquthnî disebutkan bahwa berwasiat kepada ahli waris dibolehkan jika atas persetujuan ahli waris yang lain. Ketentuan Hadis ini dipegang oleh Imâm Abû Hanîfah, Syâfi'î dan Ahmad ibn Hanbal.⁴³ Kesimpulan tidak bolehnya berwasiat kepada ahli waris karena menimbang hak dan perasaan hati ahli waris yang lain. Oleh sebab itu jika ahli waris yang lain menyetujunya maka wasiat itu dibolehkan. Berbeda dengan kalangan Mâlikiyah dan Zhâhiriyyah yang berpendapat bahwa larangan berwasiat kepada ahli waris tidak menjadi gugur dengan adanya persetujuan dari ahli waris yang lain. Menurut mereka, larangan yang seperti itu adalah

⁴⁰ Maslahat *mursalah* adalah teori ahli hukum Islam golongan Mâlikiyah yang melihat sisi manfaat untuk kepentingan orang banyak. Menurut Imâm Mâlik maslahat *mursalah* menjadi sumber syariat dengan tiga syarat yaitu: (1) Kemaslahatan umum itu bukan hal-hal yang berkenaan dengan ibadah, (2) Selaras dengan jiwa syariat dan tidak boleh bertentangan dengan salah satu sumber syariat itu sendiri, dan (3) Haruslah merupakan sesuatu yang esensial dan bukan merupakan hal-hal yang bersifat kemewahan. Habiburrahman, *Rekonstruksi Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Kementerian agama RI, 2011), h. 34.

⁴¹ Andi Syamsu Alam & Fauzan, *Hukum Pengangkatan Anak Perspektif Islam*, h. 81-82.

⁴² Arpani, "Wasiat Wajibah dan Penerapannya (Analisis Pasal 209 Kompilasi Hukum Islam)", dalam <http://www.pta-samarinda.net/>, diunduh pada tanggal 8 Juli 2013.

⁴³ Satria Effendi M.Zein, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer; Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah*, (Jakarta: Kencana, 2004), h. 399-400.

termasuk hak Allah Swt. yang tidak bisa gugur dengan kerelaan manusia.⁴⁴ Pendapat di atas berbeda dengan ahli hukum dari kalangan Syiah Imâmiyyah yang berpendapat bahwa berwasiat kepada ahli waris yang menerima pusaka diperbolehkan meskipun tidak ada izin dari ahli waris yang lain.⁴⁵

Merujuk pada Kompilasi Hukum Islam pasal 195 ayat 3 disebutkan bahwa "Wasiat kepada ahli waris berlaku bila disetujui oleh semua ahli waris." Nampaknya apa yang ditetapkan dalam pasal ini didasarkan pada pendapat Imâm Abû Hanîfah, Syâfi'î dan Ahmad ibn Hanbal.

Dengan demikian, berdasarkan pada kompilasi Hukum Islam pasal 195, anak angkat dalam kasus di atas jika berposisi sebagai ahli waris pengganti maka dia tidak berhak untuk mendapatkan wasiat wajibah kecuali ahli waris yang lainnya menyetujui. Hal ini juga senada dengan komentar A. Wasit Aulawi, pimpinan Tim Perumus Hukum Kewarisan KHI, yang mengatakan bahwa menurut KHI wasiat wajibah hanya atau boleh diterapkan dalam kasus orang tua dan anak asuh, yang tentu saja tidak mempunyai hak saling mewarisi.⁴⁶ Dari pernyataan ini dipahami jika ada hak saling mewarisi antara anak angkat dan orang tua angkat maka tidak berlaku lagi wasiat wajibah. Karena itu dalam kasus cucu angkat berkedudukan sebagai ahli waris pengganti maka cucu angkat tidak berhak lagi mendapat warisan melalui wasiat wajibah. Demikian juga sebaliknya, jika faktanya orang tua angkat ada hak saling mewarisi dengan anak angkatnya maka dia tidak berhak mendapat waris melalui wasiat wajibah. Atau apabila merujuk pada pendapat Ahmad Zahari⁴⁷ yang membolehkan untuk menggunakan opsi antara memilih menempati kedudukan sebagai ahli waris pengganti atau tidak maka jika memilih menempati ahli waris pengganti berarti dia tidak berhak mendapatkan waris melalui wasiat wajibah atau sebaliknya, jika tidak memilih menempati kedudukan sebagai ahli waris pengganti maka ia berhak mendapatkan waris melalui wasiat wajibah. Dengan demikian, pada prinsipnya cucu angkat dalam kasus ini tidak boleh berkedudukan sebagai ahli waris pengganti sekaligus menerima wasiat wajibah karena ini bertentangan dengan salah satu

⁴⁴ Satria Effendi M.Zein, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer; Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah*, h. 399-400.

⁴⁵ Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2006), h. 215.

⁴⁶ Habiburrahman, *Rekonstruksi Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, h. 223.

⁴⁷ Firdaus Muhammad Arwan, "Silang Pendapat tentang Ahli Waris Pengganti dalam Kompilasi Hukum Islam dan Pemecahannya, dalam www.badilag.net, diunduh pada tanggal 7 Juli 2013.

kaidah dalam hukum kewarisan “*Lâ dharar wa lâ dhirâr*” dimana berdasarkan kaidah ini ulama sepakat tentang haramnya hal-hal yang merugikan ahli waris.

Penutup

Dari pemaparan tersebut ada beberapa kesimpulan, yaitu: pertama, berdasarkan peraturan yang berlaku, tidak ada halangan bagi seorang kakek dan nenek untuk mengangkat cucu kandungnya sebagai anak angkat. Salah satu prinsip pengangkatan anak yaitu untuk kepentingan terbaik bagi anak. Hal ini berkaitan dengan tanggung jawab nafkah demi keberlangsungan kesejahteraan anak. Jika dihubungkan dengan kasus yang ada dalam penetapan maka sesungguhnya tanpa dengan pengangkatan anak pun para pihak dalam penetapan tersebut berkewajiban untuk memberi nafkah kepada cucu mereka (yang diangkat) karena pada faktanya ayah dan ibunya telah bercerai dan tidak mampu untuk membiayai anak mereka. Tindakan tidak menjadikan cucu sebagai anak angkat dalam kasus ini menurut hemat penulis lebih didahulukan dalam rangka untuk mencegah dampak negatif di kalangan ahli waris.

Kedua, secara umum antara anak angkat dan orang tua angkat menimbulkan akibat hukum. Dengan demikian, pada kasus di atas ada atau tidak ada wasiat, cucu (anak angkat) diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya 1/3 dari harta warisan orang tua angkatnya (kakek dan neneknya). Demikian juga sebaliknya, orang tua angkat (kakek dan neneknya) diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya 1/3 dari harta warisan anak angkatnya (cucunya). Namun hal ini perlu mempertimbangkan perasaan anak atau cucu lain dari orang tua angkat tersebut.

Ketiga, pada prinsipnya, cucu angkat dalam kasus ini tidak boleh berkedudukan sebagai ahli waris pengganti sekaligus menerima wasiat wajibah karena hal ini dapat merugikan ahli waris lain yaitu berkurangnya bagian waris mereka.

Keempat, perkara pengangkatan anak dalam kasus cucu sebagai calon anak angkat sebaiknya tidak dikabulkan dalam persidangan karena dikhawatirkan akan menimbulkan konflik dalam keluarga. []

Pustaka Acuan

- Alam, Andi Syamsu & M. Fauzan, *Hukum Pengangkatan Anak Perspektif Islam*, Jakarta: Prenada Media Group, 2008.
- Ali, Mohammad Daud, *Hukum Islam; Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta, PT Raja Grafindo Persada , 2004.

- Buku *Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Peradilan Agama*, Buku II , Edisi Revisi 2010, Jakarta: Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama, 2010.
- Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1988.
- Djazuli, A., *Kaidah-Kaidah Fikih; Kaidah- Kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah yang Praktis*, Jakarta: Kencana, 2007.
- Habiburrahman, *Rekonstruksi Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2011.
- Ibin, Dede, “Pembuktian Keabsahan Anak Angkat/ Orang Tua Angkat dalam Penyelesaian Gugatan Warisan (Wasiat Wajibah) di Pengadilan Agama”, dalam Mimbar Hukum No.42 Thn X. 1999.
- Jahar, Asep Saipudin, dkk, *Hukum Keluarga, Pidana dan Ekonomi*, Jakarta: Kencana, 2013.
- Manan, Abdul, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2006.
- Muhibbin & Abdul Wahid, *Hukum Kewarisan Islam sebagai Pembaharuan Hukum Positif di Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, 2009.
- Sari, Irma Devita Purnama, *Kiat-Kiat Cerdas, Mudah dan Bijak Memahami Masalah Hukum Waris*, Bandung: Kaifa, 2012.
- Soekanto, Serjono dan Sri Mamudji, *Penelitian Hukum Normatif Suatu Tinjauan Singkat*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2007.
- Usman, Suparman & Yusup Somawinata, *Fiqih Mawaris (Hukum Kewarisan Islam)*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002.
- Zahari, Ahmad, *Tiga Versi Hukum Kewarisan Islam, Syâfi’î, Hazairin dan KHI*, Pontianak: Romeo Grafika, 2006.
- Zaini, Muderis, *Adopsi; Suatu Tinjauan dari Tiga Sistem Hukum*, Jakarta: Sinar Grafika, 2002.
- Zein, Satria Effendi M., *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer; Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah*, Jakarta: Kencana, 2004.
- Zuhaylî, al-, Wahbah, *Al-Fiqh al-Islâmi Wa Adillatuhu*, diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Gema Insani, Jakarta: Gema Insani Press, 2011.

REINTERPREASI HAK-HAK EKONOMI PEREMPUAN DALAM ISLAM

Nur Hidayah

Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam IAIN Sultan Maulana Hasanudin Banten
 Jl. Jend. Sudirman No.30 Serang, Banten
 E-mail: nur.hdh@gmail.com

Abstract. *Reinterpretation of Women's Economic Rights in Islam.* Islam prescribes equal rights for men and women, including economic rights. However, patriarchal interpretations of Alquran and Suna texts have contributed to a gender gap in which Muslimah women face difficulties in accessing their economic rights. Patriarchal structures that prescribe role divisions in society marginalise women from economic participation and property ownership. Contemporary Muslimah women also face similar problems of gender gap in economy. Therefore progressive Muslims offer reinterpretation of texts regarding women's rights, including economic rights, using women's perspectives. Such reinterpretation is also complemented with strategies of women's economic empowerment to assist them to access their economic rights, particularly their rights of economic participation and access to paid employment.

Keyword: gender, economy, women, patriarchy

Abstrak. *Reinterpretasi Hak-Hak Ekonomi Perempuan dalam Islam.* Islam memberikan kesamaan hak antara laki-laki dan perempuan termasuk dalam bidang ekonomi. Namun penafsiran yang bias patriarki terhadap teks-teks Alquran dan Sunah menyebabkan perempuan sulit mengakses hak-hak ekonominya secara setara dengan laki-laki. Struktur patriarki melalui pembagian peran di masyarakat telah memajukan perempuan dalam partisipasi ekonomi dan kepemilikan aset ekonomi. Kondisi perempuan Muslimah masa kontemporer juga masih menunjukkan pelbagai ketimpangan gender di bidang ekonomi. Oleh karena itu muncul upaya-upaya pembaharuan penafsiran terhadap teks-teks mengenai hak-hak perempuan termasuk hak-hak ekonomi dengan menggunakan perspektif perempuan baik terhadap Alquran, Sunah maupun ketentuan syariat. Strategi pembaharuan penafsiran keagamaan ini juga dilengkapi dengan pelbagai strategi pemberdayaan ekonomi perempuan yang dapat membantu mereka mengakses hak-hak ekonominya.

Kata-kata Kunci: gender, ekonomi, perempuan, patriarki

Pendahuluan

Pada masa kontemporer, hubungan antara marjinalisasi ekonomi dan perempuan di dunia menunjukkan angka yang cukup mengejutkan sebagaimana ditunjukkan oleh data ketimpangan gender dunia di bidang ekonomi. Kaum perempuan yang jumlahnya separuh populasi dunia ternyata hanya memiliki seperseribu jumlah kekayaan dunia dan hanya menerima 10 persen dari total gaji dunia.¹ Demikian pula kemiskinan dunia semakin meningkat di kalangan perempuan (*the feminisation of poverty*) dimana data UNDP 1995 menunjukkan dari 1 miliar penduduk miskin, 70 persennya merupakan perempuan.² Kondisi

Naskah diterima: 1 September 2013, direvisi: 15 Oktober 2013, disetujui untuk terbit: 30 November 2013.

¹ Peggy Antrobus, *The Global Women's Movement: Origins, Issues, and Strategies*, (London: Zed Books, 2004), h. 10.

² UNDP, *Human Development Report 1995*, (New York and Oxford: Oxford University Press, 1995), h. 20.

ini semakin parah di dunia Muslim jika dibandingkan dengan negara-negara non Muslim. Dalam hal ekonomi, negara-negara yang berpenduduk mayoritas Muslim memiliki tingkat partisipasi ekonomi perempuan yang relatif lebih rendah dibandingkan dengan negara-negara non Muslim dengan tingkat pertumbuhan ekonomi yang sama.³ Pada tahun 1995 tingkat partisipasi kerja perempuan di negara mayoritas Muslim sebesar 21.7 persen dibandingkan rata-rata 38.1 persen di negara-negara berkembang.⁴ Sementara itu tingkat kekerasan terhadap perempuan semakin meningkat. Angela King, penasihat Kofi Anan ketika menjadi ketua umum PBB, mengungkap fakta bahwa setiap tahun ratusan ribu, bahkan mungkin jutaan, perempuan dan gadis dijual di

³ K. Weeks, (1988), 'The Demography of Islamic Nations', dalam *Population Bulletin*, 43 (4), December, 1988, h. 5-54 dan UNDP, *Human Development Report: Cultural Liberty in Today's Diverse World*, New York: UNDP, 2004.

⁴ World Bank, *World Bank World Tables*, (Oxford: Oxford University Press, 1999), h. 15-16.

seluruh dunia sebagai budak dan pekerja seks.⁵

Pandangan bahwa Islam memberikan hak-hak yang setara dengan laki-laki seringkali berbeda dengan kenyataan empiris mengenai status perempuan di dunia Muslim termasuk di bidang ekonomi sebagaimana ditunjukkan oleh data di atas. Hal ini tentu saja kontras dengan visi Islam untuk mewujudkan masyarakat yang berkeadilan sosial dan ekonomi. Kondisi ini memunculkan beberapa pertanyaan: Sejauh mana ajaran Islam memberikan hak-hak ekonomi kepada perempuan? Bagaimana penafsiran teks-teks keagamaan mengenai hal ini? Upaya-upaya apa yang bisa dilakukan untuk memberdayakan ekonomi perempuan Muslimah?

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut pertama-tama akan diuraikan hak-hak ekonomi perempuan dalam Islam dengan pelbagai penafsirannya lalu dipaparkan pelbagai upaya penafsiran ulang teks-teks tersebut untuk mengeliminir bias patriarki. Di bagian akhir paper ini mengusulkan pengembangan beberapa strategi pemberdayaan ekonomi perempuan untuk menciptakan masyarakat Muslim yang berkeadilan sosial, ekonomi dan gender.

Hak-Hak Ekonomi Perempuan dalam Islam

Pada dasarnya hukum Islam memberikan hak yang setara kepada Muslim laki-laki dan perempuan. Seorang perempuan Muslimah memiliki kemandirian dan identitas hukum, ekonomi dan spiritual yang independen. Untuk masalah ekonomi, setidaknya ada tiga ayat dalam Alquran yang menjadi landasan dasar hak-hak ekonomi perempuan yaitu: Pertama, mengenai hak mahar/mas kawin:

Berikanlah maskawin (mahar) kepada perempuan (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan. Kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari maskawin itu dengan senang hati maka makanlah (ambilah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya. (Q.s. al-Nisâ [4]: 4)

Kedua, mengenai hak waris:

Bagi laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, dan bagi perempuan ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bagian yang telah ditetapkan. (Q.s. al-Nisâ [4]: 7)

Ketiga, mengenai hak bekerja dan memperoleh penghasilan:

Dan janganlah kamu iri hati terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebagian kamu lebih banyak dari sebagian yang lain. (Karena) bagi laki-laki ada bagian dari apa yang mereka usahakan dan bagi perempuan (pun) ada bagian dari apa yang mereka usahakan. Dan mohonlah kepada Allah sebagian dari karunia-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu. (Q.s. al-Nisâ [4]: 32)

Dari ketiga ayat ini kemudian hukum Islam mengembangkan dan memberikan hak-hak kepemilikan properti untuk perempuan di beberapa bidang hukum, yaitu: hukum keluarga (perkawinan/mahar, kewarisan dan perwalian), hukum properti (hibah, wakaf) dan hukum ekonomi (hak untuk bekerja dan memperoleh penghasilan) serta hukum publik.⁶ Untuk hak kepemilikan properti, seorang perempuan Muslimah berhak untuk memperoleh, memiliki, menggunakan, mendaftarkan dan menjual propertinya.

Namun demikian, penafsiran terhadap teks-teks Islam mengenai hak-hak perempuan seringkali menunjukkan bias patriarki. Hal ini tercermin dalam konstruksi hak-hak perempuan dalam konsep fikih klasik (*syariat historis*). Al-Nâ'îm mengidentifikasi adanya konflik antara *syariat historis* dan hak-hak perempuan yang berkontribusi terhadap diskriminasi, opresi dan pengingkaran terhadap kesetaraan laki-laki dan perempuan di masyarakat Muslim kontemporer. Ia menyoroti dua prinsip umum dari *syariat historis* yang mempengaruhi secara negatif status dan hak perempuan dalam Islam, yaitu konsep *qawâmah* (perwalian/otoritas) dan konsep hijab.⁷

Al-Nâ'îm berpendapat bahwa konsep *qawâmah* dalam Q.s. al-Nisâ [4]: 34 sering diinterpretasi oleh para ulama klasik sebagai perwalian laki-laki terhadap perempuan. Konsep ini kemudian berimplikasi lebih jauh terhadap status dan hak-hak perempuan di wilayah privat dan publik. Konsep ini digunakan *syariat historis* untuk menjustifikasi otoritas dan superioritas laki-laki terhadap perempuan tidak hanya di dalam keluarga tetapi juga di komunitas.

Untuk prinsip kedua, hijab, al-Nâ'îm mengamati implikasi lebih jauh konsep hijab ini berdasarkan interpretasi ulama klasik terhadap Q.s. al-Nûr [24]: 31 dan Q.s. al-Ahzâb [33]: 33, 53 serta 59, yang memerintahkan perempuan untuk tinggal di rumah dan tidak meninggalkannya kecuali dalam kondisi mendesak. Ia mengamati kecenderungan ulama

⁶ UN-Habitat, "Muslim Women and Property", dalam *Islam, Land and Property Research Series*, (Nairobi: UN-Habitat, 2005), h. 10-11.

⁷ Abdullahi Ahmed al-Nâ'îm, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1990), h. 13-52.

⁵ Birgitta Sevef Jord and Berit Olsson, "Introduction: Gender Issues in Development Practice: Two Perspectives from a Development Cooperation Agency", dalam *Discussing Women's Empowerment: Theory and Practice*, Sida Studies no. 3, (Stockholm: Novum Grafiska, 2001), h. 13.

klasik untuk menggunakan hijab sebagai pemberanakan ketidakmampuan perempuan untuk menduduki jabatan publik serta membatasi akses dan partisipasi mereka di ruang publik.⁸

Meskipun demikian, syariat secara keseluruhan tidaklah bertujuan untuk mendiskriminasi perempuan karena pada awal pembentukannya syariat memberikan perempuan beberapa hak persamaan yang tidak diperoleh perempuan dalam sistem hukum lainnya hingga abad ke-20.⁹ Hal ini tercermin dalam kemandirian hukum perempuan untuk memiliki dan mengelola properti yang merupakan miliknya setara dengan laki-laki dan pemberian hak-hak minimum dalam hukum keluarga dan kewarisan terhadap perempuan di bawah hukum syariat, dimana semua ini terjadi jauh sebelum sistem hukum lain mengakui hak-hak serupa. Ia juga mengakui bahwa tingkat pencapaian ini mungkin tidak terlihat impresif dilihat dari kacamata modern namun pemberian hak semacam ini bermakna sangat signifikan dalam mempromosikan hak-hak perempuan jika dilihat dari perspektif sejarah.

Sejarah awal Islam mencatat partisipasi aktif perempuan di ruang publik dalam upaya Nabi Muhammad Saw dan generasi awal Muslim membangun peradaban Islam yang egaliter. Bahkan di Madinah, perempuan berpartisipasi aktif di ruang publik baik dalam hal intelektual dengan terlibat dalam transmisi wahyu Alquran dan Sunah/Hadis Nabi maupun dalam pelbagai perdebatan ketika beberapa perkara menyangkut hak-hak mereka diputuskan. Dalam hal politik, mereka terlibat dalam pengambilan keputusan publik serta terlibat aktif dalam memimpin dan peperangan.

Di bidang ekonomi, para sahabat perempuan juga aktif dalam aktifitas ekonomi. Dalam khutbah *wad'ah*nya, Nabi membahas hak-hak properti baik laki-laki maupun perempuan dan para istrinya pun memiliki properti masing-masing. Beberapa sahabat perempuan pun menunjukkan ketokohan mereka dalam partisipasi di bidang ekonomi. Istri Nabi, Khadijah Ra., merupakan tokoh pengusaha perempuan sukses yang kaya raya di Mekah. Rafidhah Aslamiyyah tercatat sebagai manager rumah sakit Islam pertama. Samrâ' binti Nuhyak al-Asadiyyah juga tercatat sebagai petugas wilayah *bisbah* yang mengawasi aktifitas perdagangan di pasar.¹⁰

Sepeninggal Nabi, para istri beliau tidak

diperkenankan untuk menikah dengan laki-laki lain. Khalifah 'Umar menyadari perlunya memberikan dukungan finansial dengan memberikan pensiun kepada setiap janda Nabi. Ia menawarkan pensiun sebesar 12.000 dirham setahun untuk Âisyah dan tunjangan yang lebih kecil untuk janda lainnya dengan skala yang berbeda-beda hingga yang paling kecil 5.000 dirham. Tawaran ini dipandang oleh para janda kurang mencukupi sehingga mereka complain dan meminta 'Umar untuk mempertimbangkan kembali nilai nominalnya. Tuntutan mereka akhirnya dikabulkan. 'Umar menaikkan nilai pensiun hingga 10.000 dirham sedangkan Âisyah tetap memperoleh 12.000 dirham per tahun.¹¹ Catatan sejarah mengenai transaksi properti juga mengilustrasikan kemampuan berjual beli para janda Nabi, misalnya Sawdah yang menghibahkan apartemennya kepada Âisyah dan Âisyah menjualnya dengan harga 180.000 dirham.¹² Âisyah juga mengembangkan penghasilan pensiun yang ia terima dengan terlibat dalam perdagangan. Contoh-contoh ini menunjukkan bagaimana perempuan Muslimah cukup asertif dalam memperjuangkan kepentingan-kepentingan finansial mereka.

Pada masa Islam selanjutnya, sejarah mencatat perempuan Muslimah memiliki kemampuan mengelola aset-aset ekonominya dengan baik. Misalnya pada abad ke-16 tercatat sepertiga pendiri yayasan wakaf di Istanbul merupakan perempuan.¹³ Demikian pula di pengadilan, perempuan secara mandiri mampu mengurus pelbagai sengketa yang melibatkan hak-hak properti mereka.¹⁴ Namun demikian, bukti-bukti dokumenter ini pun perlu disikapi dengan kritis. Meskipun perempuan memiliki hak properti mandiri, ternyata yayasan-yayasan wakaf ini secara rata-rata lebih sedikit secara kuantitas dan lebih kecil nominalnya dibandingkan milik laki-laki dan umumnya bukan merupakan aset utama berupa tanah.

Demikian pula pengaruh budaya setempat ketika hukum Islam diformulasikan telah menyebabkan bias-bias patriarki ikut mewarnai penafsiran teks-teks Islam. Meskipun beberapa sarjana seperti Esposito¹⁵ dan Stowasser¹⁶ berpendapat bahwa kedatangan Islam memperlemah struktur patriarkal masyarakat Arab,

⁸ Abdullahi Ahmed al-Nâ'îm, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, h. 38.

⁹ Abdullahi Ahmed al-Nâ'îm, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, h. 39-40.

¹⁰ UN-Habitat, *Muslim Women and Property*, h. 12.

¹¹ UN-Habitat, *Muslim Women and Property*, h. 12.

¹² Nadia Abbott, *Aishah: The Beloved of Mohammed*, (London: Saqi Books, 1985), h. 95.

¹³ Nadia Abbott, *Aishah: The Beloved of Mohammed*, h. 197.

¹⁴ UN-Habitat, *Muslim Women and Property*, h. 12.

¹⁵ John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law*, (New York: Syracuse University Press, 1982), h. 45.

¹⁶ Barbara Freyer Stowasser, "The Status of Women in Early Islam", dalam Freda Hussain (ed.), *Muslim Women*, (Sydney: Croom Helm, 1984), h. 11-43.

namun para sarjana lain, seperti Ahmed¹⁷ dan Mernissi,¹⁸ berpendapat sebaliknya dimana pada saat kedatangan Islam masyarakat Arab sedang mengalami transisi dari sistem matrilineal menuju patrilineal yang turut difasilitasi oleh Islam sebagaimana tercermin dalam ketentuan-ketentuan Alquran mengenai perkawinan, perceraian, kewarisan dan isu-isu lainnya mengenai perempuan.

Visi etika Islam yang sangat egalitarian, termasuk dalam hal relasi laki-laki dan perempuan, menjadi bersitegang bahkan dapat dikatakan bertentangan dengan struktur hirarkis perkawinan yang secara pragmatis diinstitusionalisasikan dalam masyarakat Islam pertama. Ketegangan-ketegangan antara perspektif pragmatis dan etis dimana keduanya menjadi bagian Islam dapat terdeteksi bahkan di dalam Alquran dan kedua perspektif tersebut telah meninggalkan jejaknya pada beberapa aturan formal mengenai perempuan dan perkawinan yang dibuat pada periode berikutnya.¹⁹

Perbedaan pendapat di kalangan para sarjana ini merefleksikan hubungan yang kompleks antara Islam dan isu-isu gender. Sesungguhnya tidak hanya ajaran-ajaran agama tetapi juga struktur dan konteks budaya yang mengitarinya turut memainkan peran yang signifikan dalam mempengaruhi status dan posisi perempuan Muslimah. Ahmed mencatat sejarah dunia ketika Islam berekspansi turut mempengaruhi pembentukan budaya Islam.²⁰

Terlepas dari perbedaan pendapat tersebut, sejak awal Islam pada abad ke-7 terdapat 'dinamika gender' dalam perjalanan sejarah dimana para perempuan Muslimah selalu memainkan peran aktif dalam menegosiasiakan status dan hak-hak mereka ketika menghadapi kekuatan-kekuatan patriarkal yang akan membatasi hak-hak mereka serta mendistorsi visi egalitarian Islam.²¹ Oleh karena itu riset-siset mengenai Islam pada abad-abad awal berupaya meneliti kembali wacana hukum Islam untuk menemukan praktik-praktek awal dari visi egalitarian Islam. Riset ini menegaskan partisipasi aktif perempuan Muslimah dalam membangun masyarakat adil untuk

¹⁷ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, (New Haven and London: Yale University Press, 1992), h. 15.

¹⁸ Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, Mary Jo Lakeland (trans.), (Oxford: Basil Blackwell, 1991), h. 11-12.

¹⁹ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, h. 63.

²⁰ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, h. 3.

²¹ Nur Hidayah, 'Feminising Islam' in *Contemporary Indonesia: The Role of Progressive Muslim Organisations*, PhD Thesis, Melbourne: Melbourne University, 2012.

melawan pilar-pilar patriarki masyarakat Arab. Mernissi berpendapat bahwa Nabi meletakkan landasan prinsip bahwa semua orang beriman setara di hadapan Allah melalui dekonstruksi revolusioner pemisahan ruang publik dan privat dengan menempatkan apartemen istrinya bersebelahan dengan masjid pertama dan membawa mereka ke medan peperangan sehingga dapat berpatisipasi penuh dalam urusan-urusan umat.²² Demikian pula Stowasser mengamati para perempuan Madinah abad ke-7 berpartisipasi aktif dalam kehidupan publik dengan terlibat aktif dalam baiat dan pelayanan publik.²³ Generasi pertama perempuan Muslimah juga memainkan peran teologis penting sebagai perawi dan penafsir hadits. Abou El-Fadl mencatat bahwa otoritas semacam istri Nabi, Umm Salâmah dan Âisyah, dilaporkan memainkan peran mendasar dalam pembentukan hukum awal dan sering menjadi pusat kontroversi hukum mengenai posisi perempuan dalam masyarakat.²⁴ Sebagai contoh, dalam tradisi awal Âisyah sering digambarkan berperan dalam mengajukan pelbagai keberatan hukum dalam penetapan hukum yang akan merugikan perempuan.²⁵ Menurut Ibn Sa'd, Nabi memiliki 529 sahabat perempuan, diantara mereka merupakan para perawi hadits.²⁶ Abou El-Fadl juga menyatakan bahwa "Telah diketahui luas bahwa perempuan memainkan peran yang signifikan dalam pengembangan hukum Islam awal, tidak hanya subyek hukum tetapi juga sebagai perawi dan pembuat hukum".²⁷ Menurut para sarjana ini, masa awal Islam berfungsi sebagai sebuah memori kolektif bagi Muslim untuk berargumen mengenai visi egalitarian Islam.

Namun cita-cita ideal egalitarian Islam ini perlahan menjadi samar setelah Islam berekspansi ke luar perbatasan Arab khususnya ketika nilai-nilai patriarkal Byzantium, Persia dan kemudian Turki mempengaruhi cara pembacaan teks-teks para sarjana hukum Muslim ketika Islam berasimilasi dengan budaya-budaya ini.²⁸

²² Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, h. 12-14.

²³ Barbara Freyer Stowasser, "The Status of Women in Early Islam", h. 11-43.

²⁴ Khaled Abou El-Fadl, "Legal and Jurisprudential Literature: 9th to 15th Century", dalam Suad Joseph (ed.), *Encyclopedia of Women in Islamic Cultures*, (Leiden; Boston, Mass.: Brill, 2003-2007), Vol. 1, h. 38.

²⁵ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name Islamic Law, Authority and Women*, (Oxford: Oneworld, 2001), h. 75..

²⁶ Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collections: From Ibn Sa'd to Who's Who*, (Boulder and London: Lynne Rienner Publishers, 1994), h. 45.

²⁷ Khaled Abou El-Fadl, "Legal and Jurisprudential Literature", h. 38.

²⁸ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, h. 79-100, Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collections*, h. 46 dan Fatima Mernissi, *Women's Rebellion and Islamic Memory*, (London and New Jersey, 1996), h. 14.

Sejak saat itu para penguasa menginstitusionalisasikan budaya poligami, pergundikan dan pemeliharaan budak perempuan untuk kesenangan, segregasi dan pengucilan perempuan yang berimplikasi sangat merugikan generasi-generasi Muslim perempuan selanjutnya. Budaya ini tidak hanya menginstitusionalisasi subordinasi perempuan tetapi juga menurunkan tingkat partisipasi dan kontribusi mereka terhadap pembangunan peradaban Islam. Beberapa sarjana seperti Ahmed dan Roded mengatributkan penurunan status perempuan selama periode pembentukan hukum Islam ini pada alasan-alasan ekologis (transisi dari masyarakat nomaden menjadi masyarakat agraris perkotaan), perubahan ekonomi (khususnya semakin meningkatnya nilai properti tanah) dan beberapa pengaruh budaya eksternal (Byzantium, Persia dan Turki).²⁹

Hal ini semakin diperparah dengan fakta bahwa masyarakat Muslim pada masa Umayyah (662-750 M) dan 'Abbâsiyyah (750-1258 M) mengalami kontestasi yang cukup keras antara kecenderungan tradisionalisme dan konservatisme di satu sisi dan rasionalisme di sisi lain yang akhirnya dimenangkan oleh kekuatan konservatisme. Rahman berpendapat bahwa struktur yang berkembang dari metodologi keilmuan Islam dibuat hanya untuk semakin memperkuat konservatisme sebagai akibat perdebatan di kalangan ulama mengenai manfaat filsafat versus teologi dogmatik.³⁰ Para ulama konservatif menentang filsafat dan penggunaan rasio dalam kajian agama baik atas alasan epistemologi maupun teologi. Rahman berpendapat bahwa kemenangan konservatisme memungkinkan kekuatan ortodoks untuk melarang pemikiran rasional dengan mengontrol lembaga-lembaga dan proses pendidikan dalam negara. Hal ini terefleksi pada sifat rezim Umayyah dan 'Abbâsiyyah yang membangun hubungan erat antara agama dan politik. Para elit politik berupaya mengkooptasi beberapa ulama dengan melembagakan ijmat (konsensus) untuk memperoleh legitimasi keagamaan. Sebagai akibatnya, meskipun terdapat perbedaan-perbedaan penafsiran, termasuk mengenai pengaturan mengenai relasi laki-laki dan perempuan, apa yang muncul pada akhir kekuasaan 'Abbâsiyyah hanyalah keseragaman penafsiran dan umumnya 'perbedaan minimal' di kalangan 'versi Islam' yang

masih bertahan sebagaimana disorot oleh Ahmed.³¹

Maka kemudian ditemukan aturan-aturan yang membatasi hak-hak perempuan dan menjadikan mereka subordinat laki-laki sehingga melahirkan relasi yang timpang antara laki-laki dan perempuan baik di wilayah privat maupun publik. Dalam hal ekonomi, hak milik dan wilayah kerja perempuan dibatasi sehingga menjadikan mereka sulit mengakses sumber-sumber daya ekonomi. Sebagai akibatnya, perempuan menjadi sangat tergantung kepada laki-laki dalam hal ekonomi. Implikasi lebih jauh akibat ketergantungan tersebut perempuan kehilangan kemandirian yang menjadikan mereka rentan terhadap pelbagai diskriminasi, subordinasi, marjinalisasi dan bahkan kekerasan baik dalam keluarga maupun di wilayah publik. Ketentuan waris Islam dimana anak laki-laki mendapat dua bagian anak perempuan ditafsirkan sebagai hukum *qath'i* (pasti dan bersifat permanen) karena diungkapkan dengan ungkapan yang jelas secara harfiah. Beban reproduksi perempuan (mengandung, melahirkan, menyusui dan mengasuh anak) dijadikan justifikasi untuk membatasi akses perempuan ke wilayah publik termasuk hak bekerja. Ketentuan hijab ditafsirkan sebagai larangan perempuan keluar rumah tanpa seizin suami atau tanpa disertai muhrimnya.

Sebagai contoh sebuah artikel berjudul "Islam and Women's Work" dipublikasikan dalam majalah *Al-Jumuah*, sebuah artikel kelompok Islamis yang merepresentasikan penafsiran Q.s. al-Nisâ [4]: 34 yang membatasi perempuan memasuki pasar kerja. Artikel ini menganalisa siklus kehidupan perempuan dalam beberapa tahapan dimana di setiap tahapan perempuan selalu bergantung kepada laki-laki. Tahapan-tahapan tersebut adalah: (1) Ketika masih anak-anak, ia berada dalam tanggung jawab ayahnya. (2) Setelah menikah, suaminya berkewajiban untuk menafkahinya. (3) Jika ia tidak memiliki ayah ataupun suami maka ia berada dalam tanggung jawab saudara laki-lakinya. (4) Jika ia juga tidak memiliki saudara laki-laki maka ia berada dalam tanggung jawab komunitas Muslim.³²

Penafsiran semacam ini berimplikasi pada ketidakmandirian perempuan dan menjadikan mereka bergantung secara ekonomi sepanjang hidupnya. Bahkan ada pula yang berpendapat bahwa sesungguhnya Islam tidak merekomendasikan perempuan bekerja.³³ Penafsiran semacam ini sangatlah mendiskriminasikan perempuan.

²⁹ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, h. 79-100 dan Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collections*, h. 46.

³⁰ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, (Pakistan: Central Institute of Islamic Research, 1965), h. 141, sebagaimana dikutip Asma Barlas, "Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran, (Austin: University of Texas Press, 2002), h. 79-80.

³¹ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, h. 99.

³² Al-Jumuah, "Islam and Women's Work", No.2 & 3, p. 12, dalam <http://www.mwluusa.org/topics/rights/econrights.html>, diunduh pada 31 Juli 2013.

³³ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, h. 150.

Upaya Pembaharuan Penafsiran terhadap Hak-Hak Ekonomi Perempuan Muslimah

Teori tentang kemunduran status perempuan dalam Islam setelah wafatnya Nabi, sebagaimana didiskusikan di atas, telah diimbangi dengan teori lain. Beberapa sarjana, seperti Ahmed dan Barlas, mengajukan sebuah tesis mengenai bertahannya interpretasi sumber-sumber Islam alternatif yang *familiar* dengan perempuan dan ada bersamaan atau bahkan berkompetisi dengan penafsiran yang merugikan perempuan sepanjang sejarah Islam.

Oleh karena itu, menurut Ahmed, muncul dua suara yang berbeda dalam Islam dan dua pemahaman yang saling berkompetisi mengenai relasi gender, yang satu diekspresikan dalam aturan-aturan yang pragmatis untuk masyarakat ..., yang satunya lagi merupakan articulasi visi etika. Kehadiran suara egalitarianisme menjelaskan mengapa perempuan Muslimah sering bersikukuh dan sering tidak bisa dipahami oleh non Muslim bahwa Islam tidaklah seksi. Mereka mendengar dan membaca dalam teks suci secara adil dan terlegitimasi sebuah pesan berbeda yang disuarakan oleh para pembuat dan pengukuh Islam ortodok yang *androcentrik*.³⁴

Lebih jauh lagi tradisi pluralisme ini telah memberikan bukti empiris mengenai dinamika gender, yaitu sebuah proses ketika perempuan Muslimah menegosiasikan status dan hak-hak mereka dengan realitas yang berubah di sekeliling mereka dimana perempuan Muslimah menyatakan agensi mereka. Muslim progresif menyoroti agensi aktif perempuan Muslimah untuk menentang stereotip mengenai perempuan Muslimah sebagai korban pasif. Sonbol, misalnya, berargumen bahwa citra perempuan Muslimah terkucil yang digambarkan oleh fikih masa pertengahan Islam lebih merupakan penggambaran bagaimana perempuan seharusnya hidup ketimbang penggambaran mengenai kehidupan yang sesungguhnya dijalani perempuan.³⁵ Abou El-Fadl berpendapat bahwa terdapat banyak bukti bahwa cerita patriarki dalam hukum Islam tidaklah bersifat linear dan meskipun kekuatan-kekuatan patriarkal berupaya mengeklusi dan membatasi perempuan, hukum Islam tetap menjadi salah satu lahan besar dimana peran-peran gender dinegosiasikan dan dikontestasi secara keras.³⁶ Ia lebih jauh menyatakan bahwa perempuan Muslimah memainkan peran yang dinamis untuk bernegosiasi, baik sebagai subyek dan penerima maupun sebagai

penulis dan pembuat ketentuan-ketentuan hukum dan menentang stereotip yang dominan mengenai posisi pasif perempuan dalam sejarah hukum Islam. Studi-studi terbaru mengenai materi-materi arsip dan keputusan pengadilan pada masa pertengahan dan Utsmânî Islam juga menunjukkan bahwa pada masa tersebut perempuan tidak hanya memiliki kebebasan untuk memilih mazhab dan hakim tertentu tetapi juga para hakim umumnya mengambil sikap yang liberal dan melindungi terhadap perempuan.³⁷

Tradisi keragaman pendapat dan mazhab di luar *mainstream* yang diantaranya memungkinkan agensi aktif perempuan terus berlangsung sepanjang sejarah Islam meskipun sering dimarginalisasi dalam menghadapi hegemoni negara. Barlas menyatakan bahwa "Tradisi pluralisme dan pluralisme tradisi itu sendiri menyediakan materi untuk mengkritik pengetahuan keagamaan dan memungkinkan Muslim untuk berfikir ulang mengenai tradisi tersebut dengan mengambil aspek-aspek yang berbeda".³⁸ Hal ini menjelaskan mengapa di tengah konservatisme yang cukup kuat, Muslim progresif kontemporer, khususnya para feminis Islam, dapat terus mereformasi Islam dalam sinaran tradisi.

Salah satu ayat yang direinterpretasi oleh para feminis Islam adalah Q.s. al-Nisâ' [4]: 34. Wadud mengkritik penafsiran patriarki atas penggalan ayat tersebut yang sering dimaknai sebagai "Laki-laki diciptakan oleh Allah memiliki kelebihan dibandingkan perempuan (dalam hal kekuatan dan akal)". Ia menolak penafsiran ini karena tidak berdasar dan tidak konsisten dengan ajaran Islam yang tidak mengenal kelebihan fisik ataupun intelektual laki-laki. Menurut Wadud, kelebihan ini bukanlah tanpa syarat karena Q.s. al-Nisâ' [4]: 34 tidak menyatakan "Laki-laki dilebihkan terhadap perempuan" melainkan ayat tersebut menyatakan "Melebihkan sebagian terhadap sebagian yang lain". Penggunaan kata "sebagian" terkait dengan apa yang teramat secara jelas dalam konteks kemanusiaan. Tidak semua laki-laki memiliki kelebihan atas semua perempuan dalam semua hal. Sebagian laki-laki memiliki kelebihan atas sebagian

³⁴ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, h. 65-66.

³⁵ Amira Sonbol, "Rise of Islam: 6th to 9th Century", dalam Joseph (ed.), *Encyclopedia of Women*, Vol. 1, h. 8.

³⁶ Khaled Abou El-Fadl, "Legal and Jurisprudential Literature, 35.

³⁷ Amira El-Azhary Sonbol (ed.), *Women, Family, and Divorce Laws in Islamic History*, (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), h. 25-27; Amira El-Azhary Sonbol, "Women in Shariah Courts: A Historical and Methodological Discussion", dalam *Fordham International Law Journal*, 27, 2003-4, h. 225-253; Yossef Rapoport, *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), h. 45-47; Judith Tucker, *In the House of Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*, (Berkeley: University of California Press, 2000), all quoted in Susan F. Hirsch, "Islamic Law and Society Post-9/11", dalam *Annual Review of Law and Social Science*, Vol. 2, Dec 2006, h. 165-186.

³⁸ Asma Barlas, "Believing Women" in Islam, h. 80-81.

perempuan dalam hal-hal tertentu. Demikian pula sebagian perempuan memiliki kelebihan atas sebagian laki-laki dalam beberapa hal sehingga penafsiran “*fadhâlât*” ini tidaklah absolut. Ia menegaskan spirit ayat ini untuk menciptakan sebuah masyarakat yang seimbang dimana kewajiban ditanggung bersama antara laki-laki dan perempuan.³⁹

Lebih lanjut Wadud menafsirkan bahwa penggalan ayat “Laki-laki adalah pemimpin terhadap perempuan” hanya berlaku jika terpenuhinya dua syarat, yaitu adanya kelebihan laki-laki terhadap perempuan dan mereka memberikan nafkah kepada perempuan dari hasil kerjanya (kewajiban finansial). Jika salah satu kondisi ini tidak terpenuhi maka laki-laki tidak bisa menjadi pemimpin perempuan.⁴⁰ Kedua syarat tersebut saling berhubungan dimana terdapat timbal balik antara hak dan tanggung jawab. Nafkah, menurut Wadud, merupakan kompensasi yang harus dibayarkan suami karena sang istri menjalankan peran membesarkan anak-anak yang secara tidak langsung mengurangi keleluasaan perempuan dalam bekerja dan memperoleh penghasilan. Feminis Islam lainnya, seperti Azizah al-Hibri dan Riffat Hassan, juga berpendapat bahwa secara bahasa “*qawwâmun*” bermakna “pencari nafkah” atau “mereka yang menyediakan kebutuhan hidup”⁴¹. Menurut Barlas⁴² ayat ini memberikan tanggung jawab kepada laki-laki untuk memberi nafkah perempuan namun hal ini bukan berarti laki-laki sebagai sebuah kelas otomatis menjadi “*qawwâmun*” atas perempuan sebagai sebuah kelas.⁴³ Senada dengan hal tersebut Rahman juga berpendapat bahwa kemampuan istri untuk bisa menafkahi dirinya sendiri dan berkontribusi pada rumah tangga mengurangi superioritas suami karena sebagai manusia ia tidak memiliki superioritas terhadap istrinya.⁴⁴

Penafsiran para feminis Islam ini berupaya menentang penafsiran patriarkal yang mengimplikasikan superioritas laki-laki terhadap perempuan. Para

³⁹ Amina Wadud, *, Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, (New York, Oxford: Oxford University Press, 1999), h. 70-74.

⁴⁰ Amina Wadud, *, Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, h. 70.

⁴¹ Azizah al-Hibri, “A Study of Islamic Herstory: or, How Did We Ever Get into This Mess?”, dalam *Women's Studies International Forum, Special Issue: Women and Islam* 5, No. 2, 1982; Riffat Hassan “An Islamic Perspective”, dalam Karen Lebacqz (ed.), *Sexuality: A Reader*, Cleveland, (Ohio: The Pilgrim Press, 1999), h. 7-8.

⁴² Asma Barlas, “*Believing Women* in Islam, h. 80-81.

⁴³ Azizah al-Hibri, “A Study of Islamic Herstory, h. 7-8; Amina Wadud, *, Qur'an and Woman* h. 71; Asma Barlas, “*Believing Women in Islam*, h. 187.

⁴⁴ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, (Minn.: Bibliotheca Islamica, 1980), h. 49.

feminis Islam ini berupaya untuk merevitalisasi spirit egalitarianisme Islam melalui penafsiran ulang Alquran dengan menggunakan perspektif perempuan.

Selain penafsiran Alquran, hukum Islam juga menjadi salah satu landasan transformasi pemikiran Islam. Dengan semangat progresivitas yang terefleksi melalui upaya pemberdayaan kelompok-kelompok marjinal, para ahli hukum Islam berupaya mentransformasi hukum Islam yang semula dikenal patriarkal menjadi hukum Islam yang berfungsi sebagai alat pemberdayaan kelompok-kelompok marjinal termasuk perempuan. Mereka menggunakan ijtihad sebagai alat untuk merevitalisasi ajaran-ajaran Islam dengan melakukan dialektika kritis antara teks dan konteks masa kini. Teori-teori hukum Islam yang membantu mereka melakukan hal ini diantaranya *maqâshid al-syâri'ah* (tujuan hukum Islam yang lebih tinggi dan universal), penafsiran ulang teori *nâsakh-mansûkh* antara ayat-ayat *mâkiyyah* dan *madâniyyah*, kontekstualisasi sejarah dan kultural terhadap penafsiran Alquran, pembedaan antara konsep syariat dan fikih serta penggunaan ikhtilaf ulama.⁴⁵

Salah satu pembaharuan tersebut diperkenalkan oleh al-Nâ'îm. Dengan mengembangkan konsep gurunya, Mahmûd Muhammâd Thâhâ, dalam karyanya “*The Second Message of Islam*”,⁴⁶ al-Nâ'îm menawarkan konsep penafsiran ulang *nâsakh-mansûkh* melalui pembedaan antara ayat-ayat *mâkiyyah* versus ayat-ayat *madâniyyah*. Menurutnya ayat-ayat *mâkiyyah* merupakan pesan Alquran yang bersifat universal dan berlaku sepanjang waktu. Visinya adalah tauhid (mengesakan Allah) serta menyerukan nilai-nilai kemanusiaan, keadilan dan persamaan. Sedangkan ayat-ayat *madâniyyah* berupaya mengaplikasikan pesan-pesan ayat-ayat *mâkiyyah* dengan memperhatikan konteks budaya setempat pada masa tersebut sehingga nilai keberlakuananya relatif terbatas. Lebih lanjut ia menyerukan aplikasi pesan ayat-ayat *mâkiyyah* di sepanjang zaman untuk mencapai nilai-nilai universal Islam berupa tauhid, keadilan, persamaan dan martabat kemanusiaan. Ia berpendapat bahwa aturan-aturan hukum Islam yang berasal dari ayat-ayat *madâniyyah* yang spesifik dan terikat dengan konteks waktu tertentu perlu digantikan dengan ayat-ayat *mâkiyyah* yang universal dan berlaku sepanjang zaman. Ayat-ayat *madâniyyah* ini mencakup pula ketentuan-ketentuan mengenai relasi laki-laki dan perempuan yang dipengaruhi konteks budaya setempat

⁴⁵ Nur Hidayah, ‘Feminising Islam’ in *Contemporary Indonesia*, h. 34-36.

⁴⁶ Mahmûd Muhammâd Thâhâ, *The Second Message of Islam*, trans. by Abdullâhî Ahmed al-Nâ'îm, (Syracuse: Syracuse University Press, 1987), h. 45-47.

pada waktu itu. Ayat-ayat ini, menurutnya, perlu ditafsir ulang dengan merujuk pada ayat-ayat *makiyyah* yang bersifat universal dan berlaku sepanjang waktu menuju nilai-nilai Islam berupa keadilan, persamaan dan martabat kemanusiaan.

Beberapa sarjana lain, seperti Abou El-Fadl, Saeed, Mir-Hosseini, Saeed dan Kamali, membedakan antara syariat sebagai prinsip-prinsip universal ajaran Islam dengan fikih sebagai pemahaman manusia terhadap masalah-masalah hukum Islam yang diambil dari Alquran dan Sunah. Saeed membedakan syariat dan fikih berdasarkan sumbernya yang berbeda. Syariat bersumber dari Allah sedangkan fikih berasal dari pemahaman dan interpretasi manusia.⁴⁷ Senada dengan hal tersebut,

Abou El-Fadl menyatakan bahwa hukum Allah sebagai sebuah abstraksi disebut syariat (secara bahasa bermakna jalan) sedangkan pemahaman konkret dan implementasi kehendak Allah ini disebut fikih (secara bahasa bermakna pemahaman). Syariat merupakan kehendak Allah dalam bentuknya yang ideal dan abstrak tetapi fikih merupakan produk dari upaya manusia untuk memahami keinginan Allah. Dalam makna seperti inilah syariat selalu bersifat *fair*, adil dan setara, sedangkan fikih hanyalah sebuah upaya untuk mencapai cita-cita dan tujuan syariat (*maqâshid al-syari'ah*).⁴⁸

Mir-Hosseini, feminis Islam dari Iran, secara lebih khusus mengkritik kesalahan pemahaman fikih sebagai hukum sakral yang selanjutnya digunakan sebagai justifikasi untuk mendiskriminasi perempuan:

Penting untuk menekankan perbedaan ini beserta kompleksitas epistemologi dan politiknya. Fikih sering disalahartikan sebagai sesuatu yang sama dengan syariat, tidak hanya dalam wacana populer Muslim tetapi juga oleh para spesialis dan politisi, serta seringnya dengan tujuan ideologis, yaitu apa yang kelompok Islamis dan kelompok lainnya nyatakan sebagai sebuah "mandat syariat" (yang bersifat sakral dan tidak ada unsur kesalahan) sesungguhnya merupakan produk fikih, ekstrapolasi dan spekulasi hukum (sehingga bersifat manusia dan tidak bisa terhindar dari kesalahan). Teks fikih yang bersifat patriarkal, baik dalam semangat maupun bentuknya, sering digunakan sebagai alat untuk membungkam dan membuat frustasi upaya Muslim untuk memperoleh keadilan dunia dimana

⁴⁷ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, (London and New York: Routledge, 2006), h. 44.

⁴⁸ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name Islamic Law*, h. 32.

keadilan dan persamaan hukum merupakan nilai intrinsik hukum itu sendiri.⁴⁹

Melalui pembedaan antara syariat dan fikih ini Muslim progresif menolak aturan-aturan fikih patriarkal dengan argumen bahwa aturan-aturan tersebut bertentangan dengan prinsip-prinsip universal syariat berupa nilai-nilai keadilan, persamaan dan martabat kemanusiaan.

Melalui metode ini mereka merevitalisasi hak-hak perempuan yang merupakan salah satu alat untuk mewujudkan keadilan dalam umat. Di wilayah privat dalam keluarga, mereka merevitalisasi relasi yang seimbang antara suami dan istri serta hak dan kewajiban yang seimbang antara suami dan istri. Di wilayah publik, mereka merevitalisasi hak-hak berpartisipasi secara aktif dan setara dengan laki-laki di bidang politik, sosial dan ekonomi. Upaya penafsiran ulang ini juga dilengkapi dengan upaya-upaya lain seperti mendorong revisi hukum dan peraturan perundang-undangan di negara-negara Muslim, meningkatkan partisipasi politik perempuan untuk selanjutnya mendesakkan kebijakan-kebijakan yang pro perempuan, mendirikan organisasi-organisasi perempuan Muslimah progresif, meningkatkan akses perempuan pada pendidikan dan pekerjaan serta pemberdayaan perempuan di tingkat akar rumput termasuk di bidang ekonomi.

Upaya Peningkatan Partisipasi Ekonomi Perempuan Muslimah dan Pemberdayaannya

Merujuk pada penafsiran para Muslim progresif dan feminis Islam, Islam sesungguhnya telah memberikan landasan bagi upaya peningkatan hak-hak ekonomi dan kesetaraan gender dalam masyarakat Muslim. Namun karena pengaruh budaya dan struktur politik serta keagamaan yang masih merefleksikan bias-bias patriarki maka perlu upaya revitalisasi hak-hak perempuan termasuk hak-hak ekonomi dan kesetaraan perempuan dengan laki-laki baik di wilayah privat maupun publik. Selain perubahan paradigma melalui penafsiran ulang tersebut upaya ini perlu diperkuat melalui upaya-upaya pemberdayaan. Melalui upaya pemberdayaan ini kelompok-kelompok lemah dan terpinggirkan menjalani proses perubahan diri untuk mampu merubah kondisi dan lingkungan sekitarnya menjadi lebih baik dan bermartabat yang dilandasi

⁴⁹ Ziba Mir-Hosseini, "Towards Gender Equality: Muslim Family Laws and the *Syari'ah*", dalam Musawah (ed.), *Wanted: Equality and Justice in Muslims Family*, (Kuala Lumpur: Musawah, 2009), h. 25-26; Ziba Mir-Hosseini, "Islam and Gender Justice", dalam Vincent Cornell, Omid Safi and Virginia Gray Henry (eds.), *Voices of Change*, (Connecticut and London: Westport, 2007), h. 86.

prinsip-prinsip keadilan, kesetaraan dan kemanusiaan. Dalam Islam, ajaran pemberdayaan ini termaktub dalam Q.s. al-Rād [13]: 11: "Sesungguhnya Allah tidak akan merubah nasib suatu kaum hingga kaum tersebut merubahnya".

Pemberdayaan ekonomi perempuan Muslimah melalui peningkatan partisipasi ekonomi memiliki urgensi signifikan karena perempuan membentuk setengah populasi dunia. Apabila setengah populasi ini tidak aktif secara ekonomi maka perekonomian negara mengalami penurunan dari segi produktifitas. Oleh karena itu pelbagai upaya dilakukan untuk meningkatkan kesetaraan laki-laki dan perempuan termasuk di bidang ekonomi. MDGs mengamanatkan tiga bidang utama upaya peningkatan kesetaraan gender yaitu peningkatan partisipasi perempuan di bidang pendidikan, ekonomi (akses pada pekerjaan dan penghidupan yang laik) dan representasi politik.⁵⁰ Pelbagai upaya pemberdayaan ekonomi perempuan telah dilakukan seperti meningkatkan partisipasi ekonomi perempuan, membuka akses perempuan pada pekerjaan, kredit usaha, menumbuhkan kewirausahaan perempuan melalui pelatihan, akses modal dan pendampingan usaha. Studi menunjukkan hasil positif dari upaya memperbaiki akses perempuan pada kredit atau memfasilitasi mereka memperoleh pekerjaan.⁵¹ Akses perempuan terhadap pendapatan dapat meningkatkan otonomi, status ekonomi dan sosial mereka. Ia juga dapat merubah relasi kuasa antara perempuan dan laki-laki, termasuk di level rumah tangga, misalnya dengan meningkatnya kontrol perempuan terhadap *budget* rumah tangga yang akan dibelanjakan. Memperbaiki kesempatan ekonomi perempuan juga merupakan kunci untuk mengurangi kemiskinan dan pertumbuhan ekonomi. Rencana Aksi Kesetaraan Gender Bank Dunia 2007-2010 -Kesetaraan Gender sebagai Ekonomi Cerdas- secara eksplisit mengakui manfaat besar pembangunan pemberdayaan ekonomi perempuan.

Komunitas global harus memperbarui perhatiannya pada pemberdayaan ekonomi perempuan dan meningkatkan investasi pada perempuan. Partisipasi angkatan kerja perempuan dan pendapatannya yang meningkat diasosiasikan dengan kemiskinan yang berkurang dan pertumbuhan yang lebih cepat. Tidak hanya perempuan yang akan memperoleh manfaat dari

pemberdayaan ekonomi mereka tetapi juga laki-laki, anak-anak dan masyarakat secara keseluruhan ...⁵²

Perempuan menghadapi dilema tersendiri dalam hal akses pada pekerjaan. Tuntutan profesionalitas dunia kerja sering menjadikan perempuan harus memilih antara pekerjaan dan tanggung jawabnya mengurus rumah tangga dan membesar serta mendidik anak-anaknya. Oleh karena itu umumnya perempuan lebih memilih pekerjaan yang fleksibel dari segi pengaturan waktu sehingga lebih memudahkan untuk menjalankan perannya yang multifungsi tersebut. Wirausaha merupakan salah satu solusi yang dapat menjembatani kebutuhan perempuan untuk dapat menyeimbangkan perannya di ranah domestik namun tetap dapat berpartisipasi secara ekonomi di ranah publik.⁵³

Meskipun terdapat teks dan preseden historis Islam yang memberikan *role model* mengenai partisipasi ekonomi perempuan khususnya di bidang kewirausahaan,⁵⁴ namun perempuan masih menghadapi pelbagai kendala untuk bisa menjadikan kewirausahaan sebagai salah satu pilihan karir mereka. Stereotip kewirausahaan sebagai profesi yang didominasi laki-laki, kesulitan mengakses bantuan finansial dan kredit, kurangnya keterampilan berbisnis serta terbatasnya jaringan bisnis merupakan beberapa kendala yang dihadapi perempuan dalam wirausaha.⁵⁵ Di sisi lain, negara-negara Muslim sesungguhnya menyediakan kesempatan bisnis yang luas tidak hanya dari segi jumlah konsumen Muslim yang besar tetapi juga beragam bidang bisnis (Islami) yang dapat dikembangkan. Hal ini meliputi antara lain produk pangan dan kuliner, *fashion* Muslim/Muslimah, properti, agrobisnis, produk kosmetik dan kecantikan, pendidikan Islam, pengobatan Islam, wisata Islami, media massa Islam dan lembaga keuangan Islam.

Sektor wirausaha yang luas dan tangguh merupakan salah satu kunci kemajuan suatu perekonomian. Sektor kewirausahaan dipandang memegang peranan penting untuk mengakselerasi pertumbuhan ekonomi suatu negara dengan meningkatkan produktifitas dunia industri dan bisnis melalui pelbagai inovasi dan

⁵⁰ World Bank, *Gender Equality Action Plan*, (Washington: World Bank, 2007-2010), h. 2.

⁵¹ R.K. Caputo and A. Dolinsky, "Women's Choice to Pursue Self-Employment: The Role of Financial and Human Capital of Household Members", dalam *Journal of Small Business Management*, 36 (3), 1998, h. 9/8-17.

⁵² Nadia Abbott, *Aishah: The Beloved of Mohammed*, (London: Saqi Books, 1985), h. 30-31..

⁵³ Robert Hisrich and Candida Brush, "The Woman Entrepreneur: Management Skills and Business Problems", dalam *Journal of Small Business Management*, Vol. 22, Issue 1, 1984, h. 30-37.

⁵⁰ Naila Kabeer, "Gender Equality and Women's Empowerment: A Critical Analysis of the Third Millennium Development Goal 1", dalam *Gender and Development*, 13: 1, 2005, h. 13-24.

⁵¹ Naila Kabeer, "Gender Equality and Women's Empowerment, h. 13-24.

kreatifitas.⁵⁶ Sektor ini juga dianggap merupakan solusi untuk masalah tingginya tingkat pengangguran melalui penciptaan lapangan pekerjaan.⁵⁷ Dari perspektif feminis, kemampuan perempuan untuk mengakses sumber daya ekonomi, salah satunya melalui wirausaha, mampu meningkatkan otonomi perempuan dan kesetaraan relasi kuasa dan gender dalam keluarga dan masyarakat.⁵⁸ Beberapa penelitian mengenai kewirausahaan perempuan Muslimah menunjukkan kekuatan perempuan Muslimah untuk menentang stereotip perempuan Muslimah sebagai korban pasif dari struktur agama, budaya, ekonomi dan politik yang cenderung memarjinalkan mereka.⁵⁹

Namun demikian, masih banyak tantangan yang dihadapi perempuan untuk memberdayakan kaumnya termasuk di sektor wirausaha sebagaimana disinggung di atas. Oleh karena itu untuk meningkatkan partisipasi ekonomi perempuan maka perempuan perlu dididik dan diberikan keterampilan. Demikian pula pelbagai kendala teknis perlu dieliminir, salah satunya dengan mendesain instrumen keuangan yang dapat melayani kebutuhan perempuan untuk memasuki dan mengembangkan bisnisnya serta menciptakan sistem pendidikan yang dapat membekali perempuan dengan wawasan dan keterampilan bisnis. Dengan pelbagai strategi ini diharapkan partisipasi ekonomi perempuan Muslimah yang relatif masih rendah dapat terus ditingkatkan dan bahkan Sumber Daya Manusia (SDM) perempuan dapat diharapkan menjadi salah satu penggerak vital ekonomi melalui kemampuan mereka untuk menciptakan lapangan pekerjaan, meningkatkan kesejahteraan baik di tingkat keluarga, komunitas dan

⁵⁶ Joseph A. Schumpeter, *The Theory of Economic Development*, (Cambridge: Harvard University Press, 1934), h. 20-22. *Review*, Vol. 6, No. 1, 2010, h. 103-109; Caroline Essers and Yvonne Benschop, "Muslim Busineswomen Doing Boundary Work: The Negotiation of Islam, Gender and Ethnicity within Entrepreneurial Contexts", dalam *Human Relations*, Vol. 62, No. 3, 2009, h. 403-423; Kenneth R. Gray abd Joycelyn Finley-Hervey, "Women and Entrepreneurship in Morocco: Debunking Stereotypes and Discerning Strategies", dalam *International Entrepreneurship and Management Journal*, Vol. 1, 2005, h. 203-217; Yakubu Zakaria, "Entrepreneurs at Home: Secluded Muslim Women and Hidden Economic Activities in Northern Nigeria", dalam *Nordic Journal of African Studies*, Vol. 10, No. 1, 2001, h. 107-123; H.J. Pope, "For Saudi Women, Running a Business is a Veiled Initiative", dalam *Wall Street Journal*, New York, 2002; M. Azam Roomi dan Guy Parrott, "Barriers to Development and Progression of Women Entrepreneurs in Pakistan", dalam *The Journal of Entrepreneurship*, 17, 1, 2008, h. 59-72; Edwina Pio, "Islamic Sisters: Spirituality and Ethnic Entrepreneurship in Sweden", dalam *Equality, Diversity and Inclusion: An International Journal*, Vol. 29, No. 1, 2010, h. 113-130.

⁵⁷ David L. Birch, *The Job Generation Process*, (Cambridge, MA: MIT Press, 1979), h. 32-33.

⁵⁸ World Bank, *Gender Equality Action Plan*, h. 2.

⁵⁹ Lihat misalnya John C. McIntosh and Samia Islam, "Beyond the Veil: The Influence of Islam on Female Entrepreneurship in a Conservative Muslim Context", dalam *International Management*

bahkan negara. Melalui partisipasi ekonomi perempuan ini diharapkan terwujud keadilan sosial ekonomi berperspektif gender di negara-negara Muslim.

Penutup

Islam telah memberikan landasan bagi pembangunan masyarakat yang berkeadilan termasuk dalam hal kesetaraan laki-laki dan perempuan. Namun penafsiran yang bias patriarki telah berkontribusi terhadap marjinalisasi perempuan, tidak terkecuali rendahnya partisipasi ekonomi perempuan di dunia Muslim. Menyikapi hal ini para ulama progresif berupaya melakukan penafsiran ulang terhadap teks-teks Alquran, Sunah dan juga ketentuan-ketentuan syariat untuk menyuarakan Islam yang lebih berkeadilan. Dalam bidang ekonomi, penafsiran ulang ini juga diikuti dengan upaya peningkatan partisipasi ekonomi perempuan Muslimah dengan memberdayakan mereka untuk dapat mengakses hak-hak ekonomi mereka seperti hak bekerja dan memperoleh pendapatan. Wirausaha merupakan salah satu strategi untuk meningkatkan partisipasi ekonomi perempuan Muslimah di ranah publik namun mereka tetap dapat menyeimbangkannya dengan peran di ranah privat. []

Pustaka Acuan

Buku/Jurnal:

- Abbott, Nadia, *Aishah: The Beloved of Mohammed*, London: Saqi Books, 1985.
- Abou El-Fadl, Khaled, "Legal and Jurisprudential Literature: 9th to 15th Century", dalam Suad Joseph (ed.), *Encyclopedia of Women in Islamic Cultures*, Leiden, Boston, Mass.: Brill, 2003-2007, Vol. 1.
- , *Speaking in God's Name Islamic Law, Authority and Women*, Oxford: Oneworld, 2001.
- Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven and London: Yale University Press, 1992.
- Al-Hibri, Azizah, "A Study of Islamic Herstory: or, How Did We Ever Get into This Mess?", dalam *Women's Studies International Forum, Special Issue: Women and Islam* 5, No. 2, 1982.
- Antrobus, Peggy, *The Global Women's Movement: Origins, Issues and Strategies*, London: Zed Books, 2004.
- Barbara Freyer Stowasser, "The Status of Women in Early Islam", Freda Hussain (ed.), dalam *Muslim Women*, Sydney: Croom Helm, 1984.
- Barlas, Asma, "Believing Women" in Islam: *Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran*, Austin:

- University of Texas Press, 2002.
- Birch, David L., *The Job Generation Process*, Cambridge, MA: MIT Press, 1979.
- Brettell, B. dan Caroline. F. Sargent, *Gender in Cross Cultural Perspective*, London: Phoenix Book, t.t.
- Caputo, R.K. and A. Dolinsky, "Women's Choice to Pursue Self-Employment: The Role of Financial and Human Capital of Household Members", dalam *Journal of Small Business Management*, 36 (3), 1998.
- Cooke, Mirriam, *Women Claims Islam; Creating Islamic Feminism Through Literature*, New York: Oxford University Press, 2001.
- Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, Mary Jo Lakeland (trans.), Oxford: Basil Blackwell, 1991.
- Fatma, Shabana, *Woman and Islam*, New Delhi: Sumit Enterprises, 2007.
- Hassan, Riffat, "An Islamic Perspective", dalam Karen Lcbacqz (ed.), *Sexuality: A Reader*, Cleveland, Ohio: The Pilgrim Press, 1999.
- Hidayah, Nur, 'Feminising Islam' in *Contemporary Indonesia: The Role of Progressive Muslim Organisations*, PhD Thesis, Melbourne: Melbourne University, 2012.
- Hirsch, Susan F. "Islamic Law and Society Post-9/11", dalam *Annual Review of Law and Social Science*, Vol. 2, Dec 2006.
- , Robert and Candida Brush, "The Woman Entrepreneur: Management Skills and Business Problems", dalam *Journal of Small Business Management*, Vol. 22, Issue 1, 1984.
- Husein, Aftab, *Status of Women in Islam*, Yoyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1987.
- John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law*, New York: Syracuse University Press, 1982.
- Jord, Birgitta Sevef and Berit Olsson, "Introduction: Gender Issues in Development Practice: Two Perspectives from a Development Cooperation Agency", dalam *Discussing Women's Empowerment: Theory and Practice*, Sida Studies no. 3, Stockholm: Novum Grafiska, 2001.
- Kabeer, Naila, "Gender Equality and Women's Empowerment: A Critical Analysis of the Third Millennium Development Goal 1", dalam *Gender and Development*, 13: 1, 2005.
- Lips, Hilary M., *Sex & Gender an Introduction*, California, London, Toronto: Mayfield Publishing Company, 1993.
- Luttle, Lisa, *Encyclopedia of Feminism*, New York: Fact on File Publication, 1986.
- Mernissi, Fatima, *Women's Rebellion and Islamic Memory*, London and New Jersey, 1996.
- Mir-Hosseini, Ziba, "Islam and Gender Justice", dalam Vincent Cornell, Omid Safi and Virginia Gray Henry (eds.), *Voices of Change*, Connecticut and London: Westport, 2007.
- , "Towards Gender Equality: Muslim Family Laws and the *Syari'ah*", dalam Musawah (ed.), *Wanted: Equality and Justice in Muslims Family*, Kuala Lumpur: Musawah, 2009.
- Na'im, al-, Abdullahi Ahmed, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1990.
- Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology in History*, Pakistan: Central Institute of Islamic Research, 1965.
- , *Major Themes of the Qur'an*, Minn.: Bibliotheca Islamica, 1980.
- Rapoport, Yossef, *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Roded, Ruth, *Women in Islamic Biographical Collections: From Ibn Sa'd to Who's Who*, Boulder and London: Lynne Rienner Publishers, 1994.
- Saeed, Abdullah, *Islamic Thought: An Introduction*, London and New York: Routledge, 2006.
- Schumpeter, Joseph A. *The Theory of Economic Development*, Cambridge: Harvard University Press, 1934.
- Sonbol, Amira El-Azhary (ed.), *Women, Family, and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse: Syracuse University Press, 1996.
- , "Women in Shariah Courts: A Historical and Methodological Discussion", dalam *Fordham International Law Journal*, 27, 2003-4.
- , "Rise of Islam: 6th to 9th Century", dalam Joseph (ed.), *Encyclopedia of Women*, Vol. 1.
- Stearns, Jill, *Gender and International Relations*, London: Polity, 1998.
- Thâhâ, Mahmûd Muhammad, *The Second Message of Islam*, trans. by Abdullahi Ahmed al-Na'im, Syracuse: Syracuse University Press, 1987.
- Tierney, Helen, *Women's Studies Encyclopedia*, New York: Green Word Press, 1999.
- Tucker, Judith, *In the House of Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*, Berkeley: University of California Press, 2000.
- UNDP, *Human Development Report 1995*, New York

- and Oxford: Oxford University Press, 1995.
- , *Human Development Report: Cultural Liberty in Today's Diverse World*, New York: UNDP, 2004.
- UN-Habitat, "Muslim Women and Property", dalam *Islam, Land and Property Research Series*, Nairobi: UN-Habitat, 2005.
- Wadud, Amina, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Weeks, K. (1988), 'The Demography of Islamic Nations', dalam *Population Bulletin*, 43 (4), December, 1988.
- World Bank, *Gender Equality Action Plan*, Washington: World Bank, 2007-2010.
- , *World Bank World Tables*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

Website:

Al-Jumuah, "Islam and Women's Work", No. 2 & 3, dalam <http://www.mwlusa.org/topics/rights/econrights.html>, diunduh pada 31 Juli 2013.

PRAKTEK KAWIN MUT'AH DI INDONESIA DALAM TINJAUAN HUKUM ISLAM DAN UNDANG-UNDANG PERKAWINAN

Isnawati Rais

Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
 Jl. Ir. H. Juanda No.95, Ciputat, Jakarta Selatan
 E-mail: isnawatirais@yahoo.co.id

Abstract: *The Practice of Mut'ah Marriages in Indonesia in the Review of Islamic Law and the Law of Marriage.* Mut'ah marriage is marriage performed by a certain time limit which in Indonesia known as the marriage contract. Sunni Muslim tend to forbid the practice of *mut'ah* marriage while *Sy'i'ah* allow it. The practice of *mut'ah* marriage has been rife in some areas in Indonesia where the *Sunni* is majority so many people who protest and regard it as deviant behavior or forbidden. Laws marriage prohibits the practice of *mut'ah* marriage as Law Number 4 of 1974 and Government Regulation Number 9 of 1975 although there is a part of society who gives a different interpretation of the legislation.

Keywords: *mut'ah* marriage, Islamic law, marriage law

Abstrak: *Praktek Kawin Mut'ah di Indonesia dalam Tinjauan Hukum Islam dan Undang-Undang Perkawinan.* Perkawinan *mut'ah* adalah perkawinan yang dilakukan dengan batasan waktu tertentu yang di Indonesia dikenal dengan istilah kawin kontrak. Umat Islam kelompok Suni cenderung mengharamkan praktek kawin *mut'ah* sedangkan kelompok Syiah membolehkannya. Praktek kawin *mut'ah* telah marak di beberapa daerah di Indonesia padahal mayoritas penduduknya berpaham Suni sehingga banyak masyarakat yang memprotes dan menganggapnya sebagai perilaku menyimpang atau diharamkan. Undang-undang yang mengatur tentang perkawinan secara jelas milarang adanya praktek kawin *mut'ah* seperti UU No. 4 Tahun 1974 dan Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975 walaupun masih ada sebagian kecil masyarakat yang memberikan interpretasi berbeda terkait undang-undang tersebut.

Kata kunci: kawin *mut'ah*, hukum Islam, undang-undang perkawinan

Pendahuluan

Praktek kawin *mut'ah* (kawin kontrak) yang terjadi di beberapa daerah di Indonesia seperti Jawa Barat, Jawa Tengah dan Jawa Timur yang dilakukan oleh laki-laki asing yang pada umumnya berasal dari Timur Tengah semakin hari kasusnya semakin banyak. Hal ini telah menjadi satu fenomena yang menggelisahkan dan mengkhawatirkan masyarakat dan bangsa Indonesia. Praktek kawin *mut'ah* ini tidak ubahnya seperti perzinaan/prostitusi terselubung. Ada satu kisah bahwa seorang perempuan di Cisarua telah melakukan kawin *mut'ah* (kawin kontrak) sebanyak 11 (sebelas) kali dalam jangka waktu delapan bulan¹. Pertanyaannya adalah, kalaupun perkawinan itu dilakukan secara kawin *mut'ah*, bagaimana mungkin dalam jangka 8

bulan terjadi 11 kali? Berapa lama kontraknya? Dan bagaimana dengan masa 'iddahnya yang dua kali haid (45 hari bagi yang putus haid). Masih dalam berita tersebut disebutkan bahwa biasanya waktu kontrak di Cisarua berkisar antara satu minggu sampai satu bulan, sedangkan di Jepara dan Bali antara satu sampai lima tahun². Kalau diambil hitungan masa terpendek di Cisarua yaitu satu minggu (7hari), lalu ditambah masa 'iddah dua kali haid (45 hari) maka satu kali kawin *mut'ah* untuk seorang perempuan menghabiskan waktu paling sedikit 52 hari. Bila setiap bulan diambil rata 30 hari maka 8 bulan adalah 240 hari. Dengan demikian, dalam 8 bulan seorang perempuan hanya mungkin kawin *mut'ah* 4 sampai 5 kali dan tidak bisa lebih dari itu. Fenomena ini seolah-olah seperti prostitusi yang diberi baju perkawinan.

Naskah diterima: 10 Agustus 2013, direvisi: 30 September 2013, disetujui untuk terbit: 1 November 2013.

¹ Soewidia Henaldi, "Wow, Susi Sebelas Kali Kawin Kontrak", dalam <http://www.kompas.com>, diunduh pada 3 Maret 2012.

² Soewidia Henaldi, "Wow, Susi Sebelas Kali Kawin Kontrak", dalam <http://www.kompas.com>, diunduh pada 3 Maret 2012.

Senada dengan hal tersebut, Camat Cisarua menyebutkan bahwa ia bersama dengan aparat Polsek dan Koramil pernah menangkap 7 (tujuh) orang perempuan kontrakan/yang dikontrak (yang dikawin secara *mut'ah*) bersama pasangannya. Perempuan-perempuan ini berusia antara 18-35 tahun. Lebih mencengangkan lagi informasi yang bersumber dari *merdeka.com* yang mencatat bahwa banyak perempuan yang melakukan kawin *mut'ah* sementara kondisinya telah bersuami. Dalam prakteknya perempuan yang telah bersuami ketika hendak melakukan kawin *mut'ah* maka terlebih dahulu harus meminta dan mendapatkan izin tertulis yang bermaterai dari suaminya³.

Hal ini bukan praktek perkawinan yang dibenarkan dalam Islam apalagi si perempuan telah berstatus sebagai isteri orang. Apalagi kalau bukan dikatakan perzinaan yaitu isteri diizinkan suaminya untuk memuaskan hasrat nafsu laki-laki dengan dalih kawin *mut'ah*.

Fenomena ini menjadi sangat perlu mendapat perhatian, paling tidak karena dua alasan, yaitu: (1) Karena paham Suni yang dianut oleh mayoritas umat Islam di Indonesia mengharamkan praktek kawin *mut'ah*. Disamping itu, perkawinan di Indonesia telah diatur oleh Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang tidak cocok dengan aturan kawin *mut'ah*. (2) Praktek kawin *mut'ah* yang dilakukan di pelbagai daerah di Indonesia pada umumnya tidak memenuhi syarat dan ketentuan kawin *mut'ah* yang ditetapkan oleh golongan yang membolehkan kawin *mut'ah* seperti yang ditunjukkan oleh kasus di atas.

Kawin *mut'ah*, yang disebut juga dengan kawin sementara atau kawin terputus, yaitu perkawinan yang dilakukan untuk batas waktu tertentu dan bukan untuk selamanya. Pembahasan tentang masalah ini dimasukkan oleh para ulama dalam kelompok bahasan perkawinan yang *fâsid* karena adanya syarat pembatasan waktu, sedangkan perkawinan itu seharusnya untuk selamanya. Karena itu, perkawinan *mut'ah* ini menurut kesepakatan ulama, kecuali Syiah, hukumnya haram karena sudah dilarang oleh Rasulullah Saw. Pemahaman seperti ini telah menjadi bagian dari praktek masyarakat Indonesia sejak lama sehingga tidak ada yang mempersoalkannya lagi. Karena itu bila ada praktek kawin *mut'ah* di Indonesia apalagi dalam bentuk yang lebih ekstrim seperti yang diberitakan oleh pelbagai media seperti *kompas.com*, *merdeka.com* dan lain-lain tentu akan menimbulkan persoalan, polemik dan meresahkan masyarakat.

³ Tim Redaksi, "Para Suami di Puncak Rela Isteri Kawin Kontrak dengan Orang Arab", dalam <http://www.merdeka.com>, diunduh pada 26 April 2012.

Makalah ini akan mencoba menyoroti fenomena di atas dari sudut pandang hukum Islam dan Undang-Undang Perkawinan di Indonesia.

Hakikat Kawin *Mut'ah*

Perkawinan dalam literatur bahasa Arab disebut dengan dua kata yaitu *al-nikâh* atau *al-zawâj*. Dua kata ini sering dipakai dalam kehidupan sehari-hari orang Arab dan banyak disebut di dalam literatur Alquran dan Hadis.⁴ Secara etimologi, *al-nikâh* atau *al-zawâj* dimaknai dengan penggabungan dan saling memasukkan serta pencampuran.⁵

Sedangkan secara terminologi, menurut Ahmad Ghandur sebagaimana dikutip oleh Amir Syarifuddin, perkawinan adalah "Akad yang menimbulkan kebolehan bergaul antara laki-laki dan perempuan dalam tuntutan naluri kemanusiaan dalam kehidupan dan menjadikan untuk kedua pihak secara timbal balik hak-hak dan kewajiban-kewajiban".⁶ Lebih lanjut Sayuti Thalib berusaha untuk tidak menonjolkan unsur biologis semata bahkan unsur biologis sengaja untuk ditutupi, menurutnya perkawinan adalah "Suatu perjanjian yang suci, kuat dan kokoh untuk hidup bersama secara sah antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan dalam upaya membentuk keluarga yang kekal, santun-menytuni, kasih-mengasihi, tenteram dan bahagia".⁷

Dari pendapat beberapa pakar di atas dapat disimpulkan bahwa perkawinan bukan menjadi pintu gerbang yang mengesankan perempuan sebagai objek seksual yang pada gilirannya cenderung dijadikan sebagai pihak kedua.

Adapun pengertian perkawinan dalam hukum positif telah diatur dalam Undang-Undang No.1/1974 tentang Perkawinan yaitu bahwa perkawinan adalah "Ikatan lahir batin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami isteri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa".⁸

Pengertian perkawinan yang telah digariskan oleh UU No. 1 Tahun 1974 di atas mengandung pengertian

⁴ Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2007), h. 35.

⁵ Al-Shan'âni, *Subul al-Salâm*, diterjemahkan oleh Abu Bakar Muhammad, (Surabaya: Al-Ikhlas, 1995), h. 393.

⁶ Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, h. 39.

⁷ Amiur Nuruddin dan Azhari Akmal Tarigan, *Hukum Perdata Islam di Indonesia: Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam dari Fikih, UU No. 1/1974 sampai KHI*, (Jakarta: Fajar Interpratama Offset, 2004), Cet. II, h. 40.

⁸ Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyele-garaan Haji, *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 serta Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Departemen Agama RI, 2004), h. 14.

bahwa sebagai negara yang berdasarkan Pancasila, dimana sila yang pertamanya ialah Ketuhanan Yang Maha Esa, maka perkawinan mempunyai hubungan erat sekali dengan agama/kerohanian sehingga perkawinan bukan saja mempunyai unsur lahir/jasmani tetapi unsur batin/ruhani juga mempunyai peranan yang penting. Membentuk keluarga yang bahagia erat hubungannya dengan keturunan yang juga merupakan tujuan perkawinan, dimana pemeliharaan dan pendidikan anak menjadi hak dan kewajiban orang tua.⁹

Disamping definisi yang diberikan oleh UU No. 1 Tahun 1974, Kompilasi Hukum Islam di Indonesia juga memberikan definisi lain yang tidak mengurangi beberapa arti definisi undang-undang tersebut namun bersifat menambah penjelasan dengan rumusan pasal 2 bab II KHI yaitu "Perkawinan menurut hukum Islam adalah pernikahan yaitu akad yang sangat kuat atau *mitsâqan ghalîzhan* untuk mentaati perintah Allah Swt. dan melaksanakannya merupakan ibadah".¹⁰

Maksud dan pengertian perkawinan di atas sangat bertentangan dengan konsep kawin *mut'ah*. Secara bahasa *mut'ah* berasal dari مُتَّحَّدٌ - مُتَّحَّدَةٌ - مُتَّحَّدَةٌ yang bermakna kenikmatan atau kesenangan.¹¹ Dari pengertian tersebut perkawinan *mut'ah* dapat diartikan sebagai pernikahan dengan batasan waktu tertentu. Disebut seperti itu karena laki-laki menikahi perempuan itu hanya untuk suatu batas waktu tertentu, seperti satu hari, satu bulan, satu tahun atau batas waktu lainnya sesuai dengan yang disebutkan dalam akad. Perkawinan ini disebut dengan kawin *mut'ah* karena laki-laki (suami) ini menikah dengan maksud untuk bersenang-senang sementara waktu saja.¹²

Kawin *mut'ah* adalah perkawinan yang memenuhi kriteria sebagai berikut, yaitu: (1) *Sighah* (ucapan) ijab dan kabulnya harus memakai lafaz *zawwajtuka, unkibuka* atau *matta'tuka* (saya kawinkan kamu sementara). (2) Tanpa wali. (3) Tanpa saksi. (4) Didalam akad disebutkan batas waktu. Batas waktu ini ditetapkan berdasarkan kesepakatan keduanya (suami dan isteri). Apabila batas waktu yang disepakati ini berakhir maka perkawinan ini dengan sendirinya berakhir. (5) Di dalam akad

⁹ Sudarsono, *Hukum Perkawinan Nasional*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2010), h. 9.

¹⁰ Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji, *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 serta Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, h. 128.

¹¹ A. W. Munawir, *Kamus Al-Munawir Arab-Indonesia Terlengkap*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), h. 1307.

¹² Tentang nikah (perkawinan *mut'ah* ini antara lain dapat dilihat dalam Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuh*, (Bayrût: Dâr al-Fikr, 1989), Jilid VII, h. 117 dan Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, (Bayrût: Dâr al-Fikr, 1977), Juz II, h. 35-38.

harus disebutkan mahar. Mahar ini harus disepakati oleh kedua belah pihak. (6) Anak yang dilahirkan dari perkawinan ini kedudukannya sama dengan anak yang dilahirkan dalam kawin permanen. (7) Tidak ada hak waris-mewarisi antara suami isteri. (8) Perkawinan akan berakhir sesuai dengan waktu yang telah disepakati di awal tanpa ada talak atau khuluk. (9) *Iddahnya* dua kali haid bagi yang masih haid dan 45 hari bagi yang telah putus haid. Dan (10) Tidak ada nafkah *iddah*.¹³

Kalau diperhatikan ketentuan di atas maka kawin *mut'ah* ini mempunyai perbedaan yang sangat signifikan dengan kawin biasa (permanen) dalam beberapa hal yaitu pemakaian lafaz *mut'ah* pada akad, syarat pembatasan waktu, keharusan menyebutkan mahar, dalam hal putusnya perkawinan hanya dengan sampai batas waktu yang disepakati tanpa ada talak atau khuluk, suami isteri tidak saling mewarisi, dan masa *iddahnya* hanya dua kali haid. Disamping itu, masalah tidak perlu wali dan saksi juga merupakan hal lain yang dipersoalkan oleh pendapat yang mengharuskannya.

Praktek Kawin *Mut'ah* di Indonesia

Praktek kawin *mut'ah* yang terjadi di beberapa tempat di Indonesia, seperti contoh yang dikemukakan pada bagian pendahuluan, adalah praktek prostitusi terselubung yang dilakukan untuk kepentingan kepuasan nafsu dan uang tanpa memperhatikan aturan agama dan hukum yang berlaku serta mengabaikan perlindungan terhadap perempuan dan anak. Para lelaki yang membutuhkan pasangan membelanjakan uangnya untuk mendapatkan perempuan yang bisa memenuhi kebutuhan biologisnya dalam beberapa waktu, kemudian kalau masa kontraknya habis ditinggalkan begitu saja. Sementara masyarakat yang miskin dan mempunyai pengetahuan terbatas banyak yang mudah tergiur dengan janji sejumlah uang sehingga mau dikawini dengan cara seperti itu dan tidak sedikit orang tua yang mendorong anaknya untuk mau melakukannya. Beberapa tahun yang lalu, dalam satu acara di salah satu televisi swasta ditayangkan wawancara dengan beberapa perempuan pelaku nikah *mut'ah* di Cisarua. Salah seorang dari mereka, seorang perempuan muda yang masih berusia 22 tahun, dengan tanpa merasa bersalah menyebutkan bahwa ia telah melakukan 8 kali nikah *mut'ah* yang terlama satu bulan dan yang terpendek empat hari. Dan yang empat hari ini dibayar dua juta rupiah. Ketika ditanyakan perasaan

¹³ Ibrahim Husen, *Fikih Perbandingan Masalah Pernikahan*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003), h. 275. Lihat juga Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, h. 35-36. Sayyid Sâbiq tidak menyebutkan tidak ada wali dan saksi.

dan alasannya, dengan lugas ia menjawab biasa saja karena itu adalah pekerjaan untuk mencari uang dengan mudah dan hubungan itu dilakukan melalui proses perkawinan.

Berita di pelbagai media, termasuk *kompas.com* atau *merdeka.com*, menyebutkan bahwa praktek kawin *mut'ah* ini pada umumnya diatur oleh seorang germo yang memfasilitasi segala sesuatu yang terkait dengan pelaksanaan perkawinan ini, mulai dari mencari perempuan yang akan dikawini secara kontrak, mempertemukan pihak-pihak, mencari penghulu yang akan menikahkan, mengatur jangka waktu, negosiasi harga dan mengurus segala proses. Untuk itu, 30% sampai 50% uang transaksi akan dipotong oleh germo untuk biaya dan *fee*.

Kawin kontrak(*mut'ah*) ini telah melecehkan harkat dan martabat perempuan. Hal ini paling tidak dapat dilihat dari beberapa sisi berikut: (1) Perkawinan itu dilakukan di bawah tangan dan tidak dicatatkan di Kantor Urusan Agama (KUA). Dengan demikian, pada dasarnya secara hukum perkawinan itu dianggap tidak ada sehingga tidak terjadi hubungan hukum antara suami isteri yang menikah. (2) Dalam kehidupan bersama selama masa perkawinan itu lazimnya perempuan hanya sebagai alat pemuas nafsu, tidak ada pembagian tanggung jawab dan lain sebagainya seperti dalam perkawinan biasa. (3) Bila masa kontrak habis maka perempuan ditinggalkan begitu saja tanpa mempedulikan keadaannya, apakah dia hamil misalnya, lalu selanjutnya dia harus bagaimana? Bahkan perempuan itu sendiri pun tidak memperhatikan adanya masa *'iddah* setelah habisnya kontrak seperti kasus yang 11 kali dikontrak dalam delapan bulan di atas sehingga dengan mudahnya seorang perempuan pindah dari satu ikatan kontrak ke kontrak berikutnya.

Selain itu perkawinan kontrak ini telah menyebabkan banyak anak menjadi terlunta-lunta nasibnya. Penulis pernah bertemu dengan seorang perempuan muda yang cantik berumur 20 tahun menjadi pembantu rumah tangga. Ia membawa anak perempuannya berumur satu tahunan berwajah "Arab". Dari teman itu penulis mendapat informasi bahwa anak itu adalah hasil dari perkawinan kontrak yang ayahnya tidak tahu kemana dan bahkan mungkin juga si ayah tidak tahu bahwa ia punya anak dari perkawinan kontrak dengan ibu anak ini.

Sejarah Kawin *Mut'ah*

Salah satu keistimewaan hukum Islam adalah penetapan hukumnya sesuai dengan keadaan umat yang menjadi sasaran hukum tersebut. Hal ini juga

berlaku pada proses penetapan hukum kawin *mut'ah* yang tidak sekaligus diharamkan sejak awal Islam. Kawin *mut'ah* yang merupakan warisan tradisi jahiliyah ini pada masa awal Islam pernah dibolehkan oleh Rasulullah Saw. dalam keadaan tertentu seperti ketika melakukan perjalanan jauh dan peperangan. Kemudian setelah masa transisi terlewati dan iman umat Islam sudah semakin kuat baru diharamkan. Namun sebelum dilarang secara permanen tercatat bahwa perkawinan *mut'ah* ini melewati beberapa kali perubahan hukum. Pelarangan pertama terjadi pada waktu perang Khaybar kemudian dibolehkan secara terbatas pada waktu penaklukan Mekah (*Fath Makkah*/Perang Awthas) dan setelah itu dilarang untuk selamanya.

Pertanyaan yang mungkin muncul adalah kalau memang tidak atau kurang baik kenapa perkawinan *mut'ah* ini tidak langsung dilarang saja? Kenapa mulanya dibolehkan kemudian dilarang kemudian dibolehkan lagi dan baru kemudian dilarang untuk selamanya?

Adapun hikmah yang bisa dipetik dari proses *nâsikh mansûkh* ini adalah pembelajaran bagi umat bahwa Islam sangat memperhatikan kesiapan umat untuk mematuhi suatu aturan yang ditetapkan terutama menyangkut larangan sehingga aturan itu benar-benar dipatuhi. Masa awal dakwah Islam adalah masa transisi dari budaya jahiliyah yang *permisif* pada budaya Islam yang beradab dan berakhlak mulia. Di zaman jahiliyah perzinaan tidak dilarang dan merupakan bagian dari kebiasaan pada umumnya masyarakat sehingga seorang laki-laki bisa saja melakukan hubungan tanpa kawin dengan perempuan yang diinginkannya. Kemudian Islam datang dengan membawa aturan yang membatasi kebolehan seseorang bergaul hanya dengan isteri dan budaknya. Sementara itu dalam waktu bersamaan, untuk dakwah dan penyiaran Islam, ada kewajiban Muslim untuk pergi berperang yang membuat mereka jauh dari isterinya dalam waktu yang lama. Hal ini bisa menyebabkan yang masih lemah imannya kembali pada kebiasaan buruk di zaman jahiliyah yaitu berzina dengan perempuan yang mereka temui. Di sisi lain, yang kuat imannya tetapi sulit membendung nafsu bermaksud untuk mengebiri diri karena takut jatuh pada perzinaan yang diharamkan. Untuk mengatasi kesulitan yang dihadapi oleh pasukan maka Nabi Saw membolehkan kawin *mut'ah* sebagaimana yang disebutkan dalam Hadis riwayat Bukhârî dan Muslim dari Ibn Mas'ûd:¹⁴

Kami pernah berperang bersama Rasulullah Saw. sedangkan isteri-isteri kami tidak ikut bersama kami.

¹⁴ Al-Syâwkânî, *Nayl al-Awthâr*, (t.tp: Dâr al-Fikr, t.th), Juz 6, h. 268.

Kemudian kami bertanya kepada Rasulullah Saw., apakah boleh kami melakukan kebiri? Maka Rasulullah Saw milarang kami melakukan yang demikian itu dan memberikan rukhsah kepada kami untuk menikahi perempuan dengan mas kawinnya baju untuk suatu waktu tertentu.

Dari Hadis ini dapat dipahami bahwa kebolehan kawin *mut'ah* bukanlah kebolehan longgar yang bisa dimanfaatkan di sembarang waktu dan oleh setiap orang. Kebolehan ini ada untuk mengatasi problem yang terjadi pada waktu sulit, dalam hal ini perang misalnya, dan kebolehan ini juga bukan hukum asal tetapi rukhsah atau keringanan yang dibutuhkan dalam keadaan sulit seperti dijelaskan oleh Ibn 'Abbâs ketika menjawab pertanyaan seseorang tentang masalah ini:¹⁵

Aku bertanya kepada Ibn 'Abbâs tentang kawin *mut'ah* dengan seorang perempuan maka dia membolehkannya (memberikan rukhsah). Kemudian seorang bekas hamba (budak)nya bertanya: "Apakah yang demikian itu dalam keadaan terpaksa dan karena sedikitnya jumlah perempuan atau keadaan sulit lainnya?", Ibn 'Abbâs menjawab: "Ya!".

Kemudian setelah tahapan transisi ini terlewati maka Rasulullah Saw. mengharamkan kawin *mut'ah* ini untuk selamanya sebagaimana disebutkan dalam Hadis riwayat Bukhârî. Dalam Hadis ini dijelaskan:¹⁶

Dari Sabûrah al-Juhanî, sesungguhnya ia pernah berperang bersama Nabi Saw pada waktu peperangan penaklukan Mekah (*fath makkah*). Kami berada di sana (berperang) selama lima belas hari. Rasulullah Saw. mengizinkan kami untuk kawin *mut'ah* dengan perempuan. Kemudian Sabûrah berkata: "Aku tidak pernah keluar dari Mekah hingga Rasulullah Saw. mengharamkannya". Dan pada satu riwayat lain disebutkan bahwa: Sesungguhnya ia pernah bersama Nabi Saw, lalu Nabi bersabda: "Hai sekalian manusia! Sesungguhnya aku pernah mengizinkan kamu melakukan kawin *mut'ah* dengan perempuan. Dan sesungguhnya Allah telah mengharamkan hal (kawin) itu sampai hari kiamat. Karena itu, siapa saja yang ada padanya wanita yang diambilnya dengan jalan *mut'ah* hendaklah ia melepaskannya dan janganlah kamu mengambil sesuatu(mahar) yang telah kamu berikan kepada mereka". (H.r. Bukhârî)

Dalam Hadis lain dari Sabûrah juga disebutkan bahwa¹⁷ "Rasulullah Saw. menyuruh kami untuk kawin *mut'ah* pada tahun (waktu) penaklukan (Mekah), ketika kami masuk kota Mekah kemudian kami tidak keluar dari Mekah hingga Rasul milarang kami darinya (kawin *mut'ah*)".

Dari paparan di atas jelaslah bahwa kawin *mut'ah* awalnya dibolehkan kemudian dilarang pada perang Khaybar, kemudian dibolehkan lagi pada waktu penaklukan Mekah dan kemudian setelah itu Rasulullah

Saw. milarang untuk selamanya. Inilah pendapat yang dipegang oleh Imâm Syâfi'i, sebagaimana dikemukakan oleh Sayyid Sâbiq, beliau berkata: "Tidak pernah saya mengetahui sesuatu yang dihalalkan Allah Swt. lalu diharamkan-Nya, lalu dihalalkannya, kemudian diharamkannya lagi kecuali soal *mut'ah*".¹⁸ Sementara yang lain berpendapat kalau demikian berarti terjadi *nasakh* (pembatalan) hukum dua kali. Hal seperti itu tidak pernah dikenal dalam syariat.

Praktek Kawin *Mut'ah* Menurut Hukum Islam

Menurut Sayyid Sâbiq semua ulama mazhab kecuali segolongan Syiah telah sepakat mengatakan bahwa kawin *mut'ah* hukumnya haram dan kalau terjadi maka hukumnya batal. Mereka beralasan dengan Alquran, Sunah, ijmak dan dalil 'aglî. Pendapat ini juga merupakan pendapat beberapa kalangan sahabat seperti Ibn 'Umar dan Ibn Abî 'Umrah al-Anshârî. Alasan mereka adalah:¹⁹ pertama, bahwa kawin *mut'ah* tidak sesuai dengan prinsip dan tujuan pernikahan yang telah digariskan oleh Alquran dan mencederai pokok-pokok perkawinan seperti tidak adanya talak, *iddah* dan kewarisan. Jadi dapat dikatakan bahwa kawin *mut'ah* adalah *batil/fâsid* sebagaimana bentuk perkawinan lain yang dibatalkan oleh Islam. Ayat yang mereka jadikan alasan adalah firman Allah Swt. dalam Q.s. al-Mukminûn [23]: 6-7. Ayat ini menjelaskan bahwa seorang laki-laki hanya boleh melakukan hubungan badan dengan perempuan yang berkedudukan sebagai isteri atau *jâriyah*nya. Sedangkan perempuan yang dikawini secara *mut'ah* bukanlah isteri dan bukan pula *jâriyah*.

Kedua, Hadis-Hadis yang menunjukkan kebolehan *mut'ah* telah dinasakhkan seperti Hadis-Hadis yang telah disebutkan pada bagian sebelumnya.

Ketiga, Umar Ibn Khaththâb menjadi khalifah telah mengharamkan kawin *mut'ah* ketika ia berpidato di mimbar dan para sahabat menyetujuinya. Andaikan pendapat 'Umar ini salah tentu para sahabat tidak akan menyetujuinya karena mereka tidak akan mau menyetujui yang salah.

Keempat, al-Khatthâbî menjelaskan bahwa haramnya kawin *mut'ah* itu sudah ijmak kecuali oleh sebagian Syiah.

Kelima, tujuan dari perkawinan *mut'ah* itu hanyalah pelampiasan syahwat bukan untuk mendapatkan keturunan dan memelihara anak-anak yang merupakan tujuan dari perkawinan. Karena itu, bila ditinjau dari

¹⁵ Al-Syâwkânî, *Nayl al-Awthâr*, h. 268.

¹⁶ Al-Syâwkânî, *Nayl al-Awthâr*, h. 269.

¹⁷ Al-Syâwkânî, *Nayl al-Awthâr*, h. 269.

¹⁸ Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, h. 35-36.

¹⁹ Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, h. 35-36.

tujuan pelampiasan syahwat ini maka kawin *mut'ah* dapat disamakan dengan zina. Selain itu, karena perkawinan *mut'ah* ini bersifat sementara maka akan membuat perempuan dengan mudah berpindah dari satu tangan ke tangan yang lain. Ini akan membuat mereka sengsara dan anak-anak mereka teraniaya. Dalam hal ini Imâm al-Syâwkânî berpendapat:²⁰

Kami hanya berpegang pada ketetapan syarak yang telah sampai kepada kami dan menurut kami kawin *mut'ah* itu diharamkan selama-lamanya. Adapun pendapat segolongan sahabat yang berbeda pendapat kami tidak menemukan alasan yang bisa dijadikan dasar untuk menerimanya dan meringankan keharaman hukum kawin *mut'ah* ini. Bagaimana mungkin untuk meringankan dan memberikan ketentuan lain padahal jumhur sahabat memelihara ketentuan haramnya ini dan melaksanakannya dalam praktek serta meriwayatkan pelbagai Hadis kepada kami. Bahkan Ibn 'Umar dalam satu Hadis mengatakan:²¹ "Bahwa Rasulullah Saw. pernah mengizinkan kami untuk kawin *mut'ah* selama tiga hari kemudian beliau larang. (Beliau bersabda:) Demi Allah, tidak seorang pun yang saya ketahui melakukan kawin *mut'ah* padahal ia punya isteri kecuali akan saya rajam dengan batu".

Sementara itu golongan Syiah Imâmiyyah yang menghalalkan kawin *mut'ah* beralasan dengan firman Allah Swt. dalam Q.s. al-Nisâ (4): 24 dan Hadis. Mereka mengemukakan bahwa Alquran menjelaskan:

وَالْمُحْصَنَتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ صَلَّى
كِتَبَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَأَءَ ذَلِكُمْ أَنْ
تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسْفِحَاتٍ حَفَمَا
اسْتَحْمَتْعُثُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَتَأْتُو هُنَّ أَجُورَهُنَّ فَرِضَةٌ
وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ
الْفَرِضَةِ حِلَّ اللَّهُ كَانَ عَلَيْهِمَا حَكِيمًا.

Dan (diharamkan juga kamu mengawini) wanita yang bersuami kecuali budak-budak yang kamu miliki (Allah telah menetapkan hukum itu) sebagai ketetapan-Nya atas kamu. Dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian (yaitu) mencari isteri-isteri dengan hartamu untuk dikawini bukan untuk berzina. Maka isteri-isteri yang telah kamu nikmati (campuri) diantara mereka berikanlah kepada mereka maharnya (dengan sempurna) sebagai suatu kewajiban dan tiadalah mengapa bagi kamu terhadap sesuatu yang kamu telah saling merelakannya sesudah menentukan mahar itu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana. (Q.s. al-Nisâ'[4]: 24)

Mereka menjelaskan bahwa²² "mengambil mereka

²⁰ Al-Syâwkânî, *Nayl al-Awthâr*, h. 274.

²¹ Al-Syâwkânî, *Nayl al-Awthâr*, h. 274.

²² Ibrahim Husen, *Fikih Perbandingan Masalah Pernikahan*, h. 280-281.

dengan harta kamu" pengertiannya mencakup mengambil perempuan-perempuan secara kawin *mut'ah*. Kemudian "dihalalkan bagimu selain yang demikian" menurut mereka potongan ayat ini menunjukkan halalnya kawin *mut'ah*. Lebih jauh mereka menegaskan bahwa ayat ini khusus menerangkan halalnya kawin *mut'ah* karena ada riwayat yang menerangkan bahwa Ibn Mas'ûd, Ubay ibn Ka'ab dan Ibn Jubayr membaca ayat ini sebagai berikut :

فَمَا اسْتَحْمَتْعُثُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَحِلَّ مُسْنَدٍ
فَتَأْتُو هُنَّ أَجُورَهُنَّ فَرِضَةٌ

Maka sesuatu yang kamu lakukan *mut'ah* dengannya kepada mereka (yakni perempuan-perempuan yang tersebut itu) hingga masa yang telah ditentukan maka berikanlah kepada mereka mas kawin sebagai sesuatu kewajiban.

Qirâ'at ini walaupun tidak *mutawâtîr* tetapi tidak ada yang membantahnya. Hal itu berarti menunjukkan kebenarannya. Selain itu, menurut mereka, ayat ini menyuruh membayar mas kawin sesudah *istimtâ'*. Ini mempertegas halalnya *mut'ah*.

Adapun Hadis yang menunjukkan halalnya kawin *mut'ah* menurut mereka adalah: pertama, Hadis yang diriwayatkan oleh Imâm Bukhârî dan Imâm Muslim dari Ibn Mas'ûd yang menurut mereka menerangkan halalnya kawin *mut'ah*.²³

Kami pernah berperang bersama Rasulullah Saw. sedangkan isteri-isteri kami tidak ikut bersama kami. Kemudian kami bertanya kepada Rasulullah Saw., apakah boleh kami melakukan kebiri? Maka Rasulullah Saw melarang kami melakukan yang demikian itu dan memberikan rukhsah kepada kami untuk kawin dengan perempuan dengan mas kawinnya baju dalam suatu waktu tertentu.

Kedua, Hadis riwayat Bukhârî dari Abû Jamrah²⁴:

Aku bertanya kepada Ibn 'Abbâs tentang kawin *mut'ah* dengan seorang perempuan maka dia membolehkannya (memberikan rukhsah). Kemudian seorang bekas hamba (budak)nya bertanya: "Apakah yang demikian itu dalam keadaan terpaksa dan karena sedikitnya jumlah perempuan atau keadaan sulit lainnya?", Ibn 'Abbâs menjawab: "Ya!".

Ketiga, Hadis riwayat Muslim dari 'Athâ²⁵:

Jâbir Ibn 'Abd Allâh tiba (di kota Mekah) untuk menunaikan ibadah umrah. Maka kami mendatanginya di tempat ia menginap. Beberapa orang dari kami bertanya tentang pelbagai hal sampai akhirnya mereka

²³ Al-Syâwkânî, *Nayl al-Awthâr*, h. 268.

²⁴ Al-Syâwkânî, *Nayl al-Awthâr*, h. 268.

²⁵ Muslim Ibn al-Hajjâj, *Shâfi'ih Muslim*, (Surabaya: al-Maktabah al-Tsaqâfiyyah, t.th.), Juz 1, h. 586.

bertanya tentang kawin *mut'ah*. Kemudian ia menjawab: “Ya, memang kami pernah melakukannya di masa hidup Rasulullah Saw., Abū Bakr dan ‘Umar”.

Inilah antara lain alasan yang dikemukakan oleh golongan Syiah Imāmiyyah yang menghalalkan kawin *mut'ah*.

Praktek Kawin Menurut Undang-Undang Perkawinan (UUP)

Perkawinan dalam Islam adalah suatu ikatan yang kuat dan perjanjian yang teguh (*mitsâqan ghalîzhan*) yang didirikan dengan suatu niat untuk bergaul secara abadi antara suami-isteri, mentaati perintah Allah Swt. dan melaksanakannya merupakan ibadah. Dalam UU No. 1 Tahun 1974 dijelaskan bahwa “Perkawinan adalah ikatan lahir batin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami isteri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa”. Hal senada juga disebutkan dalam Kompilasi Hukum Islam Bab II Pasal 2. Aturan undang-undang ini menegaskan bahwa perkawinan itu bukanlah bersifat sementara tetapi untuk selamanya yang tujuan akhirnya adalah membentuk keluarga *sakînah*, *mawaddah* dan *rahmah*. Dengan demikian, perkawinan *mut'ah* berlawanan dengan ketentuan ini karena bersifat sementara.

Kemudian undang-undang mengatur tentang keharusan mencatatkan perkawinan yang dilakukan oleh pegawai pencatat nikah. Perkawinan yang tidak tercatat tidak mempunyai kekuatan hukum.²⁶ Bahkan pada ayat 143 RUU Hukum Materiil Pengadilan Agama Bidang Perkawinan Tahun 2007 dengan tegas dikatakan bahwa, “Setiap orang yang dengan sengaja melangsungkan pernikahan tidak di hadapan Pejabat Pencatat Nikah sebagaimana dimaksud dalam Pasal 5 ayat (1) dipidana dengan pidana denda paling banyak Rp. 6.000.000,- (enam juta rupiah) atau hukuman kurungan paling lama 6 (enam) bulan”. Perkawinan *mut'ah* adalah perkawinan yang tidak dicatatkan dan tidak akan mungkin dicatatkan karena berlawanan dengan aturan undang-undang dan tidak dilakukan oleh pegawai pencatat nikah.

RUU Hukum Materiil Pengadilan Agama Bidang

Perkawinan juga dengan tegas melarang kawin *mut'ah*. Hal itu diatur pada pasal 39 dan pada pasal 144 diatur tentang hukuman terhadap pelaku kawin *mut'ah*. Pada pasal ini disebutkan bahwa “Setiap orang yang melakukan perkawinan *mut'ah* sebagaimana dimaksud Pasal 39 dihukum dengan penjara selama-lamanya 3 (tiga) tahun dan perkawinannya batal karena hukum”.

Di samping itu, dalam perkawinan undang-undang juga mengharuskan adanya wali nikah, saksi, *‘iddahnya* tiga kali suci tiga kali haid, nafkah *‘iddah*, hubungan saling mewarisi antara suami isteri, hubungan orang tua dan anak serta tanggung jawabnya. Dalam kawin *mut'ah* aturannya tidak sejalan dengan ketentuan perundang-undangan ini.

Memperhatikan hal-hal yang telah dipaparkan di atas maka kawin *mut'ah* terutama prakteknya di beberapa wilayah di Indonesia sangat bertentangan dengan aturan perundang-undangan yang mengatur tentang perkawinan di Indonesia.

Penutup

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan beberapa hal, yaitu: (1) Praktek nikah *mut'ah* yang terjadi di beberapa wilayah di Indonesia dapat dikatakan sebagai prostitusi terselubung yang hanya lebih banyak mengedepankan hawa nafsu dan keuntungan materi. Bila praktek ini mengacu pada aturan golongan yang berpendapat bahwa kawin *mut'ah* itu dibolehkan sekalipun maka praktek ini pun banyak yang tidak bisa diterima karena berlawanan dengan konsep mereka terutama dengan tidak adanya *‘iddah* dan status anak. (2) Praktek kawin *mut'ah* bertentangan dengan keyakinan masyarakat Indonesia yang bermazhab Suni yang mengharamkan perkawinan *mut'ah* dan bertentangan pula dengan undang-undang perkawinan yang berlaku. (3) Praktek kawin *mut'ah* sangat merendahkan martabat perempuan dan membuat anak yang dilahirkan dari perkawinan itu menjadi tidak jelas statusnya. []

Pustaka Acuan

Buku:

Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji, *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 serta Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Departemen Agama RI, 2004.

Hajjâj, al-, Muslim Ibn, *Shâfiî Muslim*, Surabaya: al-Maktabah al-Tsaqâfiyyah, t.th.

Husen, Ibrahim, *Fikih Perbandingan Masalah Pernikahan*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003.

²⁶ Hal ini dapat kita lihat dari kasus yang terjadi pada perkawinan Moerdiono, mantan Menteri Sekretaris Negara, dengan Machica Mokhtar, seorang penyanyi dangdut. Karena perkawinan ini tidak dicatatkan kepada pegawai pencatat nikah maka secara hukum perkawinan itu dianggap tidak pernah terjadi. Karena itu usaha Machica untuk memperjuangkan status anaknya yang dilahirkan dari perkawinan itu berkali-kali gagal sampai akhirnya Mahkamah Konstitusi pada bulan Februari 2012 memberikan putusan atas *judicial review* terhadap aturan Undang-undang No. 1 Tahun 1974 tentang perkawinan menyangkut status anak di luar nikah.

Munawir, A. W., *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.

Nuruddin, Amiur dan Azhari Akmal Tarigan, *Hukum Perdata Islam di Indonesia: Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam dari Fikih, UU No. 1/1974 sampai KHI*, Jakarta: Fajar Interpratama Offset, 2004.

Sâbiq, Sayyid, *Fiqh al-Sunnah*, Bayrût: Dâr al-Fikr, 1977.

Shan'âni, al-, *Subul al-Salâm*, diterjemahkan oleh Abu Bakar Muhammad, Surabaya: Al-Ikhlas, 1995.

Sudarsono, *Hukum Perkawinan Nasional*, Jakarta: Rineka Cipta, 2010.

Syarifuddin, Amir, *Hukum Perkawinan Islam di*

Indonesia, Jakarta: Kencana, 2007.

Syawkânî, al-, *Nayl al-Awthâr*, t.tp: Dâr al-Fikr, t.th. Zuhaylî, al-, Wahbah, *Al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuh*, Bayrût: Dâr al-Fikr, 1989.

Website:

Henaldi, Soewidia, "Wow, Susi Sebelas Kali Kawin Kontrak", dalam <http://www.kompas.com>, diunduh pada 3 Maret 2012.

Tim Redaksi, "Para Suami di Puncak Rela Isteri Kawin Kontrak dengan Orang Arab", dalam <http://www.merdeka.com>, diunduh pada 26 April 2012.

PERTIMBANGAN MASLAHAT DALAM PUTUSAN PERCERAIAN AKIBAT KEKERASAN DALAM RUMAH TANGGA DI PENGADILAN AGAMA

Asni

Jurusian Syariah STAIN Sultan Qaimuddin Kendari
Jl. Sultan Qaimuddin No. 17, Kendari, Sulawesi Tenggara
E-mail: asni.azrai@yahoo.co.id

Abstract: *The Mashlahah Consideration in Divorce Cases Caused by Domestic Violence in Religious Court.* The focus of this study is the consideration of *mashlahah* in the judge's verdict in the settlement of domestic violence divorce cases in the Religious Court in Kendari, North Sulawesi. The results of this study shows a significant number of divorce cases are caused by domestic violence. This study also finds that the judge provided the decision based on formal and material legal considerations, facts of the court session, as well as consideration of *mashlahah*. But in considering *mashlahah* altogether it is formulated generally which should require an indepth analysis, through the principles of *maqâshid al-syâ'i'ah*.

Keywords: religious court, judges, domestic violence, *mashlahah*

Abstrak: *Pertimbangan Maslahat dalam Putusan Perceraian Akibat Kekerasan dalam Rumah Tangga di Pengadilan Agama.* Fokus kajian ini adalah pertimbangan maslahat dalam putusan hakim pada penyelesaian kasus-kasus perceraian akibat Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT) di Pengadilan Agama Kendari, Sulawesi Tenggara. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kasus-kasus perceraian di Pengadilan Agama cukup banyak yang disebabkan oleh KDRT. Penelitian ini juga menemukan bahwa hakim dalam memberikan putusan didasarkan pada pertimbangan-pertimbangan hukum formil maupun materil, fakta-fakta persidangan serta pertimbangan maslahat. Namun dalam pertimbangan maslahat umumnya diformulasi secara umum yang seharusnya menghendaki analisis secara mendalam melalui prinsip-prinsip *maqâshid al-syâ'i'ah*.

Kata Kunci: pengadilan agama, hakim, KDRT, maslahat

Pendahuluan

Dibandingkan dengan studi terhadap tiga produk hukum Islam di Indonesia lainnya, yaitu fikih, perundang-undangan dan fatwa, studi terhadap putusan pengadilan selama ini relatif lebih sedikit dilakukan. Padahal peradilan melalui putusan hakim di pengadilan merupakan proses konkritisasi ide-ide hukum abstrak yang tertuang dalam perundang-undangan. Putusan hakim, termasuk hakim Pengadilan Agama, menempati posisi strategis karena terkait langsung dengan aktualisasi hukum Islam dalam masyarakat melalui lembaga formal (peradilan). Sebagaimana diketahui bahwa peradilan merupakan institusi yang diberikan kewenangan oleh negara untuk memberikan keadilan kepada masyarakat. Hakim sebagai pejabat negara yang diberikan amanah untuk memenuhi hajat masyarakat pencari keadilan dituntut

melaksanakan tugasnya dengan penuh tanggung jawab melalui pemberian putusan yang seadil-adilnya. Oleh karena itu sebelum menjatuhkan putusannya hakim harus benar-benar memiliki pertimbangan yang matang agar putusannya benar-benar memiliki dasar yang kuat dan dapat memenuhi rasa keadilan yang diperjuangkan oleh masyarakat termasuk dalam penyelesaian kasus-kasus perceraian antara umat Muslim yang menjadi kompetensi peradilan agama.

Islam telah menegaskan nikah sebagai *mitsâqan ghâlizhan* (perjanjian yang sangat kuat) karena syariat nikah dalam Islam terkait dengan dimensi teologis, filosofis dan sosiologis. Demikian pula undang-undang perkawinan menganut asas mempersulit terjadinya perceraian dengan mensyaratkan perceraian di depan pengadilan. Namun realitas yang terjadi akhir-akhir ini menunjukkan bahwa jumlah kasus perceraian terus meningkat. Data kasus perceraian pada hampir seluruh wilayah di Indonesia dari tahun ke tahun terus meningkat. Berdasarkan hasil pengamatan sementara

pada sejumlah pengadilan agama di Indonesia terungkap fakta bahwa kasus-kasus perceraian didominasi oleh kasus cerai gugat yaitu perceraian yang inisiatifnya dari pihak istri. Alasan cerai yang diajukan oleh istri pun bermacam-macam, namun jika ditelusuri lebih jauh kasus-kasus tersebut antara lain dilatarbelakangi oleh adanya tindakan Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT) yang dilakukan oleh suami terhadap istri.

Adanya fakta mengenai kasus-kasus perceraian di pengadilan agama didominasi oleh kasus cerai gugat yang antara lain dilatarbelakangi oleh tindakan KDRT memerlukan pengkajian mendalam, baik mengenai latar belakang, motif maupun dampaknya. Salah satu sisi penting yang perlu ditelusuri adalah seberapa signifikan alasan KDRT sebagai salah satu motivasi bagi istri untuk melakukan gugat cerai terhadap suaminya di pengadilan agama. Tidak kalah pentingnya adalah bagaimana pertimbangan hakim-hakim pengadilan agama meloloskan gugatan perceraian dari istri yang menjadikan KDRT sebagai alasan. Dasar-dasar pemikiran inilah yang melatarbelakangi peneliti untuk melakukan penelitian mengenai hal tersebut. Namun khusus dalam penelitian ini peneliti fokus pada pertimbangan hakim dalam penyelesaian kasus-kasus cerai gugat akibat KDRT terutama pada sisi penerapan asas maslahat (*maqâshid al-syârî'ah*) dalam putusan dengan mengambil lokasi penelitian di Pengadilan Agama Kendari.

Berangkat dari latar belakang di atas maka permasalahan-permasalahan yang akan dikaji lebih lanjut dalam kajian ini adalah bagaimana gambaran kasus-kasus cerai gugat akibat KDRT di Pengadilan Agama Kendari dan penerapan asas maslahat (*maqâshid al-syârî'ah*) dalam putusan kasus-kasus cerai gugat akibat KDRT di Pengadilan Agama Kendari.

Penelitian dilakukan di Kantor Pengadilan Agama Kendari pada tahun 2013. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan sifat penelitian deskriptif-analitik. Pengumpulan data dilakukan melalui metode dokumentasi yakni analisis dokumen berupa salinan putusan Pengadilan Agama Kendari dalam kurun waktu tiga tahun (2010-2012) dengan memilih 30 sampel salinan putusan, masing-masing 10 sampel pada setiap tahunnya. Metode tersebut dilengkapi pula dengan wawancara hakim.

Kemaslahatan sebagai Tujuan Hukum Islam (*Maqâshid al-Syârî'ah*)

Menurut 'Izz al-Dîn 'Abd al-Azîz ibn 'Abd al-Salâm, sebagaimana dikutip Djazuli, keseluruhan hukum Islam yang terinci dalam pelbagai bidang hukum bertujuan

untuk meraih maslahat dan menolak *mafsadat*. Keseluruhan *taklîf* yang tercermin dalam konsep *al-âhkâm al-khamsah* (wajib, Sunah, mubah, makruh dan haram) kembali pada kemaslahatan hamba di dunia dan akhirat.¹ Demikian pula penelitian yang dilakukan oleh Ibn al-Qayyim terhadap teks-teks Alquran dan Sunah menyimpulkan bahwa syariat Islam dibangun untuk kepentingan manusia dan tujuan-tujuan kemanusiaan yang universal yakni keadilan, kerahmatan, kemaslahatan dan kebijaksanaan atau mengandung makna (hikmah) bagi kehidupan. Prinsip-prinsip ini harus menjadi dasar dan substansi dari seluruh persoalan hukum Islam. Penyimpangan terhadap prinsip-prinsip ini berarti bertentangan dengan cita-cita syariat atau agama. Dengan demikian, setiap hal yang zalim dan tidak memberi rahmat bukanlah hukum Islam.²

Selanjutnya dipertegas al-Syâthibî bahwa syariat diadakan untuk kemaslahatan hamba baik di dunia maupun di akhirat yang meliputi tiga tingkatan yakni *dharûriyyât*, *hâjîyyât* dan *tâhsîniyyât*. Maslahat *dharûriyyât* adalah sesuatu yang mesti adanya demi terwujudnya kemaslahatan agama dan dunia. Jika ia tidak ada maka akan terjadi kerusakan bahkan hilangnya hidup dan kehidupan. Kemaslahatan ini meliputi pemeliharaan atas lima perkara yaitu agama, diri, keturunan, harta dan akal. Sedangkan *hâjîyyât* adalah sesuatu yang sebaiknya ada agar dalam pelaksanaannya menjadi leluasa dan terhindar dari kesulitan. Kalau sesuatu tersebut tidak ada maka tidak akan menimbulkan kerusakan dan kematian hanya saja akan menimbulkan *masyaqqah* atau kesempitan seperti adanya rukhsah bagi orang sakit dan musafir dalam masalah ibadah. Adapun *tâhsîniyyât* adalah sesuatu yang sebaiknya ada demi sesuainya dengan keharusan akhlak yang baik atau dengan adat. Kalau sesuatu ini tidak ada maka tidak akan menimbulkan kerusakan atau hilangnya sesuatu dan juga tidak akan menimbulkan *masyaqqah* dalam pelaksanaannya, hanya saja dinilai tidak pantas dan tidak laik menurut ukuran tata krama dan kesopanan. Contohnya adalah menutup aurat.³ Inilah urutan-urutan kemaslahatan dari urutan tertinggi yang harus diprioritaskan dalam perwujudannya hingga urutan terbawah yang meskipun tidak urgent namun tetap harus diperhatikan demi kesempurnaan hidup manusia. Oleh

¹ A. Djazuli, "Beberapa Aspek Pengembangan Hukum Islam di Indonesia", dalam Tjun Surjaman, ed., *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*, (Bandung: Rosdakarya, 1991), Cet. I, h. 240.

² Syams al-Dîn Abî 'Abd Allâh Muâmmad ibn Abî Bakr al-Mârtûf bi Ibn Qayyim al-Jawziyah, *I'lâm al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Âlamîn*, (Bayrût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993 M/1414 H), Juz III ,Cet. II, h. 11.

³ Al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syârî'ah*, *Ditâhqîq* oleh Muâmmad 'Abd al-Qâdir al-Fâdilî, (Bayrût: al-Maktabah al-'Ashriyyah, t.th), Jilid I, Juz II, h. 7-9.

karena itu, upaya-upaya pengkajian hukum Islam harus memperhatikan aspek-aspek tersebut. Jika tidak maka sasaran hukum Islam untuk mewujudkan kemaslahatan tidak akan tercapai dan justru akan menimbulkan kemafsadatan.

Demikian pentingnya prinsip maslahat tersebut sehingga al-Thûfî meletakkan supremasi kemaslahatan dan kepentingan umum di atas sumber-sumber hukum yang lain bahkan harus didahulukan jika bertentangan dengan nas itu sendiri. Jadi jika terjadi kontradiksi antara maslahat di satu pihak dengan nas (Alquran dan Sunah) serta ijmak di pihak lain maka ketentuan maslahat harus didahulukan atas sumber-sumber hukum yang lain tersebut melalui upaya *takhshîsh* dan penjelasan.⁴ Pemikiran yang progresif tersebut menjadi kontroversi tersendiri namun harus diketahui bahwa kaidah ini dikhususkan pada bidang muamalah bukan dalam bidang ibadah.

Hal-hal inilah yang mendasari Qodri Azizy untuk mencetuskan bahwa *al-mashâlih al-âmmah* harus menjadi landasan penting dalam mewujudkan fikih atau hukum Islam. *Al-mashâlih al-âmmah* ini dapat dipadankan dengan *universal values* selama tidak bertentangan dengan ajaran pokok Islam. Dalam hal ini semua orang akan merasakan kemaslahatannya tanpa membedakan jenis, etnik dan bahkan juga agama. Kemudian menurut Azizy, berbicara mengenai maslahat berarti mengakui besarnya peran akal.⁵

Jelaslah bahwa teori maslahat merupakan salah satu dari gagasan-gagasan *briliant* yang telah menjadi bagian dari sejarah perjalanan hukum Islam lintas generasi yang sangat penting untuk menjadi acuan bagi generasi kontemporer dalam aktivitas pengkajian hukum Islam khususnya untuk pengembangan hukum Islam. Lebih-lebih lagi dalam aktualisasi hukum Islam seperti di pengadilan agama yang diberikan kewenangan resmi oleh negara untuk memberikan keadilan bagi masyarakat Muslim pencari keadilan dalam bidang perkara-perkara tertentu seperti perceraian. Oleh karena itu, kemaslahatan sebagai intisari dari *maqâshid al-syâ’i’ah* harus menjadi pertimbangan penting bagi para hakim dalam melahirkan putusan-putusannya.

KDRT dalam Undang-Undang No. 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga (PKDRT)

Isu KDRT merupakan salah satu isu krusial

yang banyak dibicarakan beberapa waktu terakhir ini. Mencuatnya masalah tersebut dilatarbelakangi oleh fakta maraknya kasus-kasus kekerasan terhadap perempuan khususnya kepada istri dalam rumah tangga sebagaimana disuguhkan media hampir setiap hari. Meski harus diakui bahwa selama ini kasus-kasus kekerasan secara umum terkadang juga korbannya adalah laki-laki namun khusus dalam hal KDRT korbannya lebih banyak dari kaum perempuan (istri). Oleh karena itu, kajian tentang KDRT lebih banyak ditinjau dari sudut perempuan sebagai korban. Makanya dalam Undang-Undang No.23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga (PKDRT) definisi KDRT lebih ditekankan kepada perempuan sebagai objek.

Menurut Pasal 1 ayat (1) undang-undang tersebut KDRT didefinisikan dengan:

Setiap perbuatan terhadap seseorang terutama perempuan yang berakibat timbulnya kesengsaraan atau penderitaan secara fisik, seksual, psikologis dan/atau penelantaran rumah tangga termasuk ancaman untuk melakukan perbuatan, pemaksaan atau perampasan kemerdekaan secara melawan hukum dalam lingkup rumah tangga.⁶

Berdasarkan definisi di atas dapat dipahami bahwa KDRT tidak hanya meliputi kekerasan fisik tetapi juga psikologis, seksual, penelantaran maupun pengekangan hak-hak oleh salah satu pihak atas pihak lain dalam rumah tangga. Dengan demikian, KDRT perspektif UU PKDRT memiliki lingkup yang lebih luas dibandingkan pemahaman yang ada selama ini yang membatasi KDRT hanya pada aksi penyerangan secara fisik.

Secara lebih rinci bentuk-bentuk KDRT menurut UU No. 23 tentang PKDRT adalah sebagai berikut: pertama, kekerasan fisik. Kekerasan fisik adalah perbuatan yang mengakibatkan rasa sakit, jatuh sakit atau luka berat. Dalam konteks relasi personal, bentuk-bentuk kekerasan fisik yang dialami perempuan korban mencakup antara lain tamparan, pemukulan, penjambakan, penginjakan, penendangan, pencekikan, lemparan benda keras, penyiksaan menggunakan benda tajam, seperti pisau, gunting, setrika serta pembakaran.

Kedua, kekerasan psikis, yaitu perbuatan yang mengakibatkan ketakutan, hilangnya rasa percaya diri, hilangnya kemampuan untuk bertindak, rasa tidak berdaya dan atau penderitaan psikis berat pada seseorang. Bentuk kekerasan secara psikologis yang dialami perempuan mencakup makian, penghinaan yang berkelanjutan untuk mengecilkan harga diri

⁴ Fathî Ridhwân, *Min Falsafat al-Tasyî’ al-Islâmi*, (Bayrût: Dâr al-Kitâb al-Bunâni, 1975), Cet. II, h. 175-176.

⁵ Qodri Azizy, *Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Saintifik-Modern*, (Jakarta: Teraju, 2003), Cet. II, h. 123.

⁶ Undang-Undang No.23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga.

korban, bentakan dan ancaman yang dimaksudkan untuk memunculkan rasa takut.

Ketiga, kekerasan seksual, yaitu pemaksaan hubungan seksual yang dilakukan terhadap orang yang menetap dalam rumah tangga atau pemaksaan hubungan seksual terhadap salah seorang dalam lingkup rumah tangganya dengan orang lain untuk tujuan komersil dan atau tujuan tertentu.

Keempat, penelantaran rumah tangga, yaitu seseorang tidak melaksanakan kewajiban hukumnya terhadap orang dalam lingkup rumah tangga berupa mengabaikan memberikan kewajiban kehidupan, perawatan atau pemeliharaan terhadap orang tersebut. Termasuk dalam kategori penelantaran rumah tangga adalah memberikan batasan atau melarang seseorang untuk bekerja yang laik di dalam atau luar rumah sehingga korban berada dalam kendali orang tersebut.⁷

Cakupan KDRT lebih luas yang meliputi kekerasan fisik, psikis, seksual dan penelantaran rumah tangga menurut Undang-Undang No.23 Tahun 2004 tentang KDRT di atas cukup bisa dimaklumi karena kehidupan rumah tangga tidak hanya terbatas dalam hubungan fisik belaka tetapi juga ikatan psikis atau emosi serta diikat tanggung jawab yang bersifat materil dalam rangka menjaga kelangsungan kehidupan rumah tangga tersebut. Pengabaian terhadap pelbagai bentuk tanggung jawab tersebut itulah yang berpotensi merusak kelangsungan kehidupan sebuah rumah tangga.

Kalangan pemerhati kajian perempuan menganalisis KDRT merupakan masalah serius namun selama ini kurang mendapat tanggapan dari masyarakat yang disebabkan antara lain: (1) KDRT memiliki ruang lingkup yang relatif tertutup (pribadi) dan terjaga ketat *privacynya* karena terjadi di dalam keluarga. (2) KDRT sering dianggap wajar karena adanya keyakinan bahwa suami sebagai pemimpin dan kepala rumah tangga boleh memperlakukan istrinya sekehendaknya. (3) KDRT terjadi dalam lembaga yang legal yaitu perkawinan.⁸ Alasan-alasan inilah yang menyebabkan masalah KDRT yang pada dasarnya merupakan masalah serius namun secara umum cenderung diabaikan masyarakat.

Selain alasan-alasan tersebut, khususnya dalam konteks masyarakat Indonesia, masyarakat lebih suka menyembunyikan dan bungkam terhadap masalah KDRT antara lain juga disebabkan karena masih sangat

⁷ Undang-undang No. 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga.

⁸ Elli N. Hasbianto, "Kekerasan dalam Rumah Tangga: Sebuah Kejahanan yang Tersembunyi", dalam Syafiq Hasyim, ed., *Menakar Harga Perempuan: Eksplorasi Lanjut atas Hak-Hak Reproduksi Perempuan dalam Islam*, (Bandung: Mizan, 1999), Cet. I, h.189.

kuatnya kultur yang menomorsatukan keutuhan dan keharmonisan keluarga. Akibatnya banyak perempuan korban KDRT yang menyerah pada keadaan, memendam sendiri penderitaannya dan meyakini bahwa bersabar dan berbesar hati atas perilaku suami merupakan jalan yang terbaik.⁹ Parahnya lagi kalau pertimbangan teologis dijadikan sebagai justifikasi untuk melegalkan KDRT. Kalangan Muslim tertentu meyakini prinsip bahwa pemukulan suami terhadap istri mendapat pembernan dalam ajaran Islam. Prinsip inilah yang kadang-kadang dijadikan pedoman oleh suami yang 'hobi' melakukan pemukulan terhadap istrinya bahkan juga oleh si istri yang sering mendapatkan perlakuan kekerasan dari suami. Pemahaman inilah yang mempengaruhi sikap istri dalam bersikap pasrah dan bertahan menerima kekerasan suami tanpa tindakan atau usaha apapun.

Walaupun pada masyarakat tertentu masalah KDRT masih ditempatkan sebagai masalah pribadi atau hanya menggema dalam lingkup dinding rumah tempat keluarga tersebut berada namun pada sebagian kalangan masyarakat tertentu sekarang ini KDRT tidak lagi hanya dilihat sebagai masalah pribadi. Sebagian istri yang menjadi korban sudah ada yang mau berinisiatif membawa keluar dari rumah kasus KDRT yang dialaminya, seperti berani melaporkan tindakan kekerasan suaminya ke kepolisian bahkan tidak jarang sampai di meja pengadilan dan dijadikan salah satu alasan untuk mengakhiri perkawinan. Khusus di Pengadilan Agama Kendari ternyata cukup banyak kasus perceraian (cerai gugat) yang dilatarbelakangi oleh KDRT.

Gambaran Kasus Cerai Gugat Akibat KDRT di Pengadilan Agama Kendari

Untuk mengetahui gambaran kasus-kasus cerai gugat yang terkait dengan terjadinya KDRT peneliti memilih sampel kasus sebanyak 30 kasus dengan rincian 10 kasus pada tahun 2010, 10 kasus pada tahun 2011 dan 10 kasus pada tahun 2012 untuk ditelaah. Berdasarkan telaah penulis, kasus-kasus perceraian yang dilatarbelakangi oleh kasus KDRT meliputi pelbagai bentuk kekerasan, yakni kekerasan fisik berupa pemukulan, kekerasan psikis berupa ancaman, hardikan dan pengusiran, kekerasan seksual seperti pemaksaan hubungan seksual serta kekerasan ekonomi berupa pengabaian nafkah keluarga. Uniknya pada beberapa kasus dapat saja terjadi multi kekerasan yakni suami melakukan kekerasan fisik sekaligus psikis, fisik sekaligus ekonomi atau psikis sekaligus ekonomi.

⁹ Elli N. Hasbianto, "Kekerasan dalam Rumah Tangga: Sebuah Kejahanan yang Tersembunyi., h. 190.

Bahkan ada juga yang meliputi semua kekerasan, baik fisik, psikis, seksual dan ekonomi. Untuk lebih jelasnya gambaran kasus-kasus tersebut akan dipaparkan secara singkat di bawah ini.

Pada sampel kasus tahun 2010 misalnya, kekerasan fisik menjadi alasan perceraian pada perkara No. 216/Pdt.G/2010/PA Kdi. Pada kasus ini kekerasan fisik dialami oleh istri berinisial HBM sebagai penggugat berupa pemukulan pada bagian mata, kepala dan bahu sehingga mata menjadi luka, kepala benjol dan bahu lebam. Disamping melakukan kekerasan fisik, suami berinisial SBH sebagai tergugat juga telah melakukan penelantaran rumah tangga dengan meninggalkan penggugat ke rumah orang tuanya dan mereka pun berpisah tempat tinggal.

Untuk tahun 2011, kasus-kasus perceraian akibat KDRT antara lain pada kasus No. 388/Pdt.G/2011/PA.Kdi antara ABL melawan ALD dimana penggugat ingin bercerai dari tergugat akibat kekerasan fisik, ekonomi dan psikis yang telah dilakukan tergugat yakni tergugat telah memukul penggugat sehingga sempat dilaporkan ke polisi dan mendekam di rumah tahanan Kendari. Tergugat sering mengancam penggugat dengan pisau, tergugat memaki penggugat dengan mengatakan bahwa penggugat itu pelacur dan sejak tahun 2010 tidak pernah memberi nafkah kepada penggugat dan anak-anaknya serta telah menikah lagi dengan perempuan lain.

Pada sampel kasus tahun 2012, dalam kasus No.31/Pdt.G/2012/PA.Kdi, penggugat HBA menggugat cerai suaminya SAM antara lain disebabkan karena suaminya suka main perempuan, sering minum-minuman keras sampai mabuk, selalu memukul penggugat bila mabuk dan selalu menuduh penggugat sebagai perempuan murahan. Disamping pemukulan sampai tidak sadarkan diri, kekerasan fisik lainnya juga dilakukan tergugat antara lain pernah menabrak penggugat dengan kendaraan roda dua di jalanan dan disulut rokok di punggungnya. Bahkan tindakan teramat sadis pernah dilakukan tergugat yakni pada bulan Nopember 2011 tergugat memasukkan kunci tang pada alat vital (kelamin) penggugat sampai berdarah-darah dan kesadisan itu dilakukan di hadapan anak-anaknya. Kejadian itu sempat dilaporkan oleh penggugat ke Polsek Mandonga dan tergugat pun sempat melakukan visum di Rumah Sakit Bayangkara. Akibat perbuatannya tergugat ditahan di Polsek Mandonga dan kemudian dilimpahkan ke Rutan Punggolaka.

Demikian gambaran kasus perceraian akibat KDRT yang peneliti dapatkan melalui dokumentasi pengadilan yakni putusan-putusan Pengadilan Agama Kendari

dari tahun 2010 hingga tahun 2012. Sedangkan yang didapatkan melalui pengamatan di persidangan pada tanggal 22 Juli 2013 adalah kasus perceraian antara NSR melawan SSE. Persidangan tersebut menghadirkan dua orang saksi. Saksi pertama, berinisial SBR yang juga nenek penggugat menuturkan bahwa alasan gugatan perceraian karena penggugat sudah berulangkali diceraikan melalui kata-kata cerai, sering dipukul, tidak dipercaya dan diancam dengan senjata tajam. Tergugat meskipun pernah berjanji akan berubah sehingga penggugat pernah mencabut gugatannya sebanyak dua kali namun akhirnya penggugat dipukul lagi oleh tergugat sampai mulutnya pecah-pecah. Sedangkan saksi kedua, RMS yang merupakan adik tergugat memberikan kesaksian bahwa dia pernah melihat langsung penggugat dipukul oleh tergugat di bagian bibirnya. Pernah juga diancam mau ditusuk dengan parang sehingga penggugat terpaksa tidur di kamar mandi.

Demikian juga pada kasus yang disidangkan pada tanggal 26 Juli 2013 yaitu kasus cerai gugat antara SZH melawan SBS dilatarbelakangi oleh KDRT dalam bentuk kekerasan fisik. Menurut pengakuan si istri saat peneliti melakukan wawancara sebelum ia memasuki ruang sidang, ia selalu dipukul, baik dengan tangan maupun kayu dan senjata tajam seperti golok dan skopan. Beliau pun memperlihatkan kepada peneliti bekas-bekas pukulan pada bagian-bagian tubuh yang bisa diperlihatkan. Saat melakukan kekerasan tersebut si suami dalam keadaan sadar dan biasanya dipicu oleh cemburu. Padahal mereka telah saling mengenal dan sempat menjalani masa pacaran cukup lama sebelum menikah. Apalagi ekonomi rumah tangga setelah menikah justru istri yang selalu memenuhinya. Makanya si suami menolak bercerai. Sementara istri sangat berharap bisa dikabulkan gugatan perceraianya karena sudah merasa lelah, trauma dan ngeri melihat kesadisan suaminya bahkan ia mengkhawatirkan keselamatan jiwanya jika sewaktu-waktu suaminya melakukan lagi tindakan tersebut.¹⁰

Menurut pengakuan seorang advokat yang sering berpraktek di Pengadilan Agama Kendari:

Kasus perceraian akibat KDRT di kota Kendari cukup banyak. Biasanya istri sebelum melakukan gugatan cerai di pengadilan agama terlebih dahulu melaporkan ke pengadilan negeri untuk kasus pidananya. Jadi kasus pidananya diproses dulu, setelah itu baru diproses cerainya karena kalau sudah cerai tidak bisa dilaporkan lagi sebagai KDRT karena sudah bukan suami istri.¹¹

¹⁰ Wawancara dengan SZH, salah seorang korban KDRT yang menggugat cerai di Pengadilan Agama Kendari pada Tgl 26 Juli 2013 di Kantor Pengadilan Agama Kota Kendari.

¹¹ Wawancara dengan Natalia, seorang Advokat, pada tanggal 26 Juli 2013 di Kantor Pengadilan Agama Kota Kendari.

Gambaran kasus-kasus tersebut tidak hanya mengungkapkan banyaknya kasus-kasus perceraian akibat KDRT di Pengadilan Agama Kendari dalam setiap tahunnya tetapi sekaligus mengindikasikan banyaknya kasus-kasus kekerasan khususnya KDRT di kota Kendari. Apalagi tidak semua kasus tersebut terungkap dan berakhir dengan perceraian.

Pertimbangan Hakim dalam Penyelesaian Kasus-Kasus Cerai Gugat Akibat KDRT di Pengadilan Agama Kendari

Untuk mengetahui pertimbangan hakim pada penyelesaian kasus-kasus perceraian akibat KDRT peneliti merangkum data-data yang diperoleh baik melalui data wawancara langsung dengan hakim Pengadilan Agama Kendari maupun berdasarkan telaah dokumen putusan. Berdasarkan telaah peneliti terhadap dokumen putusan Pengadilan Agama Kendari dari tahun 2010 sampai 2013 tampak bahwa pada kasus perceraian akibat KDRT pertimbangan hakim dalam putusan selalu dikembalikan pada alasan percekikan dan perselisihan. Atas hal tersebut Mawaiddah, salah seorang hakim di Pengadilan Agama Kendari, mengatakan:

Persoalan KDRT terkadang tidak ditonjolkan sebagai penyebab perceraian karena umumnya kasus-kasus yang ada dapat dikategorikan dalam percekikan dan tidak bisa dirukunkan lagi sehingga itulah yang dijadikan sebagai pertimbangan utama. Demikian halnya pada pasal 116 KHI alasan perceraian tidak dibahasakan dengan KDRT.¹²

Sedangkan menurut Muhammad Yunus Hakim: Alasan perceraian sudah terpola secara normatif dalam Pasal 19 PP No.9 Tahun 1975 yang kemudian dipertegas dalam KHI. Pada alasan-alasan tersebut tidak disebutkan secara tegas KDRT tetapi ada alasan penganiayaan di huruf (d). Sementara alasan di huruf (f) yakni perselisihan dan percekikan merangkul semua alasan di atasnya.¹³

Adapun menurut Muhammad Alwi, hakim sekaligus Ketua Pengadilan Agama Kendari:

Hakim dalam memeriksa dan memutus sesuai alasan yang diajukan. Dalam pemeriksaan, yang dibuktikan adalah alasan pokok dan rata-rata alasan pokok adalah perselisihan.¹⁴

Tampaknya itulah yang mendasari para hakim

¹² Wawancara dengan St Mawaiddah, Hakim Pengadilan Agama Kendari pada tanggal 29 Juli 2013 di Kantor Pengadilan Agama Kota Kendari.

¹³ Wawancara dengan Muh. Yunus Hakim, Hakim Pengadilan Agama Kendari pada tanggal 29 Juli 2013 di Kantor Pengadilan Agama Kota Kendari.

¹⁴ Wawancara dengan H. Muh. Alwi, Hakim dan Ketua Pengadilan Agama Kendari pada tanggal 30 Juli 2013 di Kantor Pengadilan Agama Kota Kendari.

sehingga lebih menonjolkan perselisihan dan percekikan sebagai pertimbangan dalam putusan. Sementara istilah perselisihan itu sendiri oleh hakim didefinisikan secara luas sebagaimana dalam Salinan Putusan Nomor 316/Pdt.G/2011/PA Kdi:

Menimbang bahwa yang dimaksudkan perselisihan dalam rumah tangga tidaklah identik dengan pertengkaran mulut. Rumah tangga dapat dinyatakan telah terjadi perselisihan jika hubungan antara pasangan suami istri sudah tidak lagi selaras, tidak saling percaya dan saling melindungi dengan ditemukannya fakta antara penggugat dan tergugat telah pisah ranjang menunjukkan bahwa antara penggugat dan tergugat sudah tidak lagi saling percaya dan pengertian serta sudah tidak ada lagi komunikasi suami istri yang harmonis yang merupakan bagian dari gejala perselisihan dalam rumah tangga.¹⁵

Berdasar dari keumuman definisi tersebut tampaknya memang semua kasus perceraian bisa dikategorikan sebagai kasus perselisihan. Adapun motif perselisihan tersebut seperti KDRT dinyatakan sebagai sebab dari perselisihan sebagaimana dalam Salinan Putusan Nomor 325/Pdt.G/2011/PA.Kdi:

Menimbang bahwa berdasarkan dalil gugatan penggugat yang tidak dibantah terutama dalam hal yang menyebabkan perselisihan itu terjadi yang diperkuat dengan keterangan para saksi yang pada intinya menjelaskan bahwa yang menjadi sebab perselisihan antara penggugat dan tergugat adalah tergugat ringan tangan suka memukul penggugat, tergugat cemburu berlebihan, dalil alasan sebagaimana diuraikan dalam surat gugatan penggugat....¹⁶

Jadi jelaslah mengapa kasus-kasus perceraian yang sebenarnya bermotif KDRT tetapi kemudian lebih dibahasakan sebagai perselisihan, disamping juga adanya sebab-sebab lain misalnya dari penggugat sendiri yang memilih untuk tidak menonjolkan KDRT-nya dengan pelbagai pertimbangan. Menurut Mawaiddah:

Biasanya juga dari penggugat sendiri yang tidak begitu menonjolkan KDRT-nya karena merasa takut dan pembuktiannya susah. Ada juga yang menganggapnya sebagai aib keluarga. Bisa juga karena ada saksi yang takut ke pengadilan. Ada juga yang mengkhawatirkan dampaknya akan ke anak kalau nanti anak-anak mereka akan membaca putusan tersebut mereka akan tahu bagaimana bapaknya.¹⁷

Selanjutnya menurut Mawaiddah bahwa "Alasan huruf (f) yakni perselisihan selalu disertakan sebagai pertimbangan karena tidak ada penganiayaan tanpa percekikan".¹⁸

¹⁵ Salinan Putusan Nomor 316/Pdt.G/2011/PA Kdi. Lihat juga Putusan Nomor 238/Pdt.G/2011/PA Kdi, h. 6.

¹⁶ Salinan Putusan Nomor 325/Pdt.G/2011/PA.Kdi.

¹⁷ Wawancara dengan St Mawaiddah, Hakim Pengadilan Agama Kendari pada tanggal 29 Juli 2013 di Kantor Pengadilan Agama Kota Kendari.

¹⁸ Wawancara dengan St Mawaiddah, Hakim Pengadilan Agama Kendari pada tanggal 29 Juli 2013 di Kantor Pengadilan Agama Kota Kendari.

Demikianlah alasan-alasan dari hakim sehingga dalam putusan KDRT selalu dikategorikan dalam perselisihan meskipun juga kadang-kadang pembuktian adanya KDRT tetap dimasukkan dalam pertimbangan sebagaimana dalam Salinan Putusan Nomor 31/Pdt.G/2012/PA.Kdi:

Menimbang bahwa dari fakta telah ditahannya tergugat di rumah tahanan Kelas II A di Kendari hal tersebut merupakan persangkaan yang kuat bagi majelis hakim bahwa tergugat telah melakukan kekejaman atau penganiyan terhadap penggugat yang membahayakan jiwanya penggugat karena secara logika tidaklah mungkin penggugat melaporkan tergugat ke Kepolisian Sektor Mandonga pada tanggal 10 Nopember 2011 Jam 03.00 Wita apabila tergugat tidak melakukan tindakan kekerasan dalam rumah tangga terhadap penggugat.¹⁹

Alasan telah terjadinya perselisihan kemudian selalu digandengkan dengan sudah tidak adanya harapan untuk merukunkan kembali sebagaimana dalam Putusan Nomor 200/Pdt.G/2011/PA Kdi:

Menimbang bahwa sebagaimana ternyata antara penggugat dan tergugat sering terjadi perselisihan dan pertengkaran... maka majelis menilai kehidupan rumah tangga penggugat dan tergugat tidak ada harapan untuk dirukunkan maka ikatan perkawinan yang sudah rapuh seperti itu sudah tidak ada maslahatnya untuk dipertahankan dan perceraian adalah jalan terbaik bagi kedua belah pihak.²⁰

Jadi bagi hakim jika sudah tidak ada harapan untuk dirukunkan kembali akan lebih maslahat jika diceraikan saja. Pertimbangan kemaslahatan sebagai salah satu pertimbangan hakim dalam putusannya kadang-kadang juga diperkuat dengan kaidah fikih "Menolak kerusakan harus diutamakan daripada menolak *kemafsidatan*" sebagaimana dalam Salinan Putusan Nomor 209/Pdt.G/2010/PA Kdi:

Menimbang bahwa dalam suatu perkawinan apabila salah satu pihak telah berkeras dan telah didasarkan pada bukti yang cukup untuk itu maka hal tersebut merupakan indikasi bahwa perkawinan tersebut telah pecah sehingga apabila dipaksakan untuk mempertahankannya maka diduga hal tersebut akan menimbulkan *mafṣadat* yang lebih besar daripada maslahatnya padahal menolak *mafṣadat* lebih utama daripada mencapai maslahatnya sesuai dengan kaidah fikih yang berbunyi "*Dar’ al-mafṣid muqaddam ’alā jalb al-mashālih*" yang artinya "Menolak kerusakan harus didahulukan daripada menarik kemaslahatan".²¹

Terkait dengan kemaslahatan pula hakim kadang-kadang mengutip Hadis Nabi Saw tentang keharusan melenyapkan kemudaratan yang telah dikukuhkan

¹⁹ Salinan Putusan Nomor 31/Pdt.G/2012/PA.Kdi, h. 7.

²⁰ Salinan Putusan Nomor 200/Pdt.G/2011/PA Kdi .

²¹ Salinan Putusan Nomor 209/Pdt.G/2010/PA Kdi. Bandingkan dengan Salinan Putusan Nomor 207/Pdt.G/2011/PA Kdi, Salinan Putusan Nomor 364/Pdt.G/2011/PA Kdi dan Salinan Putusan Nomor 27/Pdt.G/2010/PA Kdi.

menjadi kaidah fikih tersendiri sebagaimana dalam Salinan Putusan No. 426 /Pdt.G/2011/PA Kdi:

Menimbang bahwa Majelis Hakim berpendapat perlu mengetengahkan sabda Rasulullah Saw. dalam sebuah riwayat sebagai berikut: "*Lâ dharara wa lâ dhirîra*" yang artinya "Tidak boleh membuat mudarat bagi orang lain dan tidak boleh ada yang dimudaratkan".

Menimbang bahwa oleh karena itu Majelis Hakim memandang lebih baik perkawinan penggugat dan tergugat tersebut tidak dilanjutkan guna menghindarkan timbulnya kemudaratan yang lebih banyak lagi yang tidak diinginkan.²²

Pertimbangan tersebut diperkuat oleh pernyataan dari hakim sekaligus ketua Pengadilan Agama Kendari, Muhammad Alwi, bahwa "Kalau sudah terjadi pertentangan suami istri yang dikhawatirkan sudah melanggar norma-norma agama, hakim sudah bisa menceraikan".²³

Sedangkan pertimbangan terhadap kemaslahatan anak lebih banyak pada sisi materilnya yakni menyangkut biaya pemeliharaan anak pasca perceraian. Menurut hakim Muhammad Alwi bahwa "Pertimbangan terhadap nafkah pemeliharaan anak sifatnya *ex officio*, meskipun pihak-pihak bersangkutan yang berperkara tidak minta, tetap selalu jadi perhatian hakim".²⁴

Namun menyangkut tentang tanggung jawab nafkah tersebut salah satu temuan peneliti selama meneliti di Pengadilan Agama Kendari adalah para istri yang bercerai umumnya telah memiliki kemandirian dalam hal ekonomi sehingga boleh jadi mereka berani memutuskan untuk mengajukan gugatan perceraian karena dari sisi ekonomi mereka cukup bisa mengatasinya sendiri. Bahkan pada pelbagai kasus berdasarkan pengakuan istri tampak bahwa selama hidup bersama pun justru suami yang bergantung kepada istri dalam urusan nafkah keluarga. Dalam hal ini telah terjadi pergeseran *mind set* masyarakat mengenai suami sebagai sumber nafkah utama dalam keluarga.

Pertimbangan Maslahat dalam Putusan Hakim terhadap Kasus-Kasus Perceraian Akibat KDRT

Ditinjau dari sisi hukum dan keprofesian hakim jelas bahwa independensi atau kemandirian hakim pada hakikatnya diikat dan dibatasi oleh rambu-rambu tertentu. Batasan atau rambu-rambu yang harus selalu diingat dalam implementasi kebebasan

²² Salinan Putusan No. 426 /Pdt.G/2011/PA Kdi .

²³ Wawancara dengan Muh. Alwi, Hakim dan Ketua Pengadilan Agama Kendari pada tanggal 29 Juli 2013 di Kantor Pengadilan Agama Kota Kendari.

²⁴ Wawancara dengan Muh. Alwi, Hakim dan Ketua Pengadilan Agama Kendari pada tanggal 29 Juli 2013 di Kantor Pengadilan Agama Kota Kendari.

ini adalah terutama aturan-aturan hukum itu sendiri. Ketentuan-ketentuan hukum, baik segi prosedural/formil maupun substansial/materil itu sendiri sudah merupakan batasan bagi kekuasaan kehakiman agar dalam melakukan independensinya tidak melanggar hukum dan bertindak sewenang-wenang. Hakim adalah subordinat pada hukum dan tidak dapat bertindak *contra legem*. Namun harus disadari pula bahwa kebebasan dan independensi tersebut diikat pula dengan pertanggungjawaban atau akuntabilitas. Jadi antara independensi dan akuntabilitas ibarat dua sisi koin yang saling melekat. Tidak ada kebebasan mutlak tanpa tanggung jawab. Dapat dipahami bahwa konteks kebebasan hakim haruslah diimbangi dengan akuntabilitas peradilan. Bentuk tanggung jawab ada dengan pelbagai macam mekanismenya namun yang paling perlu disadari adalah pertanggungjawaban kepada masyarakat karena pada dasarnya tugas badan-badan kehakiman atau peradilan adalah melaksanakan pelayanan publik dalam memberikan keadilan bagi masyarakat pencari keadilan.²⁵

Oleh karena itu, untuk menilai sebuah putusan yang dibuat oleh hakim tidak berhenti pada tataran kesesuaianya dengan norma-norma hukum semata tetapi juga harus dilihat dalam kerangka yang lebih luas yakni terkait dengan tugas peradilan dalam mewujudkan keadilan di tengah-tengah masyarakat. Atas dasar itu hakim dalam membuat sebuah putusan hukum harus didasarkan pada pertimbangan-pertimbangan matang yang dapat dipertanggungjawabkan secara normatif maupun sosiologis-filosofis. Di sinilah relevansinya dengan prinsip kemaslahatan sebagai tujuan hukum Islam (*maqâsid al-syâ’i’ah*). Apalagi mengingat putusan hakim (pengadilan) merupakan salah satu dari empat produk hukum Islam di Indonesia selain fikih, undang-undang dan fatwa. Oleh karena itu putusan hakim memiliki posisi yang sangat penting dan harus selalu mendapatkan perhatian tersendiri.

Khusus terhadap putusan-putusan di Pengadilan Agama Kendari, mencermati pertimbangan-pertimbangan hakim sebagaimana telah dipaparkan, peneliti dapat memetakan bahwa pertimbangan-pertimbangan tersebut meliputi pertimbangan hukum (materil maupun formil), pertimbangan fakta yang terungkap di persidangan dan pertimbangan kemaslahatan.

Menyangkut pertimbangan-pertimbangan secara hukum, materil maupun formil, peneliti melihat sudah sesuai dengan aturan-aturan yang ada. Namun

dalam amaran peneliti, UU No. 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga (PKDRT) belum tampak dijadikan pertimbangan dari segi perundang-undangan, padahal dalam Buku II Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Peradilan Agama Edisi Revisi 2010 disebutkan bahwa UU No. 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga merupakan salah satu hukum materil di pengadilan agama dan mahkamah syar’iyah²⁶. Demikian halnya UU No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak telah dimasukkan sebagai salah satu hukum materil di pengadilan agama dan mahkamah syar’iyah namun berdasarkan hasil penelitian peneliti belum satu pun putusan yang menjadikan undang-undang tersebut sebagai dasar pertimbangan. Hal ini pun diakui oleh para hakim di Pengadilan Agama Kendari bahwasanya kedua undang-undang tersebut belum pernah dijadikan dasar pertimbangan.

Sementara pertimbangan dari sisi fakta di persidangan, khususnya mengenai tidak dibantahnya dalil-dalil penggugat, hal itu umumnya terjadi karena tergugat (suami) tidak hadir dan tidak juga mengutus kuasa untuk mewakili mereka dalam mengikuti persidangan di pengadilan. Berdasarkan telaah terhadap 30 dokumen putusan tahun 2010-2012 yang peneliti jadikan sampel, hanya 3 kasus yang tergugatnya hadir di persidangan sedangkan sisanya terpaksa diputus dengan putusan *verstek* (tanpa kehadiran tergugat atau kuasanya).

Adapun mengenai pertimbangan kemaslahatan, hakim selalu berasumsi bahwa dalam suasana rumah tangga yang sudah tidak harmonis yang selalu diwarnai percekcikan, perselisihan, pertengkarannya, tidak saling memperdulikan, apalagi sampai terjadi tindakan penganiayaan, bagi hakim perceraian merupakan solusi terbaik untuk menghindari *kemafasadatan* yang lebih besar dengan alasan bahwa dalam suasana seperti itu tujuan pernikahan untuk mewujudkan keluarga *sakinah mawaddah warahmah* sudah sangat sulit. Jika dipertahankan maka mudaratnya akan jauh lebih besar daripada maslahatnya.

Meski telah dijadikan sebagai dasar pertimbangan namun pertimbangan kemaslahatan dalam banyak putusan diterapkan secara umum saja yakni perceraian sebagai solusi terbaik atas permasalahan yang ada. Prinsip ini diterapkan pada hampir semua kasus yang sebenarnya masing-masing memiliki

²⁵ Ahmad Kamil, *Filsafat Kebebasan Hakim*, (Jakarta: Kencana, 2012), Edisi I, Cet. I, h. 172.

²⁶ Mahkamah Agung RI, *Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Peradilan Agama (Buku II, Edisi Revisi 2010)*, (Jakarta: Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama Mahkamah Agung RI, 2011), h. 55.

spesifikasi tersendiri jika dielaborasi lebih mendalam. Apalagi menyangkut kasus KDRT, kemaslahatan dan kemudaratan bisa saja dijabarkan secara khusus berdasarkan kerangka *dharūriyyāt al-khamsah* sebagai penjabaran *maqāshid al-syārī'ah*, misalnya menyangkut keselamatan hidup (jiwa) istri sebagai korban. Apalagi memang cukup banyak kasus yang mengancam jiwa istri yakni penganiayaan dengan menggunakan senjata tajam seperti golok dan skopan atau tindakan berbahaya lainnya seperti memasukkan kunci tang ke alat kelamin istri sampai berdarah-darah sebagaimana terungkap dalam salah satu sampel kasus penelitian ini. Merujuk pada pendapat fukaha, perceraian dalam kasus seperti ini dapat dikategorikan sebagai perceraian karena *dharar* atau membahayakan.²⁷

Demikian halnya dampak psikis terhadap anak-anak yang dalam pelbagai kasus terkadang mereka menyaksikan sendiri tindakan kekerasan yang dilakukan bapaknya kepada ibunya sehingga dikhawatirkan akan berdampak secara serius pada perkembangan si anak. Bagi anak laki-laki, misalnya, dikhawatirkan akan mempengaruhi pembentukan karakternya sehingga besar peluangnya ia akan menjadi pelaku KDRT pula. Dalam pelbagai penelitian terungkap bahwa umumnya pelaku KDRT berasal dari asuhan keluarga KDRT juga. Sementara kalau ia anak perempuan bisa jadi akan menyisakan trauma mendalam dalam jiwanya misalnya takut menikah setelah dewasa. Demikian besarnya dampak terhadap anak-anak sehingga hal itu harus menjadi perhatian khusus. Jika dikaitkan dengan *maqāshid al-syārī'ah* maka hal itu terkait dengan *hifzh al-nafs* (memelihara jiwa) dan *hifz al-nasl* (memelihara keturunan) yang dalam hukum Islam mendapat perhatian penting. Hal inilah yang seharusnya dijabarkan oleh hakim secara lebih rinci supaya terasa benar-benar kedalaman putusannya. Namun khusus di Pengadilan Agama Kendari, tampaknya hal ini belum pernah dipertimbangkan. Kemaslahatan anak selalu dilihat hanya dari sisi materilnya saja. Umumnya putusan-putusan yang terkait dengan anak hanya menyangkut tanggung jawab nafkah *hadhānah* yang harus dipenuhi suami pasca perceraian.

Adapun dasar hukum yang dijadikan dasar pertimbangan oleh hakim, khususnya perundangan, sudah selainnya juga dilakukan pembaruan untuk disinkronkan dengan produk perundangan

²⁷ Menurut Imām Mālik jika istri mendapat perlakuan kasar dari suaminya maka ia dapat mengajukan gugatan perceraian ke hadapan hakim. Adapun bentuk *dharar* tersebut adalah suami suka memukul, mencaci, menyakiti badan istri dan memaksa istrinya berbuat munkar. Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, (Bayrūt: al-Risālah, 2009 M/1430 H), Jilid II, Cet. III, h. 295.

undangan yang lain misalnya antara Undang-Undang Perkawinan dan Undang-Undang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga (PKDRT). Sebagai contoh, Undang-Undang PKDRT merinci pelbagai bentuk kekerasan sementara Undang-Undang Perkawinan hanya mengakomodir kekerasan fisik. Akibatnya kekerasan selain kekerasan fisik dimasukkan dalam kategori perselisihan yang menurut peneliti terlalu menyederhanakan permasalahan. Hal ini juga sangat berpengaruh terhadap upaya pemecahan problem perceraian yang semakin meningkat dari waktu ke waktu yang otomatis harus berangkat dari faktor-faktor penyebab perceraian tersebut. Oleh karena itu maka ke depan hal-hal seperti ini harus menjadi perhatian bersama khususnya pihak-pihak yang berkompeten yakni kaum eksekutif dan legislatif demi terwujudnya kepastian hukum di Indonesia.

Penutup

Berdasarkan pembahasan-pembahasan sebelumnya, penelitian ini menyimpulkan: pertama, kasus-kasus perceraian di Pengadilan Agama Kendari akibat Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT) terdiri atas pelbagai jenis kekerasan. Ada yang bermotif kekerasan fisik, psikis, penelantaran dan seksual. Namun ada juga dalam satu kasus meliputi pelbagai jenis kekerasan. Banyaknya kasus tersebut menjadi indikasi banyaknya kasus KDRT di Kota Kendari selama ini dan mungkin masih banyak lagi yang tidak terungkap. Sedangkan penyebab terjadinya KDRT, terutama kekerasan fisik, dilatarbelakangi oleh pelbagai sebab antara lain cemburu, faktor ekonomi, perselingkuhan dan lain-lain. Namun penyebab terbanyak yang peneliti temukan dalam penelitian ini adalah suami selalu minum minuman keras.

Kedua, pertimbangan-pertimbangan hakim dalam penyelesaian kasus-kasus perceraian akibat KDRT di Pengadilan Agama Kendari umumnya terdiri atas pertimbangan hukum (materil dan formil) dan pertimbangan fakta yang terungkap di persidangan yang dalam banyak kasus hakim berkesimpulan sudah tidak terjalin ikatan batin sehingga tidak mungkin lagi dapat mewujudkan tujuan pernikahan. Sedangkan pertimbangan kemaslahatan cenderung bersifat umum yakni bilamana suasana kehidupan rumah tangga sudah tidak kondusif sehingga jika tetap diteruskan dikhawatirkan akan mendatangkan kemudaratan daripada kemaslahatan maka lebih baik diceraikan. Pertimbangan ini diberlakukan sama pada hampir semua kasus padahal setiap kasus memiliki karakteristik masing-masing. Hakim bisa saja menggali lebih dalam

lagi berdasarkan prinsip-prinsip *maqâshid al-syâri'ah* khususnya yang terkait dengan *hifzh al-nafs* bagi istri dan *hifzh al-nasl* bagi anak. []

Pustaka Acuan

Buku:

Azizy, Qodri, *Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Saintifik-Modern*, Jakarta: Teraju, 2003, Cet. II.

Djazuli, A., "Beberapa Aspek Pengembangan Hukum Islam di Indonesia", dalam Tjun Surjaman, ed., *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*, Bandung: Rosdakarya, 1991.

Hasbianto, Elli N., "Kekerasan dalam Rumah Tangga: Sebuah Kejadian yang Tersembunyi", dalam Syafiq Hasyim, ed., *Menakar Harga Perempuan: Eksplorasi Lanjut atas Hak-Hak Reproduksi Perempuan dalam Islam*, Bandung: Mizan, 1999, Cet. I.

Jawziyah, al-, Syams al-Dîn Abî 'Abd Allâh Muâmmad ibn Abî Bakr al-Mâ'rûf bi Ibn Qayyim, *I'lâm al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-Âlâmin*, Bayrût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993 M/1414 H.

Kamil, Ahmad, *Filsafat Kebebasan Hakim*, Jakarta: Kencana, 2012, Edisi I, Cet. I.

Mahkamah Agung RI, *Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Peradilan Agama (Buku II, Edisi Revisi 2010)*, Jakarta: Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama Mahkamah Agung RI, 2011.

Ridhwân, Fathî, *Min Falsafat al-Tasyî' al-Islâmi*, Bayrût: Dâr al-Kitâb al-Bunâni, 1975, Cet. II.

Sâbiq, Sayyid, *Fiqh al-Sunnah*, Bayrût: al-Risâlah, 2009 M/1430 H, Jilid II, Cet. III.

Syâthibî, al-, *Al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syâri'ah*, *Ditâbqîq* oleh Muâmmad 'Abd al-Qadîr al-Fâdhilî, Bayrût: al-Maktabah al-'Ashriyyah, t.th.

Perundang-Undangan dan Salinan Putusan Pengadilan:

Kompilasi Hukum Islam

Salinan Putusan Nomor 117/Pdt.G/2010/PA Kdi

Salinan Putusan Nomor 170/Pdt.G/2010/PA Kdi

Salinan Putusan Nomor 175/Pdt.G/2010/PA. Kdi

Salinan Putusan Nomor 200/Pdt.G/2011/PA Kdi

Salinan Putusan Nomor 207/Pdt.G/2011/PA Kdi

Salinan Putusan Nomor 209/Pdt.G/2010/PA.Kdi

Salinan Putusan Nomor 216/Pdt.G/2010/PA Kdi

Salinan Putusan Nomor 220/Pdt.G/2011/PA.Kdi
 Salinan Putusan Nomor 238/Pdt.G/2011/PA.Kdi
 Salinan Putusan Nomor 27/Pdt.G/2010/PA Kdi
 Salinan Putusan Nomor 271/Pdt.G/2011/PA Kdi
 Salinan Putusan Nomor 276/Pdt.G/2011/PA. Kdi
 Salinan Putusan Nomor 286/Pdt.G/2011/PA.Kdi
 Salinan Putusan Nomor 31/Pdt.G/2012/PA.Kdi
 Salinan Putusan Nomor 316/Pdt.G/2011/PA.Kdi
 Salinan Putusan Nomor 325/Pdt.G/2011/PA.Kdi
 Salinan Putusan Nomor 344/Pdt.G/2009/PA.Kdi
 Salinan Putusan Nomor 346/Pdt.G/2011/PA Kdi
 Salinan Putusan Nomor 364/Pdt.G/2010/PA. Kdi
 Salinan Putusan Nomor 388/Pdt.G/2011/PA.Kdi
 Salinan Putusan Nomor 413/Pdt.G/2011/PA Kdi
 Salinan Putusan Nomor 420/Pdt.G/2011/PA Kdi
 Salinan Putusan Nomor 66/Pdt.G/2010/PA.Kdi
 Salinan Putusan Nomor. 254/Pdt.G/2011/PA Kdi
 Salinan Putusan Nomor. 287/Pdt.G/2011/PA Kdi
 Salinan Putusan Nomor. 301/Pdt.G/2011/PA Kdi
 Salinan Putusan Nomor. 344/Pdt.G/2009/PA Kdi
 Salinan Putusan Nomor. 399/Pdt.G/2009/PA Kdi
 Salinan Putusan Nomor. 416/Pdt.G/2011/PA Kdi
 Salinan Putusan Nomor. 421/Pdt.G/2011/PA Kdi
 Salinan Putusan Nomor. 426 /Pdt.G/2011/PA Kdi

UU No. 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga.

UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan

Wawancara:

Wawancara dengan St Mawaiddah,Hakim Pengadilan Agama Kendari, pada tanggal 29 Juli 2013 di Kantor Pengadilan Agama Kota Kendari.

Wawancara dengan Muh. Alwi, Hakim dan Ketua Pengadilan Agama Kendari, pada tanggal 30 Juli 2013 di Kantor Pengadilan Agama Kota Kendari.

Wawancara dengan Muh. Yunus Hakim,Hakim Pengadilan Agama Kendari, pada tanggal 29 Juli 2013 di Kantor Pengadilan Agama Kota Kendari.

Wawancara dengan Natalia, seorang Advokat, pada tanggal 26 Juli 2013 di Kantor Pengadilan Agama Kota Kendari.

Wawancara dengan SZH, salah seorang korban KDRT yang menggugat cerai di Pengadilan Agama Kendari, pada Tgl 26 Juli 2013 di Kantor Pengadilan Agama Kota Kendari.

ESENSI KEBERADAAN ADVOKAT MENURUT HUKUM ISLAM

Arifin Rada

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Ternate
Jl. Dufa-Dufa Pantai, Ternate, Maluku Utara
E-mail: malukumalut@yahoo.co.id

Abstract. *Essence of Advocate Existence Based on Islamic Law.* Advocate is a person who provides legal assistance, in the court as well as outside of the court based on the Law. The legal services given such as legal advice, legal aid, and any other acts, are aimed to represent client's interest. Advocates have multi tasks to be accomplished, from simply giving people advice to struggling the rights of persons deprived of their rights. Islam pay attention to legal matter as well as the status and the mandate given to a person to another one (advocate). Islam recognize *al-wakâlah* due to people need it.

Keywords: law enforcement, advocate, *al-wakâlah*, legal aid

Abstrak. *Esensi Keberadaan Advokat menurut Hukum Islam.* Advokat adalah orang yang berprofesi memberikan bantuan hukum, baik di dalam maupun luar pengadilan berdasarkan undang-undang. Jasa hukum yang diberikan advokat berupa konsultasi hukum, bantuan hukum, menjalankan kuasa, mewakili, mendampingi, membela dan melakukan tindakan hukum lain untuk kepentingan hukum klien. Advokat mempunyai tugas-tugas yang beragam, baik melayani seseorang dalam memecahkan masalahnya, memelihara hak-hak orang yang dirampas haknya atau hanya sekedar memberikan saran. Islam memberikan atensi yang tinggi dalam masalah hukum, begitu pun terhadap status dan kewenangan kuasa atau wakil. Penyerahan, pendeklasian atau pemberian mandaat adalah pelimpahan kekuasaan oleh seseorang kepada orang lain dalam hal-hal yang dapat diwakilkan. Islam mensyariatkan *wakâlah* karena manusia membutuhkannya.

Kata Kunci: penegakkan hukum, advokat, *al-wakâlah*, bantuan hukum

Pendahuluan

Bila dikaji dari aspek historis, fungsi advokat dalam memberikan bantuan hukum tidak lahir dari kultur hukum masyarakat Indonesia. Fungsi ini baru muncul sejalan dengan sistem hukum dan peradilan formal yang dijalankan oleh pemerintah Hindia Belanda. Hal tersebut bermula pada tahun 1848 ketika di negeri Belanda terjadi perubahan mendasar dalam sejarah hukumnya. Berdasarkan pada asas konkordansi maka dengan Firman Raja tertanggal 16 Mei 1848 Nomor 1 perundang-undangan baru di negeri Belanda tersebut juga diberlakukan untuk Indonesia sebagai negara jajahan (waktu itu bernama Hindia Belanda), yaitu antara lain peraturan tentang susunan kehakiman dan kebijaksanaan pengadilan (*Reglement op de Rechterlijke Organisatie en het Beleid der Justitie*) atau yang sering disingkat RO. Mengingat baru dalam peraturan hukum tersebut "lembaga advokat" diatur untuk pertama kalinya maka dapat diperkirakan bahwa bantuan hukum dalam arti yang formal baru mulai di Indonesia

pada tahun itu dan hal tersebut juga baru terbatas bagi orang-orang Eropa saja di dalam peradilan *Raad van Justitie*. Dalam perkembangan selanjutnya, pemberian bantuan hukum juga diberikan oleh para advokat di Indonesia yang telah berhasil menyelesaikan studinya di negeri Belanda atau perguruan tinggi hukum di Jakarta, hanya saja pemberian bantuan hukum pada waktu itu bertujuan khusus untuk membantu rakyat Indonesia yang tidak mampu memakai para advokat Belanda. Fakta ini dipandang sebagai awal munculnya pemberian bantuan hukum di Indonesia bagi mereka yang tidak mampu.¹

Setelah Indonesia merdeka, pada tahun 1964 lahir UU No. 19 Tahun 1964 tentang Pokok-Pokok Kekuasaan Kehakiman yang di dalamnya antara lain mengatur secara jelas tentang hak seseorang untuk mendapatkan bantuan hukum ketika terjerat suatu masalah hukum yang mengharuskannya berhubungan dengan lembaga penegak hukum. Lahirnya peraturan

Naskah diterima: 15 September 2013, direvisi: 30 Oktober 2013, disetujui untuk terbit: 15 November 2013.

¹ Nasution dan Karimatul Ummah, *Implikasi UU No.18 Tahun 2003 terhadap Keberadaan Lembaga Bantuan Hukum Milik Perguruan Tinggi*, dalam Jurnal Al-Mawarid Edisi XII, 2004, h. 48-49.

tersebut merupakan realisasi dari pelaksanaan Pasal 27 ayat (1) UUD 1945 yang menyatakan bahwa "Setiap warga negara bersamaan kedudukannya dalam hukum dan pemerintahan dan wajib menjunjung hukum dan pemerintahan itu dengan tidak ada kecualinya".

Saat ini keberadaan advokat, sebagai pemberi bantuan atau jasa hukum kepada masyarakat atau klien yang menghadapi masalah hukum, semakin penting seiring dengan meningkatnya kesadaran masyarakat dan kompleksitas masalah hukum. Selain itu, advokat merupakan profesi yang memberikan jasa hukum saat menjalankan tugas dan fungsinya yang juga berperan sebagai pendamping, pemberi *advise* hukum maupun menjadi kuasa hukum untuk dan atas nama klien.

Bantuan hukum adalah hak orang miskin yang dapat diperoleh tanpa bayar (*pro bono publico*) sebagai penjabaran persamaan hak di hadapan hukum. Hal ini sesuai dengan ketentuan Pasal 34 UUD 1945 dimana di dalamnya ditegaskan bahwa fakir miskin adalah menjadi tanggung jawab negara. Terlebih lagi prinsip persamaan hak di hadapan hukum (*equality before the law*) dan hak untuk dibela advokat (*access to legal counsel*) adalah hak asasi manusia yang perlu dijamin dalam rangka tercapainya pengentasan masyarakat Indonesia dari kemiskinan, khususnya dalam bidang hukum.² Oleh karena itu maka setiap warga negara, termasuk tersangka/terdakwa, harus diberi kesempatan yang sama untuk menggunakan hak-hak yang telah ditentukan oleh undang-undang, seperti hak untuk memperoleh bantuan hukum, memberikan keterangan secara bebas serta hak untuk diadili oleh peradilan yang jujur dan tidak memihak.³

Sebagai suatu negara hukum yang berlandaskan Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945 dan untuk memberikan pengayoman kepada masyarakat maka diperlukan adanya lembaga pemberi jasa hukum yang profesional. Lembaga ini diharapkan dapat memberikan suatu keadilan, kebenaran, kepastian dan supremasi hukum, baik kepada klien secara khusus maupun masyarakat pencari keadilan secara umum.⁴ Untuk itu maka sekitar tahun 1970-an muncul suatu kesadaran dan konsep yang dikembangkan oleh perkumpulan atau kelompok profesi dari pelbagai fakultas hukum yang mencetuskan ide pemberian bantuan hukum, bukan hanya ditujukan kepada mereka yang kaya saja, tetapi

² Frans Hendra Winarta, *Bantuan Hukum suatu Hak Asasi Manusia bukan Belas Kasihan*, (Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2000), h. vii.

³ Heri Tahir, *Proses Hukum yang Adil dalam Sistem Peradilan Pidana di Indonesia*, (Yogyakarta: LaksBang, 2010), h. 49.

⁴ A.T. Surowidjojo, *Pembaharuan Hukum*, (Jakarta: Fakultas Hukum Universitas Indonesia, 2004), h. 124.

harus diutamakan bagi rakyat miskin dan buta hukum. Kemudian didirikanlah Lembaga Bantuan Hukum (LBH) oleh kalangan sarjana hukum yang bergerak di bidang profesi hukum serta badan-badan bantuan hukum yang bernaung di bawah fakultas-fakultas hukum, baik di perguruan tinggi negeri maupun swasta. Setelah itu kemudian muncul *Alternative Dispute Resolution* (ADR). Saat itu LBH baru terdapat di ibu kota propinsi dan kabupaten serta belum dikenal di daerah terpencil. Apabila terjadi sengketa di daerah terpencil maka wahana penyelesaian adalah ADR dengan rujukan Undang-Undang Nomor 30 Tahun 1999 tentang Keperdataan. Tetapi dalam prakteknya ada juga tindak pidana yang diselesaikan melalui ADR. Adapun di tingkat internasional dapat terlihat pada Kongres PBB ke-9 tahun 1995 dan Kongres PBB ke-10 tahun 2000 yang membahas perlunya semua negara mempertimbangkan ADR dalam sistem peradilan pidana.

Urgensi Keberadaan Advokat

Tugas pokok seorang advokat dalam proses persidangan adalah mengajukan fakta dan pertimbangan yang bersangkutan dengan klien yang dibelanya dalam suatu perkara sehingga memungkinkan hakim memberikan putusan yang seadil-adilnya. Dilihat dari peranannya yang sangat penting maka profesi advokat adalah profesi terhormat atas kepribadian yang dimilikinya.

Adapun dasar legalitas perlu adanya profesi advokat dalam perspektif Islam bersumber dari Alquran, Hadis dan ijma' ulama. Dalam sebuah Hadis disebutkan:

وَاللَّهُ فِي عَوْنَ أَبْرَاهِيمَ كَانَ الْعَبْدُ فِي عَوْنَ أَخْيَهِ (رَوَاهُ الْحَاكِمُ)

Dan Allah akan menolong hamba-Nya selama hamba-Nya menolong saudaranya. (H.r. al-Hâkim).⁵

Hadis ini memotivasi agar seorang advokat selalu siap melayani klien yang mengharapkan bantuannya dalam menyelesaikan sengketa. Advokat dalam konteks ini dipandang sebagai seseorang yang mempunyai kemampuan profesional mendampingi orang yang memerlukan bantuan hukum seperti yang diungkapkan Rasulullah Saw. dalam Hadis:

إِذَا وَسَدَ الْأَمْرَ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانتَظِرِ السَّاعَةَ (رَوَاهُ الْبَخَارِيُّ)

Apabila kepengurusan itu diserahkan kepada orang yang bukan ahlinya maka tunggulah kehancurannya. (H.r. al-

⁵ Abû 'Abd Allâh Muhammâd ibn Muhammâd al-Hâkim, *Al-Mu'tadarâk 'alâ Shâbihâyn*, (Bayrût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1410 H), Cet.I, Jilid VI, h. 427.

Bukhârî).⁶

Hadis ini mengisyaratkan bahwa bagi orang awam yang hendak menyelesaikan suatu perkara hukum maka dianjurkan untuk mengadukannya kepada advokat. Sebab jika tidak melaporkannya maka boleh jadi hak-hak dalam suatu sengketa akan dirampas oleh orang lain. Dalam hubungan ini ada juga petunjuk dalam sabda Rasulullah Saw. sebagai berikut:

أَدَّ الْأَمَانَةَ إِلَىٰ مَنْ اتَّمَنَكَ وَلَا تَخْنُ مِنْ خَانِكَ (رواه
أبوداود)

Tunaikanlah amanah kepada orang yang mempercayaimu dan janganlah kamu mengkhianati orang yang telah mengkhianatimu. (H.r. Abû Dâwud).⁷

Hadis di atas mengisyaratkan kepada para advokat yang sedang melayani kliennya agar dapat bersikap amanah ketika ia disuruh untuk mewakilinya.

Profesi advokat juga dikenal dalam Alquran, yaitu dalam ayat:

فَالَّرَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقُولُونَ ﴿١﴾ وَأَخِي
هَرُوفٌ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلَهُ مَعِ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي
إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ ﴿٢﴾

Dia (Musa) berkata: "Ya Tuhanmu, sungguh aku telah membunuh seseorang dari golongan mereka sehingga aku takut mereka akan membunuhku. Dan saudaraku, Harun, dia lebih fasih lidahnya daripada aku maka utuslah dia bersamaku sebagai pembantuku untuk membenarkan (perkataan)ku, sungguh aku takut mereka akan mendustakanku". (Q.s. al-Qashash [28]: 33-34).

Dalam ayat di atas dapat dipahami bahwa Nabi Musa telah meminta bantuan kepada Nabi Harun untuk mendampingi, membela dan melindungi beliau dari kejahatan pembunuhan yang dituduhkan kepadanya. Musa menganggap Harun lebih pandai berbicara sehingga dianggap mampu mengemukakan argumentasi secara sistematis dan logis. Hal ini menunjukkan bahwa sejak awal Islam telah mengenal konsep pembelaan atau kuasa hukum untuk mengungkap fakta di depan pengadilan.

Selain itu, bertindak membela juga ditegaskan dalam ayat lain di Alquran:

يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُوْنُوا قَوْمِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءِ اللَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ
أَنْفُسِكُمْ أَوْ أَلْوَلِهِنَّ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا

⁶ Abû 'Abd Allâh Muâmmad ibn Ismâîl al-Bukhârî, *Al-Jâmi' al-Shâbih*, (Bayrût: Dâr Ibn Katsîr, 1407 H/1987 M), Cet. III, Jilid I, h. 33.

⁷ Sulaimân ibn al-Asy'ats al-Sijistâni Abû Dâwud, *Sunan Abû Dâwud*, (Bayrût: Dâr al-Fikr, 1987), Jilid II, h. 312.

فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَشْبِعُوا أَهْمَوْيَ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلُوْدَأُ
تُعْرِضُوا فِإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ حَبِيرًا

Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kalian penegak keadilan yang menjadi saksi karena Allah walaupun terhadap dirimu sendiri, orang tua atau kaum kerabat kalian. Jika dia (yang terdakwa) kaya atau pun miskin maka Allah lebih tahu kemaslahatan (kebaikannya). Maka janganlah kalian menyimpang dari kebenaran. Dan jika kalian memutarbalikkan (kata-kata) atau menolak menjadi saksi maka sesungguhnya Allah Maha Teliti terhadap segala yang kalian kerjakan. (Q.s. al-Nisâ' [4]: 135).

Berdasarkan ayat di atas dapat dipahami bahwa pemihakan kepada seseorang hendaknya didasarkan pada prinsip keadilan dan kemaslahatan yang hendak dijunjung tinggi. Disamping itu, dianjurkan agar selalu bersama kaum lemah dan teraniaya. Lemah di sini dapat berarti lemah secara fisik, materi ataupun pengetahuan, termasuk pengetahuan dan kemampuan di bidang hukum.

Islam mengajarkan manusia untuk saling menolong sebagai bentuk ibadah horizontal kepada sesama manusia (*habl min al-nâs*). Dalam hubungan horizontalnya, manusia tidak pernah luput dari pelbagai kesalahan, kealpaan dan kekhilafan yang seringkali menuai kesalahpahaman antara masing-masing individu yang kemudian berimbang pada pertengkar dan perpecahan. Hal ini terjadi dan muncul karena dalam penyatuan pendapat antara masing-masing individu biasanya bersifat subyektif dan cenderung menguntungkan kepentingan masing-masing sehingga sulit mengambil keputusan yang dapat diterima oleh semua pihak. Hal ini berbeda ketika ada orang ketiga yang tidak punya kepentingan di luar individu para pihak yang sedang menghadapi masalah tersebut dimana dia akan berusaha mengambil keputusan secara obyektif berdasarkan prinsip keadilan dan keseimbangan hak bagi kedua pihak yang bermasalah.

Advokat bertugas tidak hanya menyelesaikan sengketa litigasi tetapi juga non litigasi. Bagi perkara litigasi, seorang advokat harus mendampingi tersangka yang melakukan tindak pidana pada semua tahapan proses peradilan. Adapun dalam hal keperdataan maka seorang advokat menerima kuasa dari seseorang yang sedang bersengketa. Oleh karena itu, tujuan yang dikehendaki advokat dalam perkara-perkara perdata harus mengutamakan penyelesaian dengan jalan damai.⁸ Disamping itu, penegakan hukum yang obyektif memerlukan sikap integritas, etika, moral dan kejujuran

⁸ Fidel, *Review Ujian Advokat*, (Jakarta: PT.Gramedia, 2010), h. 74.

penegak hukum, dimana tanpa sikap ini yang terjadi adalah suatu retrogressi hukum sehingga tidak pernah akan menghasilkan sesuatu yang diharapkan.⁹

Dalam hal sikap masyarakat terhadap berperkara di pengadilan dan peran advokat, Frans Hendra Winarta, seorang praktisi hukum, menceritakan pengalaman pribadinya saat di Jepang. Orang Jepang menganggap bahwa berperkara di pengadilan itu adalah suatu aib. Oleh karena itu, masyarakat Jepang umumnya selalu menghindari berperkara di pengadilan. Salah satu cara mereka menghindari berperkara di pengadilan adalah dengan membiasakan hidup teratur. Kalau seseorang atau perusahaan mengadakan kerja sama dengan orang atau perusahaan lain selalu berusaha membuat kesepakatan atau ketentuan yang jelas. Oleh karena itu, peran advokat di Jepang cukup menonjol. Hal ini berbeda dengan yang terjadi di Indonesia dimana berperkara di pengadilan telah dianggap sebagai hal yang lumrah. Oleh karena itu, keteraturan di Indonesia belum merupakan suatu budaya. Jika orang atau perusahaan ingin mengadakan kerjasama dengan orang atau perusahaan lain maka hanya dibuat kesepakatan sekedarnya saja tanpa ada ketentuan yang jelas. Hal ini disebabkan ada ‘istilah’ dalam masyarakat Indonesia yaitu “yang penting jadi, persoalan belakangan”.¹⁰

Berdasarkan pelbagai dinamika yang terjadi di dunia peradilan selama ini maka sangat wajar kalau advokat harus bertindak secara profesional menangani perkara-perkara yang dipercayakan kepadanya. Saat ini banyak kasus hukum yang cenderung mengorbankan pihak rakyat dan hukum. Perkara pidana terhadap rakyat kecil seperti kasus Marsinah dan Udin tidak pernah terungkap dengan jelas. Penegakan hukum harus berdasarkan kepastian hukum, keadilan dan kemanfaatan. Kasus ketidakadilan dan kesesatan hukum menjadi praktik buruk dan kelemahan hukum di dunia peradilan selama ini.¹¹ Padahal ada otoritas yang dimiliki hakim yaitu dengan jalan penemuan hukum dimana cara menemukan hukum ini tidak ada pedomannya, petunjuknya, undang-undangnya, bahkan tidak ada Peraturan Mahkamah Agung (PERMA) atau Surat Edaran Mahkamah Agung (SEMA)-nya, sehingga penemuan hukum ini sepenuhnya diserahkan pada kebijakan atau kebebasan hakim.¹²

⁹ Seno Adji dan Indriyanto, *Humanisme dan Pembaruan Penegakan Hukum*, (Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara, 2009), h. 241.

¹⁰ Luhut P. M. Pangaribuan DKK, *Advokat Muda Indonesia*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1996), h. 79.

¹¹ O.C. Kaligis, *Pengawasan terhadap Jaksas selaku Penyidik Tindak Pidana Khusus dalam Pemberantasan Korupsi*, (Bandung: PT. Alumni, 2006), h. 84.

¹² Eddy. S. O., *Asas Legalitas Penemuan Hakim dalam Hukum Pidana*, (Yogyakarta: Erlangga, 2009,), h. ix.

Pengertian Advokat Sebagai Penasehat Hukum

Ketentuan Pasal 1 butir 13 KUHAP menyebutkan bahwa “Penasehat hukum adalah seseorang yang memenuhi syarat yang telah ditentukan oleh atau berdasarkan undang-undang untuk memberi bantuan hukum”. Disamping itu, jauh sebelum lahirnya UU No.18 Tahun 2003 terdapat pengertian penasehat hukum yang bersinggungan dengan makna advokat atau pengacara praktek.

Surat Edaran Mahkamah Agung No.8 Tahun 1987 tanggal 25 November 1987 bagi orang yang berprofesi sebagai Penasehat Hukum dibedakan atas: (1) Advokat adalah penasehat hukum yang diangkat oleh Menteri Kehakiman dan memperoleh izin untuk melakukan kegiatan praktek sebagai penasehat hukum di seluruh Indonesia. (2) Pengacara Praktek adalah penasehat hukum yang memperoleh izin praktek dari ketua pengadilan tinggi untuk melakukan kegiatan praktek sebagai penasehat hukum di wilayah pengadilan tinggi yang mengeluarkan izin.¹³ Namun berdasarkan UU No.18 Tahun 2003 tentang Advokat, nama yang digunakan untuk orang yang berprofesi memberi jasa dan bantuan hukum adalah advokat.

Advokat dalam Ajaran Islam

Meskipun secara kelembagaan advokat belum dikenal di kalangan orang-orang Arab pra Islam, tetapi ada praktek yang berlaku saat itu ketika terjadi sengketa antara mereka yaitu mewakilkan atau menguasakan seorang pembicara atau juru debat yang disebut *hajij* atau *hijāj* untuk membela kepentingan yang memberikan kuasa atau perwakilan (*al-muwakkil*). Hal tersebut berlanjut sampai datangnya Islam. Cikal bakal advokat dalam Islam bisa ditelusuri melalui praktek *al-wakālah* yang sudah berkembang seiring dengan datangnya Islam. Rasulullah Saw. pernah mewakilkan kepada sahabat untuk menyerahkan seekor unta yang menjadi kewajiban beliau kepada seseorang dimana orang tersebut datang menemui beliau memperkarakan untanya. Rasulullah Saw. memerintahkan para sahabat mencari unta yang seusia dengan unta yang dituntut orang tersebut untuk diberikan kepadanya. Namun para sahabat tidak mendapatkannya kecuali unta yang lebih tua. Kemudian Rasulullah Saw. memerintahkan menyerahkan unta yang lebih tua tersebut kepadanya dan orang itu berkata: “Engkau telah menunaikan kewajibanmu kepadaku maka Allah Swt. akan menunaikan pula kewajiban untukmu”. Demikian diantara praktek *al-wakālah* di zaman Rasulullah

¹³ H.M.A. Kuffal, *Penerapan KUHAP dalam Paraktik Hukum*, (Malang: UMM Pres, 2004), h. 158.

Saw. yang berdiri di atas prinsip tolong menolong sebagaimana diperintahkan oleh Islam. *Al-wakâlah* inilah yang menjadi cikal bakal profesi advokat.

Pada era Khulafâ' al-Râsyidûn, praktek *al-wakâlah* semakin berkembang. Di masa inilah advokat mulai mengambil bentuknya. Dalam *Ensiklopedi Hukum Islam* disebutkan bahwa 'Alî ibn Abû Thâlib pernah meminta 'Uqayl mewakilinya sebagai pengacara dalam suatu perkara. Begitu pula yang dilakukan Abû Bakr, 'Umar ibn al-Khatthâb dan Utsmân ibn 'Affân. Hal ini menunjukkan bahwa perwakilan melalui seorang advokat dalam masalah-masalah yang disengketakan sudah diakui dan dipraktekkan di zaman Khulafâ' al-Râsyidûn. Profesi advokat mulai benar-benar melembaga pada masa Dinasti Umayyah. Hal ini terlihat pada praktek beracara di hadapan pengadilan *wilâyah al-mazhâlim* saat itu yang selalu melibatkan atau menghadirkan para pembela dan pengacara (*al-humah* dan *al-âwan*). Kehadiran para pengacara ini diharapkan dapat meredam kekerasan dan keangkuhan hati para pejabat pemerintah yang diajukan ke persidangan atas pelanggaran yang dibuatnya terhadap anggota masyarakat.

Di masa Dinasti 'Abbâsiyyah, seiring dengan pesatnya perkembangan fikih dan kajian hukum Islam yang ditandai dengan munculnya mazhab-mazhab hukum Islam, konsep perwakilan (*al-wakâlah*) khususnya dalam perkara sengketa perselisihan antar anggota masyarakat (*khushûmah*) baik perdata maupun pidana mulai disempurnakan dan dibakukan. Ulama-ulama masa ini sepakat menetapkan kebolehan menunjuk seorang pengacara dalam perkara-perkara yang dipersengketakan, baik oleh penggugat (*al-muddâ'i*) terlebih lagi oleh pihak tergugat (*muddâ'a 'alayh*). Di masa ini, lembaga *taâkîm* (badan arbitrase) mendapat legalisasi dari pemerintahan 'Abbâsiyyah disamping lembaga-lembaga peradilan yang ada. Orang-orang yang berperkara dibenarkan menyerahkan perkaranya kepada seorang *hakam* yang mereka setujui atas dasar kerelaan kedua belah pihak yang berperkara.

Lembaga advokat memasuki babak baru pada era akhir pemerintahan Dinasti Utsmâniyyah. Pada tahun 1846 M, untuk pertama kalinya didirikan sebuah universitas di Astanah yang membawahi sebuah akademi hukum yang nantinya melahirkan advokat. Akademi ini bernama *Maktab al-Huqûq al-Shâni*. Pemerintah Utsmâniyyah mensyaratkan bahwa seorang advokat adalah yang dinyatakan lulus dan menyandang ijazah dari akademi tersebut, disamping harus menguasai bahasa resmi Daulah Utsmâniyyah yang sedikit berbeda dengan bahasa Turki. Pada tahun

1845 M penguasa Mesir menetapkan keputusan resmi yang mengatur tentang keberadaan seorang advokat di hadapan pengadilan bahwasanya pihak penggugat maupun tergugat tidak boleh diwakili oleh seorang pengacara kecuali keduanya atau salah satu dari keduanya tidak dapat hadir di persidangan karena alasan yang dapat diterima(*syar'i*). Pada tahun 1861 penguasa Mesir mengadakan kesepakatan dengan para konsulat negara asing untuk membentuk lembaga peradilan yang memperkarakan orang-orang asing yang menetap di Mesir saat itu. Lembaga ini dinamai *Majlis Qâumiyyun Misr*. Di lembaga peradilan inilah peran advokat semakin jelas dengan dikeluarkannya aturan bahwa pihak tergugat dapat mengajukan wakilnya untuk beracara di hadapan pengadilan.¹⁴

Dalam ajaran Islam, sebelum suatu perkara diajukan ke proses peradilan maka para pihak yang bersengketa berkewajiban mencari ahli hukum untuk memberikan ijtihadnya. Dasar pijakannya adalah Hadis:

من سئل عن علم فكتمه أعلمه الله عز و جل بلجام من
نار (رواه احمد بن حنبل)

Siapa saja yang ditanya tentang suatu ilmu kemudian ia menyembunyikannya maka ia akan dibelenggu dengan ¹⁵.(belenggu api neraka. (H.r. Ahmad ibn Hanbal

Hadis ini menjelaskan bahwa seorang advokat tidak boleh menelantarkan kliennya dalam berurusan di pengadilan. Seorang advokat sangat dibutuhkan dalam memberikan jawaban-jawaban dan menyampaikan keinginan kliennya. Ruang lingkup pelayanan advokat terhadap para pihak pencari keadilan bukan hanya mewakili atau mendampingi di pengadilan (dalam proses litigasi) saja tetapi juga melaksanakan tugas-tugas pelayanan hukum di luar pengadilan (non litigasi).

Esensi keberadaan seorang advokat adalah orang yang dipercaya masyarakat karena profesi mulianya sebagai penegak hukum yang penuh amanah dalam mendampingi klien. Seorang advokat dalam menangani suatu perkara tidak boleh membeda-bedakan klien yang datang mengadu kepadanya dan ia berkewajiban mendampinginya dalam semua tahapan proses peradilan tanpa mengabaikan atau mengecewakan klien. Dalam Hadis disebutkan:

لَا دِينَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ (رواه البيهقي)

Tidak ada agama bagi orang yang tidak amanah.(H.r.

¹⁴ [Http://www.referensimakalah.com/2012/09/advokat-dalam-sejarah-islam.html](http://www.referensimakalah.com/2012/09/advokat-dalam-sejarah-islam.html), diunduh pada tanggal 6 Mei 2013.

¹⁵ Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, (Kairo: Muasasah Qordova, t.th), Jilid II, h. 353.

al-Bayhâqî).¹⁶

Hadis ini memotivasi para advokat untuk selalu bersikap amanah dan tidak mengingkari janji. Sebagai contoh, jika ia berjanji akan mengadakan pertemuan di suatu tempat maka hendaklah ia datang agar kliennya tidak kecewa.

Selain itu, nilai-nilai kode etik advokat ditinjau dari hukum Islam sejalan dengan sistem etika Islam. Prinsip-prinsip etika dalam Islam memberikan pandangan bahwa antara etika dan hukum merupakan satu kesatuan bangunan yang tidak dapat dipisahkan. Etika hukum Islam dibangun di atas empat nilai dasar yaitu tauhid, keadilan, kehendak bebas dan pertanggungjawaban. Adanya perilaku advokat yang melakukan praktek-praktek *immoral* disebabkan oleh lemahnya integritas personal advokat, baik integritas intelektual yang lemah secara hukum maupun integritas kepribadian, yaitu kejujuran, tanggung jawab, loyalitas dan keberpihakannya terhadap kebenaran.

Pengertian Advokat dalam Memberikan Bantuan Hukum

UU No. 18 Tahun 2003 tentang Advokat dan UU No. 4 Tahun 2004 tentang Kekuasaan Kehakiman mengatur tentang keberadaan advokat dalam menangani suatu proses penegakan hukum bagi seorang tersangka. Pasal 1 butir 2 Undang-Undang Nomor 18 tahun 2003 tentang Advokat menjelaskan bahwa jasa hukum adalah jasa yang diberikan advokat berupa memberikan konsultasi hukum, bantuan hukum, menjalankan kuasa, mewakili, mendampingi, membela dan melakukan tindakan hukum lain untuk kepentingan hukum klien. Disamping itu, advokat berkewajiban menegakan hukum dan keadilan. Undang-undang advokat telah memberi otoritas profesional bagi advokat dalam memberikan pelayanan publik sesuai dengan ilmu yang dimilikinya.¹⁷ Sedangkan pada butir 9 menjelaskan bahwa bantuan hukum adalah jasa hukum yang diberikan oleh advokat secara cuma-cuma kepada klien yang tidak mampu. Dalam konteks ini dapat terlihat pada Pasal 37 dan 38 UU No. 4 Tahun 2004 tentang Kekuasaan Kehakiman yang menjelaskan bahwa setiap orang yang tersangkut perkara berhak memperoleh bantuan hukum. Bahkan dalam perkara pidana, seorang tersangka sejak saat dilakukan penangkapan dan/atau penahanan berhak menghubungi dan meminta bantuan hukum.

¹⁶ Abû Bakr Ahmad ibn al-Husayn ibn 'Alî al-Bayhâqî, *Al-Sunan al-Kubrâ*, (India: Majlis Dâirah al-Mâ'ârif al-Nîzhâmiyyah, 1344 H), Cet. I, Jilid II, h. 239.

¹⁷ Marpaung Leden, *Proses Penanganan Perkara Pidana Penyelidikan dan Penyidikan*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2009), h. 15.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud dengan bantuan hukum adalah pelayanan hukum (*legal service*) yang diberikan oleh advokat dalam upaya memberikan perlindungan hukum dan pembelaan terhadap hak asasi tersangka/terdakwa sejak ia ditangka/ditahan sampai dengan diperolehnya putusan pengadilan yang telah memperoleh kekuatan hukum tetap. Yang dibela dan diberi perlindungan hukum bukan kesalahan tersangka/terdakwa melainkan hak-hak asasi dari tersangka/terdakwa agar terhindar dari perlakuan dan tindakan tidak terpuji atau tindakan sewenang-wenang dari aparat penegak hukum. Ketentuan UU No. 18 Tahun 2003 tentang Advokat Pasal 1 butir 9 menjelaskan bahwa bantuan hukum adalah jasa hukum yang diberikan oleh advokat secara cuma-cuma kepada klien yang tidak mampu.

Dalil tentang Konsep Advokat dalam Islam

Ada beberapa dalil yang menjelaskan tentang konsep advokat dalam Alquran dan Sunah, yaitu: pertama, Q.s. al-Nisâ' [4]: 58:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤْدُوا الْأَمْنَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ يُعِظُّ مِنْ يَعْدِلُ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِعًا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾

Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya dan menetapkan hukum di antara manusia supaya (menetapkannya) dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.

Ayat di atas secara tekstual menjelaskan bahwa setiap orang diperintahkan oleh Allah Swt. untuk selalu berlaku adil dalam menetapkan segala sesuatu dan menyampaikan amanat kepada yang berhak. Hal ini sesuai dengan konsep dasar advokat yaitu menyampaikan amanat para klien kepada hakim dengan seadil-adilnya.

Kedua, Q.s. al-Hujurât [49]: 9:

وَإِنْ طَابَتِنَّ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَقْتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَانَهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَتِلُوا أَلَّا تَبْغِي حَتَّىٰ تَفَعَّلَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَأَئْتُمْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

Dan kalau ada dua golongan dari mereka yang beriman itu berperang hendaklah kamu damaiakan antara keduanya. Tetapi kalau yang satu melanggar perjanjian terhadap yang lain maka hendaklah yang melanggar perjanjian

itu kamu perangi sampai kembali pada perintah Allah. Kalau dia telah kembali maka damaikanlah antara keduanya menurut keadilan dan hendaklah kamu berlaku adil. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil.

Dalam ayat di atas, Allah Swt. menguatkan anjurannya kepada umat Islam untuk senantiasa berbuat adil dengan firman-Nya “Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil”. Ayat di atas juga menunjukkan bahwa kata damai (*al-islâh*) lebih dekat artinya pada keadilan. Perdamaian merupakan jalan pertama dalam persidangan tetapi perdamaian ini tidak bisa langsung disampaikan oleh pihak yang berkaitan tanpa adanya advokat atau pengacara yang lebih menguasai sistem kehakiman Indonesia yang berdasarkan asas keadilan.

Ketiga, Q.s. Yûsuf [12]: 26-28:

قَالَ هَيَ رَوَدْتِي عَنْ نَفْسِيٍّ وَشَهَدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ
قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبْلِ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنْ الْكَذَّابِينَ ٦٥٠ وَإِنْ كَانَ
قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ ذُبْرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنْ الْمُكَذِّبِينَ ٦٥١ فَلَمَّا رَأَهَا
قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ ذُبْرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنْ إِنْ كَيْدِكُنْ عَظِيمٌ ٦٥٢

Yusuf berkata: “Dia menggodaku untuk menundukkan diriku (kepadanya)”. Seorang saksi dari keluarga perempuan itu memberikan kesaksiannya: “Jika bajunya robek di depan maka perempuan itu benar dan Yusuf termasuk orang-orang yang dusta. Dan jika bajunya robek di belakang maka perempuan itulah yang dusta dan Yusuf termasuk orang-orang yang benar”. Maka ketika suami perempuan itu melihat baju Yusuf robek di belakang dia berkata: “Sesungguhnya (kejadian) itu adalah diantara tipu daya kamu. Sesungguhnya tipu daya kamu adalah besar”.

Ayat di atas menjelaskan tentang barang bukti yang dipakai dalam persidangan, yaitu pakaian yang robek. Barang-barang bukti seperti itu tidak akan dengan mudah diketahui oleh para pihak yang bersengketa. Untuk itu maka kehadiran advokat/pengacara sangat penting untuk mencari dan menyelidiki hal-hal yang berkaitan dengan barang bukti sebagai bukti yang memperkuat kebenaran yang diinginkan oleh hakim.

Keempat, Q.s. al-Baqarah [2]: 180-182:

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتَ إِنْ تَرَكَ حَيْرًا الْوَصِيَّةَ
لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًا عَلَى الْمُمْتَقِنِ ٦٥٣ فَمَنْ بَدَأَهُ
بَعْدَمَا سَيَعْهُ فَإِنَّهَا إِنْمَهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَيِّعُ عَلَيْمٍ
فَمَنْ خَافَ مِنْ مُّوْصِي جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحْ بَيْنَهُمْ فَلَا إِنْمَهُ
عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ٦٥٤

Diwajibkan atas kamu, apabila seorang diantara kamu kematangan (tanda-tanda) maut jika ia meninggalkan

harta yang banyak, berwasiat untuk ibu-bapak dan karib kerabatnya secara baik. (Ini adalah) kewajiban atas orang-orang yang bertakwa. Maka siapa saja yang mengubah wasiat itu setelah ia mendengarnya maka sesungguhnya dosanya adalah bagi orang-orang yang mengubahnya. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha mengetahui. (Akan tetapi) siapa saja yang khawatir terhadap orang yang berwasiat itu berlaku berat sebelah atau berbuat dosa lalu ia mendamaikan antara mereka maka tidaklah ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Ayat di atas menjelaskan bahwa setiap orang sedapat mungkin menjauhkan diri dari perbuatan menyimpang dan dosa termasuk dalam hal membuat wasiat. Sebaliknya, jika menemukan potensi perbuatan menyimpang dan dosa maka hendaklah berusaha memperbaikinya sebelum terlanjur menjadi konflik, karena setiap konflik selalu mengurangi dan memperlambat perkembangan sosial, bahkan pada tingkat tertentu bisa meruntuhkannya.

Kelima, Hadis yang menafsirkan Q.s. al-Nisâ [4]: 58, yaitu¹⁸:

قِيلَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَوْ أُتِيتَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي
فَانْطَلَقَ إِلَيْهِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرَكِبَ حَمَارًا فَانْطَلَقَ
الْمُسْلِمُونَ يَمْشُونَ مَعَهُ وَهِيَ أَرْضُ سَبِّخَةِ فَلَمَّا أَتَاهُ النَّبِيُّ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِلَيْكَ عَنِي وَاللَّهُ لَقَدْ آذَنَنِي تَنْ حَمَارِ
فَقَالَ رَجُلٌ مِّنَ الْأَنْصَارِ مِنْهُمْ وَاللَّهُ لَحْمَارُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَطْبَى رِيحًا مِّنْكَ فَغَضِبَ لِعَبْدِ اللَّهِ رَجُلٌ
مِّنْ قَوْمِهِ فَشَتَمَهُ فَفَضَبَ لَكُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا أَصْحَابَهِ فَكَانَ
بَيْنَهُمَا ضَرْبٌ بِالْجَرِيدِ وَالْأَيْدِيِّ وَالنَّعَالِ فَبَلَغَنَا أَنَّهَا نَزَلتْ
(وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ افْتَلَوَا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا)

Hadis tersebut menceritakan tentang penjelasan Q.s. al-Nisâ [4]: 58 yang pada intinya menerangkan bahwa ada seseorang yang mendamaikan dua orang yang sedang berselisih karena seekor *himâr*, bahkan keduanya hampir saling memukul. Kemudian turunlah ayat tersebut. Tugas untuk mengadili dan menengahi antara kedua orang itu adalah tugas seorang advokat yang bisa menengahi perkara dan membela keadilan.

Dari beberapa dalil di atas terkandung makna bahwa sebagai sesama manusia dituntut untuk memberikan pertolongan kepada sesama manusia meskipun dia bersalah atau dianggap bersalah. Akan tetapi bukan kesalahannya yang dibela melainkan lebih menekankan pada pengawasan dan keberlakuan hukum sebagaimana mestinya sehingga seseorang tidak mendapat hukuman yang lebih berat dari kesalahan dia lakukan.

¹⁸ Abû 'Abd Allâh Muâmmad ibn Ismâîl al-Bukhârî, *Al-Jâmi' al-Shâbih*, Jilid II, h. 958.

Penutup

Sejak zaman Romawi, profesi advokat berada dalam bidang moral dan dianggap sebagai suatu pekerjaan mulia, khususnya untuk menolong orang-orang tanpa mengharapkan atau menerima imbalan. Dalam UU No. 18 Tahun 2003 tentang Advokat diatur mekanisme kerja advokat. Disamping memberikan legitimasi, undang-undang tersebut juga merupakan rambu-rambu sebagai bentuk kontrol tanggung jawab profesi dan perilaku advokat yang merupakan pekerjaan terhormat dalam mencari keadilan dan penegakan hukum terutama bagi hak-hak asasi tersangka dan terdakwa. Pada intinya, seorang advokat berkewajiban melaksanakan tugas pembelaan dan atau pendampingan terhadap seorang tersangka tanpa membedakan asal usul, suku, agama dan stratifikasi sosial tersangka lainnya. Advokat harus menjunjung tinggi nilai independensinya. Jasa hukum yang diberikan advokat adalah memberikan konsultasi hukum, bantuan hukum, menjalankan kuasa, mewakili, mendampingi, membela dan melakukan tindakan hukum lain untuk kepentingan hukum klien.

Cikal bakal advokat dalam Islam bisa ditelusuri lewat praktek *al-wakâlah* yang sudah berkembang seiring dengan datangnya Islam. []

Pustaka Acuan

- Abû Bakr Ahmad ibn al-Husayn ibn 'Alî, *Al-Sunan al-Kubrâ*, India: Majlis Dâirah al-Mâ'ârif al-Nizhâmiyyah, 1344 H, Cet. I.
- Abû Dâwud, Sulaimân ibn al-Asy'ats al-Sijistânî, *Sunan Abû Dâwud*, Bayrût: Dâr al-Fikr, 1987.
- Adji, Seno dan Indriyanto, *Humanisme dan Pembaruan Penegakan Hukum*, Jakarta: PT. Kompas Media

Nusantara, 2009.

- Bukhârî, al-, Abû 'Abd Allâh Muhammad ibn Ismâîl, *Al-Jâmi' al-Shâhîh*, Bayrût: Dâr Ibn Katsîr, 1407 H/1987 M, Cet. III.
- Eddy, S. O., *Asas Legalitas Penemuan Hakim dalam Hukum Pidana*, Yogyakarta: Erlangga, 2009.
- Fidel, *Review Ujian Advokat*, Jakarta: PT.Gramedia, 2010.
- H.M.A. Kuffal, *Penerapan KUHAP dalam Paraktik Hukum*, Malang: UMM Pres, 2004.
- Hâkim, al-, Abû 'Abd Allâh Muhammad ibn Muhammad, *Al-Mustâdarâk 'âlâ Shâhîhayn*, Bayrût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1410 H, Cet.I.
- Heri Tahir, *Proses Hukum yang Adil dalam Sistem Peradilan Pidana di Indonesia*, Yogyakarta: LaksBang, 2010.
- Hanbal, Ahmad, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, Kairo: Muassasah Qordova, t.th.
- Kaligis, O.C., *Pengawasan terhadap Jaksâ selaku Penyidik Tindak Pidana Khusus dalam Pemberantasan Korupsi*, Bandung: PT. Alumni, 2006.
- Leden, *Proses Penanganan Perkara Pidana Penyelidikan dan Penyidikan*, Jakarta: Sinar Grafika, 2009.
- Nasution dan Karimatul Ummah, *Implikasi UU No. 18 Tahun 2003 terhadap Keberadaan Lembaga Bantuan Hukum Milik Perguruan Tinggi*, dalam Jurnal Al-Mawarid Edisi XII, 2004.
- Pangaribuan, Luhut P M., Dkk., *Advokat Muda Indonesia*, Jakarta: Sinar Harapan, 1996.
- Surowidjojo, A.T., *Pembaharuan Hukum*, Jakarta: Fakultas Hukum Universitas Indonesia, 2004.
- Winarta, Frans Hendra, *Bantuan Hukum suatu Hak Asasi Manusia bukan Belas Kasihan*, Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2000.

LOYALITAS KAUM SUFI TERHADAP SYARIAT

Dimyati Sajari

Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta
Jl. Ir. H. Juanda 95, Ciputat, Jakarta, 15412
E-mail: dimyatisajari@yahoo.com

Abstract: *Loyalty Sufis against Shari'ah.* In the history of Islam, the Sufis always received criticism from some scholars that they ignore the laws of Sharia. Sufis are considered more priority the inner problem than Shari'a law. This paper proves that the criticism is not always true. The majority of the Sufis still loyal and running the Shari'a law. Even many Sufis who follow the habit of the Prophet until the small things that are not considered essential. Although a small group of Sufis who ignore the law, who are a small part of the *malāmatiyyah*, but this can not be generalized for all Sufis.

Keywords: Sufi, the Shari'a, Sufism, scholars

Abstrak: *Loyalitas Kaum Sufi terhadap Syariat.* Dalam sejarah Islam, kaum sufi senantiasa mendapat kritik dari sebagian ulama bahwa mereka mengabaikan hukum-hukum syariat yang bersifat lahiriah. Kaum sufi dianggap lebih mengutamakan masalah batin daripada hukum syariat. Tulisan ini membuktikan bahwa kritik tersebut tidak selamanya benar. Mayoritas kaum sufi masih tetap loyal dan menjalankan hukum syariat. Bahkan banyak sufi yang mengikuti kebiasaan Rasulullah Saw hingga hal-hal kecil yang dianggap tidak penting. Walaupun pernah ada sekelompok kecil kaum sufi yang mengabaikan syariat, yaitu bagian kecil dari kaum *malāmatiyyah*, tetapi hal ini tidak dapat digeneralisir untuk semua kaum sufi.

Kata Kunci: sufi, syariat, tasawuf, ulama

Pendahuluan

Sejak dulu hingga kini tampaknya sejarah tasawuf senantiasa diwarnai dengan adanya kritik sebagian kaum ulama terhadap tasawuf dan kaum sufi. Kritik ini, seperti dikemukakan A.J. Arberry, telah terjadi sejak sejarah sufisme yang cukup dini, yaitu di era Hasan al-Bashrî.¹ Kemudian kritik di era modern dan kontemporer ditunjukkan Elizabeth Sirrieh dalam karyanya *Sufis and Anti-Sufis*.² Barangkali dikarenakan fakta inilah Julian Johansen menyatakan bahwa sufisme (tasawuf) merupakan khazanah spiritual dan intelektual yang paling menyita perhatian hampir di sepanjang sejarah Islam. Ia (tasawuf) senantiasa menjadi sebuah isu kontroversi.³

Kritik atau kontroversi itu bermula dari sikap ulama dan penguasa, sebagaimana dikatakan Syekh Fadhlalla Haeri, yang sejak awal sejarah tasawuf tidak menaruh toleransi terhadap kaum sufi dan ajarannya.⁴ Menurut Johansen, kaum ulama menuduh kaum sufi menolak ibadah formal atau aspek ritual Islam.⁵ Haeri pun menyebutkan bahwa kaum ulama menuduh kaum sufi hanya mengurus perkembangan batin sehingga dituduh mengabaikan hukum-hukum syariat yang lahiriah.⁶ Akibatnya, seperti dikatakan Arberry, hampir tidak ada sufi-sufi terkemuka yang tidak dituduh sesat, zindik atau kafir.⁷

Benarkah kaum sufi menolak ibadah formal atau aspek ritual Islam? Benarkah kaum sufi mengabaikan hukum-hukum syariat yang lahiriah? Tulisan ini akan

Naskah diterima: 5 September 2013, direvisi: 30 Oktober 2013, disetujui untuk terbit: 30 November 2013.

¹ A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, (London, Unwin Paperbacks, 1979), h. 35.

² Elizabeth Sirrieh, *Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, (Taylor & Francis Group: RoutledgeCurzon, 1999), h. 35.

³ Julian Johansen, *Sufism and Islamic Reform in Egypt: The Battle for Islamic Tradition*, (Oxford: Clarendon Press, 1996), h. 1 dan Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago dan London: University of Chicago Press, 1979), h. 134.

⁴ Syekh Fadhlalla Haeri, *The Elements of Sufism*, (Shaftesbury, Dorset, Brisbane dll: Element, 1997), h. 77. Praktek-praktek dan teori-teori tasawuf, kata Abû Bakr al-Sirâj al-Dîn, dituduh kaum ulama tidak berasal dari era kerasulan. Dengan kata lain, tasawuf dituduh tidak otentik Islam atau tidak berasal dari Rasulullah Saw. Abû Bakr Sirâj al-Din, "The Nature and Origin of Sufism," dalam Seyyed Hossein Nasr (Ed.), *Islamic Spirituality*, (New York: Crossroad, 1987), h. 236.

⁵ Julian Johansen, *Sufism and Islamic Reform in Egypt*, h. 1.

⁶ Syekh Fadhlalla Haeri, *The Elements of Sufism*, h. 77-80.

⁷ A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, h. 66.

menjawab pertanyaan ini dengan asumsi bahwa hukum syariat merupakan supremasi tertinggi dalam Islam sehingga tidak seorang pun dari umat Islam, apalagi kaum sufi, yang menolak atau mengabaikan syariat.

Kritik Kaum Ulama

Sebelum menunjukkan beberapa kritik kaum ulama terhadap tasawuf dan kaum sufi maka istilah kaum ulama perlu diperjelas. Abû Hâmid al-Ghazâlî dalam kitabnya *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* mengklasifikasi kaum ulama ini terdiri atas ahli fikih dan kaum teolog (*mutakallim*).⁸ Begitu pula dengan Fazlur Rahman yang membagi kaum ulama menjadi dua kelompok, yaitu kelompok ahli hukum dan teolog.⁹

Berbeda dengan al-Ghazâlî dan Rahman, Abû Nashr al-Sarrâj al-Thûsî dalam kitabnya *al-Luma'* membagi kaum ulama itu menjadi tiga kelompok, yakni ahli Hadis (*ashhâb al-hadîts*), ahli fikih (*ashhâb al-fuqahâ'*) dan para sufi. Bagi al-Sarrâj, tiga kelompok ini merupakan ulama pewaris para nabi yang ketiganya merupakan ilmuwan penegak keadilan (*ulî al-'ilm al-qâ'imîn bi al-qîsth*), walaupun spesialisasi ketiganya berbeda-beda. Ketiga kelompok ini, dalam pandangan al-Sarrâj, sama-sama berpegang teguh pada Kitab Allah, bersungguh-sungguh mengikuti Rasulullah Saw., meneladani para sahabat dan generasi setelahnya (*al-tâbi'în*) serta menempuh jalan para wali-Nya yang bertakwa dan hamba-hamba-Nya yang salih.¹⁰

Walaupun demikian, ketika berbicara tentang kompetensi dan spesialisasi, al-Sarrâj menyebut istilah kaum sufi, ulama dan fukaha, yang bila penyebutan ini yang digunakan maka kategori ulama berarti hanya terdiri atas ahli Hadis. Padahal bukan pengertian ini yang dikehendaki oleh al-Sarrâj ketika dia menunjuk kelompok yang ingkar terhadap ilmu tasawuf. Menurut al-Sarrâj, orang yang mengingkari ilmu tasawuf hanyalah sekelompok dari orang-orang yang dicirikan dengan ilmu *zhâhir*, disebabkan mereka tidak mampu mengetahui (ilmu tasawuf ini berasal) dari Kitab Allah dan khabar Rasulullah Saw. Dalam penglihatan al-Sarrâj, mereka ini hanya mengetahui hukum-hukum yang *zhâhir* dan apa yang laik untuk dijadikan argumen untuk menghadapi orang-orang yang menentangnya. Dalam penilaian al-Sarrâj, orang-orang di masanya lebih cenderung ke sana (hukum-hukum yang *zhâhir*

ini) dikarenakan lebih dekat untuk mencari kedudukan dan kemegahan di mata orang awam dan lebih mudah untuk menggapai kehidupan dunia.¹¹

Atas dasar pandangan al-Sarrâj itu maka yang dimaksud kaum ulama dalam tulisan ini adalah sekelompok ulama ahli *zhâhir* yang mengkritik atau menentang tasawuf dan kaum sufi. Mungkin saja kelompok ulama ahli *zhâhir* ini dari kelompok ahli Hadis, ahli fikih (ahli hukum Islam), teolog atau boleh jadi dari kelompok kaum sufi sendiri. Akan tetapi dalam penelitian ini tampaknya sekelompok ulama ahli *zhâhir* yang dimaksud adalah yang berasal dari kelompok ulama fikih. Berikut ini beberapa contoh kritik atau kecaman sekelompok ulama terhadap tasawuf dan kaum sufi.

Di atas telah disebutkan bahwa kritik atau kecaman dari kelompok kaum ulama terhadap kaum sufi sudah terjadi pada era Hasan Bashrî (w. 110 H/728 M). Menurut Arberry, kritik atau kecaman ini dilakukan oleh Ibn Sirrin (w. 110 H/728 M), alim terkemuka pada era Hasan Bashrî. Dalam pandangan Arberry, Ibn Sirrin melakukan reaksi terhadap rumusan teori kefakiran dan pemantangan yang dirumuskan Hasan Bashrî sehingga banyak melakukan kecaman terhadap pengajaran-pengajaran dan kebiasaan-kebiasaan (hidup fakir) para *zâhid* dan sangat mengutuk pemakaian bulu domba (*shûf*) yang dinilainya meniru pakaian Isa, sambil menegaskan bahwa dirinya lebih suka meniru Nabi Muhammad Saw yang memakai kain katun (daripada memakai bulu domba).¹²

Di abad berikutnya, yakni pada abad ke-3 H/9 M, kecaman atau kritik datang dari Ahmad Ibn Hanbal (w. 241 H/855 M) terhadap Hârits al-Muâsibî (w. 243 H/857 M). Meski Ibn Hanbal memuji hidup zuhud dan menghargai ketulusan serta ketakwaan al-Muâsibî, tetapi ia terang-terangan mengecam metode al-Muâsibî dalam memahami agama¹³ dan penggunaan Hadis yang perawi-perawinya dipandang lemah oleh Ibn Hanbal.¹⁴ Setahun sebelum wafatnya Ibn Hanbal ini, yakni pada tahun 240 H/854 M, di Baghdad

⁸ Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, (Semarang: Toha Putera, t.t.), Jilid I, h. 23.

⁹ Fazlur Rahman, *Islam*, h. 130.

¹⁰ Abû Nashr al-Sarrâj al-Thûsî, *al-Luma'*, Pentahqîq dan Kata Pengantar: 'Abd al-Hâlim Mahmûd dan Thâhâ 'Abd al-Bâqî Surûr, (Kairo: Maktabah al-Tsaqâfah al-Dîniyyah, t.t.), h. 22.

¹¹ Abû Nashr al-Sarrâj al-Thûsî, *al-Luma'*, h. 33.

¹² A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, h. 35.

¹³ Majid Fakhry mengungkapkan bahwa tidak lama setelah al-Muâsibî berpindah dari Basrah ke Baghdad maka ia segera terlibat konflik dengan Ibn Hanbal dikarenakan Ibn Hanbal menentang kebebasannya menggunakan metode teologi skolastik di dalam memahami agama. Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, (New York & London: Columbia University Press, 1970), h. 265.

¹⁴ Sebagai ahli Hadis, al-Muâsibî memberikan perhatian yang besar di dalam menyusun Hadis-Hadis Rasulullah bagi ajaran-ajarnya. Namun Ibn Hanbal mencelanya dikarenakan al-Muâsibî dinilainya menggunakan Hadis-Hadis yang perawinya lemah. A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, h. 46.

Dzû al-Nûn al-Mîshrî dituduh telah menyelewengkan ajaran agama.¹⁵ Menurut al-Sarrâj, orang-orang yang memusuhi Dzû al-Nûn menuduhnya kafir dan zindik serta mengadukannya kepada sultan.¹⁶

Contoh berikutnya mengenai sufi yang dituduh dan diadukan ke pengusa yaitu Abû al-Husayn al-Nûrî (w. 295/908). Menurut Schimmel, al-Nûrî dituduh sebagai pelaku bidah atau zindik oleh kaum ortodoks dikarenakan ia mengatakan dirinya sebagai “pecinta Tuhan” (*a lover of God*).¹⁷ Ketika pada tahun 264 H/877 M seorang Hanbaliyyat, Ghulâm al-Khalîl, melancarkan tuduhan bidah dan mengadukan kepada khalifah beberapa sufi di Baghdad, seperti Abû Hamzah, Raqqâm, Abû Bakr al-Syiblî, al-Junayd dan al-Nûrî sendiri, maka al-Nûrî menawarkan nyawanya untuk menyelamatkan rekannya yang divonis hukuman mati. Khalifah yang terkesan dengan kebesaran hati al-Nûrî mengusut perkaranya. Akhirnya Khalifah al-Muwaffaq yang mengetahui bahwa para sufi itu merupakan *muwâhhid* sejati membebaskan mereka.¹⁸

Kemudian konflik antara kaum sufi dengan kaum ulama yang melibatkan penguasa hingga “memakan korban” adalah yang terjadi pada Husayn ibn Manshûr al-Hallâj. Al-Hallâj yang mengungkapkan *ana al-Haqq* (“Akulah Kebenaran,” yang kemudian hari diterjemahkan “Akulah Tuhan”) diadili penguasa. Dalam persidangan yang tidak dihadiri pengikut Hanbalî, Syâfi’î dan Hanafî, Qâdhî Mâlikî Abû ‘Umar yang didukung sebagian besar penganut Mâlikî dan Zhâhirî menandatangani surat perintah hukuman mati al-Hallâj. Walhasil, pada tanggal 26 Maret 922 M al-Hallâj dihukum mati di tiang gantung.¹⁹

¹⁵ Dzû al-Nûn al-Mîshrî, menurut Rahman, dipandang telah berhasil oleh kaum sufi atas usahanya mengklasifikasikan ‘tahap-tahap’ perkembangan spiritual. Pengklasifikasian ‘jalan spiritual’ ini tampaknya dianggap sebagai sebuah penyelewengan agama oleh kaum ulama karena menurut kaum ulama jika klaim-klaim sufi diakui maka akan timbul kekacauan spiritual diakibatkan tidak mungkin mengatur, mengontrol bahkan meramalkan jalannya ‘kehidupan spiritual’ tersebut. Fazlur Rahman, *Islam*, h. 135.

¹⁶ Abû Nashr al-Sarrâj al-Thûsî, *Al-Luma’*, h. 498.

¹⁷ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), h. 60.

¹⁸ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, h. 60 dan Annemarie Schimmel, “Abû al-Husayn al-Nûrî: Qibla of the Lights,” dalam Leonard Lewisohn (Ed.), *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi (700-1300)*, (Oxford: Oneworld, 1993), h. 60-1. Lihat juga Abû Nashr al-Sarrâj al-Thûsî, *Al-Luma’*, h. 492.

¹⁹ Ahli-ahli hukum yang hadir dalam persidangan al-Hallâj ini mayoritas berasal dari aliran Mâlikî karena penganut Hanbalî, Syâfi’î dan ahli hukum Hanafî, Ibn Buhlûl yang merupakan kepala Qâdhî Baghdad menolak menyerahkan surat keputusan mati bagi al-Hallâj. Atas penolakan Ibn Buhlûl ini Abû ‘Umar mengambil alih persidangan. Untuk lebih lengkapnya, baca Louis Massignon, *Al-Hallâj: Sang Sufi Syahid*, terj. Dewi Candraningrum, (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2007).

Walaupun dihukumgantungnya al-Hallâj itu dipandang sebagai puncak konflik antara sebagian kaum ulama dan kaum sufi, tetapi konflik antar keduanya yang melibatkan penguasa masih belum berakhir. Konflik antar keduanya masih berlanjut. Para sufi mengalami nasib sebagai buruan.²⁰ Menurut Schimmel, Abû al-‘Abbâs Ahmad ibn ‘Athâ, sahabat al-Hallâj yang paling setia yang pernah saling tukar menukar surat-surat puitis dengannya, membayar persahabatan dengan nyawanya.²¹ Al-Sarrâj mengatakan bahwa Ibn ‘Athâ ini diadukan ke sultan dengan tuduhan kafir dan zindik. Dia dipanggil perdana menteri ‘Alî ibn ‘Isâ, dilarang mengajarkan ilmunya dan bahkan dibentak-bentak. Ia berkata kepada ‘Alî ibn ‘Isâ: “Wahai perdana menteri, bersikap sopanlah!”. ‘Alî b. ‘Isâ marah. Dia memerintahkan ajudan untuk mencopot sepatu Ibn ‘Athâ dan memukulkan berulang kali ke kepalanya. Inilah, menurut al-Sarrâj, penyebab kematian Ibn ‘Athâ.²²

Itulah beberapa contoh kritik atau kecaman kaum ulama terhadap kaum sufi di zaman klasik Islam. Konflik, kritik atau kecaman selanjutnya dapat dilihat dari apa yang dikatakan Haeri. Dalam penglihatan Haeri, selain al-Hallâj yang digantung pada tahun 922 M, indikasi sikap ulama dan penguasa yang tidak menaruh toleransi terhadap kaum sufi dan ajarannya adalah Yahyâ Suhrawardî yang dibunuh secara misterius di Benteng Aleppo, Suriah, pada tahun 1191 M, karya Ibn ‘Arabî (w. 1240 M) dilarang pada masa hidupnya, Ibn ‘Athâ Allâh (w. 1309 M), guru tarekat Syâdziliyyât, ditentang keras Ibn Taymiyyah (w. 1328 M), Mullâ Shadrâ (w. 1640 M) dikucilkan ulama-ulama Persia pada masanya, Syaykh Maulâ al-‘Arabî al-Darqawî (w. 1823 M) dipenjarakan dan Kemal Attaturk (w. 1938 M) berusaha keras melenyapkan tarekat-tarekat sufi dan tempat-tempat suci kaum sufi di Turki.²³

Disamping itu, gerakan pembaharuan atau gerakan puritanisme Islam yang dipelopori oleh Muhammad ibn ‘Abd al-Wâhhâb (w. 1792 M) berusaha

²⁰ Kurang jelas pernyataan Schimmel “*the sufis with the danger of persecution*” (kaum sufi menghadapi bahaya penganiayaan) ini apakah semua sufi atau hanya pengikut al-Hallâj. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, h. 83.

²¹ Menurut Schimmel, seorang sahabat lain yaitu Abû Bakr al-Syiblî terhindar dari hukuman mati seperti al-Hallâj dikarenakan ia, untuk menghindari hukuman mati tersebut, berperilaku ‘gila’ sehingga beberapa kali dirawat di rumah sakit jiwa. Ia meninggal pada tahun 945 M (23 tahun setelah kematian al-Hallâj) dalam usia delapan puluh enam tahun. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, h. 77.

²² Abû Nashr al-Sarrâj al-Thûsî, *Al-Luma’*, h. 500. Terlepas pendapat Schimmel atau al-Sarrâj yang benar, yang jelas Ibn ‘Athâ meninggal di “tangan” penguasa.

²³ Syekh Fadhlalla Haeri, *The Elements of Sufism*, h. 77.

melenyapkan gerakan sufisme dari permukaan bumi. Walaupun gerakan ini mengikuti reformasi “musuh bebuyutan” Ibn ‘Athâ’ Allâh, yakni Ibn Taymiyyah,²⁴ tetapi Ibn Taimiyah masih mengakomodir beberapa segi ajaran tasawuf, sementara gerakan Wahhâbiyyah menyerang sufisme secara utuh. Keberhasilan gerakan Wahhâbiyyah di dalam menyerang sufisme ini dipuji M. Amin Rais. Dia menyatakan bahwa berkat jasa kaum Wahhâbî-lah pembabatan bidah, khurafat dan takhayul yang merajalela di dunia Islam pada masa lalu berhasil secara mengesankan.²⁵ Lebih lanjut Amin Rais menunjukkan bahwa kritik terhadap sufisme itu bukan monopoli kaum Wahhâbî tetapi merupakan ciri gerakan pembaharuan sebelum abad dua puluh. Menurutnya, gerakan-gerakan pembaharuan Islam sebelum abad dua puluh memiliki kesamaan-kesamaan, di antaranya adalah melakukan kritik terhadap sufisme yang (dililai) cenderung menjauhi tugas-tugas manusia Muslim dalam pergumulan sosial di dunia konkret. Bahkan sufisme dianggap sebagai sebab terbesar mengapa masyarakat Islam menjadi mandek, beku, statis dan kehilangan peran serta kreativitas.²⁶

Tampaknya pandangan kaum Wahhâbî dan pembaharu-pembaharu sebelum abad kedua puluh itu masih terasa hingga sekarang meskipun intensitasnya mungkin saja berkurang atau berbeda. Di Indonesia masih ada kelompok atau seseorang yang dewasa ini melakukan kritik atau kecaman terhadap tasawuf dan kaum sufi (di Indonesia lebih dikenal dengan tarekat). Barangkali seseorang atau kelompok di Indonesia era kontemporer ini yang melakukan kritik terhadap tarekat adalah yang sepenuhnya terinspirasi dari gerakan Wahhâbî di atas. Mungkin saja yang termasuk kelompok ini adalah Hartono Ahmad Jaiz. Dengan menukil fatwa-fatwa para ulama dari Saudi Arabia dia menyetujui bahwa tasawuf/tarekat tidak ada dasarnya di dalam Alquran dan Sunah sehingga tasawuf/tarekat divonis sebagai bidah yang sesat dan menyesatkan. Zikir berjamaah pun dianggap sebagai bidah²⁷.

Sementara itu, Persyarikatan Muhammadiyah, yang

²⁴ Fazlur Rahman, *Islam*, h. 162 dan Syaikh Fadhlalla Haeri, *The Elements of Sufism*, h. 110. Menurut John Renard, selama karirnya di Kairo Ibn ‘Athâ’ Allâh lebih dua dekade terlibat perdebatan dengan Ibn Taymiyyah. John Renard, “Pendahuluan,” dalam Muhammad Ibn ‘Abbâd, *Surat-Surat Sang Sufi*, terj. M.S. Nasrullah, (Bandung: Mizan, 1993), h. 58.

²⁵ M. Amin Rais, “Kata Pengantar,” dalam John J. Donohue dan John L. Esposito (Penyunting), *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-Masalah*, terj. Machnun Husein dari *Islam in Transition, Muslim Perspectives*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1995), Cet. Kelima, h. x-xi.

²⁶ M. Amin Rais, “Kata Pengantar,” h. xii-xiii.

²⁷ Lihat buku Hartono Ahmad Jaiz, *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002), Bab Keempat.

di dalamnya Amin Rais bergabung dan pernah menjadi ketua umum, tampaknya tidak sepenuhnya diinspirasi oleh gerakan Wahhâbiyyah tersebut. Menurut Ibn Jarir, pola pikir Muhammadiyah dipengaruhi diantaranya oleh Ibn Taymiyyah, Ibn al-Qayyim dan Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhâb.²⁸ Dengan demikian, Persyarikatan Muhammadiyah atau orang-orang Muhammadiyah tidak dapat dikategorikan sebagai kelompok yang anti tasawuf. Apalagi sang pendiri Muhammadiyah sendiri, Ahmad Dahlan, kendati di forum resmi persyarikatan tidak pernah menyampaikan tentang tasawuf tetapi ketika beliau belajar di Mekah materi tasawuf merupakan salah satu bidang yang dipelajarinya dan di setiap kesempatan selalu menekankan supaya orang-orang Muhammadiyah senantiasa berpegang teguh pada akhlak karimah. Penekanan Ahmad Dahlan dan para pemimpin pengganti beliau pada akhlak karimah ini jelas merupakan bagian dari tasawuf. Bahkan salah seorang tokoh PP Muhammadiyah, Hamka, terang-terangan mengajarkan dan menulis buku tentang tasawuf, seperti buku *Perkembangan Tasawuf, Renungan Tasawuf dan Tasawuf Modern*.²⁹ Oleh sebab itu, orang-orang Muhammadiyah tidak dapat dikelompokkan ke kelompok anti tasawuf meskipun tasawuf yang diterapkan di Muhammadiyah bukanlah semua ajaran tasawuf, tetapi yang benar-benar sesuai Alquran dan Sunah.

Mengabaikan Syariat

Adanya kelompok kaum sufi yang mengabaikan syariat tidak diingkari oleh kaum sufi sendiri. Justeru inilah, menurut Rahman, yang melatari bergabungnya beberapa ulama terkemuka ke dunia tasawuf untuk menyelamatkan keadaan³⁰. Kaum sufi yang meninggalkan syariat ini dikenal dengan sebutan kelompok *malâmatiyyah*³¹ dan tanggapan di kalangan sufi sendiri tidak sama terhadap kelompok ini. Abû ‘Abd al-Rahmân al-Sulamî, seperti dinukil Trimingham, memandang kaum *malâmati* sebagai hamba-hamba Allah Swt. yang derajatnya paling tinggi. Al-Sulamî menilai mereka sebagai kaum yang denyut nadinya penuh dengan kebijakan murni, benar-benar

²⁸ Ibn Jarir, “Muhammadiyah dan Tasawuf,” dalam M. Amin Syukur dkk., *Tasawuf dan Krisis*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), Cet. I, h. 181.

²⁹ Ibn Jarir, “Muhammadiyah dan Tasawuf,” h. 186-195.

³⁰ Fazlur Rahman, *Islam*, h. 134-137.

³¹ *Malâmah* (celaan, kecaman) berasal dari kata *lâma-yâlâmu-lâwâmân-malâmân-malâmatan* yang berarti mencela atau mengecam. Amatullah Amrstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, terj. M.S. Nasrullah dan Ahmad Baiquni dari *Shâfi Terminology (al-Qâniâs as-Shâfi): The Mystical Language of Islam*, (Bandung: Mizan, 1998) dan ‘Ali ibn ‘Utsmân al-Jullâbî al-Hujwîrî, *Kasyf al-Mâjûb*, Isâd ‘Abd al-Hâfi Qandail (Ed.), (Kairo: Muh. Taufiq ‘Uwaydah, 1974), h. 261-265.

tulus ikhlas dan tidak ingin orang lain akrab dengan keadaan-keadaan dan pengalaman-pengalaman ekstatik mereka. Mereka, menurut al-Sulamî, merupakan kaum sempurna yang suka menghinakan diri. Sikap lahiriah mereka, dalam pandangan al-Sulamî, tidak pernah mengungkapkan hakikat batiniah mereka sehingga mereka siap dipandang rendah oleh orang lain dan, karena itu, justeru mereka merasa dapat meleburkan dirinya dalam Tuhan.³² Adapun sufi yang melakukan kritik terhadap kelompok ini adalah al-Hujwirî, yang pendapatnya akan diungkap di bawah.

Kelompok yang banyak menimbulkan kritik dari kaum ulama itu, menurut Arberry, berasal dari “doktrin pengabaian atau ketidakacuhan” (*doctrine of indifference*) Bisyr al-Hârits al-Hâfi (“*Si kaki telanjang*”) (w. 227 H/841 M). Arberry mencontohkan doktrin al-Hâfi ini seperti “Jika engkau mampu berlaku dalam suatu situasi dimana orang-orang akan mengira engkau seorang pencuri maka dengan segala cara lakukanlah untuk menjadi begitu”.³³ Gerakan *malâmatiyyah* ini kemudian tersebar luas setelah Abû Shâlih Hamdûn ibn Ahmad ibn ‘Umârat al-Qashshâr (w. 271 H/884 M). Dia adalah seorang sufi Khurrâsân kelahiran Naisâbûr, suatu wilayah yang menurut al-Qusayrî al-Naisâbûrî (w. 465 H/1072 M) dalam kitabnya *al-Risâlah al-Qusayriyyah* merupakan tempat penyebaran mazhab *malâmatiyyah*.³⁴ Menurut ‘Alî ibn ‘Utsmân al-Jullâbî al-Hujwirî “*Al-Malâmat tark al-salâmat* atau celaan adalah meninggalkan keselamatan”, merupakan ungkapan terkenal Hamdûn al-Qashshâr.³⁵

Sufi lain yang dipandang menjalani *malâmah* adalah Abû Yazîd al-Busthâmî (w. 260 H/874 M). Hujwirî menceritakan bahwa ketika dia memasuki suatu kota dalam perjalanan pulang dari Hijâz, masyarakat kota berlarian menemui dan mengerumuninya sebagai pertanda bahwa mereka sangat memuliakannya. Perlakuan mereka itu mengganggu Abû Yazîd dan dirasakan telah mengalihkan perhatiannya kepada Allah. Akhirnya ketika kembali dari pasar dia mengambil sepotong roti dari lengan bajunya dan memakannya. Menyaksikan Abû Yazîd makan di siang hari pada bulan

³² J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, (London: Oxford University Press, 1971), Appendiks B.

³³ Ajaran Bisyr lain yang diungkap Arberry adalah ucapannya: “Rahasiakanlah amal-amal baikmu sebagaimana engkau rahasiakan perbuatan-perbuatan kejemu”. A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, h. 40.

³⁴ Abû al-Qâsim ‘Abd al-Karîm Hawâzin al-Qusayrî al-Naysâbûrî, *al-Risâlah al-Qusayriyyah*, (Kairo: Mathba’ah Uassân, t.t.), Jilid 1, h. 114. Hujwirî mengatakan bahwa dia merupakan ikutan kaum *malâmatiyyah*, syaykhnya ahli *malâmatiyyah* di Naisâbûr dan darinya mazhab *malâmatiyyah* menyebar. Abû al-Qâsim ‘Abd al-Karîm Hawâzin al-Qusayrî al-Naisâbûrî, *al-Risâlah al-Qusayriyyah*, h. 263.

³⁵ ‘Alî ibn ‘Utsmân al-Jullâbî al-Hujwirî, *Kasyf al-Mahjûb*, h. 263.

Ramadhan itu mereka (semuanya) meninggalkan Abû Yazîd. Kemudian Abû Yazîd berkata kepada seorang murid yang menyertai perjalanannya: “Tidakkah kamu perhatikan bagaimana setelah aku meninggalkan satu masalah syariat lalu orang-orang itu semuanya menolak aku?”.³⁶ Meskipun Hujwirî menceritakan perilaku al-Busthâmî ini tetapi dia membelaanya dengan menyatakan bahwa waktu itu al-Busthâmî sebagai musafir sehingga diperbolehkan membatalkan puasa.

Hampir senada dengan cerita Hujwirî itu, Annemarie Schimmel juga menyebutkan sebuah kisah seorang sufi -tidak disebutkan namanya- yang melakukan perbuatan tercela (tidak pantas) yang ia kutip dari *Jâmî*. Kisahnya, salah seorang sufi dielu-elukan oleh orang banyak ketika ia memasuki sebuah kota. Mereka berusaha menemui dan mengerumuni wali besar tersebut. Namun ternyata sufi itu buang air di pinggir jalan. Melihat sufi itu buang air di pinggir jalan maka mereka tidak bisa menerimanya. Oleh karena itu serta merta mereka meninggalkannya dan tidak percaya lagi bila orang itu memiliki tingkat kerohanian yang tinggi.³⁷

Tindakan-tindakan *malâmah* sufi *malâmatiyyah* itu sebenarnya dimaksudkan untuk menyembunyikan ketulusan ketaatan mereka kepada Tuhan. Akan tetapi karena perbuatan-perbuatan itu dilakukan “untuk mendapatkan celaan” dari masyarakat umum atau orang-orang di luar kelompok mereka maka sudah tentu perbuatan-perbuatan itu dipandang tercela oleh umum. Dalam konteks hubungannya dengan kaum ulama, perbuatan tercela kaum sufi *malâmatiyyah* itu jelas akan mendapatkan celaan dari kaum ulama, yang pada gilirannya berandil mempertegang hubungan antara kaum ulama dan kaum sufi. Apalagi Hujwirî sendiri, sebagaimana telah dikatakan di atas, melakukan kritik terhadap kaum *malâmatiyyah* ini. Menurutnya, mencari *malâmah* termasuk perbuatan *riya* (perbuatan pura-pura, pamer) dan perbuatan *riya* itu merupakan kemunafikan. Orang yang berbuat pamer, kata Hujwirî, melakukan sesuatu agar diterima orang lain. Sedangkan kaum *malâmati* melakukan perbuatan tercela agar ditolak orang lain. Kedua-duanya, dalam penilaian Hujwirî, sama-sama menaruhkan perhatiannya kepada makhluk dan tidak lebih dari itu.³⁸

³⁶ Hujwirî mengatakan bahwa dulu untuk mendapatkan celaan ditempuh dengan cara melakukan perbuatan ‘mungkar’ yang bertentangan dengan kebiasaan umum. Kini, menurut Hujwirî, untuk mendapatkan celaan cukuplah seseorang melakukan shalat dua rakaat dengan bacaan yang sangat panjang maka orang-orang akan menyebutnya *riya* dan pendusta. ‘Alî ibn ‘Utsmân al-Jullâbî al-Hujwirî, *Kasyf al-Mahjûb*, h. 263.

³⁷ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, h. 86.

³⁸ ‘Alî ibn ‘Utsmân al-Jullâbî al-Hujwirî, *Kasyf al-Mahjûb*, h. 261-265.

Kritik Hujwirî itu terlihat semakin tegas ketika mengomentari golongan *malâmatiyyah* yang ketiga, yang divonis Hujwirî sebagai kelompok yang benar-benar sesat, rusak dan gila. Untuk lebih memperjelas kritik Hujwirî terhadap golongan *malâmatiyyah* ini perlu diungkap bahwa Hujwirî mengelompokkan kaum *malâmatiyyah* menjadi tiga golongan, yaitu golongan yang mengikuti jalan lurus (*malâmah istiqâmah al-sayr*), golongan yang dengan sengaja melakukan perbuatan tercela (*malâmah al-qashâ*) dan golongan yang dengan sengaja meninggalkan syariat (*malâmah al-tark*). Hujwirî menjelaskan bahwa golongan yang pertama adalah golongan yang tidak meninggalkan kewajiban-kewajiban agama dan praktek-praktek ibadah, hanya saja ia tidak menghiraukan orang lain (sibuk dengan perbuatannya sendiri) sehingga ia mendapat celaan. Golongan yang kedua adalah golongan yang sengaja melakukan perbuatan tercela supaya mendapatkan celaan tetapi dia tidak melanggar hukum-hukum agama. Mereka ini adalah orang-orang terhormat yang sangat dihormati orang lain dan hati mereka pun cenderung pada kehormatan itu sehingga hati mereka terikat dengan orang lain. Akan tetapi mereka bermaksud mengosongkan hati mereka dengan orang lain dan ingin menyibukkan diri hanya dengan Tuhan. Oleh sebab itu mereka menempuh jalan celaan. Adapun golongan yang ketiga adalah golongan yang dikendalikan oleh kekafiran dan kesesatan sehingga mereka meninggalkan syariat dan tidak mau mengikutinya. Mereka berdalih “telah menempuh jalan celaan” (*aslaka thâriq al-malâmah*) sehingga syariat (boleh) ditinggalkan. Hujwirî menilai golongan ketiga ini sebagai kesesatan yang nyata, kerusakan yang jelas dan kegilaan yang sebenarnya.³⁹

Barangkali terhadap kelompok *malâmatiyyah* yang dengan sengaja meninggalkan syariat -dengan alasan telah menempuh jalan celaan sehingga mereka beranggapan boleh meninggalkan syariat- yang divonis Hujwirî sebagai golongan yang benar-benar sesat, rusak dan gila itulah kaum ulama, sebagaimana dikatakan Arberry di atas, banyak melakukan kritik. Disamping melahirkan banyak kritik, golongan *malâmatiyyah* yang meninggalkan syariat ini pula yang menyebabkan seluruh gerakan tasawuf jatuh terhina.⁴⁰ Kaum ulama melakukan generalisasi terhadap sufisme. Semua golongan dalam tasawuf dikecam seolah-olah sufisme berwajah serupa. Bahkan mereka seakan-akan tidak menghendaki adanya kehidupan sufisme. Sebenarnya, menurut Schimmel, persoalan *malâmatiyyah* ini muncul ketika orang-orang masuk menjadi anggota

³⁹ 'Alî bin 'Utsmân al-Jullâbî al-Hujwirî, *Kasyf al-Mâjâb*, h. 261-265.

⁴⁰ A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, h. 70.

atau menganggap dirinya menjadi anggota tetapi tidak bersedia melaksanakan latihan *malâmatiyyah* yang sebenarnya. Akibatnya, mereka ini melakukan hal-hal yang tidak bermoral dan menganggap enteng hukum *Ilahi*. *Malâmatiyyah* yang sebenarnya, kata Schimmel, tidak seperti mereka ini.⁴¹

Syariat di Mata Kaum Sufi

Bila Schimmel menyatakan bahwa *malâmatiyyah* sejati tidak memandang enteng hukum *Ilahi* (syariat) maka dapat dimengerti kalau hanya *malâmatiyyah* tidak sejati yang mengabaikan hukum *Ilahi*. Posisi syariat di mata kaum sufi dapat diketahui dari pandangan mereka mengenai syariat dan ketaatan atau loyalitas mereka terhadapnya.

Pandangan mengenai syariat diantaranya dikemukakan oleh al-Sarrâj. Di dalam kitabnya *al-Luma'*, al-Sarrâj mengatakan bahwa syariat adalah sesuatu yang diajarkan dari Alquran dan Rasulullah Saw. Akan tetapi tidak seperti kaum ulama yang memahami syariat itu hanya yang bersifat amal lahiriah (*al-syâ'i'at al-zhâhirah*), al-Sarrâj -dan kaum sufi lainnya- memahami syariat itu terdiri atas dua segi, yaitu lahir dan batin tanpa melakukan pemilahan terhadap keduanya. Al-Sarrâj menjelaskan tentang dua aspek amal syariat ini. Menurutnya amal lahir adalah amal anggota badan bagian lahir (luar) dan amal batin adalah amal anggota badan bagian dalam (batin) yaitu amal hati. Al-Sarrâj memaksudkan amal lahir sebagai amal dalam bentuk ibadah-ibadah (semisal bersuci, shalat, zakat, puasa, haji dan jihad) dan hukum (seperti hukum pidana, talak, jual beli, *farâ'îd* dan *qishâsh*), sedangkan amal batin dipahami sebagai *maqamât* dan *âhwâl*, semisal pemberian, iman, yakin, jujur dan ikhlas. Bagi al-Sarrâj, ilmu atau amal yang batin tidak cukup tanpa adanya ilmu atau amal yang lahir dan ilmu atau amal yang lahir tidak cukup tanpa adanya ilmu atau amal yang batin.⁴² Jadi kedua ilmu atau amal ini meski dapat dibedakan tetapi saling membutuhkan, saling melengkapi dan merupakan satu kesatuan bagaikan dua sisi dari mata uang yang sama.

Dari pembagian pada aspek lahir dan batin itu maka dapat dipahami bahwa ilmu itu lahir dan batin, Alquran

⁴¹ Schimmel juga mengutip pandangan Jâmi' yang mempertentangkan *malâmatiyyah* yang taat melaksanakan ibadah dan melakukan kesalahan secara diam-diam melebihi batas semestinya dengan kaum *qalandar* atau *darwis* pengembala yang hanya melaksanakan ibadah sedikit mungkin dan menikmati kehidupan tanpa kendali. Namun, menurut Jâmi' sebagaimana yang dikutip Schimmel, *qalandar* sejati tidak seperti ini. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, h. 87.

⁴² Abû Nashr al-Sarrâj al-Thûsî, *Al-Luma'*, h. 43-44. Lihat pula Abû Bakr Muhammad al-Kalâbâdî, *Al-Ta'arruf li-Madzhab Ahl al-Tashawwuf*, h. 101.

itu lahir dan batin, Hadis itu lahir dan batin, dan Islam pun lahir dan batin. Al-Sarrâj membela keberadaan ilmu batin yaitu ilmunya kaum sufi dari orang yang mengingkari keberadaannya dan yang menyatakan bahwa ilmu yang dipandang berasal dari Alquran dan Sunah hanyalah ilmu syariat atau ilmu lahir. Menurut al-Sarrâj berdasarkan Alquran dan Sunah, ilmu syariat, Alquran, Sunah atau Islam itu meski tidak sama tetapi tidak bisa dipisahkan satu sama lain. Walaupun ilmu lahir dan batin itu tidak bisa dipisahkan tetapi bisa dibedakan. Di sinilah ilmu batin, yakni ilmu ahli tasawuf atau kaum sufi bisa dibicarakan tersendiri. Dengan kata lain, ilmu batin merupakan ilmu yang memiliki kekhasannya tersendiri yang membedakannya dari ilmu lahir.

Hampir senada dengan al-Sarrâj di atas, Muhammad ibn al-Fadhl al-Balkhî, sebagaimana dinukil Hujwîrî, mengklasifikasi ilmu menjadi tiga, yaitu ilmu syariat, ilmu *maqâmât* dan ilmu makrifat. Al-Balkhî menjelaskan bahwa syariat atau ilmu syariat adalah ilmu yang berasal dari Allah Swt. (*ilm min Allâh*), ilmu *maqâmât* (tingkatan-tingkatan spiritual) adalah ilmu bersama Allah (*ilm ma'a Allâh*), yakni ilmu tentang jalan yang benar dan yang menjelaskan mengenai derajat para wali dan ilmu makrifat adalah ilmu dengan Allah (*ilm bi Allâh*) yang dengan ilmu ini para wali mengenal-Nya sebagaimana Dia memperkenalkan Diri-Nya. Menurut al-Balkhî, ilmu makrifat ini tidak didapat melalui usaha karena ia merupakan hidayah dan informasi dari-Nya. Kemudian al-Balkhî menegaskan bahwa makrifat tidak akan benar tanpa penerimaan syariat (*bidûni qabûl al-syâ'i'ah*) dan syariat tidak akan berdiri kukuh tanpa merealisasikan tahapan-tahapan spiritual (*bighayr izhhâr al-maqâmât*).⁴³ Artinya ketiga ilmu ini harus ditunaikan secara bersamaan serta tidak boleh dipilih-pilih dan dipisahkan.

Oleh karena itu, pemilahan dan pengintegrasian terhadap ilmu, fikih dan zuhud yang dilakukan Abû Bakr al-Warrâq perlu diperhatikan. Al-Warrâq, seperti dikutip Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî, menyatakan bahwa siapa yang berilmu pengetahuan tanpa zuhud dan fikih maka dia akan menjadi zindik (*tazandaqa*), siapa yang zuhud tanpa ilmu dan fikih maka dia akan menjadi bidah (*tabaddâ'a*), siapa yang berfikih tanpa zuhud dan ilmu pengetahuan, maka dia akan menjadi fasik (*tafassâqa*) dan siapa yang mempersatukan perkara ini semuanya maka dia akan tersucikan (*takhallasha*).⁴⁴

⁴³ 'Alî ibn 'Utsmân al-Jullâbî al-Hujwîrî, *Kasyf al-Mahjûb*, h. 210-211.

⁴⁴ Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî, *Thabaqât al-Shâfiyyah*, (Kairo: Mathâbî', 1380 H), h. 52.

Dalam ungkapan yang dikutip Hujwîrî bahwa siapa yang merasa cukup dengan berilmu pengetahuan tanpa dibarengi hidup zuhud maka dia akan menjadi zindik dan siapa yang mencukupkan diri dengan fikih tanpa hidup warak maka dia akan menjadi fasik.⁴⁵ Dengan demikian dapat dipahami bahwa ilmu, fikih dan hidup zuhud atau hidup warak, walaupun dimungkinkan untuk dibeda-bedakan dan dipisah-pisahkan, tetapi para sufi menekankan bahwa untuk mendapatkan keikhlasan yang sebenarnya pelaksanaan ketiganya harus secara bersamaan.

Dari pendapat-pendapat itu diketahui bahwa para sufi tidak meninggalkan syariat, tidak meninggalkan hukum fikih dan atau tidak meninggalkan ibadah formal, tetapi -seperti dikatakan Schimmel- justeru menjadikan hukum syariat yang bersifat lahiriah itu menjadi sesuatu yang batiniah.⁴⁶ Dalam pandangan Schimmel, orang-orang sufi itu seluruhnya merupakan orang-orang Islam yang baik sebagaimana penduduk Muslim lainnya di Baghdad, Nishapur dan Mesir. Menurut Schimmel mereka tidak menolak hukum agama tetapi hanya menambahkannya dengan suatu tambahan yang menuntut pelaksanaan yang lebih ketat dalam kehidupan personal mereka.⁴⁷ Orang tidak boleh lupa, tulis Schimmel, bahwa syariat sebagaimana diajarkan di dalam Alquran, diteladankan Rasulullah Saw dan diperkuat dengan kepercayaan terhadap hari pembalasan merupakan lahan yang menumbuhsuburkan keshalehan mereka. Untuk memperkuat pernyataan ini Schimmel merujuk pandangan Maulanâ 'Abd al-Rahmân Jâmi' yang menyatakan bahwa orang yang paling mengenal Tuhan adalah orang yang paling gigih melaksanakan perintah-Nya dan paling setia mengikuti tradisi Rasul-Nya.⁴⁸ Dengan demikian, para sufi berkomitmen terhadap syariat, baik yang lahir maupun yang batin, atau berkomitmen terhadap Alquran dan Sunah. Al-Junayd, sebagaimana dikutip Abû al-Wafâ' al-Ghunaymî al-Taftâzânî, mengatakan bahwa siapa yang tidak hafal Alquran dan tidak menulis hadits maka dia tidak boleh dijadikan panutan dalam masalah tasawuf, sebab, menurut al-Junayd, ilmu tasawuf ini terikat dengan Alquran dan Sunah.⁴⁹

Pendapat al-Junayd yang dikutip Taftâzânî itu sebelumnya pernah dirujuk al-Sarrâj. Al-Junayd, seperti dikemukakan al-Sarrâj, menginformasikan

⁴⁵ 'Alî ibn 'Utsmân al-Jullâbî al-Hujwîrî, *Kasyf al-Mahjûb*, h. 211.

⁴⁶ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, h. 106.

⁴⁷ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, h. 83-84.

Lihat juga pendapat Julian Baldick dalam bukunya *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*, (London: I.B. Tauris & Co Ltd., 1989), h. 18.

⁴⁸ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, h. 106.

⁴⁹ Abû al-Wafâ' al-Ghunaymî al-Taftâzânî, *Madkhal ilâ al-*

bahwa ilmu tasawuf adalah ilmu yang terkait erat dengan Hadis Rasulullah Saw.⁵⁰ Tidak seperti nukilan Taftâzânî di atas yang juga menyebutkan Alquran, tidak disebutkannya Alquran dalam kutipan al-Sarrâj ini bukan berarti al-Sarrâj memandang al-Junayd tidak menggunakan Alquran tetapi al-Sarrâj mungkin saja merasa sudah cukup dengan menyebut Hadis Rasulullah Saw. Tampaknya hal ini dapat dijelaskan dengan dua hal, yaitu: (1) Allah Swt. sudah menjamin bahwa orang yang taat kepada Rasulullah Saw berarti dia taat kepada Allah Swt. (*man yuthi' al-Rasûl faqad athâ'a Allâh*) sehingga walaupun hanya menyebut Hadis tanpa menyebut Alquran pun dapat dipastikan bahwa dia berpegang teguh kepada Alquran. (2) Orang yang bersedia menerima Hadis otomatis dia akan menerima Alquran sehingga realitanya tidak ada kelompok yang dinamakan ingkar Alquran, tetapi kelompok ingkar Sunah atau Hadis pernah ada dalam sejarah Islam. Oleh sebab itu dapat dipastikan bahwa al-Junayd tidak mungkin ingkar Alquran.

Selain merujuk al-Junayd, al-Sarrâj pun merujuk tokoh 'Utsmân al-Hîrî yang berkata bahwa siapa saja yang menjadikan Sunah sebagai pemimpin dirinya, baik secara perkataan maupun perbuatan, maka ia akan berbicara dengan penuh hikmah. Sebaliknya, siapa saja menjadikan hawa nafsu sebagai pemimpin dirinya, baik secara perkataan atau pun perbuatan, maka ia akan berbicara dengan penuh bidah. Al-Sarrâj menuliskan firman Allah Swt. yang artinya: "Jika kalian taat kepada Sunah maka akan mendapatkan petunjuk".⁵¹

Atas dasar itulah para sufi boleh dikatakan tidak ada yang tidak menjalankan ibadah shalat, puasa dan haji. Bahkan, seperti dikemukakan Schimmel, kewajiban ibadah ini dijadikan oleh para sufi sebagai kewajiban minimal. Atas dasar itu pula dapat dinyatakan tidak ada sufi yang meninggalkan ibadah formal. Khusus tentang ibadah haji misalnya, tidak ada sufi yang anti berhaji. Kaum sufi tidak ada yang tidak mewajibkan berhaji. Mereka berhaji dan haji dijadikan sebagai salah satu sarana bagi mereka untuk menyaksikan Tuhan. Al-Hallâj, umpamanya, meski pernah menyatakan bahwa menyantuni anak yatim lebih baik dibanding berhaji ke tanah suci tetapi al-Hallâj sendiri melaksanakan haji sebanyak tiga kali. Demikian pula dengan Abû Yazîd al-Busthâmî. Dia pun menunaikan ibadah haji tiga kali. Hujwîrî mengungkapkan kata-kata al-Busthâmî

Tashawwuf al-Islâmî, (Kairo: Dâr al-Tsaqâfah li al-Nasyr wa al-Tawzî', 1983), h. 113.

⁵⁰ Abû Nashr al-Sarrâj al-Thûsî, *Al-Luma'*, h. 144.

⁵¹ Ayat yang dinukil al-Sarrâj ini berarti: "...dan jika taat kepadanya niscaya kamu mendapat petunjuk... (wa in tuthî'âhu tahtadû, Q.s. al-Nûr [24]: 54. Abû Nashr al-Sarrâj al-Thûsî, *Al-Luma'*, h. 144.

berkaitan dengan berhajinya ini. al-Busthâmî, seperti dinukil Hujwîrî, mengatakan: "Pada haji pertama, aku hanya melihat Kabah. Pada haji kedua aku melihat Kabah dan Sang Pemilik Kabah. Di haji ketiga aku hanya melihat Sang Pemilik Kabah".⁵²

Sementara itu, Sahl ibn 'Abd Allâh al-Tustarî dan al-Junayd al-Baghîdâdî menunaikan ibadah haji satu kali. Keduanya memilih hanya berhaji satu kali atas dasar bahwa Rasulullah pun tidak pernah berhaji kecuali sekali selama hidupnya. Sedangkan sufi yang lain, semisal Hasan al-Qazzâz al-Dinâwârî menjalankan ibadah haji dua belas kali, Abû Bakr al-Duqqî sembilan kali, Abû Abd Allâh al-Jallâ' delapan belas kali dan Ibn Khâffîf, guru al-Sarrâj, enam puluh kali.⁵³

Penunaian ibadah haji oleh beberapa sufi itu menunjukkan bahwa kaum sufi -termasuk di dalamnya al-Busthâmî dan al-Hallâj yang dipandang sebagai sufi falsafî atau ekstatik (*sukrî*)- tidak meninggalkan syariat, tidak meninggalkan ibadah formal dalam Islam dan tidak meninggalkan Alquran ataupun Hadis. Bahkan kaitannya dengan *ittibâ'* Rasulullah Saw kaum sufi mengikuti Rasulullah hingga hal-hal kecil, semisal tidak meludah ke arah kiblat dan menyela-syelai jenggot ketika berwudu. Misalnya kisah al-Sarrâj tentang Abû Yazîd al-Busthâmî. Al-Sarrâj mengisahkan bahwa al-Busthâmî mengajak muridnya mengunjungi seseorang yang dikenal banyak orang sebagai wali. Laki-laki itu banyak dikunjungi orang. Dia dikenal sebagai ahli ibadah dan ahli zuhud. Ketika (telah dekat dengan rumah orang yang disebut-sebut sebagai wali itu) orang itu keluar rumah menuju masjid dan kami melihat dia meludah ke arah kiblat. Serta merta kami berpaling darinya dan meninggalkannya tanpa mengucapkan salam kepadanya. Kami katakan bahwa laki-laki itu tidak bisa dipercaya. Dia tidak melaksanakan salah satu sopan santun (adab) diantara sopan santun Rasulullah Saw. Oleh karenanya bagaimana mungkin klaimnya tentang *maqâm-maqâm* kewaliannya dapat dipercaya?⁵⁴

Kisah tentang al-Busthâmî itu dituturkan pula

⁵² 'Alî ibn 'Utsmân al-Jullâbî al-Hujwîrî, *Kasyf al-Mâjûb: Menyelami Samudera Tasawuf*, terj. Ahmad Afandi dari *The Kasyf al-Mâjûb: The Oldest Persian Treatise on Sufism*, (Jogjakarta: Pustaka Sufi, 2003), h. 384.

⁵³ Tentang penunaian ibadah haji para sufi ini lihat Dimyati Sajari, "Filantropi dalam Perspektif Sufistik", dalam *Dialog: Jurnal Penelitian dan Kajian Keagamaan (Terakreditasi A)*, (Jakarta: Balitbangdiklat Kemenag RI, 2010), h. 65-79.

⁵⁴ Tampaknya cerita atau pendapat ini ditampilkan al-Sarrâj untuk menunjukkan bahwa kaum sufi itu -dalam hal ini al-Busthâmî- sangat meneladani dan mengikuti Rasulullah Saw hingga yang kecil-kecil seperti salah satu adab Rasulullah yang tidak pernah meludah ke arah kiblat. Al-Sarrâj juga menampilkan kisah al-Busthâmî lainnya yaitu tentang al-Busthâmî yang pernah berkeinginan meminta kepada

oleh al-Qusyayrî dengan redaksi yang sedikit berbeda. Al-Qusyayrî menuturkan bahwa al-Busthâmî pernah mendatangi seseorang yang dikenal sebagai wali. Tatkala sampai di masjidnya, al-Busthâmî duduk menunggu. Orang yang ditunggu pun keluar dari rumahnya (menuju masjid) dan di masjid orang itu membuang ingus. Melihat perbuatan orang itu al-Busthâmî langsung pergi tanpa mengucapkan salam kepadanya. Al-Busthâmî mengatakan: “Orang ini tidak amanah terhadap salah satu sopan santun diantara sopan santun syariat (*âdâb al-syâri‘ah*) maka bagaimana ia dapat dipercaya dalam hal rahasia-rahasia kebenaran?”⁵⁵

Dalam kisah itu terlihat betapa komitmennya al-Busthâmî terhadap Sunah Nabi Saw sehingga persoalan meludah atau membuang ingus pun dijadikan kriteria derajat kewalian seseorang. Artinya kalau dalam hal-hal yang ringan saja seseorang tidak dapat mengikuti Sunah Nabi apalagi hal-hal yang tidak mudah. Seseorang yang tidak mampu mengikuti Sunah Nabi dalam hal yang mudah maka klaimnya dalam hal-hal yang tidak ringan seperti klaim tentang *maqâmât* dan *âhwâl* tidak dapat dipercaya. Padahal dalam pandangan al-Qusyayrî sebagian dari syarat seorang wali adalah dia terjaga dari adab-adab syariat sebagaimana sebagian ‘syarat seorang nabi adalah terpelihara dari segala dosa. Oleh sebab itu al-Qusyayrî menegaskan bahwa setiap wali yang perilakunya bertentangan dengan syariat maka dia terpedaya dan tertipu.⁵⁶ Inilah loyalitas seorang sufi ekstatik, al-Busthâmî, terhadap syariat dan Sunah Nabi Saw hingga yang paling sederhana sekalipun.

Mengenai menyela-nyelai jenggot ketika berwudu, al-Sarrâj menginformasikan suatu kisah yang dia dengar dari Abû al-Thayyib Ahmad ibn Muqâtil al-‘Akkî al-Baghîdî yang bercerita bahwa suatu waktu dia berada di sisi Ja‘far al-Khuldî di hari wafatnya al-Syiblî. Kemudian Bundâr al-Daynûrî yang merupakan pembantu al-Syiblî datang. Ja‘far al-Khuldî menanyakan kepada al-Dainûrî mengenai apa yang al-Dainûrî lihat sewaktu al-Syiblî menjelang ajalnya. Al-Dainûrî memberi tahu bahwa tatkala lisan al-Syiblî sudah tidak mampu berbicara dan keringat bercucuran di keningnya, ia memberi isyarat

Allah agar Allah mencukupinya biaya makan dan memberinya isteri. Akan tetapi al-Busthâmî lalu sadar dan berkata: “Bagaimana boleh aku meminta kepada Allah dengan permintaan ini padahal Rasulullah tidak pernah meminta hal ini kepada-Nya?”. Akhirnya ia tidak jadi meminta-Nya. Namun Allah mencukupi semua kebutuhannya termasuk perempuan sehingga ia tidak peduli apakah ia berhadapan dengan perempuan atau menghadap ke tembok. Abû Nashr al-Sarrâj al-Thûsî, *Al-Luma‘*, h. 144-145.

⁵⁵ Abû al-Qâsim ‘Abd al-Karîm Hawâzin al-Qusyayrî al-Naisâbûrî, *al-Risâlah al-Qusayriyyah*, h. 260.

⁵⁶ Abû al-Qâsim ‘Abd al-Karîm Hawâzin al-Qusyayrî al-Naisâbûrî, *al-Risâlah al-Qusayriyyah*, h. 260.

kepada al-Dainûrî supaya al-Dainûrî mewuduinya untuk shalat. Al-Dainûrî pun mewuduinya. Namun al-Dainûrî lupa menyela-nyelakan air di janggutnya. Kemudian ia memegang tangan al-Dainûrî dan memasukkan jari-jari al-Dainûrî ke dalam sela-sela jenggotnya serta menyela-nyelakannya. Abû al-Thayyib melaporkan bahwa Ja‘far al-Khuldî begitu mendengar cerita ini lalu menangis dan menegaskan bahwa apa yang laik dikatakan untuk seorang yang tidak pernah meninggalkan menyela-nyelai jenggotnya ketika berwudu hingga di saat ruhnya akan dicabut sekalipun, padahal lisannya sudah tidak mampu lagi berbicara dan keringat bercucuran di keningnya.⁵⁷

Tentang men-*dawâm*-kan wudu atau menyucikan badan, al-Sulamî menulis tentang kisah Abû Ishaq Ibrâhîm ibn Ahmâd ibn Ismâ‘il al-Khawwâsh. Tokoh ini sezaman dengan al-Junayd dan al-Nûrî. Ia wafat pada tahun 291 H. Al-Sulamî menulis bahwa ia mendengar Muhammad ibn ‘Abd Allâh al-Râzî bercerita bahwa Ibrâhîm al-Khawwâsh sakit di masjid Jâmi‘ al-Ray. Ia susah berdiri. Ia (memaksakan diri) berdiri untuk masuk ke dalam air dan membersihkan badan lalu kembali ke masjid dan shalat dua rakaat. Kemudian ia masuk sekali lagi ke dalam air untuk membersihkan badan. Tatkala berada di tengah-tengah air itu ia wafat.⁵⁸ Mungkin al-Sulamî mengambil kisah tentang al-Khawwâsh ini dari al-Sarrâj karena al-Sarrâj telah menceritakan kewafatan Ibrâhîm al-Khawwâsh ini dalam pembahasan tentang “Adab dalam Berwudu dan Bersuci” dan “Adab Menjelang Ajal”. Menurut al-Sarrâj, al-Khawwâsh menderita sakit perut (yang menyebabkan harus berulang kali membersihkan badan). Tatkala ia telah selesai membersihkan dirinya untuk kesekian kalinya ia masuk lagi ke dalam air dan saat di tengah air inilah ia wafat.⁵⁹

Sebagai pengganti wudu adalah tayamum. Bertayamum ini diperbolehkan diantaranya disebabkan sedang dalam perjalanan. Namun bila sedang atau sudah berada di kampung sendiri maka bertayamum tidak boleh dilakukan. Inilah yang disampaikan al-Busthâmî kepada seorang jamaahnya. Al-Sulamî menceritakan bahwa suatu kali al-Busthâmî mengumandangkan azan. Ketika akan mengimami shalat dia melihat dalam barisan jamaah ada seseorang yang tampak baru pulang dari perjalanan. Al-Busthâmî mendekatinya dan mengatakan sesuatu kepadanya. Kemudian laki-laki itu keluar dari masjid dan pulang. Seorang jamaah

⁵⁷ Abû Nashr al-Sarrâj al-Thûsî, *Al-Luma‘*, h. 145.

⁵⁸ Abû ‘Abd al-Rahmân al-Sulamî, *Thabaqât al-Shâfiyyah*, h. 67-68.

⁵⁹ Abû Nashr al-Sarrâj, *Al-Luma‘*, h. 202.

ada yang menanyakan hal itu. Laki-laki itu menjawab bahwa dirinya telah melakukan perjalanan. Oleh karena dia tidak mendapatkan air maka dia bertayamum. Dia pun lupa langsung masuk masjid. Abû Yazîd berkata kepadanya bahwa dia tidak boleh bertayamum ketika telah sampai di tempat sendiri. Dia ingat hal itu kemudian pulang.⁶⁰

Disamping pendapat atau amalan syaykh-syaykh sufi yang mengikuti dan meneladani Rasulullah Saw sampai hal-hal yang kecil di atas, al-Sarrâj juga menuliskan pendapat 'Alî al-Rûdzâbârî, Dzû al-Nûn al-Mîshrî, Sahl ibn 'Abd Allâh dan Abû Sulaymân al-Dârâni tentang keterikatannya dengan syariat, Alquran dan Sunah. Al-Sarrâj menyatakan bahwa al-Rûdzâbârî berkata: "Guruku di bidang ilmu tasawuf adalah al-Junayd, guruku di bidang fikih adalah Abû al-'Abbâs ibn Surayj, guruku di bidang *nâhu* dan bahasa adalah Tsa'lab dan guruku di bidang Hadis Rasulullah Saw adalah Ibrâhîm al-Harbî." Adapun Dzû al-Nûn al-Mîshrî pernah ditanya: "Dengan apa engkau mengenal Allah?", Ia menjawab: "Aku mengenal Allah melalui Allah dan aku mengenal apa-apa yang selain Allah melalui Rasulullah Saw". Kemudian Sahl ibn 'Abd Allâh berkata: "Setiap *wajd* yang tidak dipersaksikan Alquran dan Sunah maka ia batal (tidak benar)". Terakhir, al-Sarrâj mengutip pendapat al-Dârâni yang menyatakan bahwa mungkin hatiku terisi hakikat selama empat puluh hari. Setelah itu tidak kuizinkan hakikat itu masuk ke dalam hatiku kecuali dipersaksikan Alquran dan Sunah".⁶¹

Berkaitan dengan pakaian wool, di awal tulisan ini telah dikemukakan mengenai Ibn Sirrin (w. 110 H/728 M) yang melakukan kritik terhadap pemakaian bulu domba (*shâfîf*) yang dinilainya meniru pakaian Nabi Isa As., sambil menegaskan bahwa dirinya lebih suka meniru Nabi kita yang memakai kain katun (daripada memakai bulu domba). Berkaitan dengan hal ini, Al-Kalâbâdzî dalam kitabnya *al-Ta'arruf* menuliskan kisah tentang sahabat 'Uyaynah ibn Hishn yang mengeluh kepada Rasulullah Saw tentang *ahl al-shuffah* yang memakai bulu domba (wool). 'Uyaynah berkata kepada Nabi Saw: "Bau (pakaian wool) mereka memusingkanku. Apakah engkau tidak merasakannya?", Nabi pun menjawab: "Akan tetapi wool merupakan pakaian para nabi dan para wali". Artinya berpakaian wool itu bukan meniru Nabi Isa As. tetapi meniru para nabi dan wali. Dengan demikian, berpakaian wool tidak melanggar syariat tetapi sesuai syariat yaitu sesuai pakaian para nabi termasuk Nabi Muhammad Saw. Al-Kalâbâdzî juga merujuk informasi Abû Mûsâ al-Asy'ârî

yang mengatakan bahwa 70 orang Nabi yang telah melewati padang al-Rûhâ' semuanya memakai mantel dan Nabi Saw pun memakai wool. Abû Mûsâ berkata: "Nabi Saw berpakaian wool, berkendaraan keledai dan mengabulkan permintaan orang-orang lemah". Hasan Bashrî menyatakan bahwa "Sungguh aku telah bertemu dengan 70 orang sahabat yang mengikuti Perang Badar. Pakaian mereka semuanya adalah wool (*shâfîf*)".⁶² Dalam pengertian, wool yang dipakai kaum sufi bukan berdasarkan pakaian para pendeta Nasrani (meski pendeta-pendeta Nasrani itu mungkin saja berpakaian wool) tetapi pakaian para nabi, termasuk Nabi Isa dan Nabi Muhammad Saw serta sahabat-sahabat Nabi Saw. Di sini para sufi berkomitmen untuk meneladani Rasulullah Saw dan para sahabat hingga dalam hal berpakaian. Namun dikarenakan diantara para sahabat ada yang memakai pakaian bertambal, sebagaimana kisah Khalifah 'Umar ibn al-Khatthâb dan 'Alî ibn Abû Thâlib yang terkenal, maka para sufi tidak dikhkususkan dengan pakaian wool saja tetapi juga pakaian bertambal.⁶³

Berikut adalah contoh Abû Bakr ibn Dulaf ibn Jahdar al-Syiblî (247-334 H/861-946 M) dalam meneladani sahabat Abû Bakr al-Shiddîq Ra. ketika menginfakkan seluruh hartanya. Al-Sarrâj menceritakan bahwa al-Syiblî menjual kekayaannya. Dari penjualan ini ia mendapatkan uang yang banyak. Akan tetapi uang itu dibagi-bagikan seluruhnya kepada orang lain dan tidak sedikit pun ia sisakan untuk keluarganya. Oleh karena ia tidak meninggalkan sedikitpun untuk keluarganya maka banyak orang yang meributkannya. Mereka mengatakan bahwa apa yang dilakukan al-Syiblî bertentangan dengan ilmu (agama), tidak sesuai dengan larangan Rasulullah Saw untuk tidak menyia-nyiakan harta dan tidak ada imam yang bisa dijadikan teladan yang telah membagi-bagikan seluruh hartanya kepada orang lain, sementara keluarganya tidak sedikitpun mendapatkannya. Al-Sarrâj memberikan pembelaan terhadap orang-orang yang meributkannya itu dengan mengatakan bahwa imamnya adalah Abû Bakr al-Shiddîq Ra. yang telah mengeluarkan (menginfakkan) semua harta yang dimilikinya. Ketika Rasulullah Saw bertanya kepada Abû Bakr tentang apa yang akan Abû Bakr tinggalkan untuk keluarga maka Abû Bakr menjawab bahwa Allah dan Rasul-Nya yang akan dia tinggalkan untuk keluarganya. Rasulullah tidak mengingkari apa yang dilakukan Abû Bakr ini. Tentang pengertian menyia-nyiakan harta, al-Sarrâj menjelaskan

⁶⁰ Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî, *Thabaqât al-Shâfiyah*, h. 19.

⁶¹ Abû Nashr al-Sarrâj, *Al-Luma'*, h. 145-146.

⁶² Abû Bakr Muhammad al-Kalâbâdzî, *Al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf*, h. 30-31.

⁶³ 'Abd al-Qâdir Ahmâd 'Athâ, *Al-Tashawwuf al-Islâmi bain al-'Ashâlah wa al-Iqtibâs*, h. 181.

bahwa yang dimaksud menyia-nyiakan harta adalah menginfakkan harta untuk maksiat kepada Allah Swt. Dalam penafsiran al-Sarrâj, meski orang itu hanya menginfakkan seperenam dirham dari hartanya untuk maksiat kepada Allah maka perbuatannya termasuk menyia-nyiakan harta. Sebaliknya, menurut al-Sarrâj, walaupun orang itu menginfakkan hartanya seratus ribu dirham asalkan bukan untuk maksiat kepada Allah maka perbuatan ini tidak termasuk menyia-nyiakan harta.⁶⁴

Penutup

Berdasarkan uraian-uraian di atas dapat disimpulkan bahwa tidak benar kaum sufi menolak ibadah formal atau aspek ritual Islam dan tidak benar bahwa kaum sufi mengabaikan hukum-hukum syariat yang lahiriah. Sufi seperti al-Busthâmî, al-Hallâj dan al-Syiblî yang dipandang sebagai sufi falsafi saja tidak meninggalkan syariat, tidak meninggalkan ibadah formal dalam Islam dan tidak meninggalkan Alquran ataupun Hadis, apalagi sufi-sufi akhlaki, semisal al-Muâsibî, al-Junayd, al-Qusyayrî dan al-Ghazâlî. Bahkan kaitannya dengan *ittibâ'* Rasulullah Saw kaum sufi mengikuti Rasulullah hingga hal-hal yang kecil, semisal tidak meludah ke arah kiblat dan menyela-nyelai jenggot ketika berwudu.

Memang diakui bahwa pernah ada kelompok kecil kaum sufi yang mengabaikan syariat yakni bagian kecil dari kaum *malâmatiyyah*. Akan tetapi pernah adanya kelompok kecil kaum sufi yang meninggalkan syariat ini tidak boleh dijadikan dasar untuk mengeneralisir terhadap keseluruhan kaum sufi. Faktanya, mayoritas terbesar kaum sufi loyal terhadap syariat. []

Pustaka Acuan

- Arberry, A.J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, London, Unwin Paperbacks, 1979.
- Amrstrong, Amatullah, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, terj. M.S. Nashrullah dan Ahmad Baiquni dari *Shûfi Terminology (al-Qamus as-Shûfi): The Mystical Language of Islam*, Bandung: Mizan, 1998.
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, New York & London: Columbia University Press, 1970.
- Ghazâlî, al-, Abû Hâmid, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Jilid I, Semarang: Toga Putera, t.t.
- Haeri, Syekh Fadhlalla, *The Elements of Sufism*, Shaftesbury, Dorset, Brisbane dll: Element, 1997.
- Hujwirî, al-, 'Alî ibn 'Utsmân al-Jullâbî, *Kasyf al-Mahjûb*, Is'ad 'Abd al-Hâdî Qandayl (Ed.), Kairo:

Muh. Taufiq 'Uwaydhah, 1974.

-----, *Kasyf al-Mahjûb: Menyelami Samudera Tasawuf*, terj. Ahmad Afandi dari *The Kasyf al-Mahjûb: The Oldest Persian Treatise on Sufism*, Jogjakarta: Pustaka Sufi, 2003.

Ibn Jarir, "Muhammadiyah dan Tasawuf," dalam M. Amin Syukur dkk., *Tasawuf dan Krisis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. I, 2001.

Jaiz, Hartono Ahmad, *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002.

Johansen, Julian, *Sufism and Islamic Reform in Egypt: The Battle for Islamic Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

Massignon, Louis, *Al-Hallâj: Sang Sufi Syahid*, terj. Dewi Candraningrum, Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2007.

Qusyayrî, al-, Abû al-Qâsim 'Abd al-Karîm Hawâzin, *al-Risâlah al-Qusyayriyyah*, Jilid 1, Kairo: Mathba'ah Uassân, t.t.

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

Rais, M. Amin, "Kata Pengantar," dalam John J. Donohue dan John L. Esposito (Penyunting), *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-masalah*, terj. Machnun Husein dari Islam in Transition, Muslim Perspectives, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, Cet. Kelima, 1995.

Renard, John, "Pendahuluan," dalam Muhammad Ibn 'Abbâd, *Surat-Surat Sang Sufi*, terj. M.S. Nasrullah, Bandung: Mizan, 1993.

Sajari, Dimyati, "Filantropi dalam Perspektif Sufistik" dalam *Dialog: Jurnal Penelitian dan Kajian Keagamaan (Terakreditasi A)*, Jakarta: Balitbangdiklat Kemenag RI, 2010.

Sarrâj, al-, Abû Nashr, *Al-Luma'*, Pentahqîq dan Kata Pengantar: 'Abd al-Halîm Mahmûd dan Thâhâ 'Abd al-Bâqî Surûr, Kairo: Maktabah al-Tsaqâfah al-Dîniyyah, t.t.

Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimension of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.

-----, "Abû al-Husayn al-Nûrî: Qibla of the Lights," dalam Leonard Lewisohn (Ed.), *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi (700-1300)*, Oxford: Oneworld, 1993.

Sirâj al-Dîn, Abû Bakr, "The Nature and Origin of Sufism," dalam Seyyed Hossein Nasr (Ed.), *Islamic Spirituality*, New York: Crossroad, 1987.

⁶⁴ Abû Nashr al-Sarrâj al-Thûsî, *Al-Luma'*, h. 483.

Sirriyeh, Elizabeth, *Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, Taylor & Francis Group: RoutledgeCurzon, 1999.

Sulamî, al-, Abû 'Abd al-Rahmân, *Thabaqât al-Shûfiyyah*, Kairo: Mathâbi‘, 1380 H.

Taftâzânî, al-, Abû al-Wafâ' al-Ghunaymî, *Madkhal ilâ al-Tashawwuf al-Islâmî*, Kairo: Dâr al-Tsaqâfah li al-Nasyr wa al-Tawzî‘, 1983.

Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, London: Oxford University Press, 1971.

KONSEP KALÂLAH DALAM ALQURAN DAN PENAFSIRANNYA MENURUT SUNI DAN SYIAH *IMÂMIYYAH*

Evra Willya

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Manado
Jl. DR. SH. Sarundajang Kawasan Ringroad I Manado
E-mail: evrawillya@ymail.com

Abstract. *Kalâlah in Alquran and Its Interpretation According to Suni and Syiah Imâmiyyah.* This article is aimed to analyze the meaning of *walad* in the inheritance of *kalâlah* in Alquran. Islamic jurists have different views in interpreting the meaning of *walad* in *kalâlah* inheritance. *Walad* in *kalâlah* inheritance gives the influence to the siblings inheritance. This article attempts to discuss critically and impartially the meaning of *walad*. By using comparative method, the writer analyzes the meaning of *walad* from the Suni and Syiah *Imâmiyyah* perspective. The writer concludes that there is no consensus among Islamic Scholars in interpreting the meaning of *walad*, by which for the Suni Scholars, the meaning of *walad* is only brothers of the heir, whereas for the Syiah *Imâmiyyah* include the heir's sisters. This different opinion influences the regard of the two mainstreams towards the status of brother and sister in the inheritance of *kalâlah*.

Keywords: inheritance, *kalâlah*, *walad*, Suni, Syiah *Imâmiyyah*

Abstrak. *Konsep Kalâlah dalam Alquran dan Penafsirannya Menurut Suni dan Syiah Imâmiyyah.* Artikel ini menganalisis makna *walad* dalam kewarisan *kalâlah* yang terdapat dalam Alquran. Para mufassir berbeda pendapat tentang makna *walad* dalam kewarisan *kalâlah*. *Walad* dalam kewarisan *kalâlah* berpengaruh terhadap kewarisan saudara. Tulisan ini menguraikan makna *walad* secara kritis, komprehensif dan seimbang. Dengan menggunakan metode komparatif, pengertian *walad* dilihat dari perspektif Suni dan Syiah *Imâmiyyah*. Penulis menyimpulkan bahwa para ulama berbeda pendapat tentang pengertian *walad*. Ulama Suni berpendapat bahwa *walad* itu hanya anak laki-laki, sedangkan ulama Syiah *Imâmiyyah* menyatakan bahwa *walad* itu adalah anak laki-laki dan perempuan. Perbedaan pendapat ini sangat mempengaruhi sikap kedua aliran tersebut terhadap status saudara dalam kewarisan *kalâlah*.

Kata Kunci: waris, *kalâlah*, *walad*, Suni, Syiah *Imâmiyyah*

Pendahuluan

Keberadaan *walad* dalam *kalâlah* menempati posisi yang pasti sebagai orang yang berhak menerima harta warisan dan mempengaruhi hak orang lain dalam pembagian harta warisan. Lafaz *walad* dalam ayat waris lebih banyak digunakan berkaitan dengan masalah hijab-menghijab, baik dalam hijab *hîrman* maupun *nuqshân*, sehingga keberadaan *walad* adalah *kalâlah* atau menyebabkan saudara tidak mendapat warisan.

Perbedaan pendapat di kalangan ulama dalam memahami lafaz *walad* muncul ketika menafsirkan surat al-Nisâ' [4]: 176:

يَسْتَفْتُونَكُمْ قَلْ اللَّهُ يَفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ أَمْرُؤٌ هُلْكَ
لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ اخْتٌ فَلَهَا نَصْفٌ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرْثُهَا
إِنْ مَنْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتْ اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانُ مَا

ترك وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظر
الاثنين...

Mereka minta fatwa kepadamu (tentang *kalâlah*), katakanlah: "Allah memberi fatwa kepadamu tentang *kalâlah* yaitu seseorang yang meninggal dunia (dalam keadaan) tidak mempunyai anak dan mempunyai saudara perempuan maka bagian saudara perempuannya itu seperdua dari harta yang ditinggalkannya. Dan saudara laki-lakinya mewarisinya (seluruh harta saudara perempuan) jika ia tidak mempunyai anak. Tetapi jika saudara perempuan itu dua orang maka keduanya (mendapat) dua pertiga dari harta yang ditinggalkan. Dan jika mereka (ahli waris itu) terdiri atas saudara laki-laki dan perempuan maka bagian saudara laki-laki sebanyak bagian dua orang saudara perempuan... (Q.s. al-Nisâ' [4]: 176)

Adanya perbedaan pendapat tentang makna *walad* ini disebabkan oleh dua hal, yaitu: (1) Lafaz *walad* dihubungkan dengan *kalâlah*. Allah secara tegas menyatakan bahwa *kalâlah* adalah seseorang yang meninggal dalam keadaan tidak meninggalkan *walad*.

Apabila dihubungkan dengan peristiwa *sabab nuzūl* ayat tersebut yaitu ketika 'Umar meminta penjelasan kepada Nabi tentang *kalālah* yang terdapat dalam Q.s. al-Nisā'[4]: 12 maka hal ini menunjukkan bahwa orang sama sekali tidak mengetahui makna *kalālah*, atau mereka sudah mengetahui *kalālah* tetapi apa yang telah mereka ketahui itu salah sehingga turun ayat Alquran yang menjelaskannya. (2) Memahami Hadis Ibn Mas'ūd yang menjelaskan bahwa saudara perempuan menjadi asabat ketika bersama dengan anak perempuan dan juga dalam memahami Hadis Jābir bahwa Rasulullah Saw. memberikan hak waris kepada saudara laki-laki ketika bersama dengan anak perempuan.

Mayoritas ulama Suni mengartikan *walad* dengan anak laki-laki sehingga makna *kalālah* adalah orang yang meninggal dalam keadaan tidak meninggalkan anak laki-laki dan ayah. Adapun Syiah *Imāmiyyah* mengartikan kata *walad* dengan anak laki-laki dan perempuan sehingga *kalālah* diartikan dengan orang yang meninggal yang tidak meninggalkan anak laki-laki dan anak perempuan serta orang tua (ayah dan ibu).

Disamping anak laki-laki, cucu dari keturunan laki-laki juga diakui sebagai *walad*. Penarikan keturunan melalui garis laki-laki dapat dilihat dalam beberapa syair Arab. Hal ini diperkuat lagi dengan adanya Hadis yang memberikan hak waris kepada saudara perempuan atau saudara laki-laki ketika ada anak perempuan. Hadis yang menjelaskan kasus kewarisan anak perempuan Sa'ad merupakan hadis yang sangat populer di kalangan mayoritas ulama dan sering dikutip sebagai dalil bahwa Q.s. al-Nisā'[4]: 11 dan 12 merupakan ayat kewarisan pertama yang turun secara terperinci dan untuk menunjukkan bahwa saudara laki-laki berhak menjadi asabat ketika bersama dengan anak perempuan. Begitu pula dengan Hadis Ibn Mas'ūd yang memberikan hak waris kepada saudara perempuan ketika bersama dengan anak perempuan. Dalam hadis ini saudara perempuan berhak menghabiskan sisa harta.

Dalam Hadis ini terlihat bahwa anak perempuan tidak dapat menghijab saudara perempuan atau saudara laki-laki sehingga *walad* yang mempengaruhi kewarisan *kalālah* itu adalah anak laki-laki saja. Keberadaan anak perempuan tidak mempengaruhi *kalālah*. Pemahaman seperti ini muncul karena penggunaan kata *walad* untuk anak laki-laki sudah menjadi *'urf* di kalangan orang Arab sehingga kalau dikatakan *walad* maka maksudnya adalah anak laki-laki. Mayoritas ulama menjadikan Hadis ini sebagai penjelas dari arti *kalālah* yang terdapat dalam Q.s. al-Nisā'[4]: 176.

Syiah *Imāmiyyah* tidak membedakan anak laki-laki dan anak perempuan. Bagi mereka, anak laki-laki

dan perempuan mempunyai hak yang sama dalam kewarisan karena lafadz *walad* berasal dari *wilādah* yang pengertiannya mencakup anak laki-laki dan anak perempuan. Q.s. al-Nisā'[4]: 176 sudah dapat menjawab persoalan *kalālah* sehingga Hadis tidak diperlukan lagi. Lafaz *walad* dalam Alquran adalah untuk anak laki-laki dan anak perempuan. Alquran menggunakan kata *ibn* kalau yang dikhkuskan untuk anak laki-laki saja dan kata *bintun* yang dikhkuskan untuk anak perempuan. Sedangkan untuk keduanya, yaitu anak laki-laki dan perempuan, digunakan kata *walad*. Karena kedudukan anak perempuan sama dengan anak laki-laki maka jika anak laki-laki dapat menghijab saudara laki-laki, anak perempuan pun dapat menghijabnya.

Konsep Dasar *Kalālah*

Kata "*kalālah*" adalah bentuk masdar dari kata "*kalla*" yang secara etimologi berarti lelah atau lemah. Kata *kalālah* pada asalnya digunakan untuk menunjuk pada sesuatu yang melingkarinya serta tidak berujung ke atas dan ke bawah, seperti kata "*iklil*" yang berarti mahkota karena ia melingkari kepala. Seseorang dapat disebut *kalālah* manakala ia tidak mempunyai keturunan dan leluhur (anak dan ayah). Kerabat garis sisi disebut *kalālah* karena berada di sekelilingnya, bukan di atas atau di bawah.¹ Kemudian kata *kalālah* digunakan untuk seseorang yang tidak mempunyai ayah dan anak.²

Penggunaan istilah *kalālah* bisa untuk pewaris dan ahli waris. Ada pendapat beberapa ahli bahasa tentang pewaris yang *kalālah*, yaitu: (1) Orang yang tidak mempunyai anak dan orang tua. (2) Orang yang tidak mempunyai keluarga dan kerabat. (3) Orang yang meninggal. (4) Orang yang tidak mempunyai anak, orang tua dan saudara.³ Ahli waris yang *kalālah* adalah saudara seibu dan saudara seayah. Saudara seibu disebut dengan *kalālah* ibu dan saudara seayah disebut dengan *kalālah* ayah.

Al-Thabarī menjelaskan bahwa terdapat perbedaan terhadap bacaan *yūrāt*. Mayoritas umat Islam membaca *wa in kāna rajulun yūrāt kalālatan* dan sebagian yang lain membaca *wa in kāna rajulun yūrīt kalālatan*. Arti kedua bacaan ini tidak berbeda dan tetap memberikan

¹ Ibn Manzhūr, *Lisān al-Arāb*, (Bayrūt: Dār al-Fikr, t.t.), Jilid XV, h. 142; Muhammad Rawwās Qa'ah Jī dan Hāmid Shādiq Qunaybī, *Mu'jām Lughah al-Fuqahā'*, (Bayrūt : Dār al-Nafs, 1998), h. 50; Muhammad Yūsuf Mūsā, *Al-Tirkah wa al-Mirātūt fi al-Islām*, (Mesir: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1959), h. 201.

² Al-Ālūsī al-Baghdādī, *Rūh al-Mā'ānī*, (T.tp: Dār al-Fikr, t.th), h. 358.

³ Ibn al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān*, (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1998), Jilid II, h. 448.

bagian kepada saudara laki-laki atau saudara perempuan seibu⁴ sehingga *kalâlah* adalah mereka yang mewarisi dari orang yang meninggal dengan pengecualian pada ibu, bapak dan anak.⁵

Ibn al-'Arabî menyatakan bahwa wazahir ayat menjelaskan *kalâlah* adalah orang yang tidak mempunyai ayah dan anak laki-laki serta meninggalkan saudara. *Kalâlah* adalah nama yang ditetapkan secara bahasa. Diantara makna *kalâlah* yang ditetapkan secara bahasa itu salah satunya dipakai untuk pengertian secara syarak. Q.s. al-Nisâ'[4]: 176 menamakan pewaris dengan *kalâlah* dan menyebutkan bagian-bagian yang akan diterima oleh para ahli waris. Ayah dan anak tidak disebutkan dalam ayat tersebut. Ibn al-'Arabî meyakini bahwa inilah yang dimaksud oleh Allah dengan *kalâlah*. Pengertian seperti ini menunjukkan bahwa pengertian *musytaq* (makna-makna *kalâlah* yang lain) menghendaki itu seluruhnya dan pengertian secara bahasa pun mutlak menghendaki yang demikian.⁶

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa pengertian *kalâlah* secara terminologi mengikuti pengertian *kalâlah* secara etimologi. Ini berarti bahwa makna *kalâlah* diambil dari pengertiannya secara bahasa. Oleh karena itu dapat dikatakan bahwa *kalâlah* adalah seseorang yang meninggal dan tidak meninggalkan ayah dan anak.

Berbeda dengan pendapat di atas, David S. Powers menyatakan bahwa ahli waris yang *kalâlah* adalah menantu perempuan. Menurutnya, akar kata “*kâf-lâm-lâm*” muncul pada sejumlah bahasa Semitis selain bahasa Arab termasuk bahasa Akkad, Aram, Syiria dan Ibrani. Dalam empat bahasa terakhir ini, kata yang cocok dengan bahasa Arab *kalâlah* berfungsi sebagai istilah untuk kerabat perempuan. Dalam bahasa Aram, *kallatu*, yang muncul pada sejumlah prasasti hukum berarti seorang perempuan muda yang didapat oleh kepala sebuah rumah tangga sebagai istri untuk anak laki-laki yang hidup di dalam rumah tangga itu, atau ia adalah seorang menantu perempuan. Dalam keadaan tertentu kata *kallatu* juga berarti saudari ipar. Sementara dalam bahasa Aram dan Syiria ada kata “*kallta*” dan bahasa Ibrani “*kallah*” yang berarti menantu perempuan dan juga seorang pengantin putri.

Kemiripan antara kata-kata *kallatu*, *kallta* serta *kallah* di satu pihak dan *kalâlah* di pihak lain melahirkan kemungkinan yang menarik bahwa istilah Arab “*kalâlah*”

⁴ Abû Ja'far Muhammâd ibn Jarîr al-Thâbarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Tâ'wil Ayyâl-Qur'ân*, (Bairût : Dâr al-Fikr, 1988), Jilid IV, h. 283.

⁵ Abû Ja'far Muhammâd ibn Jarîr al-Thâbarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Tâ'wil Ayyâl-Qur'ân*, h. 286.

⁶ Ibn al-'Arabî, *Aqâkîm al-Qur'ân*, h. 449.

yang artinya tidak jelas bagi khalifah 'Umar sebenarnya adalah kosa kata pinjaman dari bahasa Semitis lain. Dalam kasus ini, selama masa hidup Rasulullah Saw. dan sesudah wafatnya, kata *kalâlah* mungkin berfungsi sebagai istilah untuk kerabat perempuan yang nilai semantisnya mencakup satu atau lebih dari konsep pengantin perempuan, menantu perempuan dan saudari ipar.⁷

David S. Powers berpendapat bahwa bacaan *yûrâts* yang ada pada Q.s. al-Nisâ'[4]: 12 adalah *yûrîts* berarti seseorang yang mati dengan tidak meninggalkan orang tua dan anak. Ayat ini membicarakan sebuah kasus dimana kerabat sedarah terdekat orang yang meninggal yang masih hidup menerima bagian yang jumlahnya tidak ditentukan.

Kemudian Q.s. al-Nisâ'[4]: 176 dibuka dengan menyenggung suatu pertanyaan yang tidak disebutkan tentang apa yaitu *yastaftûnak* yang ditanyakan kepada Nabi oleh para sahabatnya. Allah tiba-tiba memerintahkan kepada Nabi bagaimana menjawab pertanyaan sahabat tersebut dengan *qul Allâh yuftîkum fi al-kalâlah*. Perujukan pertanyaan ini pada *kalâlah* menunjukkan adanya hubungan antara ayat ini dan ayat 12.⁸ Berdasarkan hal ini, David S. Powers menyatakan bahwa makna Q.s. al-Nisâ'[4]: 12 dan 176 bukanlah tipe saudara/saudari yang berubah dari ayat pertama ke ayat berikutnya seperti yang umum dipercaya tetapi keadaan yang dihadapi oleh saudara/saudari itu yang berubah. Ayat pertama memberikan kompensasi kepada saudara/saudari yang terhapus hak warisnya dengan memberi mereka bagian (*fârdh*) kecil warisan, sedangkan ayat kedua membenarkan pemberian itu dengan cara menunjukkan hak waris saudara/saudari atas warisan. Oleh karena itu tidak perlu lagi diadakan pembedaan antara saudara/saudari seibu dengan saudara/saudari seayah dan sekandung.⁹

***Kalâlah* dalam Pandangan Suni**

Dalam Alquran ditemukan kata “*walad*” sekitar tiga puluh tiga kali dalam bentuk *mufrad* (singular) dan sekitar dua puluh tiga kali dalam bentuk *jamak* (plural).¹⁰ Khusus dalam ayat-ayat waris yang menyebutkan hak anak-anak terdapat delapan kali kata

⁷ David S. Powers, *Studies in Qur'an and Hadith The Formation of The Islamic Law of Inheritance*, (London: University of California Press, 1979), h. 41.

⁸ David S. Powers, *Studies in Qur'an and Hadith The Formation of The Islamic Law of Inheritance*, h. 28.

⁹ David S. Powers, *Studies in Qur'an and Hadith The Formation of The Islamic Law of Inheritance*, h. 44.

¹⁰ Muhammad Fuâd 'Abd al-Bâqî, *Mu'jam Al-Mufâhrâs li Alfâz al-Qur'ân al-Karîm*, (T.tp: Dâr al-Fikr, 1981), h. 763-764; Amir Syarifuddin, *Permasalahan dalam Pelaksanaan Faraid*, (Padang:

walad dan satu kali kata *awlād*. Keseluruhan kata itu maknanya adalah anak laki-laki dan anak perempuan. Adapun penggunaan kata *ibn* tidak ada hubungannya dengan kewarisan seperti *ibn Maryam* yang disebutkan lebih dari dua puluh tiga kali, *ibn sabīl* sekitar delapan kali dan *ibnu Allāh* sebanyak dua kali.¹¹ Dan kata *ibnatun* (anak perempuan) secara khusus digunakan sebanyak dua kali¹² tetapi tidak ada hubungannya dengan hak-hak yang diperoleh seperti *ibnatu 'Imrān*. Penggunaan *ibnu sabīl* menunjukkan bahwa meskipun menurut lahirnya digunakan kata *mudzakkar* namun artinya tetap menjangkau kepada perempuan juga.¹³

Ulama telah sepakat dalam memahami kata *walad* yang enam kali disebutkan dalam Q.s. al-Nisā'[4]: 11 dan 12 serta satu kali kata *awlād* adalah anak laki-laki dan anak perempuan. Dengan demikian, *walad* yang dapat mengurangi hak ibu dari sepertiga menjadi seperenam, hak suami dari seperdua menjadi seperempat dan hak istri dari seperempat menjadi seperdelapan adalah anak laki-laki dan anak perempuan. Begitu pula yang menetapkan ayah mendapat seperenam waktu tidak ada *walad* maksudnya adalah anak laki-laki dan anak perempuan.

Namun dalam memahami kata *walad* yang disebutkan dua kali dalam ayat 176 ulama tidak sepakat. Kata *walad* disebutkan di sini sehubungan dengan persyaratan seseorang pewaris menjadi *kalālah*. Dalam ayat disebutkan bahwa seorang pewaris disebut *kalālah* bila tidak meninggalkan *walad*. Hal ini berarti keberadaan *walad* menyebabkan saudara-saudara tidak berhak menerima warisan.

Di kalangan para sahabat terjadi perbedaan pendapat tentang *kalālah* ini. 'Umar pernah bertanya kepada Rasul mengenai *kalālah*. Rasul menjawab: "Cukup engkau memahami sendiri akhir Q.s. al-Nisā'[4]: 176". Sebab turunnya (*sabab nuzūl*) ayat 176 ini adalah ketika Jābir ibn 'Abd Allāh mengadukan masalahnya kepada Nabi sementara ia tidak mempunyai anak dan orang tua lagi.¹⁴

Ibn al-'Arabī menyatakan bahwa ketika 'Umar menanyakan tentang *kalālah* kepada Rasul, maka

IAIN IB Press, 1999), h. 21; Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, (Jakarta: Gunung Agung, 1984), h. 54.

¹¹ Muhammad Fuād 'Abd al-Bāqī, *Mu'jam Al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, h. 136-137.

¹² Muhammad Fuād 'Abd al-Bāqī, *Mu'jam Al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, h. 138.

¹³ Amir Syarifuddin, *Permasalahan dalam Pelaksanaan Faraid*, h.21.

¹⁴ Ibn Katsīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, (Bayrūt: Dār al-Fikr, t.t), Jilid II, h. 635 dan Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-Ālamīn*, (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1974), Jilid II, h. 234.

Rasul menjawab bahwa *kalālah* itu cukup dipahami dari ayat terakhir surat al-Nisā'. Mendengar jawaban Rasul tersebut 'Umar menyatakan bahwa "Kalau saya berumur panjang maka akan menghukumi *kalālah* dengan hukum yang dipahami oleh orang yang bisa dan tidak bisa membaca Alquran, yaitu bahwa *kalālah* adalah orang yang tidak punya anak".¹⁵ Di sini terlihat 'Umar tidak mempunyai keyakinan yang pasti tentang *kalālah*, apakah tidak punya anak saja atau juga tidak punya ayah. Ketidakyakinan 'Umar ini terlihat ketika pendapatnya berbeda dengan pendapat Abū Bakr yang menyatakan bahwa *kalālah* adalah orang yang meninggal dunia dalam keadaan tidak meninggalkan ayah serta anak dan inilah arti *kalālah* yang masyhur di kalangan orang Arab.¹⁶ Rasyīd Ridhā meriwayatkan tentang keraguan 'Umar ini dalam tafsirnya dan menguatkan pendapat mayoritas ulama yang menganggap *kalālah* sebagai orang yang tidak meninggalkan anak laki-laki dan ayah.¹⁷

Dari penjelasan di atas dapat diketahui bahwa pada awalnya 'Umar berpendapat *kalālah* adalah orang yang tidak mempunyai anak berdasarkan Q.s. al-Nisā'[4]: 176 tetapi kemudian pendapat 'Umar dikritik oleh Abū Bakr yang memahami *kalālah* berdasarkan pemahaman yang sudah ada di kalangan orang Arab yaitu anak laki-laki dan ayah. Kuat dugaan 'Umar merasa bahwa *kalālah* adalah orang yang tidak mempunyai anak tetapi masih mempunyai orang tua seperti yang ditunjukkan oleh zahir Q.s. al-Nisā'[4]: 176.

Apabila dihubungkan dengan peristiwa yang mendahuluinya yaitu orang-orang yang meminta penjelasan kepada Nabi tentang maksud *kalālah* yang ada pada Q.s. al-Nisā'[4]: 12 dapat diketahui bahwa kata *kalālah* bukanlah kata yang dipakai secara luas¹⁸ atau dapat dipahami bahwa orang Arab sama sekali tidak mengetahui maksud *kalālah* karena *kalālah* belum pernah terjadi pada waktu itu. Disamping itu dapat juga diketahui bahwa orang Arab mengetahui maksud *kalālah* tetapi pemahaman mereka salah sehingga turunlah Q.s. al-Nisā'[4]:176 untuk menjelaskan maksudnya.

Menanggapi pertanyaan 'Umar kepada Rasul tentang *kalālah*, al-Jashshāsh berkesimpulan bahwa: (1) *Kalālah*

¹⁵ Ibn al-'Arabī, *Ahkām al-Qur'ān*, h. 450 dan 653.

¹⁶ Abū Bakr al-Jashshāsh, *Ahkām al-Qur'ān*, (Bayrūt: Dār al-Fikr, t.t), h. 86.

¹⁷ Muhammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm al-Syāhīr bi al-Manār*, (Kairo: Maktabah al-Bakarah, t.t), IIIid IV, h.423; Muhammad 'Alī al-Sāyīs, *Tafsīr Āyāt al-Ahkām*,(t.t.p, t.t), Jilid II, h. 49; Abū Bakr al-Jashshāsh, *Ahkām al-Qur'ān*, h. 86.

¹⁸ Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, h. 62.

tidak boleh dipahami berdasarkan makna etimologi semata tetapi perlu adanya kajian lebih mendalam. Kalau merupakan istilah yang biasa digunakan tentu 'Umar dapat langsung memahaminya karena ia adalah seorang ahli bahasa. (2) Jawaban Rasul tersebut merupakan izin kepada sahabat untuk mengijtihadkan lafaz-lafaz yang kurang jelas, disamping itu sebagai petunjuk bahwa Rasul tidak menjelaskan semua persoalan secara detail. (3) Jawaban tidak tegas ini memberikan petunjuk juga bahwa kasus *kalâlah* tidak terjadi pada masa Rasul. Pertanyaan 'Umar tersebut sekedar untuk menambah pengetahuan serta pemahaman terhadap maksud ayat bukan untuk menyelesaikan suatu kasus.¹⁹

Sahabat yang menyatakan bahwa anak perempuan termasuk ke dalam pengertian *walad* adalah Ibn Abbâs dan Zubayr. Jika orang yang meninggal meninggalkan anak perempuan dan saudara perempuan maka saudara perempuan tidak mendapatkan harta warisan karena Q.s. al-Nisâ'[4]: 176 menyebutkan bahwa saudara akan mewarisi harta apabila orang yang meninggal tidak mempunyai anak. Maka, bukankah anak perempuan itu dinamakan juga anak sehingga saudara perempuan tidak mendapatkan apa-apa. Berbeda dengan kedua sahabat ini, mayoritas ulama berpendapat bahwa dalam kasus bersamanya anak perempuan dan saudara perempuan maka anak perempuan mendapat seperdua sebagai *fîrûd* dan saudara perempuan mendapat seperdua sebagai asabat.²⁰ Pendapat ini tidak terlepas dari pemahaman mereka yang menyatakan bahwa *walad* itu adalah anak laki-laki saja.

Rasyîd Ridhâ menjelaskan bahwa penyebab terjadinya perbedaan pemahaman tersebut karena saudara perempuan tidak mendapat apa-apa jika bersama anak laki-laki secara ijmak dan jika bersama anak perempuan maka ia mewarisi. Sedangkan yang lain berpendapat bahwa anak mencakup anak laki-laki dan anak perempuan sehingga saudara perempuan tidak mewarisi jika bersama dengan anak perempuan.²¹ Alasan yang dipakai oleh mayoritas ulama dalam menetapkan bahwa hanya anak laki-laki saja yang masuk ke dalam pengertian *walad* adalah Hadis Ibn Mas'ûd.²²

¹⁹ Abû Bakr al-Jashshâh, *Abkâm al-Qur'ân*, h. 88 dan Al Yasa Abu Bakar, *Ahli Waris Sepertalian Darah Kajian Perbandingan terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fikih Mazhab*, (Jakarta: INIS, 1998), h. 46.

²⁰ Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-Azîm*, h. 593.

²¹ Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Syâhîr bi al-Manâr*, h. 109-110.

²² Hadis yang dimaksud adalah:

عن أبي موسى رضي الله عنه انه سئل عن ابنة وابنة ابنة واحث ف قال لا ينالن الصحف ولا ينالن الصحف وانى ابن مسعود فسبتني فسئل ابن مسعود واختر بقول اي موسى ف قال لقد ضلل اذانا واما انا من المهددين اقضى فيها ما قضى النبي ص م للابن الصحف ولا ينالن ابنة ابن السادس تكملا الثنين واما بقى فالباحثون اباء ابا موسى فاخبرناه بقول ابن مسعود فقال لا تسألوني ما دام هذا الخير فيكم (رواه البخاري)

Dalam Hadis tersebut dijelaskan bahwa anak perempuan mewarisi bersama-sama dengan cucu perempuan dari anak laki-laki yang telah meninggal dan seorang saudara perempuan. Ibn Mas'ûd menetapkan bagian untuk seorang anak perempuan seperdua, untuk seorang cucu perempuan seperenam untuk menggenapkan dua pertiga dan sisanya untuk saudara perempuan.

Disamping Hadis ini, ada lagi Hadis lain yang dipakai oleh mayoritas ulama dalam menjelaskan bahwa anak yang dimaksud adalah anak laki-laki, yaitu Hadis Jâbir ibn 'Abd Allâh yang menyatakan bahwa istri Sa'ad ibn Rabî' datang menemui Rasulullah Saw. bersama dengan dua orang anak perempuannya. Istri Rabî' ini mengadu kepada Rasul tentang harta suaminya yang telah meninggal dunia dan diambil oleh saudara laki-laki suaminya. Maka Rasul memberikan kepada dua orang anak perempuan Sa'ad tersebut dua pertiga bagian, untuk ibu mereka seperdelapan dan sisanya untuk paman.²³

Dari Abû Mûsâ Ra. bahwasannya ia ditanya tentang bagian seorang anak perempuan, cucu perempuan (melalui anak laki-laki yang telah meninggal) dan seorang saudara perempuan. Beliau menjawab: "Untuk anak perempuan seperdua, untuk saudara perempuan seperdua. Pergilah kepada Ibn Mas'ûd tentu ia pun akan mengikuti aku". Ketika diajukan kepada Ibn Mas'ûd, dia menjawab: "Kalau begitu saya telah keliru dan tidak termasuk orang yang dapat petunjuk. Saya akan menyelesaikannya berdasarkan keputusan Nabi. Untuk seorang anak perempuan seperdua, untuk seorang cucu perempuan seperenam, untuk menggenapkan dua pertiga dan sisanya untuk saudara perempuan". Setelah itu kami kembali kepada Abû Mûsâ dan menceritakan penjelasan Ibn Mas'ûd tersebut. Abû Mûsâ menjawab: "Jangan tanyai aku selama orang alim itu masih ada". (H.r. al-Bukhârî).

Lihat Al-Kirmânî, *Shâfi'î al-Bukhârî bi Syârî al-Kirmânî*, (Kairo: al-Bâhiyyah al-Mishriyyah, 1937), Jilid 23, h. 162; Ibn Hajar al-Asqalânî, *Fath al-Bârî*, (T.tp, Al-Maktabah al-Salafiyah, t.t), Jilid 12, h. 17. Hadis ini juga terdapat dalam *Sunan Abû Dâwud*, Bab Faraid, Hadis No.4; *Sunan al-Tirmidzî*, Bab Faraid, Hadis No.4; *Sunan Ibn Mâjah*, Bab Faraid, Hadis No.6; *Sunan al-Dârimî*, Bab Faraid, Hadis No.7; Wensinck AJ, *Mu'jam al-Mufahras li Alfâz al-Hadîts*, (Leiden: EJ Brill, 1967), Jilid 3, h. 515.

²³ Hadis yang dimaksud adalah:

عن حابر بن عبد الله قال جاءت امرأة سعد ابن الربيع بابنتهها من سعد الى رسول الله ص م فقاتلها يارسول الله هاتان ابنتنا سعد بن الربيع قتل ابو ها معلت يوم احد شهيدا وان عمها اخذ ما نسبها فلما بدرع لها مالا ولا تكفيهان الا ولهما مال قال يقضي الله في ذلك فنزلت اية المراث فبعث رسول الله الى عمها ف قال اعطي ابنتي سعد الثنين واعطي اهلهما الثمن وما بقى فهو لك (رواه ابو داود)

Jâbir ibn 'Abd Allâh mengatakan bahwa istri Sa'ad ibn Rabî' beserta dua orang anak perempuannya datang kepada Rasul. Ia berkata: "Ya Rasul, ini dua orang anak perempuan Sa'ad, ayahnya telah mati syahid dalam perang Uhud dan paman mereka telah mengambil semua hartanya tanpa ada yang tersisa. Keduanya tidak akan menikah sekiranya tidak mempunyai harta". Rasul menjawab: "Allah akan memberikan keputusan". Lalu turun ayat kewarisan. Rasul memanggil paman kedua anak tersebut dan berkata: "Berikan kepada kedua orang anak perempuan Sa'ad itu dua pertiga, untuk ibu mereka seperdelapan dan sisanya untukmu". (H.r. Abû Dâwud).

Lihat Abû Dâwud, *Sunan Abû Dâwud*, (Kairo: Mushtafâh al-Bâb, 1952), h. 109. Menurut Ibn Katsîr, dalam Hadis ini terdapat nama 'Abd Allâh ibn Muhammad ibn Aqîl yang tidak diketahui keadaannya dan tidak ada riwayat apa pun tentang kualitas pribadinya. Nama ini

Alasan selanjutnya adalah karena nasab anak ditarik melalui garis laki-laki, sebagaimana yang terdapat dalam sebuah syair Arab:

بنونا بنو ابناهنا وبننا تنا بنو هن ابناء الرجال الا باعد²⁴

Keturunan kita adalah anak laki-laki dan anak perempuan dari anak laki-laki kita, sedangkan anak dari anak perempuan adalah keturunan dari laki-laki lain.

Dari pemahaman mayoritas ulama tentang pengertian *walad* terlihat bahwa *walad* itu hanya untuk anak laki-laki saja serta keturunan dari anak laki-laki tersebut. Anak perempuan serta keturunannya tidak termasuk ke dalam pengertian *walad*. Pembatasan pewarisan hanya pada keturunan melalui garis laki-laki adalah aturan tentang nasab sedangkan keturunan dari anak perempuan dimasukkan ke dalam kelompok *dzawî al-arhâm*.

Pandangan mayoritas Ulama Suni yang memasukkan keturunan dari anak perempuan sebagai *dzawî al-arhâm*, menurut Hazairin, tidak dapat dilepaskan dari pengaruh kultur Arab yang patrilineal²⁵ dan para pemikir Muslim klasik hidup dalam sosio kultural patrilineal.²⁶

Oleh karena itu, Amir Syarifuddin melihat ada dua hal yang menyebabkan Ulama Suni mengartikan *walad* dengan anak laki-laki saja, yaitu: (1) Penggunaan secara *urf* dari kata *walad*. Dalam adat berbahasa Arab, *walad* diartikan dengan anak laki-laki saja. Mereka terpengaruh oleh adat jahiliyah dalam penggunaan kata sehingga terdorong untuk mengartikan kata *walad* tidak menurut umumnya. (2) Terpengaruh oleh Hadis Nabi yang disampaikan oleh Ibn Mas'ûd tentang pembagian waris untuk kasus anak perempuan, cucu perempuan dan saudara perempuan.²⁷

hanya dikenal melalui Hadis yang diriwayatkannya. Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-Azîm*, h. 212. Hadis ini juga terdapat dalam *Sunan al-Tirmidzî*, Bab Faraid, Hadis No.3 dan *Musnâd Abîmad ibn Hanbal*, Bab Faraid, Jilid 3, h. 252. Wensinck AJ, *Mu'jam al-Mufâbras li Alfâz al-Hadîts*, Jilid 6, h. 552.

²⁴ Muhammad Rasyid Ridhâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hâkim al-Syâhî bi al-Manâr*, Jilid 4, h. 405.

²⁵ Menurut Hazairin, masyarakat Arab, baik suku Quraisy maupun suku-suku Badui, menarik garis keturunan semata-mata melalui penghubung laki-laki sehingga menimbulkan *'ushbah*-*'ushbah*, bani-bani dan sebagainya dimana semuanya bersifat klan yang berdasarkan garis keturunan patrilineal. Dalam hubungan itu umumnya perkawinan orang Arab adalah eksogami, artinya dilarang mengawini anggota se-bani atau se-*'ushbah* walaupun di beberapa tempat sewaktu turunnya Alquran telah dijumpai pula kemungkinan endogamy di tanah Arab sebagai pengecualian, seperti perkawinan endogamy antara orang tua (Nabi) Muhammad, antara (Nabi) Muhammad dengan Khadijah dan sebagainya. Hazairin, *Hendak Kemana Hukum Islam*, (Jakarta: Tintamas, 1976), h. 11-12.

²⁶ A. Sukris Sarmadi, *Transendensi Keadilan Hukum Waris Islam Transformatif*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1997), h. 4.

²⁷ Amir Syarifuddin, *Permasalahan dalam Pelaksanaan Faraid*, h. 22.

Persoalan selanjutnya adalah dimasukkannya ayah ke dalam pengertian *kalâlah*. Dalam penjelasan kata *kalâlah* yang terdapat pada Q.s. al-Nisâ'[4]: 176 tidak disebutkan ayah, tetapi tampaknya Ulama Suni memahami pengertian ayah dari pengembangan pengertian anak karena dekatnya kata *walad* dengan *wâlid*.²⁸ Sulit menemukan argumen rasional yang digunakan oleh mufasir dan mayoritas ulama untuk memasukkan kata-kata *wâlid* atau ayah. Dalam hal ini kelihatannya mayoritas ulama pada waktu menghadapi ayat *kalâlah* yang zahirnya menjelaskan seseorang yang tidak meninggalkan anak memahaminya menjadi seorang yang tidak meninggalkan anak laki-laki dan ayah, karena sebelumnya mereka telah mempunyai konsep tentang arti *kalâlah* itu sendiri. Karena sulit menemukan argumentasi yang tepat kelihatannya mereka berbelit-belit dalam menjelaskan arti *kalâlah* secara etimologi dan 'urf serta menyimpulkan bahwa arti syarak mengikuti pada arti etimologi.²⁹

Dari penjelasan di atas dapat diketahui bahwa *kalâlah* dalam pandangan Suni adalah orang yang meninggal dan tidak meninggalkan anak laki-laki serta ayah. Konsekuensinya adalah apabila seseorang meninggal dalam keadaan *kalâlah* maka saudara akan mendapat warisan meskipun anak perempuan ada. Karena menurut mayoritas Ulama Suni, anak perempuan tidak mempengaruhi atau menghijab saudara dalam keadaan pewaris *kalâlah*.

***Kalâlah* dalam Pandangan Syiah Imâmiyyah**

Sebelum membahas lebih lanjut *kalâlah* dalam pandangan Syiah Imâmiyyah, terlebih dahulu akan dikemukakan sistem kewarisan mereka.

Menurut al-Thûsî ada dua bentuk kewarisan yaitu *khâsh* (khusus) dan *'âm* (umum). Bentuk *'âm* terjadi apabila seseorang meninggal tidak mempunyai ahli waris maka harta warisannya diserahkan ke *Bayt al-Mâl* dan yang mewarisinya adalah seluruh umat Islam. Sedangkan kewarisan dalam bentuk *khâsh* terbagi pada dua yaitu nasab dan sebab. Kewarisan karena nasab terdiri atas *dzâ' al-furûd* dan *dzâ' al-qarâbah*, sedangkan kewarisan karena sebab terjadi karena perkawinan dan memerdekan budak.³⁰

Ahli waris karena hubungan nasab adalah para

²⁸ Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, (Jakarta: Gunung Agung, 1984), h. 61.

²⁹ Amir Syarifuddin, *Permasalahan dalam Pelaksanaan Faraid*, h. 24.

³⁰ Abû Ja'far Muhammad Husayn ibn 'Alî al-Thûsî, *Al-Mabsûth fi Fiqh al-Imâmiyyah*, (Taheran: Maktabah al-Murtadahawiyyah, t.t.), h. 69.

kerabat. Kekerabatan terjadi karena adanya hubungan yang sah antara dua orang, baik keduanya berada dalam satu jalur hubungan seperti ayah ke atas atau anak ke bawah, maupun pada jalur yang memunculkan orang ketiga, yaitu saudara-saudara, paman dari pihak ayah dan paman dari pihak ibu.³¹

Para ahli waris karena hubungan nasab ini ada yang memperoleh harta warisan melalui *dzâ' al-furûd*³² dan yang melalui *dzâ' al-qarâbah*.³³ Syiah tidak memakai istilah asabat tetapi mereka menggunakan istilah *dzâ' al-qarâbah* terhadap ahli waris yang mengambil sisa harta. Sebagaimana satu orang anak laki-laki mengambil seluruh harta warisan maka anak perempuan dan saudara perempuan yang sendirian pun juga mempunyai hak yang sama dengan mengambil seluruh harta.³⁴

Sistem kewarisan Syiah Imâmiyyah tidak membedakan antara anak perempuan dan anak laki-laki kecuali dalam hal-hal yang telah ditentukan oleh Alquran. Pendapat mereka ini berpengaruh terhadap pengertian *kalâlah*. *Kalâlah* adalah seseorang yang meninggal dunia dan tidak meninggalkan orang tua serta anak.³⁵ Syiah Imâmiyyah mengartikan *walad* dalam Q.s. al-Nisâ'[4]: 176 dengan anak laki-laki dan anak perempuan karena lafaz *walad* bersumber dari *al-wilâdah* yang pengertiannya mencakup anak laki-laki dan anak perempuan. Tidak ada perbedaan antara anak laki-laki dan anak perempuan dalam memperoleh hak untuk mewarisi harta. Cucu, baik yang berasal dari anak

³¹ Muhammad Jawâd Mughniyyah, *Al-Abwâl al-Syakhshiyah*, (Bayrût: Dâr al-Ilmi, t.t), h. 214.

³² Kelompok ahli waris *dzâ' al-furûd* adalah kelompok ahli waris yang bagian warisannya telah pasti. Mereka ini menerima bagian sebagaimana yang telah ditetapkan oleh Alquran, yaitu: (1) Seperdua, apabila ahli warisnya seorang anak perempuan, seorang saudara perempuan dan suami apabila tidak ada anak. (2) Seperempat, apabila ahli warisnya suami ketika ada anak atau istri ketika tidak ada anak. (3) Seperdelapan, apabila ahli warisnya istri ketika ada anak. (4) Dua pertiga, apabila ahli warisnya dua orang saudara perempuan kandung atau dua orang anak perempuan atau lebih. (5) Sepertiga, apabila ahli warisnya ibu ketika tidak ada anak laki-laki dari mayit atau ketika tidak ada saudara si mayit yang menghalangnya menerima bagian lebih dari seperenam. (6) Seperenam, apabila ahli warisnya kedua orang tua apabila ada anak atau ibu mewarisi bersama saudara-saudara atau seorang saudara laki-laki atau saudara perempuan seibu. Lihat Muhammad Jawâd Mughniyyah, *Fiqh al-Imâm Ja'far al-Shâdiq*, (Iran: Dâr al-Itshâm, 1999), Jilid 6, h.197.

³³ Sedangkan *dzâ' al-qarâbah* adalah kelompok ahli waris yang memperoleh sisa harta setelah dibagikan kepada ahli waris *dzâ' al-furûd*. Mereka adalah anak laki-laki atau perempuan, ayah apabila tidak ada anak, saudara kandung atau seayah yang terdiri atas saudara laki-laki atau perempuan atau laki-laki saja. Abû Ja'far Muhammad Husayn ibn 'Alî al-Thûsî, *Al-Mabsûth fi Fiqh al-Imâmiyyah*, h. 16.

³⁴ Muhammad Jawâd Mughniyyah, *Fiqih Lima Mazhab*, diterjemahkan oleh Masykur, (Jakarta: Lentera Basritama, 2000), h. 555.

³⁵ Muhammad Husayn al-Thâbâthabâ'i, *Al-Mizân fi Tafsîr al-Qur'ân*, (Bayrût: Muassasah al-Âlamî, t.t), Jilid 4, h. 227.

laki-laki maupun anak perempuan, termasuk ke dalam pengertian *walad*. Dengan demikian, dalam perluasan pengertian makna *walad* kepada cucu harus dipahami sebagai cucu yang berasal dari anak laki-laki dan anak perempuan.³⁶

Cucu, baik pancar dari anak laki-laki maupun pancar anak perempuan, mendapatkan warisan apabila pewaris tidak mempunyai anak. Cucu mendapat bagian sebesar bagian orang yang mereka gantikan yaitu bagian cucu dari pancar anak laki-laki mendapat bagian dua kali dari bagian yang diperoleh cucu dari pancar anak perempuan. Tidak ada seorang pun di antara cucu yang berhak mewarisi bila terdapat salah seorang diantara anak laki-laki atau anak perempuan. Oleh karena itu, jika orang yang meninggal meninggalkan seorang anak perempuan dan cucu laki-laki dari anak perempuan maka seluruh harta untuk anak perempuan dan cucu tidak mendapat apa-apa.

Apabila ahli waris terdiri atas cucu laki-laki pancar anak laki-laki dan cucu perempuan pancar dari anak perempuan maka bagian cucu laki-laki pancar anak laki-laki adalah dua pertiga, sedangkan bagian cucu perempuan pancar anak perempuan mendapat sepertiga. Hal ini dapat dipahami karena cucu menempati kedudukan orang tua mereka masing-masing. Mereka juga dapat menghijab ahli waris pada tingkatan kedua dan ahli waris pada tingkatan ketiga.

Pengertian *walad* menurut ulama Syiah Imâmiyyah adalah anak laki-laki dan anak perempuan serta keturunan keduanya. Argumentasi yang diajukan oleh Ulama Syiah Imâmiyyah adalah lafaz *walad* merupakan *musytaq* (bersumber) dari *al-wilâdah* yang pengertiannya mencakup anak laki-laki dan anak perempuan. Alquran sendiri telah memakai lafaz tersebut untuk anak laki-laki dan anak perempuan, yaitu:

بِوْصِيْكِمُ اللَّهُ فِي اُولَادِكُمْ لِذَكْرِ مُثْلِ حَظِّ الْاثْنَيْنِ

Allah telah mewasiatkan terhadap anak-anakmu bahwa seorang anak laki-laki mendapat dua bagian anak perempuan. (Q.s. al-Nisâ'[4]: 11)

مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَحَذَّلْ مِنْ وَلَدٍ.

Allah tidak mempunyai anak (laki-laki dan perempuan) (Q.s. Maryam [19] : 35)

يَا يَاهَا النَّاسُ اَنَا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكْرٍ وَ اُنْثِي

Hai manusia, sesungguhnya Kami telah menjadikan kamu semua dari seorang laki-laki dan perempuan. (Q.s.

³⁶ Abû Ja'far Muhammad Husayn ibn 'Alî al-Thûsî, *Al-Mabsûth fi Fiqh al-Imâmiyyah*, h. 69 dan Abû 'Alî al-Fadh ibn al-Hasan al-Thâbâthabâ'i, *Majma' al-Bayân fi Tafsîr al-Qur'ân*, (Bayrût: Dâr al-Fikr, 1986), Jilid 3, h. 229.

al-Hujurât [49]: 13)

Dari ayat-ayat ini dapat dipahami bahwa *walad* itu mencakup anak laki-laki dan anak perempuan dan arti ini harus dipergunakan keduanya. Jika anak laki-laki menghalangi saudara laki-laki maka seharusnya anak perempuan juga menghalangi saudara laki-laki.³⁷

Syiah Imâmiyyah menolak Hadis tentang asabat karena Hadis tersebut tidak sah. Hadis yang dimaksud adalah:

عَنْ أَبْنَ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ حَقُوا فِرْئَضٌ
بِأَهْلِهِ فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأُولَئِكَ رَجُلٌ ذَكَرٌ (رَوَاهُ مُسْلِمٌ)³⁸

Dari Ibn 'Abbâs ia berkata, Rasulullah Saw. bersabda: "Berikan bagian *fârâidh* (warisan) kepada yang berhak, dan sisanya untuk kerabat laki-laki yang terdekat. (H.r. Muslim)

Hadis Ibn 'Abbâs ini diriwayatkan oleh Thâwûs dan Syiah Imâmiyyah menganggap Hadis Thâwûs tidak kuat dan menolak penisbatannya kepada Nabi Saw. karena Thâwûs adalah orang yang daif (lemah)³⁹

Hadis ini dipakai oleh mayoritas Ulama Suni dalam menetapkan anak perempuan menjadi asabat ketika bersama dengan saudara laki-laki. Anak perempuan mendapat seperdua dan sisanya diberikan kepada saudara laki-laki. Demikian pula halnya jika orang yang meninggal itu tidak mempunyai anak tetapi mempunyai seorang saudara perempuan tanpa saudara laki-laki dan mempunyai seorang paman maka saudara perempuan mengambil bagian seperdua sebagai *fûrûd* sedangkan seperdua lagi diberikan kepada paman, karena paman adalah orang yang paling dekat hubungannya dengan mayat sesudah saudara perempuan. Sedangkan menurut Syiah, saudara laki-laki dan paman tidak mendapat warisan.⁴⁰

Ketentuan seperti ini terjadi apabila mayat meninggalkan seorang anak perempuan atau lebih tetapi tidak mempunyai anak laki-laki atau bahkan tidak mempunyai anak seorang pun, baik laki-laki maupun perempuan, tetapi mempunyai seorang saudara perempuan atau lebih serta tidak mempunyai saudara laki-laki namun mempunyai seorang paman (saudara ayah). Mayoritas Ulama Suni menempatkan saudara laki-laki mayat sebagai penerima warisan

³⁷ Muhammad Jawâd Mughniyyah, *Al-Abwâl al-Syâkhshiyah*, h. 233.

³⁸ Hadis ini juga terdapat dalam *Shâfi'â al-Bukhârî*, Bab Faraid, Hadis No. 5, 7, 9 dan 15; *Sunan al-Tirmidzî*, Bab Faraid, Hadis No. 8 dan *Sunan al-Dârimî*, Bab Faraid, Hadis No.28.

³⁹ Muhammad Jawâd Mughniyyah, *Fiqh al-Imâm Ja'far al-Shâdiq*, h. 203.

⁴⁰ Muhammad Jawâd Mughniyyah, *Al-Abwâl al-Syâkhshiyah*, h. 233.

bersama-sama dengan seorang anak perempuan atau lebih. Jika bersama anak perempuan maka saudara laki-laki mengambil bagian setengah, sedangkan bila bersama dengan dua orang anak perempuan atau lebih maka ia mendapat sepertiga. Ini diberlakukan pula kepada paman yang menyertai seorang saudara perempuan atau beberapa orang saudara perempuan. Syiah Imâmiyyah menyatakan bahwa asabat seperti ini tidak benar. Bagian yang tersisa sesudah diambil secara *fûrûd* wajib diserahkan kepada pemilik bagian *fûrûd* yang terdekat dengan orang yang meninggal. Dengan demikian, seluruh harta diberikan kepada seorang anak perempuan atau beberapa orang anak perempuan, sedangkan saudara laki-laki mayit tidak mendapat sama sekali. Begitu juga halnya dengan saudara perempuan dan paman, seluruh harta diberikan kepada saudara perempuan sehingga paman tidak mendapat bagian dari harta warisan karena saudara perempuan lebih dekat hubungan kekerabatannya dengan mayit dibandingkan paman.⁴¹

Dalam menolak adanya asabat, disamping Hadis Ibn 'Abbâs tersebut, mereka juga berargumen dengan Q.s al-Nisâ'[4]: 7:

لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مَا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ
نَصِيبٌ مَا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مَا قُلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ
نَصِيباً مَفْرُوضاً

Bagi laki-laki ada bagian dari harta peninggalan ibu-bapaknya dan kerabatnya dan bagi perempuan ada bagian pula dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya baik sedikit maupun banyak sebagai bagian yang telah ditetapkan. (Q.s al-Nisâ'[4]: 7)

Ayat ini menunjukkan adanya persamaan hak antara laki-laki dan perempuan dalam hal mendapatkan harta warisan karena ayat dengan jelas menyatakan laki-laki dan perempuan sama-sama mendapat bagian. Kalau ditetapkan adanya asabat berarti membedakan kedudukan antara laki-laki dan perempuan.

Dari penjelasan di atas terlihat bahwa Syiah Imâmiyyah mempergunakan makna kebahasaan dalam memahami *walad* sebagai anak laki-laki dan anak perempuan sehingga dalam perluasan pengertian *walad* kepada cucu mereka memahaminya sebagai cucu yang berasal dari anak perempuan dan anak laki-laki. Penafsiran ini didasarkan pada ayat-ayat yang banyak mempergunakan *walad* untuk anak laki-laki dan anak perempuan.

Kultur Irak yang menjadi tempat timbulnya Syiah juga mempengaruhi dalam penerapan hukum mereka,

⁴¹ Muhammad Jawâd Mughniyyah, *Al-Abwâl al-Syâkhshiyah*, h. 233.

karena Irak merupakan tempat pertemuan peradaban-peradaban kuno. Di sana terdapat pelbagai pengetahuan Persia dan Kaldan serta sisa-sisa peradaban kedua bangsa itu. Filsafat Yunani dan pemikiran Hindu pun masuk ke Irak. Pelbagai peradaban dan pemikiran itu bercampur di Irak sehingga menjadikan Irak tempat tumbuhnya pelbagai golongan dalam Islam, khususnya yang berhubungan dengan filsafat. Itulah sebabnya Syiah banyak dipengaruhi oleh pemikiran filosofis yang telah beradaptasi dengan alam pikiran Irak. Lebih dari itu, Irak merupakan tempat tumbuhnya pelbagai pengkajian ilmiah serta penduduknya memiliki kecerdasan dan kemampuan penguasaan ilmu pengetahuan. Abû Zahrah berpendapat bahwa Syiah telah dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran bangsa Persia dalam masalah kerajaan dan pewarisan. Kesamaan antara pemikiran mazhab mereka dan undang-undang kerajaan Persia sangat jelas. Kebanyakan penduduk Persia sampai sekarang adalah pengikut Syiah dan pengikut Syiah generasi pertama berasal dari Persia.⁴² Oleh karena itu dapat diketahui bahwa Irak dengan ibu kotanya Baghdad sebagai basis Syiah Imâmiyyah juga sebagai pusat kebudayaan dan peradaban yang banyak dikunjungi oleh bangsa lain yang mempunyai kebudayaan dan peradaban berbeda sehingga menyebabkan Irak menjadi negara yang heterogen dan boleh jadi dalam menetapkan hak waris mereka memandang bahwa anak perempuan memiliki hak yang sama dengan anak laki-laki.

Sesuai dengan pemahaman Syiah tentang *kalâlah* yaitu orang yang tidak mempunyai anak laki-laki dan anak perempuan serta orang tua maka orang tua yang dimaksud di sini adalah ayah dan ibu sehingga saudara tidak berhak mewarisi selama ada keturunan walaupun anak perempuan atau orang tua walaupun ibu. Allah telah menjelaskan dalam Q.s al-Nisâ'[4] bahwa *kalâlah* adalah orang yang tidak mempunyai *walad* (anak laki-laki dan anak perempuan). Dimasukkannya *wâlid* ke dalam pengertian *kalâlah* karena memandang hubungan langsung (tidak ada perantara) antara anak, orang tua dan si mayat. Berhubung anak dan orang tua mempunyai kedekatan yang sama maka orang tua diberi hak menghijab kerabat garis sisi sebagaimana anak.

Penutup

Persoalan *kalâlah* berasal dari perbedaan ulama tentang pengertian *walad* yang terdapat dalam Q.s al-Nisâ'[4]: 176. Dari kajian komprehensif tentang *kalâlah* menurut Suni dan Syiah Imâmiyyah maka diperoleh kesimpulan bahwa mayoritas Ulama Suni

⁴² Muhammad Jawâd Mughniyyah, *Al-Ahwâl al-Syakhshiyah*, h. 35.

berpendapat bahwa *walad* yang terdapat pada Q.s al-Nisâ'[4]: 176 adalah anak laki-laki saja. Pemahaman ini dilatarbelakangi oleh pengertian yang sudah biasa dipahami oleh orang arab bahwa *walad* itu adalah anak laki-laki. Pemahaman ini didukung lagi oleh Hadis-Hadis yang menjelaskan tentang asabat (saudara laki-laki dan saudara perempuan mewarisi ketika bersama-sama dengan anak perempuan) terutama sekali Hadis Ibn Mas'ûd. Q.s al-Nisâ'[4]: 176 menurut mereka belum jelas sehingga diperlukan Hadis yang akan menjelaskan apa yang dimaksud dengan *kalâlah*.

Sedangkan Syiah Imâmiyyah berpendapat bahwa Q.s al-Nisâ'[4]: 176 sudah cukup untuk menjelaskan arti *kalâlah*. Pemahaman *walad* yang terdapat dalam ayat ini adalah anak laki-laki dan anak perempuan serta keturunan dari keduanya. Setiap anak mempunyai kedudukan yang sama dalam kewarisan kecuali dalam hal-hal yang sudah dijelaskan secara tegas dalam Alquran. []

Pustaka Acuan

- 'Abd al-Bâqî, Muhammad Fuâd, *Mu'jam Al-Mufahras li Alfâz al-Qur'ân al-Karîm*, T.tp: Dâr al-Fikr, 1981.
 'Asqalâni, al-, Ibn Hajar, *Fath al-Bârî*, T.tp, Al-Maktabah al-Salafiyah, t.t.
 Abu Bakar, Al Yasa, *Ahli Waris Sepertalian Darah Kajian Perbandingan terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fikih Mazhab*, Jakarta: INIS, 1998.
 Abû Dâwud, *Sunan Abû Dâwud*, Kairo: Mustâfhâ al-Bâb, 1952.
 Baghdâdî, al-, Al-Âlûsî, *Rûh al-Mâ'âni*, T.tp: Dâr al-Fikr, t.t.
 Hazairin, *Hendak Kemana Hukum Islam*, Jakarta: Tintamas, 1976.
 Ibn al-'Arabî, *Ahkâm al-Qur'ân*, Bayrût: Dâr al-Fikr, 1998.
 Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm*, Bayrût: Dâr al-Fikr, t.t.
 Ibn Manzhûr, *Lisân al-Arab*, Bayrût: Dâr al-Fikr, t.t.
 Jashshâsh, al-, Abû Bakr, *Ahkâm al-Qur'ân*, Bayrût: Dâr al-Fikr, t.t.
 Jawziyyah, al-, Ibn Qayyim, *I'lâm al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Âlamîn*, Bayrût: Dâr al-Fikr, 1974.
 Kirmâni, al-, *Shâhih al-Bukhârî bi Syârî al-Kirmâni*, Kairo: al-Bâhiyyah al-Mishriyyah, 1937.
 Mughniyyah, Muhammad Jawâd, *Al-Ahwâl al-Syakhshiyah*, Bayrût: Dâr al-Ilmi, t.t.
 -----, *Fiqh al-Imâm Ja'far al-Shâdiq*, Iran: Dâr al-I'tishâm, 1999.
 -----, *Fiqh Lima Mazhab*, diterjemahkan oleh Masykur, Jakarta: Lentera Basritama, 2000.

- Mûsâ, Muhammad Yûsuf, *Al-Tirkah wa al-Mîrâts fî al-
Islâm*, Mesir: Dâr al-Kitâb al-’Arabî, 1959.
- Powers, David S., *Studies in Qur’ân and Hadith The
Formation of The Islamic Law of Inheritance*, London:
University of California Press, 1979.
- Qal’ah Jî, Muhammad Rawwâs dan Hâmid Shâdiq
Qunaybî, *Mu’jâm Lughah al-Fuqahâ’*, Bayrût : Dâr
al-Nafs, 1998.
- Ridhâ, Muhammad Rasyîd, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm
al-Syahîr bi al-Manâr*, Kairo: Maktabah al-Bakarah,
t.t.
- Sarmadi, A. Sukris, *Transendensi Keadilan Hukum
Waris Islam Transformatif*, Jakarta: PT RajaGrafindo
Persada, 1997.
- Sâyîs, al-, Muhammad ’Alî, *Tafsîr Âyât al-Ahkâm*, t.tp:
t.p, t.t.
- Syarifuddin, Amir, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan
dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, Jakarta:
Gunung Agung, 1984.
- , *Pelaksanaan Hukum Kewarisan dalam
Lingkungan Adat Minangkabau*, Jakarta: Gunung
Agung, 1984.
- , Amir, *Permasalahan dalam Pelaksanaan
Faraid*, Padang: IAIN IB Press, 1999.
- Thabâ’thabâ’i, al-, Muhammad Husayn, *Al-Mîzân fî
Tafsîr al-Qur’ân*, Bayrût: Muassasah al-Âlamî, t.t.
- Thabarî, al-, Abû Ja’far Muhammad ibn Jarîr, *Jâmi’ al-
Bayân ‘an Ta’wîl Ayy al-Qur’ân*, Bairût : Dâr al-Fikr,
1988.
- Thabrâsî, al-, Abû ’Alî al-Fadh ibn al-Hasan, *Majma’ al-
Bayân fî Tafsîr al-Qur’ân*, Bayrût: Dâr al-Fikr, 1986.
- Thûsî, al-, Abû Ja’far Muhammad Husayn ibn ’Alî, *Al-
Mabsûth fî Fiqh al-Imâmiyyah*, Teheran: Maktabah
al-Murtadâhawiyyah, t.t.
- Wensinck AJ, *Mu’jâm al-Mufahras li Alfâz al-Hadîts*,
Leiden: EJ Brill, 1967.

SERTIFIKASI HALAL SEBAGAI PENERAPAN ETIKA BISNIS ISLAMI DALAM UPAYA PERLINDUNGAN BAGI KONSUMEN MUSLIM

Ramlan

Fakultas Hukum Universitas Muhammadiyah Sumut
Jl. Muchtar Basri No. 3 Medan
E-mail: ramlan_mosya71@yahoo.com

Nahrowi

Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
Jl. Ir. H. Juanda No. 95, Ciputat, Jakarta Selatan
E-mail: nahrowi73@yahoo.com

Abstract: *Halal Certification as an Application of Islamic Business Ethics in Muslim Consumer Protection* Halal certification in food is needed by Muslim consumers to provide assurances that they are not consuming or using product or service that are not *halal* so that no sin is committed. It is the duty of government to provide assurances to Muslim consumers that consumer goods or services that are circulating amongst society are really *halal*. The *halal* label itself provides benefits to businesses such as improving consumer confidence to consume, reaching the global *halal* food market, increasing the marketability of products in market and low cost investment. Muslim consumers also have to be smart before purchasing product or services for security and safety.

Keywords: *halal* certification, business ethics, Muslim consumers

Abstrak: *Sertifikasi Halal sebagai Penerapan Etika Bisnis Islami dalam Upaya Perlindungan bagi Konsumen Muslim.* Sertifikasi halal dalam makanan sangat dibutuhkan oleh konsumen Muslim untuk memberikan jaminan agar tidak mengkonsumsi atau menggunakan produk barang atau jasa yang tidak halal sehingga tidak terkena dosa. Maka menjadi tugas pemerintah untuk memberikan jaminan kepada konsumen Muslim agar produk barang atau jasa yang beredar di tengah-tengah masyarakat benar-benar halal. Label halal sendiri memberikan keuntungan bagi pelaku usaha seperti meningkatkan kepercayaan konsumen, meraih pasar pangan halal global, meningkatkan *marketability* produk di pasar dan investasi berbiaya murah. Konsumen Muslim harus cerdas sebelum membeli sebuah produk atau jasa demi keamanan dan keselamatan.

Kata Kunci: sertifikasi halal, etika bisnis, konsumen Muslim

Pendahuluan

Beberapa waktu lalu konsumen di Indonesia dihebohkan oleh temuan adanya bakso yang dibuat dari daging babi. Pernah juga terjadi beberapa kosmetik memiliki unsur dari hewani yang sifatnya haram. Mayoritas penduduk Indonesia yang beragama Islam merasa terkejut dan khawatir bahwa bakso dan kosmetik yang mereka konsumsi dan pakai selama ini berasal dari daging babi yang diharamkan. Hal itu dikarenakan saat ini ilmu pengetahuan dan teknologi pada bidang pangan, obat-obatan dan kosmetika mengalami perkembangan pesat yang luar biasa.

Pada masa lalu pengolahan dan pemanfaatan bahan-bahan baku untuk pangan, obat-obatan dan kosmetika

sangat sederhana dan berasal dari bahan tumbuh-tumbuhan. Akan tetapi seiring perkembangan waktu manusia menemukan teknologi yang ternyata dapat merekayasa apa yang terdapat pada alam sampai hal-hal yang sifatnya mikro sekalipun. Jika pada masa lalu untuk mengetahui sebuah produk halal bukan merupakan persoalan yang sulit karena bahan baku yang digunakan dapat diketahui secara jelas dan proses pembuatannya tidak terlalu rumit, maka berbeda halnya dengan apa yang terjadi hari ini.

Teraplikasinya perdagangan pangan yang jujur dan bertanggungjawab merupakan salah satu tujuan penting dari pengaturan, pembinaan dan pengawasan di bidang pangan seperti yang dikehendaki oleh UU No. 7 Tahun 1996 tentang Pangan. Banyaknya bahan makanan yang beredar di masyarakat tanpa memperhatikan

pencantuman label halal sesungguhnya merupakan pelanggaran hak terhadap konsumen yang beragama Islam. Belum lagi pemakaian boraks, formalin, bahan pengawet dan pewarna pakaian yang dipakai dalam bahan pangan yang dapat mengakibatkan terganggunya kesehatan manusia.

Konsumen Muslim yang merupakan mayoritas penduduk di Indonesia adalah pihak yang paling dirugikan dengan banyaknya komoditas pangan tanpa label halal. Kepastian halal-tidaknya sebuah produk tentunya harus melalui mekanisme yang sesuai dengan ketentuan ajaran Islam. Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang selama ini memiliki otoritas untuk memberikan sertifikasi halal bagi produsen yang memproduksi makanan halal paling tidak harus terus menelaah bahan baku sebuah produk yang terus berkembang.

Tulisan ini akan menelaah tentang urgensi sertifikasi halal sebagai bentuk perlindungan terhadap konsumen Muslim sebagai bagian dari penerapan etika bisnis dalam Islam.

Tinjauan Umum tentang Sertifikasi Halal

Seiring berkembangnya zaman, ilmu pengetahuan dan teknologi semakin berkembang termasuk cara pengolahan bahan pangan yang semakin variatif. Di pasaran dapat ditemukan beragam produk olahan dari pelbagai bahan dasar, baik yang diproduksi pabrik makanan lokal maupun impor dari perusahaan asing. Bahkan sekarang banyak pembuatan makanan olahan yang bersifat kompleks dan makanan tersebut dibuat dari pelbagai kandungan yang tidak semuanya jelas kehalalannya.¹ Dalam Alquran surat al-Baqarah[2]: 168 dan al-Mâidah[3]: 88 Allah Swt jelas sekali memerintahkan umat Islam untuk mengkonsumsi makanan yang halal dan baik.

Sebagian masyarakat awam berpandangan bahwa makanan yang sehat dan baik sudah cukup untuk memenuhi kebutuhan dan asupan gizi. Padahal semua asupan yang sehat dan baik itu tidak akan menambah kesehatan dan kebaikan jika tidak dilengkapi dengan faktor halal.²

Sertifikat halal adalah fatwa tertulis Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang menyatakan kehalalan suatu produk sesuai dengan syariat Islam.³ Sertifikat halal merupakan syarat untuk mencantumkan label halal.

¹ Hanif as Syifa, "Urgensi Sertifikasi Halal", dalam [www.coreta-hanifah.wordpress.com.](http://www.coreta-hanifah.wordpress.com/), diunduh tanggal 17 Maret 2013.

² Hanif as Syifa, "Urgensi Sertifikasi Halal", dalam [www.coretanhanifah.wordpress.com.](http://www.coretanhanifah.wordpress.com/), diunduh tanggal 17 Maret 2013.

³ Departemen Agama Republik Indonesia, *Panduan Sertifikasi Halal*, (Jakarta: Departemen Agama RI, 2003I), h. 1.

Tujuan pelaksanaan sertifikasi halal pada produk pangan, obat-obatan dan kosmetika adalah untuk memberikan kepastian kehalalan suatu produk sehingga dapat menentramkan batin yang mengkonsumsinya.⁴

Sertifikat halal merupakan sertifikasi halal yang dikeluarkan oleh Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-obatan dan Kosmetika Majelis Ulama Indonesia (LPPOM-MUI) yang menyatakan suatu produk sudah sesuai dengan syariat Islam.⁵ Sertifikat halal ini dapat digunakan untuk pembuatan label halal.

Komitmen Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam rangka secara terus-menerus melakukan penelitian dan selanjutnya memberikan label halal terhadap pelbagai jenis makanan, kosmetik dan daging olahan yang beredar di masyarakat dalam pelbagai kemasan secara kontinu terus dilaksanakan dalam upaya memberikan kepastian status makanan yang akan dikonsumsi dan produk kosmetik yang akan dipakai.

Pangan halal merupakan pangan yang memenuhi syariat agama Islam baik dari segi bahan baku, bahan tambahan yang digunakan maupun cara produksinya sehingga pangan tersebut dapat dikonsumsi oleh orang Islam tanpa berdosa.⁶ Oleh karenanya pada bahan pangan yang dikonsumsi tidak boleh ada kontaminasi dengan bahan yang meragukan sedikit pun, apalagi dengan yang haram sehingga menyebabkan produk pangan menjadi *syubhat* atau diragukan kehalalannya.

Produk halal adalah produk yang memenuhi syarat kehalalan sesuai dengan syariat Islam, yaitu: (1) Tidak mengandung babi dan bahan yang berasal dari babi. (2) Tidak mengandung bahan-bahan yang diharamkan seperti bahan-bahan yang berasal dari organ manusia, darah, kotoran dan lain-lain. (3) Semua bahan yang berasal dari hewan halal yang disembelih menurut tata cara syariat Islam. (4) Semua tempat penyimpanan, penjualan, pengolahan, tempat pengelolaan dan transportasinya tidak boleh digunakan untuk babi. Jika pernah digunakan untuk babi atau barang yang tidak halal lainnya maka terlebih dahulu harus dibersihkan dengan tata cara yang diatur menurut syariat Islam.(5) Semua makanan dan minuman yang tidak mengandung khamar.⁷

Ada dua urgensi sertifikasi halal, yaitu: (1) Pada aspek

⁴ Departemen Agama Republik Indonesia, *Panduan Sertifikasi Halal*, h. 3.

⁵ "Apa Itu Makanan Halal...?", dalam www.zona-sosial.blogspot.com, diunduh tanggal 17 Maret 2013.

⁶ Moh. Anas Muchtar, "Pentingnya Sertifikasi Halal Melalui LPPOM dan MUI", dalam www.madinatualim.com, diunduh pada tanggal 17 Maret 2013.

⁷ Departemen Agama, *Panduan Sertifikasi Halal*, h. 2.

moral sebagai bentuk pertanggungjawaban produsen kepada konsumen. (2) Pada aspek bisnis sebagai sarana pemasaran, meningkatnya kepercayaan dan kepuasan konsumen.⁸

UU No. 18 Tahun 2009 tentang Peternakan dan Kesehatan Hewan juga mengatur tentang kehalalan dalam Pasal 58 yang menyebutkan bahwa Pemerintah dan Pemerintah Daerah sesuai kewenangannya melaksanakan pengawasan, pemeriksaan, pengujian, standarisasi, sertifikasi dan registrasi dalam rangka menjamin produk hewan yang aman, sehat, utuh dan halal. Kemudian dikenal ada Sistem Jaminan Halal (SJH) yaitu sebuah sistem yang mengelaborasi, menghubungkan, mengakomodasi dan mengintegrasikan konsep-konsep syariat Islam khususnya terkait dengan halal dan haram, etika usaha dan manajemen keseluruhan, prosedur dan mekanisme perencanaan serta implementasi dan evaluasinya pada suatu rangkaian produksi atau olahan bahan yang akan dikonsumsi umat Islam.⁹

Prinsip sistem jaminan halal pada dasarnya mengacu pada konsep *Total Quality Management* (TQM) yaitu sistem manajemen kualitas terpadu yang menekankan pengendalian kualitas pada setiap lini. Sistem jaminan halal harus dipadukan dalam keseluruhan manajemen yang berpijak pada empat konsep dasar, yaitu komitmen yang kuat untuk memenuhi permintaan dan persyaratan konsumen, meningkatkan mutu produksi dengan harga yang terjangkau, produksi bebas dari kerja ulang serta bebas dari penolakan dan penyidikan.¹⁰

Oleh karena itu maka penting untuk memberikan label halal pada setiap kemasan makanan yang akan diproduksi agar kaum Muslim merasa aman mengkonsumsinya dan terbebas dari dosa. Pemberian label halal pada pangan yang dikemas bertujuan agar masyarakat memperoleh informasi yang benar dan jelas atas setiap produk pangan, baik menyangkut asal, keamanan, mutu, kandungan gizi maupun keterangan lain yang diperlukan.

Khusus pencantuman label halal ditujukan untuk melindungi masyarakat yang beragama Islam agar terhindar dari produk makanan yang tidak halal. Dengan adanya labelisasi halal dapat dijadikan sebagai tanda yang memudahkan konsumen untuk memilih produk-produk pangan yang akan dikonsumsinya

⁸ "Apa itu Makanan Halal...?", dalam www.zona-sosial.blogspot.com, diunduh pada tanggal 17 Maret 2013.

⁹ "Pentingnya Sertifikasi Halal untuk Produk Makanan Indonesia (Halal Sertification Acquire For Indonesian Food)", dalam www.duniailmupeternakan.blogspot.com, diunduh tanggal 14 Maret 2013.

¹⁰ "Apa itu Makanan Halal...?", dalam www.zona-sosial.blogspot.com, diunduh pada tanggal 17 Maret 2013.

sesuai dengan keyakinan agama Islam yang dianutnya.¹¹

Untuk mencapai hal tersebut perlu menekankan pada tiga aspek yaitu *zero limit*, *zero defect* dan *zero risk*. Dengan penekanan pada 3 *zero* tersebut tidak boleh ada sedikit pun unsur haram, tidak boleh ada proses yang menimbulkan ketidakhalalan produk dan tidak menimbulkan risiko dengan penerapannya. Oleh karena itu perlu ada komitmen dari seluruh bagian operasional manajemen, mulai dari pengadaan bahan baku sampai distribusi pemasaran.¹²

Sistem jaminan halal dalam penerapannya harus diuraikan secara tertulis dalam bentuk manual halal yang meliputi lima aspek, yaitu: (1) Pernyataan kebijakan perusahaan tentang halal (*halal policy*), (2) Panduan halal (*halal guidelines*), (3) Sistem organisasi halal, (4) Uraian titik kendali kritis keharaman produk, dan (5) Sistem audit halal internal.¹³

Manual halal harus dibuat secara terperinci disesuaikan dengan kondisi masing-masing perusahaan agar dapat dilaksanakan dengan baik. Manual halal merupakan sistem yang mengikat seluruh elemen perusahaan. Dengan demikian harus disosialisasikan kepada seluruh karyawan di lingkungan perusahaan. Secara teknis, manual halal harus dijabarkan dalam bentuk prosedur pelaksanaan baku (*Standard Operating Procedure/SOP*) untuk tiap bidang yang terlibat dalam produksi halal.

Etika Bisnis dalam Islam

Etika berasal dari bahasa Yunani (Greek) yaitu *ethos* dalam bentuk jamaknya (*ta etha*) yang berarti "adat istiadat" atau "kebiasaan".¹⁴ Etika adalah *a code or self of principle which people live* (kaidah atau seperangkat prinsip yang mengatur hidup manusia).¹⁵ Ini berarti secara etimologi, etika identik dengan moral karena telah umum diketahui bahwa istilah moral berasal dari kata *mos* (dalam bentuk tunggal) dan *mores* (dalam bentuk jamak) dalam bahasa Latin yang artinya kebiasaan atau cara hidup.¹⁶

Moral berasal dari bahasa Inggris yaitu *moral*, bahasa

¹¹ "Apa itu Makanan Halal...?", dalam www.zona-sosial.blogspot.com, diunduh pada tanggal 17 Maret 2013.

¹² "Apa itu Makanan Halal...?", dalam www.zona-sosial.blogspot.com, diunduh pada tanggal 17 Maret 2013.

¹³ "Apa itu Makanan Halal...?", dalam www.zona-sosial.blogspot.com, diunduh pada tanggal 17 Maret 2013.

¹⁴ A. Sony Keraf, *Etika Bisnis Tuntutan dan Relevansinya*, (Yogyakarta: Kanisius, 2005), Cet.VIII, h. 14.

¹⁵ Mohamad Hidayat, *An Introduction The Sharia Economic Pengantar Ekonomi Syariah*, (Jakarta: Zikrul Hakim, 2010), h. 48.

¹⁶ Sondang P. Siagaan, *Etika Bisnis*, (Jakarta: Pustaka Binaman Pressindo, 1996), h. 2.

Latin *mores* dan bahasa Belanda *moural* yang bermakna budi pekerti, kesusilaan dan adat kebiasaan. Secara terminologi, etika adalah ilmu pengetahuan tentang moral (kesusilaan). Setiap orang memiliki moralitasnya masing-masing namun tidak semua orang perlu melakukan pemikiran secara kritis terhadap moralitas yang menjadi kegiatan etika.¹⁷ Etika ialah teori tentang perilaku perbuatan manusia dipandang dari nilai baik dan buruk sejauh yang dapat ditentukan oleh akal.¹⁸

Secara filosofis esensi makna dari dua istilah (moral dan etika) itu dapat dibedakan. Menurut Frans Magnis Suseno yang dimaksud dengan moral adalah ajaran-ajaran, wejangan-wejangan, patokan-patokan, lisan atau tertulis tentang bagaimana manusia harus hidup dan bertindak agar ia menjadi manusia yang baik. Etika adalah filsafat atau pemikiran kritis dan mendasar tentang ajaran-ajaran dan pandangan moral.¹⁹ Dengan demikian etika adalah ilmu pengetahuan tentang moral (kesusilaan).

Dalam Islam istilah moral identik dengan *akhlāq*. Kata *akhlāq* merupakan bentuk *jama'* dari kata *khalq* yang bermakna budi pekerti, menghargai, tingkah laku dan tabiat.²⁰ Akhlak berarti *character, disposition* dan *moral constitution*.²¹ Secara linguistik perkataan *akhlāq* ialah bentuk jamak dari *khuluq* yang berarti budi pekerti, perangai, tingkah laku atau tabiat.²²

Walaupun dikenal dengan banyak istilah yang dipakai, namun baik akhlak, moral, etika, tata krama, sopan santun, susila, budi pekerti, tingkah laku, perangai maupun tabiat, semuanya mempunyai makna yang identik dan hanya dipisahkan oleh sumber, standar dan asal-muasal terminologi tersebut.

Etika lebih bersifat teori dan moral bersifat praktik. Etika membicarakan bagaimana seharusnya sedangkan moral bagaimana adanya. Etika menyelidiki, memikirkan dan mempertimbangkan tentang yang baik dan buruk, moral menyatakan ukuran yang baik tentang tindakan manusia dalam kesatuan sosial tertentu. Etika memandang laku-perbuatan manusia secara universal,

¹⁷ Suparman Usman, *Hukum Islam Asas-Asas dan Pengantar Studi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), h. 78.

¹⁸ Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat*, Buku Keempat Pengantar kepada Teori Nilai, (Jakarta: Bulan Bintang, 2002), h. 50.

¹⁹ Frans Magnis Suseno, *Etika Dasar: Masalah Pokok Filsafat Moral*, (Yogyakarta: Kanisius, 1991), Cet. III, h. 14.

²⁰ Louis Ma'lūf, *Lisān al-‘Arab*, (Bayrūt: al-Maktabah al-Kulliyah, t.th.), h. 194.

²¹ Muhammin, et.al., *Kawasan dan Wawasan Studi Islam*, (Jakarta: Prenada Media, 2005), h. 262.

²² A. Mustofa, *Akhlaq Tasawuf*, (Bandung: Pustaka Setia, 1997) h. 11. Lihat juga Ismail Thaib, *Risalah Akhlaq*, (Yogyakarta: CV.Bina USAHA, 1984), h. 1.

moral secara temporal. Moral menyatakan ukuran, etika menjelaskan ukuran itu. Moral sesungguhnya dibentuk oleh etika. Ia merupakan muara atau buah dari etika.²³

Ekonomi menurut pandangan Islam bukanlah semata sebuah tujuan tetapi merupakan kebutuhan dan sarana yang lazim bagi manusia agar bisa bertahan hidup dan bekerja untuk mencapai tujuannya yang tinggi. Ekonomi merupakan sarana penunjang bagi manusia dan menjadi pelayan akidah Islam serta risalahnya.²⁴

Sistem bisnis ekonomi dalam pandangan Islam memiliki pengawasan internal atau hati nurani yang ditumbuhkan oleh iman di dalam hati seorang Muslim dan menjadikan pengawas bagi dirinya. Ekonomi Islam bertujuan untuk memungkinkan manusia memenuhi kebutuhan hidupnya yang disyariatkan oleh Allah swt. Manusia perlu hidup dengan pola kehidupan yang *rabbani* sekaligus manusiawi sehingga ia mampu melaksanakan kewajibannya kepada Tuhan, diri dan keluarganya serta sesama manusia.²⁵

Secara umum pedoman tentang masalah bisnis dalam Islam yaitu tidak membolehkan umatnya untuk bekerja mencari uang sesuka hatinya dan dengan jalan apapun seperti penipuan, curang, sumpah palsu dan perbuatan batil lainnya.²⁶ Implementasi nilai-nilai moralitas tersebut dalam bisnis merupakan tanggung jawab bagi setiap pelaku bisnis. Bagi seorang Muslim nilai-nilai ini merupakan refleksi dari keimanannya kepada Allah.

Husayn Syahathah dan Shiddiq Muhammad al-Amîn al-Dhâhir menjelaskan alasan etika dalam berbisnis sangat diperlukan yaitu: (1) Terjadinya kerusakan moral yang semakin meluas pada perusahaan akhir-akhir ini. (2) Studi lapangan menunjukkan bahwa kuatnya pemberdayaan etika yang unggul dapat membawa nama baik perusahaan.²⁷ Pada dasarnya etika berpengaruh terhadap pelaku bisnis terutama dalam hal kepribadian, tindakan dan perilaku.²⁸

²³ Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat*, h. 52.

²⁴ Veithzal Rivai dan Andi Buchari, *Islamic Economics Ekonomi Syariah Bukan OPSI, Tetapi SOLUSI!*, (Jakarta: Bumi Aksara, 2009), h. 91.

²⁵ Veithzal Rivai dan Andi Buchari, *Islamic Economics Ekonomi*, h. 93.

²⁶ Akhmad Mujahidin. "Etika Bisnis Dalam Islam (Analisis Terhadap Aspek Moralitas Pelaku Bisnis)", dalam *Majalah Hukum Islam*, Vol. IV, No. 2 Desember 2005, h. 117.

²⁷ Mohamad Hidayat, *An Introduction to The Sharia Economic; Pengantar Ekonomi Syariah*, (Jakarta: Zikrul Hakim, 2010), h. 49.

²⁸ Husayn Syahathah, Shiddiq Muhammad al-Amîn al-Dhâhir, Transaksi dan Etika Bisnis Islam, Terjemahan dari *Business Ethics in Islam & al-Gharar fi al-Uqûd wa Atsâruha fi al-Thathbîq al-Mu’âshirah*, penterjemah Saptomo Budi Satryo dan Fauziah, (Jakarta: Visi Insani Publishing, 2005) h. 51.

Aturan main bisnis Islam menjelaskan pelbagai etika yang harus dilakukan oleh para pebisnis Muslim dalam melaksanakan aktivitas bisnisnya. Diharapkan dengan menggunakan dan mematuhi etika bisnis Islam tersebut usaha perdagangan seorang Muslim akan maju dan berkembang pesat lantaran selalu mendapat berkah Allah swt di dunia dan akhirat.

Bisnis dalam Islam diartikan sebagai serangkaian aktivitas bisnis dalam pelbagai bentuknya (yang tidak dibatasi) namun dibatasi dalam cara perolehan dan pendayagunaan hartanya (ada aturan halal dan haram). Artinya pelaksanaan bisnis harus tetap berpegang pada ketentuan syariat (aturan-aturan dalam Alquran dan Hadis). Dengan kata lain, syariat merupakan nilai utama yang menjadi payung strategis maupun taktis bagi pelaku kegiatan ekonomi bisnis.²⁹

Adapun etika perdagangan dalam Islam antara lain: pertama, *shidiq* (jujur). Seorang pedagang wajib berlaku jujur dalam melakukan usaha jual-beli. Jujur dalam arti luas adalah tidak berbohong, tidak menipu, tidak mengada-ada fakta, tidak berkianat serta tidak pernah ingkar janji dan lain sebagainya.³⁰ Pelbagai tindakan tidak jujur, selain merupakan perbuatan yang jelas-jelas berdosa, jika biasa dilakukan dalam berbisnis juga akan mewarnai dan berpengaruh negatif pada kehidupan pribadi dan keluarga itu sendiri.

Kedua, amanah (tanggung jawab). Amanah ini ditampilkan dalam keterbukaan, kejujuran, pelayanan yang optimal dan ihsan (kebijakan) dalam segala hal.³¹ Maknanya adalah bahwa setiap pedagang harus bertanggung jawab atas usaha serta pekerjaan sebagai pedagang. Tanggung jawab dalam hal ini artinya mau dan mampu menjaga amanah (kepercayaan) masyarakat yang memang secara otomatis terbeban di pundaknya. Tanggung jawab pedagang di sini misalnya menyediakan barang atau jasa kebutuhan masyarakat dengan harga yang wajar, jumlah yang cukup serta kegunaan dan manfaat yang memadai.³² Oleh sebab itu para pedagang dilarang keras untuk melakukan penimbunan barang dagangannya.

Ketiga, tidak menipu. Pasar merupakan tempat orang bertemu dengan beragam latar belakang yang berbeda dan tentunya sangat potensial untuk terjadinya

pelbagai macam tindak kejahatan dalam transaksi perdagangan. Pasar juga disinyalir di dalamnya penuh dengan penipuan, sumpah palsu, janji palsu, keserakahan, perselisihan dan keburukan tingkah laku pola manusia lainnya.³³

Keempat, menepati janji. Seorang yang berprofesi sebagai pedagang dituntut untuk selalu menepati janjinya, baik kepada pembeli maupun diantara sesama pedagang, terlebih lagi janji kepada Allah Swt. Janji yang harus ditepati oleh para pedagang kepada pembeli misalnya tepat waktu pengiriman, menyerahkan barang yang kualitas, kuantitas, warna, ukuran atau spesifikasinya sesuai dengan perjanjian semula, memberi pelayanan purna jual, garansi dan lain-lain. Sementara janji yang harus ditepati kepada sesama pedagang misalnya pembayaran dengan jumlah dan waktu yang tepat.

Kelima, murah hati. Murah hati di sini dalam konteks ramah tamah, sopan santun, murah senyum dan suka mengalah namun tetap penuh tanggung jawab. Ada Hadis Rasulullah Saw. yang memerintahkan kepada para pedagang untuk bermurah hati dalam melaksanakan jual beli.³⁴

Keenam, tidak melupakan akhirat. Jual beli atau perdagangan merupakan aktivitas duniawi sedangkan melaksanakan kewajiban syariat Islam adalah aktivitas ruhani yang menuju akhirat. Keuntungan akhirat pasti lebih utama dibanding keuntungan dunia. Maka para pedagang Muslim tidak boleh terlalu banyak menyibukkan dirinya semata-mata untuk mencari keuntungan materi dengan meninggalkan keuntungan akhirat. Maka jika waktu shalat telah tiba mereka wajib melaksanakannya sebelum habis waktunya.

Ketujuh, kesadaran tentang signifikansi sosial kegiatan bisnis. Pelaku bisnis menurut Islam tidak hanya sekedar mengejar keuntungan sebanyak-banyaknya (*profit oriented*) seperti doktrin ekonomi kapitalis tetapi juga berorientasi kepada sifat *ta'awun* (tolong-menolong) sebagai implikasi sosial kegiatan bisnis. Intinya adalah bahwa berbisnis bukan mencari untung material semata tetapi didasari kesadaran memberi kemudahan bagi orang lain dengan menjual barang.

Kedelapan, tidak boleh monopoli. Salah satu perangai buruk sistem ekonomi kapitalis adalah melegitimasi monopoli dan oligopoli. Misalnya adalah eksplorasi individu tertentu atas hak milik sosial seperti air, udara, tanah dan kandungan isinya. Individu tersebut mengeruk keuntungan secara pribadi tanpa memberi

²⁹ Veithzal Rivai, Amiur Nuruddin, Faisar Ananda Arfa, *Islamic Business And Economics Ethics Mengacu pada Al-Qur'an dan Mengikuti Jejak Rasulullah Saw dalam Bisnis, Keuangan dan Ekonomi*, (Jakarta: PT Bumi Aksara, 2012), h. 13.

³⁰ Suryadbie, "Etika Perdagangan Islam", dalam www.suryadbie.wordpress.com, diunduh tanggal 13 Maret 2012.

³¹ Veithzal Rivai dan Andi Buchari, *Islamic Economics Ekonomi*, h. 236.

³² Suryadbie, "Etika Perdagangan Islam", h. 6.

³³ Suryadbie, "Etika Perdagangan Islam", h. 7.

³⁴ Suryadbie, "Etika Perdagangan Islam", h. 10.

kesempatan kepada orang lain.

Kesembilan, tidak boleh melakukan bisnis dalam kondisi mudarat yang dapat merugikan dan merusak kehidupan individu dan sosial, misalnya tidak boleh menjual barang halal seperti anggur kepada produsen minuman keras. Oleh karena itu, semua bentuk bisnis yang dapat memberikan kemudarat atau merusak esensi hubungan sosial antara manusia dengan manusia lainnya dilarang dengan tegas

Kesepuluh, komoditi bisnis yang dijual adalah barang yang suci dan halal, bukan barang yang haram. Oleh karena itu tidak boleh menjual anjing, babi, minuman keras, obat-obat terlarang dan lain-lain.

Kesebelas, bisnis yang dilakukan harus bersih dari unsur *maysir* (judi), *gharar* (penipuan) dan riba. Walaupun para ulama berbeda dalam mendefinisikan riba namun ada satu garis lurus yang mensinonimkan hubungan antara definisi satu dengan yang lain yaitu bahwa riba merupakan pengambilan tambahan dalam transaksi jual beli atau utang-piutang secara batil atau bertentangan dengan prinsip muamalat Islam.³⁵ Prinsip utama dari riba adalah penambahan, yaitu penambahan atas harta pokok tanpa adanya transaksi bisnis yang riil.

Sertifikasi dan Labelisasi Halal sebagai Wujud Perlindungan Konsumen Muslim

Aktivitas bisnis merupakan bagian integral dari wacana ekonomi. Sistem ekonomi Islam berangkat dari kesadaran tentang etika, sedangkan sistem ekonomi lain seperti kapitalisme dan sosialisme cenderung mengabaikan etika sehingga aspek nilai tidak begitu tampak dalam bangunan kedua sistem ekonomi tersebut. Keringnya kedua sistem tersebut dari wacana moralitas karena keduanya memang tidak berangkat dari etika tetapi dari kepentingan (*interest*).³⁶ Islam memiliki prinsip-prinsip tersendiri dalam kegiatan ekonomi yang bersumber dari Alquran dan Hadis. Prinsip-prinsip tersebut bersifat abadi, seperti prinsip tauhid, adil, maslahat, kebebasan disertai tanggung jawab, persaudaraan dan sebagainya.³⁷

Adanya regulasi tentang sertifikasi halal sebuah produk baik makanan, obat-obatan maupun kosmetik merupakan bagian dari perlindungan terhadap konsumen khususnya yang beragama Islam. Islam sendiri

dalam ajarannya diperintahkan untuk mengkonsumsi produk yang halal. Dari segi makanan dan barang, orang-orang Islam diperintahkan supaya memakan dan menggunakan bahan-bahan yang baik, suci dan bersih. Hal itu termaktub dalam Alquran:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُّوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ
وَاشْكُرُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ إِيمَانَكُمْ

Wahai orang-orang yang beriman, makanlah dari benda-benda yang baik (yang halal) yang telah Kami berikan kepada kamu dan bersyukurlah kepada Allah jika betul kamu hanya beribadat kepada-Nya. (Q.s. Al-Baqarah [2]: 172)

Kebersihan, kesucian dan baik atau buruk sesuatu makanan dan barang yang digunakan oleh orang-orang Islam senantiasa terkait dengan hukum halal dan haram³⁸. Oleh karena itu umat Islam perlu mengetahui informasi yang jelas tentang halal dan haram dalam aspek makanan, minuman, obat, kosmetika dan pelbagai jenis barang lainnya yang sering dikonsumsi oleh umat Islam.

Penentuan status halal haramnya sebuah produk baik makanan, obat-obatan atau kosmetik bukanlah perkara mudah. Pada satu sisi para ulama mungkin belum seluruhnya menyadari betapa banyaknya produk pangan, obat dan kosmetik saat ini. Asal usul bahan bisa melalui jalur yang berliku, bahkan dalam beberapa kasus sulit untuk ditentukan asal bahannya. Dalam sisi lain, pemahaman para ilmuwan terhadap syariat Islam, ushul fikih dan metodologi penentuan halal haramnya suatu bahan pangan relatif minim. Dengan demikian, seharusnya para ulama mencoba memahami betapa kompleksitasnya produk pangan, obat dan kosmetik. Sedangkan ilmuwan Muslim seharusnya menggali kembali pengetahuan syariatnya untuk membantu ulama memahami kompleksitas masalah yang ada.³⁹

Sebagai negara dengan penduduk Muslim terbesar di dunia, sudah selaiknya Indonesia menjadi *pilot project* untuk menerapkan regulasi produk pangan, kosmetika dan obat-obatan dengan sertifikasi dan label halal. Senada dengan itu pula Majelis Ulama Indonesia (MUI) berharap ada kewajiban dari pengusaha untuk mensertifikatkan produk halal tersebut.⁴⁰

³⁸ Departemen Agama RI, *Bunga Rampai Jaminan Produk Halal di Negara Anggota MABIMAS*, (Jakarta: Bagian Proyek Sarana dan Prasarana Produk Halal Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Ibadah Haji Departemen Agama R.I., 2003), h. 21.

³⁹ Apriyantono, "Penentuan Kehalalan Produk Pangan Hasil Bioteknologi: Suatu Tantangan", dalam [www.indohalal.com.](http://www.indohalal.com/), diunduh tanggal 11 Februari 2009.

⁴⁰ "Perlu Aturan yang Wajibkan Pengusaha Cantumkan Label Halal", dalam www.jurnal-ekonomi.org, diunduh tanggal 11 Februari 2009.

³⁵ Azhari Akmal Tarigan, "Riba Dalam Al-Quran", dalam *Harian Waspada*, edisi Jumat, 2 Januari 2004.

³⁶ Veithzal Rivai, Amiur Nuruddin, Faisar Ananda Arfa, *Islamic Business And Economics*, h. 36.

³⁷ Veithzal Rivai, Amiur Nuruddin, Faisar Ananda Arfa, *Islamic Business And Economics*, h. 49.

Menurut Ibrahim Hosen, produk-produk olahan baik makanan, minuman, obat-obatan maupun kosmetika dikategorikan ke dalam kelompok *mutasyâbihât* (syubhat). Apalagi jika produk tersebut berasal dari negeri yang penduduknya mayoritas non Muslim sekalipun bahan bakunya berupa barang suci dan halal.⁴¹

Perlindungan atas konsumen merupakan hal yang sangat penting dalam hukum Islam. Islam melihat sebuah perlindungan konsumen bukan sebagai hubungan keperdataan semata melainkan menyangkut kepentingan publik secara luas bahkan menyangkut hubungan antara manusia dengan Allah Swt. Dalam konsep hukum Islam perlindungan atas tubuh terkait dengan hubungan vertikal (manusia dengan Allah Swt) dan horizontal (sesama manusia). Dalam Islam, melindungi manusia dan juga masyarakat sudah merupakan kewajiban sebuah negara sehingga melindungi konsumen atas barang-barang yang sesuai dengan kaidah Islam harus diperhatikan secara fokus dan serius.

Telaah terhadap perlindungan konsumen Muslim atas produk barang dan jasa menjadi sangat penting setidaknya disebabkan oleh beberapa hal, antara lain: Pertama, bahwa konsumen Indonesia mayoritas merupakan konsumen beragama Islam yang sudah selaihnya mendapatkan perlindungan atas segala jenis produk barang dan jasa yang sesuai dengan kaidah-kaidah hukum Islam. Berdasarkan hal tersebut maka masyarakat Islam (konsumen Muslim) harus mendapatkan perlindungan atas kualitas mutu barang dan jasa serta tingkat kehalalan suatu barang dan jasa yang ditawarkan oleh pelaku usaha.

Kedua, bahwa Pemerintah Indonesia sudah melakukan upaya aktif untuk melindungi konsumen-konsumen yang mayoritas beragama Islam. Perlindungan konsumen merupakan hak warga negara yang pada sisi lain merupakan kewajiban negara untuk melindungi warga negaranya khususnya atas produk yang halal dan baik.⁴²

Menurut UU No. 8 Tahun 1999 tentang Perlindungan Konsumen pada Pasal 4 (a) disebutkan bahwa hak konsumen adalah hak atas kenyamanan, keamanan dan keselamatan dalam mengkonsumsi barang dan/atau jasa. Pasal ini menunjukkan bahwa setiap konsumen, termasuk konsumen Muslim yang

⁴¹ Mara Gandhi Prataman Tanjung, *Penerapan Etika Bisnis Islam sebagai Perlindungan Konsumen pada Penjualan Makanan Berlabel Halal*, Skripsi, (Medan: Fakultas Hukum Universitas Muhammadiyah Sumatera Utara, 2009), h. 37.

⁴² Fokky, "Perlindungan Konsumen Pangan dalam Perspektif Islam", dalam www.uai.ac.id, diunduh tanggal 10 Maret 2009.

merupakan mayoritas konsumen di Indonesia, berhak untuk mendapatkan barang yang nyaman untuk dikonsumsi. Salah satu pengertian nyaman bagi konsumen Muslim adalah bahwa barang tersebut tidak bertentangan dengan kaidah agamanya yang dalam terminologi lain adalah halal.

Dalam pasal yang sama poin (c) disebutkan bahwa konsumen juga berhak atas informasi yang benar, jelas dan jujur mengenai kondisi dan jaminan barang dan/atau jasa. Hal ini memberikan pengertian bahwa keterangan halal yang diberikan oleh perusahaan haruslah benar atau telah teruji terlebih dahulu. Dengan demikian perusahaan tidak dapat mengklaim secara langsung bahwa produknya halal sebelum melalui pengujian kehalalan yang telah ditentukan.⁴³

Aspek keamanan dan ketenangan batin itulah yang diinginkan oleh setiap Muslim ketika menggunakan sebuah produk makanan, obat-obatan dan kosmetik. Oleh karena itu konsumen perlu mendapatkan sebuah kepastian hukum bahwa produk yang digunakan tidak mengandung sesuatu yang tidak halal dan juga diproduksi secara halal.

Adanya sertifikasi serta labelisasi halal bukan saja bertujuan memberi ketentraman batin pada umat Islam tetapi juga ketenangan berproduksi bagi produsen. Untuk menghadapi globalisasi ekonomi yang semakin nyata maka sertifikasi dan labelisasi halal semakin diperlukan untuk melindungi konsumen Muslim.

Kewajiban produsen untuk melakukan sertifikasi halal telah ada berdasarkan UU No.7 Tahun 1996 tentang Pangan dan UU No. 8 Tahun 1999 tentang Perlindungan Konsumen. Walaupun demikian, masih banyak produsen makanan atau barang yang belum mengajukan dan memiliki sertifikasi halal.

Pada dasarnya sertifikasi halal tidak cuma menguntungkan konsumen tetapi juga produsen. Dengan produk halal maka kepercayaan dan loyalitas konsumen akan meningkat. Selain itu, jika produk itu halal maka pasarnya bisa menjangkau semua kalangan, baik Muslim maupun non Muslim.⁴⁴

Penentuan kehalalan suatu produk ditetapkan dalam rapat Komisi Fatwa MUI yang didasarkan pada hasil laporan auditing dari LPPOM-MUI. Sebuah produk yang telah dinyatakan halal akan mendapatkan sertifikasi halal dari MUI. Sertifikat halal berlaku selama dua tahun dan setelah masa itu produk harus diperiksa

⁴³ Lukmanul Hakim, *Labelisasi Halal sebagai Wujud Perlindungan Konsumen*, Makalah, (Jakarta: Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-obatan dan Kosmetika Majelis Ulama Indonesia,2004), h. 4.

⁴⁴ Hasan, "Label Halal", dalam www.hasan.sayaginanda.com, diunduh tanggal 11 Februari 2009.

ulang untuk mendapatkan sertifikat halal untuk 2 tahun berikutnya. Lembaga yang berwenang memberikan izin pencantuman label halal pada kemasan obat/makanan adalah BPOM. Izin pencantuman label halal diberikan setelah suatu produk dinyatakan halal (telah memiliki sertifikat halal).

Adapun beberapa manfaat label halal bagi produsen antara lain: (1) Memiliki USP (*Unic Selling Point*). (2) Meningkatkan kepercayaan konsumen atas produk yang dikeluarkannya. (3) Kesempatan untuk meraih pasar pangan halal global yang diperkirakan sebanyak 1,4 miliar Muslim dan jutaan non Muslim lainnya. (4) Sertifikasi halal adalah jaminan yang dapat dipercaya untuk mendukung klaim pangan halal. (5) 100 % keuntungan dari *market share* yang lebih besar tanpa kerugian dari pasar/klien non Muslim. (6) Meningkatkan *marketability* produk di pasar/negara Muslim. (7) Investasi berbiaya murah dibandingkan dengan pertumbuhan *revenue* yang dapat dicapai. (8) Peningkatan citra produk.⁴⁵

Sebagai bentuk tanggung jawab terhadap hal tersebut maka LPPOM-MUI selaku lembaga pemberi sertifikat halal di Indonesia menganut dan menerapkan prinsip *zero tolerance* atau halal harus 100%. Jika tidak memenuhi prinsip tersebut maka berarti tidak halal dan wajib dihindari.⁴⁶

Halal dan baik merupakan dua unsur yang tidak dapat dipisahkan dalam pangan yang dikonsumsi. Halal merupakan pemenuhan dari segi syariat dan "baik" dari segi mutu, kesehatan, gizi dan organoleptik. Untuk menyediakan makanan yang baik, pelbagai sistem dan peraturan telah distandardkan dan diimplementasikan.

Mengkonsumsi pangan haram akan memberikan banyak dampak yang tidak baik bukan hanya menimbulkan penyakit secara fisik melainkan juga penyakit secara mental/spiritual. Konsumsi pangan tidak halal merupakan dosa pertama yang dilakukan oleh nenek moyang manusia (Nabi Adam As.) yang menyebabkannya dikeluarkan dari surga. Selain itu konsumsi pangan tidak halal mengakibatkan doa tidak diterima, ibadah ditolak oleh Allah Swt dan susah taat serta senang maksiat.⁴⁷

Prinsip etika dalam produksi yang wajib dilaksanakan oleh setiap Muslim baik individu maupun komunitas

⁴⁵ "Apa itu Makanan Halal...?", dalam www.zona-sosial.blogspot.com, diunduh pada tanggal 17 Maret 2013.

⁴⁶ Moh.Anas Muchtar, "Pentingnya Sertifikasi Halal Melalui L - POM dan MUI", dalam www.madinaturalim.com, diunduh pada tanggal 17 Maret 2013.

⁴⁷ Moh.Anas Muchtar, "Pentingnya Sertifikasi Halal Melalui LPPOM dan MUI", dalam www.madinaturalim.com, diunduh pada tanggal 17 Maret 2013

adalah berpegang pada semua yang dihalalkan oleh Allah dan tidak melewati batas. Pada dasarnya produsen pada tatanan ekonomi konvensional tidak mengenal istilah halal dan haram, tetapi yang ada adalah untung dan rugi. Prioritas bagi para pengusaha liberalis adalah memenuhi keinginan pribadi dengan mengumpulkan laba, harta dan uang. Produsen yang dilahirkan dalam pola pikir liberalis itu tidak mementingkan apakah yang diproduksinya itu bermanfaat atau berbahaya, baik atau buruk dan etis atau tidak etis.

Islam melalui syariatnya tidak membenarkan membuat segala komoditi yang hanya digunakan untuk hal yang diharamkan atau sebagian besar barang itu digunakan untuk berbuat dosa, walaupun sebagian kecil komoditi tersebut dapat digunakan untuk hal-hal yang diperbolehkan. Sebab sebagian kecil dan hal yang jarang ini tidak bisa dijadikan pijakan bagi suatu hukum.⁴⁸

Islam dalam doktrin bisnisnya menerapkan asas keseimbangan antara seluruh kepentingan, baik untuk produsen maupun konsumen. Islam menerapkan sistem ekonominya dengan mempergunakan moral dan hukum bersama untuk menegakkan bangunan suatu sistem yang praktis. Berkaitan dengan prioritas, Islam mengetengahkan konsep keseimbangan antara kepentingan individu (khusus) dan kepentingan negara (umum) yang bersumber pada Alquran dan Sunah.⁴⁹

Oleh karena itu, dalam konteks Indonesia, gerakan bisnis berbasis syariat telah berkembang dengan sangat cepat. Bisnis Islami merupakan serangkaian aktivitas bisnis dalam pelbagai bentuknya yang tidak dibatasi jumlah (kuantitas) kepemilikan hartanya (barang/jasa) termasuk profitnya namun dibatasi dalam cara perolehan dan pelayagunaan hartanya (ada aturan halal dan haram).⁵⁰

Pada tataran praktik di Indonesia usaha untuk memberikan proteksi terhadap hak-hak konsumen Muslim dinyatakan melalui Surat Keputusan (SK) Menteri Agama Nomor 518 tanggal 30 November 2011 tentang Tata Cara Pemeriksaan dan Penetapan Pangan Halal. Tampaknya Pemerintah berusaha kembali menerapkan labelisasi halal pada produk makanan dan minuman.

Keputusan tersebut disusul dengan SK Menteri Agama Nomor 519 Tahun 2001 yang menunjuk

⁴⁸ Yusuf Qaradhwai, *Norma dan Etika Ekonomi Islam*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), h. 127.

⁴⁹ Nejatullah Siddiqi, *Kemitraan Usaha dan Bagi Hasil dalam Hukum Islam*, (Jakarta: Dana Bakti Prima Yasa, 1996), h. 19.

⁵⁰ M.Ismail Yusanto dan M.Karebet Widjajakusuma, *Menggagas Bisnis Islami*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), h. 18.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai lembaga pelaksana pemeriksaan pangan yang dinyatakan halal dan dikemas untuk diperdagangkan. Selain itu, melalui SK Nomor 525 Tahun 2001, Menteri Agama juga menunjuk Perum Percetakan Uang Republik Indonesia (Peruri) untuk mencetak label halal yang nantinya akan diberikan kepada produk yang sudah dinyatakan halal oleh MUI.⁵¹

Sertifikat halal yang dikeluarkan oleh MUI adalah milik MUI. Oleh sebab itu jika karena sesuatu hal diminta kembali oleh MUI maka pemegang sertifikat, dalam hal ini produsen, wajib untuk menyerahkannya.

Penutup

Sertifikasi halal menjadi kewajiban negara untuk memproteksi hak-hak konsumen Muslim dari mengkonsumsi makanan, obat-obatan dan kosmetika yang berasal dari jenis dan zat yang haram. Oleh karena itu perlu regulasi yang lebih jauh dan tegas untuk dapat menjangkau hak-hak konsumen Muslim. Hal ini urgen untuk dilakukan mengingat tidak semua umat Muslim paham bahwa apa yang mereka konsumsi belumlah halal menurut hukum syariat.

Disamping itu perlu juga untuk memberikan pemahaman, penegasan serta pengetahuan terhadap produsen untuk menjaga hak-hak konsumen Muslim. Sebagai negara dengan basis umat Islam terbesar di dunia sudah selaihnya para produsen lebih mementingkan tercapainya keamanan dan kenyamanan terhadap konsumen Muslim. Hal yang paling penting untuk diketahui bagi para produsen adalah bahwa sertifikasi dan labelisasi halal bukan hanya untuk keamanan bagi konsumen Muslim, melainkan juga memberikan keuntungan ekonomis bagi produsen. Sertifikasi dan labelisasi halal merupakan etika bisnis yang harus dijalankan oleh para produsen untuk melindungi hak-hak kaum Muslim di Indonesia. []

Pustaka Acuan

Buku/Jurnal:

A. Mustofa, *Akhlaq Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 1997.

Departemen Agama Republik Indonesia, *Panduan Sertifikasi Halal*, Jakarta: Departemen Agama RI, 2003.

Departemen Agama RI, *Bunga Rampai Jaminan Produk Halal di Negara Anggota MABIMAS*, Jakarta: Bagian Proyek Sarana dan Prasarana Produk Halal

⁵¹ Mazhida, "Label Halal dan Ikhtiar Perlindungan Konsumen", dalam www.mazhida.wordpress.com, diunduh tanggal 11 Maret 2009.

Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Ibadah Haji Departemen Agama R.I., 2003.

Gazalba, Sidi, *Sistematika Filsafat, Buku Keempat Pengantar kepada Teori Nilai*, Jakarta: Bulan Bintang, 2002.

Hakim, Lukmanul, *Labelisasi Halal sebagai Wujud Perlindungan Konsumen*, Makalah, Jakarta: Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-obatan dan Kosmetika Majelis Ulama Indonesia, 2004.

Hidayat, Mohamad, *An Introduction The Sharia Economic Pengantar Ekonomi Syariah*, Jakarta: Zikrul Hakim, 2010.

Keraf, A. Sony, *Etika Bisnis Tuntutan dan Relevansinya*, Yogyakarta: Kanisius, 2005, Cet.VIII.

Ma'luf, Louis, *Lisân al-‘Arab*, Bayrût: al-Maktabah al-Kulliyah, t.th.

Muhaimin, et.al., *Kawasan dan Wawasan Studi Islam*, Jakarta: Prenada Media, 2005.

Mujahidin, Akhmad. "Etika Bisnis Dalam Islam (Analisis terhadap Aspek Moralitas Pelaku Bisnis)", dalam *Majalah Hukum Islam*, Vol. IV, No. 2 Desember 2005.

Qaradhwai, Yusuf, *Norma dan Etika Ekonomi Islam*, Jakarta: Gema Insani Press,1997.

Rivai, Veithzal dan Andi Buchari, *Islamic Economics Ekonomi Syariah Bukan OPSI, Tetapi SOLUSI!*, Jakarta: Bumi Aksara, 2009.

Rivai, Veithzal, Amiur Nuruddin, Faisar Ananda Arfa, *Islamic Business And Economics Ethics Mengacu pada Al-Qur'an dan Mengikuti Jejak Rasulullah Saw. dalam Bisnis, Keuangan dan Ekonomi*, Jakarta: PT Bumi Aksara, 2012.

Siagian, Sondang P., *Etika Bisnis*, Jakarta: Pustaka Binaman Pressindo, 1996.

Siddiqi, Nejatullah, *Kemitraan Usaha dan Bagi Hasil dalam Hukum Islam*, Jakarta: Dana Bakti Prima Yasa, 1996.

Suseno, Frans Magnis, *Etika Dasar: Masalah Pokok Filsafat Moral*, Yogyakarta: Kanisius, 1991, Cet. III.

Syahathah, Husayn, Shiddiq Muhammad al-Amîn al-Dhâhir, *Transaksi dan Etika Bisnis Islam*. Terjemahan dari *Business Ethics in Islam & al-Gharar fi al-Uqûd wa Atsâruhâ fi al-Thathbîq al-Muâshirah*, penterjemah Saptomo Budi Satryo dan Fauziah, Jakarta: Visi Insani Publishing, 2005.

Tanjung, Mara Gandhi Prataman, *Penerapan Etika Bisnis Islam sebagai Perlindungan Konsumen pada Penjualan Makanan Berlabel Halal*, Skripsi, Medan: Fakultas Hukum Universitas Muhammadiyah Sumatera Utara, 2009.

Tarigan, Azhari Akmal, "Riba Dalam Al-Quran", dalam

Harian Waspada, edisi Jumat, 2 Januari 2004.
Thaib, Ismail, *Risalah Akhlaq*, Yogyakarta:CV.Bina Usaha, 1984.
Usman, Suparman, *Hukum Islam Asas-Asas dan Pengantar Studi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001.
Yusanto, M.Ismail dan M.Karebet Widjajakusuma, *Menggagas Bisnis Islami*, Jakarta: Gema Insani Press, 2002.

Website:

“Apa Itu Makanan Halal...??”, dalam www.zona-sosial.blogspot.com, diunduh tanggal 17 Maret 2013.
“Pentingnya Sertifikasi Halal untuk Produk Makanan Indonesia (Halal Sertification Acquire For Indonesian Food)”, dalam www.duniailmupeternakan.blogspot.com, diunduh tanggal 14 Maret 2013.
“Perlu Aturan yang Wajibkan Pengusaha Cantumkan Label Halal”, dalam www.jurnal-ekonomi.org, diunduh tanggal 11 Februari 2009.
Apriyantono, “Penentuan Kehalalan Produk Pangan

Hasil Bioteknologi: Suatu Tantangan”, dalam www.indohalal.com., diunduh tanggal 11 Februari 2009.
As Syifa Hanif, “Urgensi Sertifikasi Halal”, dalam [www.coretanhanifah.wordpress.com](http://coretanhanifah.wordpress.com)., diunduh tanggal 17 Maret 2013.
Fokky, “Perlindungan Konsumen Pangan dalam Perspektif Islam”, dalam www.uai.ac.id., diunduh tanggal 10 Maret 2009.
Hasan, “Label Halal”, dalam www.hasan.sayanginanda.com, diunduh tanggal 11 Februari 2009.
Mazhida, “Label Halal dan Ikhtiar Perlindungan Konsumen”, dalam www.mazhida.wordpress.com, diunduh tanggal 11 Maret 2009.
Muchtar, Moh. Anas, “Pentingnya Sertifikasi Halal Melalui LPPOM dan MUI”, dalam www.madinatualim.com, diunduh pada tanggal 17 Maret 2013.
Suryadhie, “Etika Perdagangan Islam”, dalam www.suryadhie.wordpress.com, diunduh tanggal 13 Maret 2012.

دليل نجاح المجتهدين في الاستنباط

صفي الله مخلص

STAIN Purwokerto

Jl. A. Yani No. 40 A Purwokerto
E-mail: mukhlashofiyullahm@yahoo.com

Abstrak: *Kesuksesan Para Mujtahid dalam al-Istinbâth.* Salah satu sebab munculnya perbedaan pendapat dan fatwa hukum terhadap suatu peristiwa adalah perbedaan tingkat pemahaman para ulama ahli fikih dalam memahami dalil sekaligus peristiwa tersebut. Ijtihad dapat berfungsi secara maksimal apabila syarat-syaratnya terpenuhi dengan baik. Keharusan adanya metode yang sistematis dan syarat-syarat tertentu dalam melakukan ijtihad bukan berarti membatasi ijtihad itu sendiri tetapi agar produk hukum tidak lahir dari proses yang instan. Pemikiran para mujtahid yang metodennya sistematis masih menjadi sumber rujukan dan inspirasi sampai saat ini. Walaupun terjadi perbedaan pendapat diantara mereka akan tetapi semuanya mudah diurai sampai titik simpulnya. Tulisan ini juga menyertakan beberapa pembuktian metode para mujtahid dan kerancuan hukum yang dibangun secara instan.

Kata Kunci: *al-istinbâth, al-ijtihâd, al-fiqh, al-syârî'ah*

Abstract: *Success of Mujtahid in al-Istinbâth.* One cause of the emergence of the difference of opinion and legal fatwa toward events is the difference in the level of understanding of expert ulama in *fiqh* in comprehending phenomena altogether. Ijtihad is able to function at maximum if the conditions are fulfilled satisfactorily. The necessity for a systematic method and certain requirements in undertaking ijtihad does not mean limiting that ijtihad rather that legal product is not created from a instant process. The thinking of mujtahid whose systematic method is still a source of reference and inspiration to this day. Although there is a difference of opinion among them, all are easily analysed until the points are concluded. This paper also includes some verification methods of mujtahids and legal confusion which was has been instantly established.

Keywords: *al-istinbâth, al-ijtihâd, al-fiqh, al-syârî'ah*

عن الجادوى. وبسبب عدم المعرفة لتلك الوسيلة التي ينبغي لهم أن يسلكوها كانوا يدورون على قشور العلم وظواهره مع عدم القدرة على الدخول والنظر إلى مبادئه وأسسها، وأصبح ما يستنتاج منه مما لا قيمة له في الدين لبعد عن القواعد والقوانين.

محاولة للاحتجاج واقتداء على ما ذهب إليه الفقهاء والمجتهدون تسرد هذه المقالة لحمة تاريخية عن الاجتهاد نساء وتكويننا متممنا من عند الله تعالى أن تكون هذه نموذجاً لمن كان له همة للفقه في الدين، حيث لا يزخر حرجه إدعاء المغرضين من يدعون بجدد الدين في أمور دينهم غير أنهم لا يعرفون شيئاً عن القواعد والمبادئ التي يجب عليهم التزامها.

لحمة تاريخية مبدأة

عندما تولى عمر بن الخطاب رضي الله عنه الخلافة أرسل

المقدمة

إن للأمة الإسلامية في حيالهم الراهنة من التحديات والعوائق مالا تتحمّل حيث تؤدي هذه التحديات إلى اهيار همّتهم للفقه في الدين، بل وجدنا كثيراً منهم من يظنون على عدم الشعور بالأهمية على الحياة. منهاج إسلامي. والأسباب التي تؤدي إلى هذه هي معرفتهم عياناً عن تزايد الناس الذين عاشوا بعيدين عن منهاج إسلامي غير أن هؤلاء الناس - حسب ظنونهم - لا يكادون يجدون شيئاً من المشاكل في حيالهم اليومية.

وهناك من الناس من في أذهانهم من الهمّة العالية والطموحة القوية للفقه في الدين غير أنهم لا يعلمون شيئاً عن المناهج التي توصلهم إلى تلك الغاية، فبقيت همّتهم همة عارية وخالية

الخاصة.^٤ والاختلاف في منهج الاجتهاد يتزايد وضوحاً من ذي انقراض عصر الصحابة وحلول عصر التابعين لأن الاختلاف في هذا العصر كان قد سبق بكثرة فتاوى الصحابة واجتهادهم. والت نتيجة التي يفهم منها أن قيمة الاجتهاد معلقة على قوة ملكات المجنهد في فهم النصوص ووقائع الأحوال.

خواذج منهجي

ومن الأمثلة التي تثير حرارة الاجتهاد في الأحكام الشرعية هي اجتهاد عمر رضي الله عنه في قضية سواد العراق بعد أن فتحها جيوش المسلمين. في تلك الحادثة كاد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يجمعوا على أن سواد العراق مقسومة بين جيوش المسلمين المشاركين في المعركة حسبما تقرر في آية الغنيمة، وذلك قوله تعالى «واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن الله خمسه ولرسول ولذى القربي واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمuan والله على كل شيء قادر». °

غير أن عمر رضي الله عنه توقف على ما فهمه جل الصحابة من اجتهادهم لما فيه من بعد المناسبة بين مفهوم الأية والغاية التي يقصد إليها الشريعة، وكان لا يأخذ شيئاً من القرار لمدة يومين أو ثلاثة أيام متضطراً بمحسن ما وصل إليه اجتهاده.^٦

وجاءاليوم الرابع بعد أن فتح الله تعالى فيه صدره بإشارة علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ومعاذ بن جبل رضي الله عنه بأن سواد العراق لم تكن مقسومة بين جيوش المسلمين الذين شاركوا في المعركة بل إنها تكون لل المسلمين بأجمعهم أي ليت المال. وذلك لأن عمر رضي الله عنه لم يستدل على آية الغنيمة من سورة الأنفال المشار إليها من قبل، بل إنه يستدل من سورة الحشر وهي قوله تعالى «وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوحفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء والله على كل شيء قدير»⁷ «ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فللهم ولرسول ولذى القرى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما هاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد

^٤ رشاد حسن خليل، المدخل للفقه الإسلامي، (القاهرة: مطبعة جامعة الأزهر، سنة ١٤١٦-١٩٩٦)، ص ١٢٧.

٤١ رقم الآية رقم ٤١ من سورة الأنفال. أنظر محمود شكري الألوسي، روح المعانى، (بيروت: دار حياة التراث العربي، بلا سنة)، ص ٢٨٣-٤٥-٤٧.

^٧ مناع القطان، التشريع والفقه في الإسلام تاريخاً ومنهجاً، (القاهرة: مكتبة وهبة، سنة ١٤٠٤-١٩٨٤)، ص ٢٢١.

٧. الآية رقم ٦ من سورة الحشر.

سيادته رسالة طويلة إلى أبي موسى الأشعري حيث يكون
واليا في البصرة ما مقطوعها قوله «الفهم الفهم فيما يختلف في
صدرك..»^١ ركز سيادته في رسالته بهذه الكلمة لأن القضايا
الدينية تكون في كثير من الأحوال متشابهة غير أن حقيقتها لم
تكن كذلك فيكون الحكم فيها مختلفاً، بل ربما تكون القضايا
متتساوية في الظاهر غير أن الحقيقة لم تكن كما هي، أو تكون
من حيث الظاهر مختلفة غير أن الحكم يكون واحداً.

ولم يكن الاستنباط في أمثال هذه القضايا سهلاً ميسراً، بحيث يصل إليها كل من يستبط فيها بل الأمر يكون تماماً بالعكس، حيث إن الاستنباط فيها من أصعب القضايا الفقهية. لذلك كانت رسالته هذه تعتبر أساساً للمنطلق في عالم الفقه الإسلامي منهجاً وتطوراً.

من هذه الرسالة حاول الفقهاء والمحتجهون في بذل جهودهم لمعرفة معنى «الفهم» وغايته، لأنه لم يختلف فيه واحد منهم على أن الفهم يكون مفتاحاً للتفقه في الدين، بل إن صحة الفهم وحسن القصد من أعظم نعم الله تعالى التي أنعم بها على عباده، بل ما أعطى عبد عطاء بعد الإسلام أفضل ولا أجلّ منهمما.^٢ وكانت النتيجة التي وصلوا إليها هي اتفاقهم على أن المراد بالفهم هنا الفهم على شيتين وهم الفهم على واقع الأمر واستنباط حقيقة ما وقع، أي الفهم على حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع ثم يطبق أحدهما على الآخر.^٣ والاستنباط بدون الفهم لهذين الأمرين لا يمكن للمجتهد الوصول إلى المطلوب من الأحكام، وربما وصل إلى ما يسمى بتصوّر وهمي لا يستنتج منه شيء من الأحكام المرجوة.

وكل من هذين الشرطين يكون أساسا للاجتهداد لا يمكن للمجتهد إخلاؤه عنه في اجتهاده، غير أن البعض منهم من يركز الفهم على واقع الأمر مع قليل التعرض عن المسائل الافتراضية والآخرين يركز على فهم العلل وحكم التشريع مع ربط الحكم بها وجوداً وعدماً، وبهذين المنهجين أصبح لكل منهما سيمته

١- جلال الدين السيوطي، الأشياه والناظر، (القاهرة: دار السلام، سنة ١٤١٨-١٩٩٨)، ص ٥٨. تمام الرسالة: «أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة وستة متبعة فاقفهم إذا أدلني إليك فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له لا ينفعك قضاء قضيتك راجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك أن تراجع الحق فإن الحق قائم ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل فهو الفهم فيما يختلط في صدرك مما لم يبلغك في الكتاب والسنة أعرف الأشياه والأشياه ثم قس الأمور عندهك فاعمد إلى أحجها إلى الله وأشيهها بالحق فيما ترى».

٢. ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، (بيروت: دار الكتب العلمية، سنة ١٤٢٥-٢٠٠٤)، ص. ٧٠.

^٣ ابن القيم الجوزية، *أعلام الموقعين عن رب العالمين*، ص ٧٠-٧١.

العقاب».^٨

من هذه القصة نرى أن الاجتهد لمعرفة الأحكام الشرعية من خلال النصوص المطهرة يحتاج إلى مزيد من الجهد المتواصل ولا يكفي بفهم منطوقاتها. رأينا في مثل هذه الواقعة أن بين الغنية وسود العراق ما يكون شديد التشابه حيث يكون كل منهما من حصيلة المعركة، ولكن الحكم يكون مختلفاً تماماً التحالف. والاجتهد الذي وصل إليه سيدنا عمر يقرّ على أن سواد العراق لم تكن مقصومة بين جيوش المسلمين بل تكون للمصلحة العامة بين المسلمين، وهذا لأن عمر رضي الله عنه رأى أنها لو لم تكن موقوفة للمصلحة العامة بين المسلمين من الأعطيات والأرزاق لم تقو الجيوش على السير في الجهاد ولما أمن رجوع أهل الكفر إلى مدنه إذا خلت من المقاتلة والمرتزقة.^٩ وللعنيمة ما يكون واضح التصرف من مستحقها وكيفية تقسيمها وليس سواد العراق منها بل إنها من الفيء فيكون التصرف فيها منوطاً على رأي الإمام.^{١٠}

عصر ذهبي لنضوج الاجتهد إلى ذروته

وبعد انفراط عصر الصحابة وحلول عصر التابعين وتابع التابعين بذلك بعض من خيار أجيالهم وسعهم في تأسيس القواعد والمناهج لاستبatement الأحكام الشرعية التي قد أفت بها أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبل. وكانتوا لا يجدون شيئاً من المشاكل في معرفة الأحكام الشرعية لتوفر فتاوى الصحابة في جميع مجالات الحياة، ولذلك بحد بعضاً منهم من لا يهتمون على الالتفات بأهمية معرفة المناهج للاجتهد عن القضايا المتعددة حيث قلدوا شؤون حيائهم الدينية على الحفظ عما قد اجتهد فيه أصحاب رسول الله من الأحكام.

ولكن بحد حينذاك من يحاولون على تأسيس المناهج لاستبatement الأحكام التي قد أفت بها أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ووضعوا القواعد التي تتعلق بها. وهذا المظهر الأخير يتزايد

حينما بعد حين لاسميا في الحرمين الشريفين ومدينة الكوفة من بلاد العراق، لأن معظم الصحابة المكثرين بالفتوى رضوان الله تعالى عنهم عاشوا فيها وأقاموا في تلك المدن.

ومن حصيلة جهود هؤلاء يتولد منهم النجوم الراهنة من الأئمة الباهرة، وذلك لأنهم يشعرون على أن الشريعة الإسلامية مهما وصلت إلى النضوج والكمال فإن الاجتهد في تأسيس المناهج لتطبيقها على القضايا المتعددة مطلوب حسب ما يحتاج إليه الأوقات ويتطور منه الأزمان، لذلك فهم لا يكتفون بالتقليد على ما وصل إليه أئمة الصحابة من اجتهدتهم.

وهوئاء الأئمة منهم من ينالون شرفاً خاصاً في هذه الخدمة حيث يطلق عليهم إسم فقهاء السبعة في المدينة المنورة،^{١١} أو فقهاء الستة في مدينة الكوفة من بلاد العراق.^{١٢} وذلك لأن هؤلاء السبعة أو الستة من استغرقوا أوقاتهم طول حياتهم^{١٣} في تأسيس المناهج والقوانين والتي سوف يعتمد عليها أئمة المجهدين فيما بعد، مثل الإمام أبي حنيفة النعمان في الكوفة وإمام مالك بن أنس في المدينة المنورة وغيرهما من الأئمة الذين انتشروا في أنحاء بلاد المسلمين.

وأصبح كل من المدينة المنورة ومدينة الكوفة قبلة للعلماء للتتفقه في الدين والبحث عن العلوم التي ورثها الرسول صلى الله عليه وسلم، بل الغيرة في مدينة الكوفة أشدّ نشاطاً وذلك لأن علماءهم عند ما بدؤوا مجالسهم في الدراسة والبحث عن الأحكام فتحوها بالحوار الحرّ ثم أسسوا القواعد بعد تمام الحوار. إضافة إلى ذلك أنهم لم يضيّقوا مباحثهم في الأمور الواقعية فحسب بل فتحوها مع القضايا الفرضية،^{١٤} وهذا يختلف تماماً عما جرى في المدينة المنورة حيث ضيق علماءهم في البحث عن المسائل الواقعية مع عدم التوسيع في الأمور الفرضية.^{١٥}

^{١١} ابن القاسم الجوزي، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ص ٣٢. الفقهاء السبعة هم سعيد بن المسيب، قاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، عمارحة بن زيد، عروة بن الزبير، سليمان بن يسار، سالم بن عبد الله بن عمر، أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث رضي الله عنه.

^{١٢} جاد الحق على جاد الحق شيخ الأزهر، الفقه الإسلامي مرونته وتطوره، سلسلة البحوث الإسلامية، (القاهرة: دون المطبعة، دون السنة)، ص ٤٧. الفقهاء السبعة هم علامة بن قيس التخعي، الأسود بن يزيد التخعي، مسروق بن الأحدج المداني، عبيدة بن عمر السلماني، شريح بن الحارث القاضي، الحارث، الإعور.

^{١٣} جاد الحق على جاد الحق شيخ الأزهر، الفقه الإسلامي مرونته وتطوره، سلسلة البحوث الإسلامية، ص ٤٢. وفقهاء المدينة صاروا سبعة بعد كانوا عشرة رحل منهم إلى الشام وهو عبد الملك بن مروان الذي تولى الخلافة فيما، وقيصمة بن ذؤيب الذي صار من معاونيه، وكان منهم أبيان بن عثمان ولم يعرف عنه فقه.

^{١٤} رشاد حسن خليل، المدخل للفقه الإسلامي، ص ١٢٨ و مناع القطان، التشريع والفقه في الإسلام تارياً و منهاجاً، ص ٢٢١.

^{١٥} رشاد حسن خليل، المدخل للفقه الإسلامي، ص ١٢٣.

^٨ الآية رقم ٧ من سورة المشر. ^٩ مناع القطان، التشريع والفقه في الإسلام تارياً و منهاجاً، ص ٢٢٣-٢٢٢. وانظر محمد أنبيس عبادة، تاريخ الفقه الإسلامي في عهد النبي والصحابي والتابعين، (القاهرة: ملزمة كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر، سنة ١٩٨٠-١٤٠٠)، ص ٢١٢-٢١١.

^{١٠} وهذا أي لم يكن مقصومة بين جيوش أخذ الإمام سالم لكن من ناحية أخرى فإنه ذهب إلى أن الأرض المفترحة لا تقسم بل تكون وفقاً بقسام خراجها في مصالح المسلمين من أرزاق المقاتلة وبناء القاطر المخربة وغيرهما إلا أن يرى الإمام في وقت من الأوقات أن المصلحة تقتضي القسمة فإن له أن يقسم الأرض. مناع القطان، التشريع والفقه في الإسلام تارياً و منهاجاً، ص ٢٢٠. والإمام رأى أن الغنية المترفة تكون مقصومة بين جيوش المشاركين في المعركة والغنية المترفة تكون لمصلحة المسلمين، هذا هو الفرق الذي جعل الحكم يكون مختلفاً وإن كان كل منهما من حصيلة المعركة أي من الغنية.

النصوص والواقع

مبنية على الأمور الفرضية، وقليل منها مبنية على الأمور الواقعية. ومن الأسباب التي تدعو إلى نشأة هذا الفقه هي بعد الكوفة عن المدينة المنورة حيث لم يتزدّ فقهاؤها بما يتزود به أئمة مجتهدي المدينة المنورة من الأحاديث المرويّة، مع قلة الصحابة الذين عاشوا وأقاموا فيها.^{٢٠}

من جانب آخر أن المسلمين الذين عاشوا في الكوفة لهم من النزعة الدينية غير ما يتعرّف في المدينة، ولذلك شدّد علماؤها وبمجتهدوها في البحث عن الرواية المرويّة والمسائل المطروحة.^{٢١}

ومن الأعمال التي داوم عليها الإمام أبو حنيفة النعمان في تأسيس قواعد الفقه الفرضي هي ممارسته على الحوار المفتوح في كل وقت وحين في مجالس دروسه. وهذا يختلف تماماً عما جرى في المدينة المنورة حيث إن الإمام مالك رضي الله عنه لم يفتح في دروسه شيئاً من الحوار إلا مجرد الإجابة عن المسائل المطروحة الواقعية. وكل من هذين الإمامين الجليلين نال شرفه ببذل جهوده في تأسيس المناهج وقوانين الإجتهداد.

أورد الشيخ أبو زهرة في كتابه تاريخ المذاهب حكاية عن الدرس الذي أجراه الإمام أبو حنيفة النعمان بقوله إن الدرس الذي أجراه الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان يماثل ما أجراه سقراط في دروسه، حيث إن الإمام كان في مجالس دروسه يبدأ بوضع القضايا الفرضية أمام تلاميذه ثم فتح لهم باباً للحوار مع الشرح والبيان، وبعد ما يكفي من البحث والكلام ألقى الإمام ما رأه من القواعد وأدلة الأحكام.^{٢٢} لذلك سمي فقه الكوفة بفقه الفرضي أو فقه الرأي حيث إن المسائل التي تعرض فيها كان جلها من الأمور الفرضية والأدلة التي يعتمد عليها كان جلها مبنية على الرأي والاجتهداد.

وهذه الأجزاء الدراسية لا توجد أصلاً عند الإمام مالك رضي الله عنه في دروسه في المدينة المنورة ولا تعتبر منها من مناهج اجتهداده، حيث إن الإمام لا يتفضل بشيء من الإجابة عن الأسئلة الفرضية. وكان الإمام يسأل عن كل مسألة قدمت إليه، فإذا كانت المسألة مما لم تُعهد في الواقع أعرض عنها فلم يجب عنها شيئاً. هذا لأن الإمام رأى أن الإجتهداد بالرأي مما ليس في سعه لما في المدينة المنورة من التوفّر بالأدلة. لذلك سمي فقه المدينة بفقه الواقع أو فقه الحديث لأن المسائل التي تعرض

^{٢٠} جاد الحق على جاد الحق شيخ الأزهر، الفقه الإسلامي مرونته وتطوره، سلسلة البحوث الإسلامية، ص ٧٠.

^{٢١} جاد الحق على جاد الحق شيخ الأزهر، الفقه الإسلامي مرونته وتطوره، سلسلة البحوث الإسلامية، ص ٧.

^{٢٢} محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص ٣٥٣.

لأجل الوصول إلى المقاصد التي تقصد إليها النصوص الشرعية يجب على كل مستنبط المعرفة إلى جانبي النصوص المقصودة وهمما الجانب المنطوق وهو الجانب الذي نصّت فيه النصوص الشرعية والجانب المكتون وراء تلك النصوص والمسمي بغاية النصوص أو مقاصدتها. فليس للمستنبط الذي لا يصل إلا إلى أحدهما أن يتعارف إلى الغاية المرجوّة من الأحكام الشرعية، لأنّ كلاً من الحانين ممّا لا ينفكّ عن النصوص. وإذا قيل مامعنى النصوص وما غايتها؟ إن معنى النصوص هو ما نطق عنه النصوص منصوصاً وأما الغاية فهي ما تقصد إليها النصوص الشرعية لمصلحة العباد^{١٦} أي مع عدم النطق بها.

أما الواقع الذي تستبّط منها الأحكام الشرعية لها جانبان وهما الجانب الواقعي والجانب الفرضي، وأنّ الجانب الواقعي هو الأمر الذي وقع على المكلّف فعلاً فيخرج منه الأحكام الشرعية، والفقه المبني على هذا الواقع سمي بفقه الواقع، وهو الفقه الذي اتّسّم به أئمة مجتهدي المدينة المنور تحت راية إمام دار المحرّة إمام مالك بن أنس رضي الله عنه. وقد نال هذا الفقه شرفاً لنجاحه في وضع قوانين المصلحة المرسلة أساساً لاستنباط الأحكام حيث يندمج فيها دلالة النص وواقع الأمر.^{١٧} ومن الواقع الذي انخلّ قضيته بهذا المبدأ هي قضية كل من سواد العراق ومناسك الحجّ الذي نال فيه فضلاً وشرفًا عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

أما الجانب الفرضي فهو الجانب الذي لم يقع فعلاً على واحد من المكلفين ولكن يخرج منه الأحكام الشرعية، والفقه الذي بنى على هذا الأساس سمي بالفقه الفرضي أو الفقه التقديري.^{١٨} وهذا الفقه نشأ وتطور في مدينة الكوفة تحت راية الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان حيث عاش في هذه المدينة كبار أئمة الصحابة مثل إمام علي بن أبي طالب وابن مسعود وغيرهما رضي الله عنهم. وبهذا المنهج نال الإمام أبي حنيفة شرفاً عظيماً حيث قال في حقه الإمام الشافعي (من أراد أن يتبحر في الفقه فلينظر إلى كتب أبي حنيفة رحمة الله).^{١٩}

سمى هذا الفقه بالفقه الفرضي لأن المسائل التي تبحث فيها

^{١٦} أحمد الريسوبي، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (مصر، منصورة: دار الكلمة، سنة ١٤١٨-١٤٩٧)، ص ٧.

^{١٧} محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، (القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٩)، ص ٤١٩-٤١٨.

^{١٨} محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص ٣٧٢.

^{١٩} زين العابدين الشهير بـ«بن نحيم»، الأشيه والنظائر، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥-١٤٨٥)، ص ٢٧.

ولعل ما يصح أن نقول هنا حسب القوانين الأصولية أن الأفضل في أداء مناسك الحج هو أن يكون بالإفراد كما ذهب إليه الإمام الشافعي ومالك، وذلك لأن معرفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه على ما أراد به الرسول صلى الله عليه وسلم لأمته أقوى وأقرب إلى الغاية التي تقصد إليها الشريعة من معرفةسائر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم،^{٣٠} وقد روي أن سيدنا عمر كان يحج عشر مرات بالإفراد.^{٣١}

وعدم موافقة مناسكه على ما فعله صلى الله عليه وسلم لا يدل على عدم الأفضلية، لأن التمتع إذا قيل إنه من خصوصيته صلى الله عليه وسلم فإن الابتعاد عن الخصوصية أفضل من الاتباع عليها وإن كان من حيث الظاهر يخالف مما فعله صلى الله عليه وسلم، لأن حقيقة المحالفة في الأفعال التي تختص للرسول صلى الله عليه وسلم في قضية الحج اتباع لأمره. ولذلك لا يبعد أن يقال أن القول المختار هو قول عمر رضي الله عنه، وهذا لأن اجتهاده لم يكن مبنياً على النصوص المحددة بل إنه مبني على الغاية التي يرجوها رسول الله صلى الله عليه وسلم.

والغاية التي تمناها الشريعة وأراد بها الرسول صلى الله عليه وسلم حسبما رأى سيدنا عمر وتكون أساساً لاجتهاده هي أن التأسي لأفعاله صلى الله عليه وسلم لا يلزم أن يكون مثل ما فعله صلى الله عليه وسلم، بل الذي يلزم فيه أن يكون الفعل موافقاً لما أراد به صلى الله عليه وسلم. وكان من الممكن أن يعمل صلى الله عليه وسلم شيئاً ويكون خاصاً لنفسه وأمر شيئاً آخر ويكون هو الأفضل لأمته.

وفي قضية الحج رأى عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن الحج الذي اختار به صلى الله عليه وسلم وهو التمتع يكون أفضل له وخاصة به، وليس بأفضل لأمته بل الأفضل لهم أن يكون بالإفراد. ويستدل على ذلك إحرامه صلى الله عليه وسلم أو لا بالإفراد ثم أدخل عليه العمارة، وعند ما أدخل عليه العمارة ظن بعض الناس على أنه أحرم بالتمتع، ثم أحرم معه بعض منهم حسبما فهموا من إحرامه الثاني وهو التمتع ولم يمنعهم الرسول صلى الله عليه وسلم وعدم منع الرسول عن إحرامهم بالتمتع لا يدل على أنه هو الأفضل بل يدل على جوازه، بدليل أن الرسول لم يأمرهم بالإحرام على التمتع. هكذا تقريراً وصل اجتهاد عمر رضي الله عنه في قضية الحج.

^{٣٠} حتى قال ابن مسعود عن حق عمر رضي الله عنهما بأن تسعه أعشار علم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورثه عمر وعشره كان عند باقي أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم.

^{٣١} محي الدين بن شرف النووي، المجموع، ص ١٣٧.

فيها كان جلها من الأمور الواقعية والأدلة التي يعتمد عليها لم يخرج عن أجواء النصوص الواضحة، سواء من القرآن الكريم أو الأحاديث النبوية أو فتاوى الصحابة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم.^{٢٣}

فهم النصوص وعلو منزلة فقه الواقع

ومن الأمثلة الدالة على علو منزلة فقه الواقع هو اجتهاد أئمة المحتهدين الذين قالوا بترجح الإفراد في أداء مناسك الحج والعمرة على التمتع والقرآن.^{٢٤} وقد علمنا أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يحج إلا مرة واحدة^{٢٥} مع اختلاف بين الروايات عن إحرامه، هل على الإفراد أو التمتع أو القرآن. أما الرواية الدالة على أن إحرامه بالإفراد فمروي عن جابر بن عبد الله وابن عباس وابن عمر وعائشة رضي الله عنهم، وأما التمتع فمروي عن ابن عمر وعائشة وسعد بن وقاص رضي الله عنهم، وأما القرآن فمروي عن علي وأنس رضي الله عنهم. والصواب كما رجحه النووي أن الرسول أحرم أو لا بالحج مفرداً ثم أدخل عليه العمرة فصار قارنا.^{٢٦}

ثم اختلف الصحابة والعلماء عن الأفضلية بسبب اختلاف تلك الروايات، فذهب الشافعي ومالك إلى أن الأفضل في أداء الحج هو الإفراد، وقال أبو حنيفة القران أفضل، وقال أحمد التمتع أفضل.^{٢٧} والذي قال بأن الأفضل هو الإفراد يرى أن الرسول أحرم أو لا بالإفراد، أما إدخاله العمرة عليه فمن خصوصيته صلى الله عليه وسلم لأمر جاء من عند الله خاصاً له،^{٢٨} وليس لأمته على الأصح إدخال العمرة عليه. وهذا يدل على أن العزيمة تكون بالإفراد. وأما الذي قال بأن الأفضل التمتع يرى أن الرسول أحرم بالتمتع مع الناس، فيكون هو الأفضل لموافقته مع فعله صلى الله عليه وسلم والإفراد يخالف مما فعله صلى الله عليه وسلم. والاختلاف الشديد يكون بين من قال بأفضلية الإفراد والتمتع.^{٢٩}

^{٢٣} محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص ٣٩٦.

^{٢٤} إبراهيم الباجوري، حاشية فتح القريب، (حاكروا: دار الكتب الإسلامية، سنة ١٤٢٨-٢٠٠٧)، ج ٢، ص ٦٤-٦١٥. الإفراد هو أن يقدم الحج على العمارة، والتمتع هو أن يقدم العمارة على الحج والقرآن هوأن يتم بعما أو بالعمرة ثم يدخل عليها الحج قبل شروعه في أعماله ثم يعمل الحج في الصورتين فيحصلان.

^{٢٥} زين الدين عبد الرحمن، ألفية السيرة النبوية، (بيروت: دار المنهج، سنة ١٤٢٦-٢٠٠٥)، ص ١٠٢.

^{٢٦} محي الدين بن شرف النووي، المجموع، (بيروت: دار الفكر، سنة ١٤٢٦/١٤٢٥-٢٠٠٥)، ج ٧، ص ١٣٣.

^{٢٧} محي الدين بن شرف النووي، المجموع، ص ١٢١.

^{٢٨} محي الدين بن شرف النووي، المجموع، ص ١٢٨.

^{٢٩} محي الدين بن شرف النووي، المجموع، ص ١٢٦-١٢٧.

لنفسها باعتبارها مالكة التصرف لنفسها بشكل كامل.^{٣٣} وإذا قيل ما معنى قوله صلى الله عليه وسلم «لا نكاح إلا بولي وشاهد عدل».^{٣٤} أجيب إن للمرأة حق التصرف في تزويج نفسها بلاولي بشرط تحقق الكفاء، والكافء الذي يشترط فيه موقف على رأي الولي فلا تولى المرأة نكاحها إلا بعد موافقة ولديها عن كفاء زوجها فبدون هذه الموافقة كان العقد فاسدا.^{٣٥} من هنا يبدو أن للإمام توجيهها قويا رائعا في استنباطه وإن كان الخلاف الحارji بينه وبين الجمهور في الحقيقة خلافا لفظيا حيث إن العقد نفوذا وعديما معلقا على إذن الولي.

ويفهم من هذا الفتوى أن الحجر على العاقل البالغ مما يتعارض مع الغاية التي تقصد إليها الشريعة الإسلامية، لأن الحجر على المرأة يعتبر إزالة عن كرامتها الإنسانية.^{٣٦} ولكن في نفس الوقت نبه الإمام عن عدم جواز المرأة في اختيار الزوج خوفا من الواقع في الإساءة عند الاختيار ويكون ذلك سببا لعار يلحق أسرتها. إضافة إلى ذلك أن الاختيار قد يحتاج إلى اختلاط أو معاملة بين الرجل والمرأة معاملة ربما لا يرضى عنها الشارع.

وهذا الجهد الذي بذلها الإمام في تأسيس القواعد والمناهج من الفكرة الجذابة يدهش بها كثير من الفقهاء والمجتهدين، حيث قال الإمام الشافعي في حقه الفقهاء كلهم عيال أبي حنيفة.^{٣٧}

النصوص عند الفقهاء والمجتهدين

وما يجب على المستتبط الانتباه هو عدم الاكتفاء بتحصيل المعلومات وتكتيرها بل عليه التحري والنظر عن المصادر التي سوف يعتمد عليها في الاستنباط، لأن المعلومات صحة وسقما تتعلق على المصادر والمراجع التي يعتمد عليها المستتبط في استنباطه. فلذلك أن التحري في المصادر من أركان التفه في الدين لأن سيمة العلم والمعرفة تلتمع عندما تستتبط من المصادر الصحيحة، وهذه المصادر هي التي يسميها أهل الفن بالنصوص العلمية.

وفي خلال دراسة الفقه الإسلامي كانت النصوص تتكون من نوعين أوهما ما نسميه بأمهات المصادر وثانية ما نسميه بالمراجع. والمصادر الأساسية عند المجتهدين هي القرآن الكريم

ومنطبع أن الوصول إلى مثل هذه الغاية مما لا يسهل على المستتبط بل عليه من المزيد فيبذل الجهود الكاملة لأن الغاية دائمة تكون مكونة وراء النصوص وليس من الأمور الظاهرة، فلا يصل إليها إلا من كان له همة عالية وقلوب مطهرة.

والباحث عن مثل هذه القضية عندما أسنده بباحثه حسب ما ورد إليه من الروايات المجردة سوف يرى أن سيدنا عمر يخالف عما فعله صلى الله عليه وسلم، ويرى أن الأقرب إلى السنة هو ماروي عن سعد بن أبي وقاص حيث إن الأفضل في أداء مناسك الحج والعمرة أن يكون بالتمتع لأنه هو الذي وافق على ما فعله صلى الله عليه وسلم في نسكه.

من هنا يبدو لنا أنه لا يكفي للمستتبط الاكتفاء بمعرفة معانى النصوص المجردة بل عليه أن يستوعب جميع ما يتعلق بتلك النصوص من حكمها ومقاصدها وفلسفتها مع الجهود المتواصلة وإخلاص النية الدائمة كي يصل إلى ما يسمى بالغاية القصوى من الأدلة. ولا ينبغي لأحد أن يدعي أنه يمشي ويتبع إثر الرسول صلى الله عليه وسلم مادام منافيا عما قد أفتى به أئمة الصحابة وكبار التابعين والمجتهدين الصالحين، لأنهم لم يجتهدوا في شيء إلا أفهم عن اللغو معرضون.

فلسفة النصوص وعلو منزلة الفقه الفرضي

ومن الأمثلة التي تدل على علو منزلة الإمام أبي حنيفة في اجتهاده المتسق بالرأي هي اجتهاده عن حكم قراءة الفاتحة في الصلاة وعقد النكاح بلاولي والاستدلال بالاستحسان. وهذه الثلاثة مما تدهش كثيرا من الفقهاء حتى روى أن الإمام أبا يوسف من أقرب تلاميذه لا يقلد إمامه في قضية عقد النكاح بلاولي^{٣٨} غير أن أبا حنيفة لا يبالي شيئا على من يخالفه.

أفتى الإمام أبو حنيفة بصحبة عقد النكاح بلاولي واستدل على ذلك بالقاعدة العامة على إن من بلغ سن الرشد وكان عاقلا بالغا رشيدا له حق التصرف الكامل لنفسه، وليس هناك دليل يخص عموم هذه القاعدة حيث إنها تجري للرجال دون النساء. وإذا كانت المرأة تخرج عن عموم هذه القاعدة فتحتاج إلى دليل يخص فلا دليل، فلا يجوز إخراجها عن تلك القاعدة لأن إخراج المرأة عنها يعتبر حجر للعاقل البالغ الرشيد مع عدم الدليل، والمرأة حيث إنها المرأة العاقلة الرشيدة لها حق التصرف لنفسها، لذلك أفتى أبو حنيفة بجواز تولي المرأة عقد نكاحها

^{٣٣} محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص ٣٧٧.

^{٣٤} رواه الدارقطني، كتاب النكاح، رقم ٢٣.

^{٣٥} محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص ٣٧٦.

^{٣٦} محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص ٣٧٧.

^{٣٧} وقد تقدم.

^{٣٨} محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص ٣٧٦.

وسلم من كذب علي متعمداً فليتبواً مقعده من النار.^{٤١}

إضافة إلى ذلك أن المنكر على القياس إنكار على ما أقره الرسول صلى الله عليه وسلم لأنه قد أقر بمحاجته للاجتهداد، وذلك كما ثبت في قصة مشهورة لمعاذ بن جبل عندما بعثه الرسول صلى الله عليه وسلم قاضياً إلى اليمن.^{٤٢} من ناحية أخرى كان الرسول صلى الله عليه وسلم في كثير من القضايا يقرّ على ما وصل إليه أصحابه من اجتهدادهم، بل وجدنا في كثير من القضايا أنه اجتهد في الأمور الدينية فأقره تعالى بالوحي أو بالتنبيه عليه.^{٤٣}

لذلك أجمع أهل العلم والمجتهدون على أن هذه الأدلة الأربع من المصادر العليا في الشريعة الإسلامية، والإنكار على واحد منها قد يؤدي إلى إخراج صاحبه من هذه الأمة المرضية، ومن الفرق التي تناهى إحدى هذه المصادر الأربع هي غلاة الخوارج وغلاة الشيعة.^{٤٤}

تلك المصادر هي التي يجب على كل مستتبط الاعتماد عليها باتفاق العلماء، أما النصوص التي تعدّ من المراجع الأساسية فهي التي توصل إلى الأحكام ولكن ليست من المصادر العليا، وذلك مثل فتاوى الصحابة أو التابعين أو تابعي التابعين ومن بعدهم من المجتهدين ما لم ينعقد لديهم الإجماع. وأجمع مجتهدو أهل السنة والجماعة على أن الأحكام الناتجة من اجتهداد علماء المذاهب الأربع والذى تقلد عليها معظم الأمة الإسلامية تعتبر من المراجع الأساسية في فهم النصوص الشرعية.^{٤٥} وكوّنها من المراجع الأساسية لاتناهى المصادر المطهرة من النصوص القرآنية والسنّة النبوية الشريفة كما ادعى بعض أهل البدع، لأن تلك المراجع لا تعتبر إلا شارحة لتلك المصادر. وعلى هذا لا يلزم على كل مسلم التقييد على واحد من المذاهب لأن الاتّباع على المذاهب لا يتعارض إلا الاتّباع على الوسائل والمناهج وليس من الاتّباع على

^{٤١}. العجلون، كشف الخفاء ومزيل الإلابس، متفق عليه، (القاهرة: دار التراث، بلا سنة)، ج ٢، ص ٣٦١.

^{٤٢}. وهبة الرحبي، أصول الفقه الإسلامي، ص ٥٩٤.

^{٤٣}. محمد أبو النور زهير، أصول الفقه، (القاهرة: مكتبة الأزهرية للتراث، بلا سنة)، ج ٤، ص ١٩٥-١٩٤. مثال ذلك إذن النبي عليه الصلاة والسلام لبعض المخايلين في التخلف عن الجهاد في غزوة تبوك وظهر الخطأ في الإذن فإن الله نبه إليه بقوله «عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين»، وكذلك أخذ النبي عليه السلام الفدية من أسرى بدر وظهر الخطأ في هذا الأخذ حيث نبهه إليه بقوله «ما كان لبني أن يكون له أسرى حتى ينبع في الأرض...».

^{٤٤}. اعتبر غلاة الخوارج أن مصدر الحكم الشرعي هو القرآن وحده، واعتبر غلاة الشيعة أن المصدر هو القرآن والسنّة وأقوال أئمتهم الموصومين. مناع القطان، التشريع والفقه في الإسلام تاريجاً ومنهجاً، ص ٢٨٦ & ٢٩٠.

^{٤٥}. السيد علوى بن أحد السقاف، مجموعة سبعة كتب مفيدة، مختصر الفوائد المكية، (جدة: الحرمين، سنة ١٤٢٥ هـ ٢٠٠٤)، ص ١٠٤.

والسنة النبوية والإجماع والقياس.^{٤٦} وهذه المصادر لم تكن مجرد الوسائل لمعرفة العلوم الإسلامية بل إنها من الوسائل لمعرفة أحوال المستتبطين وعلوم المجتهدين عقيدة وأخلاقاً مرضية أو مذمومة، وأن الاجتهداد الذي ينافي إحدى هذه المصادر كان مصيره إلى الانحراف من هدي النبي صلى الله عليه وسلم المستقيم.

وذلك لأن الاجتهداد المنافي للإجماع سوف ينافي كثيراً من فتاوى الصحابة واجتهدادهم، بل كان من الممكن أن يكون هذا المستبط خارجاً عن الإطار الذي نسميه بأهل السنة والجماعة، لأن أهل السنة والجماعة في مفهوم هذا الفن هم الذين أقرّوا على ما أجمع عليه الصحابة من فتاواهم وأفعالهم وما عليه الأئمة.^{٤٧} والإنكار على ما جاء به الصحابة بعد أن ينعقد الإجماع إنكار على ما ورثه الرسول شرعاً ومنهاجاً، لأن الصحابة هم الذين عاشوا مع الرسول صلى الله عليه وسلم وقد أقرّوا على الاتفاق وكيف ننافي على ما قد أقرّ عليه من عاشوا مع الرسول صلى الله عليه وسلم.

وكذلك حكم المنكر على حجية القياس حيث إنه أساس من مصادر التشريع، لأن المنكر على حججته بعدما لم يجد شيئاً من الأدلة المخصوصة فإنه سوف يفتري شيئاً من الأحكام الشرعية، وليس هذا الافتراء إلا لأنه يدعى على وجوب الرجوع إلى القرآن والسنة النبوية بشكل منصوص.

وفي الحق أن نفأة القياس قد أخطئوا إذا تركوا تعليل النصوص، لأنهم عند ما نفوا القياس فإنهم سوف يقرّون على الأحكام التي تنتفيها العقول السليمة، فهم سوف يقرّون على أن بول الأديمي نجس للنص عليه وبول الخنزير طاهر لعدم النص عليه، وأن لعاب الكلب نجس وبوله طاهر لورود النص في الأول وعدم وروده في الثاني، ولو اتجهوا إلى قليل من الفهم لفقه النص ما وقعوا في مناقضة البدهيات على ذلك التحول.^{٤٨}

فليس في الأمور الدينية شيء أخطر من الافتراء بوضع مثل هذه الأحكام ثم يدعى أنها من عند الله تعالى أو رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكيف لا وقد قال الرسول صلى الله عليه

^{٤٦}. وهبة الرحبي، أصول الفقه الإسلامي، (بيروت: دار الفكر العربي، ٢٠٠٥)، ج ١، ص ٤٠١. غير منها الأصوليون بأنها من الأدلة المتفق عليها حيث إن المجتهدين اتفقوا على وجوب الرجوع إليها في استباطه.

^{٤٧}. راجع تفسير ابن كثير عند قوله تعالى «فأقام وجهك للدين حنيفاً...» (الروم: ٣٠) حيث يقول: وهو المتسلكون بكتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وما كان عليه الصدر الأول من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين في قسم الدهر وحديثه.

^{٤٨}. وهبة الرحبي، أصول الفقه الإسلامي، ص ٥٩١، نقل عن محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص ٢١٧.

يحكم بکفره؟ وليس في تاريخ الفرق الإسلامية من يقول بکفر مرتکب الكبيرة إلا فرقة من الخوارج.^{٤٨}

ثانياً، استدلاهم على الحديث المروي عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه لا يصلى على جنازة من مات متمراً.^{٤٩} لذا لم ينفعوا أو تناسوا عمأ أمره الرسول صلى الله عليه وسلم لأصحابه بالصلاحة على جنازة ذلك المتمراً. وعدم صلاته صلى الله عليه وسلم على جنازته من السنة الفعلية وأمره على أصحابه بالصلاحة عليه من السنة القولية. فالاتباع للرسول صلى الله عليه وسلم عند الأصوليين ليس بالاتباع على فعله عندما تتحقق الأمر بالقول على خلافه، بل الواجب علينا الاتباع على ما قد أمره. لأنه كان من الممكن أن يكون ما فعله من خصائصه صلى الله عليه وسلم خوفاً من وقوع ظن المسلمين على أن الانتحار مما لم ينه عنه الشارع بدليل صلاته صلى الرسول صلى الله عليه وسلم على جنازته.^{٥٠} فنعود بالله من سوء الفهم على شريعة رسوله صلى الله عليه وسلم.

ثالثاً، إنهم لا يبالون عن الحديث الآخر المروي عن الرسول صلى الله عليه وسلم حيث روي عنه أن بعضها من أصحابه صلى الله عليه وسلم مات متمراً ولكنه غفر الله تعالى له وأدخله الجنة اعتباراً على أن ما ارتكبه من الانتحار يكون مغفراً أمام الله تعالى، والقصة مشهورة ومرورية عند الأئمة.^{٥١}

وهؤلاء المنافقون قالوا بکفر المسلم الذي قتل نفسه لا يبالون عن القواعد المشهورة لدى الأصوليين من قواعد التعارض والترجح بين الأدلة أو الجموع بينها. فهم عندما سمعوا بعضها من النصوص الشرعية لا يبالون عن النصوص الأخرى،

^{٤٨}. أبي الفتح محمد عبد الكرم بن أبي بكر أحمد الشهري، الملل والنحل، (بيروت: دار الفكر، سنة ١٤٢٦-٢٠٠٥)، ص ٩٣.

^{٤٩}. سنن النسائي، رقم ١٩٣٨، من المكتبة الشاملة.

^{٥٠}. شرح سنن النسائي، من المكتبة الشاملة. وراجع منصور على ناصف، الناجي الجامع للأصول، ص ٣٣٣.

^{٥١}. محمد الشوكاني، نيل الأوطار، (القاهرة: دار الحديث، سنة ٢٠٠٥)، ج ٧، ص ٥١. رواها أحمد ومسلم ولفظ الحديث عند مسلم «جَدَّدَنَا أَبُو بَكْرٍ بْنُ أَبِي شَهِيدٍ وَإِسْحَاقَ بْنَ إِبْرَاهِيمَ جَمِيعَهُ عَنْ سَلِيمَةَ بْنَ حَمَّادَةَ بْنَ حَمَّادَةَ بْنَ حَمَّادَةَ بْنَ زَيْنَبَ عَنْ حَجَّاجَ الصَّفَافِ عَنْ أَبِي الرُّوْبِرِ عَنْ جَابِرِ أَنَّ الطَّفِيلِ بْنَ عَمِّرٍو الدَّوْسِيِّ أَتَى التَّهِيَّةَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللهِ هَلْ لَكَ فِي حِرْصِنِ حَصَرِينَ وَمَمْتَعَةِ قَالَ لِهِ حِرْصُنٌ يَكَانُ لِدَوْسٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَأَبَى ذَلِيلَهُ الَّذِي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلَّذِي دَحَّلَهُ اللَّهُ لِأَدْسِنَارَ فَلَمَّا هَاجَرَ الَّذِي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْمَدِينَةِ هَاجَرَ إِلَيْهِ الطَّفِيلُ بْنُ عَمِّرٍو وَهَاجَرَ مَعَهُ وَرَجَلٌ مِنْ قَوْمِهِ فَاجْتَمَعُوا وَالْمَدِينَةَ فَمَرَضَ فَجَرَعَ فَاحِدٌ مَشَاقِصَ لَهُ فَقَطَعَ بَهَا بَرَاجِمَهُ فَشَحَّبَتْ يَدَاهُ حَتَّى مَاتَ فَرَآهُ الطَّفِيلُ بْنُ عَمِّرٍو فِي مَنَامِهِ فَرَآهُ وَهِيَتِهِ حَسَنَةٌ وَرَآهُ مِيَعَ طَيْبًا يَدِيهِ فَقَالَ لَهُ مَا مَنَامُكَ يَا أَرَاكَ مُطْفِلًا وَلَدِيلَكَ قَالَ فَقَالَ غَرَّ لَهُ بِهِجْرَتِي إِلَى نَبِيِّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ مَا لَيْ أَرَاكَ مُطْفِلًا وَلَدِيلَكَ قَالَ قَبِيلَ لَهُ لَنْ تُصْنَعَ مِنِّي مَا أَفْسَدْتُ فَقَصَّهَا الطَّفِيلُ عَلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اللَّهُمَّ وَلَرَدِيَّهُ فَأَغْفِرْهُ».

المقصود، لأن المقصود الأسمى هي الاتباع على القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

ومن الأمور المؤسفة أن القول بعدم الالتزام على التقيد يواحد من المذاهب ينشئ الظنون الخاطئة من أهل الموى حيث يقولون إن التقليد على أحد المذاهب يعتبر أمراً محظوراً شرعاً لأنه يتعارباً على المصادر التي لا يلزم على المكلف الالتزام عليها، إذن أن التقليد يعتبر أمراً خارجاً عن الشرع. وهذا القول كان منشأه من الشبهة التي كانت أسبابها من أخطاء العقول في فهم النتيجة، لأن عدم الوجوب على التقيد والالتزام على أحد المذاهب ليس معناه وجوب الترك على جميعها، بل أن عدم وجوب التقيد على مذهب معين يوجب التقيد على الآخر ما لم يتأهل صاحبه للاجتهاد.^{٤٦}

وقول هؤلاء المفترين على أن الاتباع على ما وصل إليه المجتهدون يعتبر منافياً للمصادر العليا هو قول باطل واضح. وهم لا يفرقون بين النصوص التي تصدر منها الأحكام الشرعية والمراجع التي تعتبر مناهج علمية لفهم النصوص الشرعية. وهذا الافتراض الذي أشاعه أهل الأوهام يكون بداية لعدم الشرعية الإسلامية التي جاء بها الرسول صلى الله عليه وسلم وأسس قواعدها سادات الأئمة والمجتهدين. وكما قدمنا أن الذي ينكر بعضها من المصادر التي اتفق عليها العلماء يقطع أن لصاحب شيئاً من العلل في أمر دينه.

ومن الأمثلة التي اجتهد فيها المنافقون للمراجع قولهم في حكم من مات متمراً حيث إن المسلم الذي مات متمراً يحكم بکفره، وهذا الفهم السطحي كان منشأه من عدم الاتباع على ما وصل إليه المجتهدون بوجوب الغسل عليه والصلاحة على جنازته، والخطأ يكون من جهات متعددة، منها: أولاً، قولهم أن الذي مات متمراً يحكم بکفره.^{٤٧} وهذا الكلام يكون من الخطأ الواضح بعيداً عن الأمور التي أجمع عليها العلماء، لأن الانتحار ليس مما يؤدي إلى كفر فاعله بل إنه من الكبائر. وقد أجمع العلماء على أن مرتکب الكبيرة لا يحكم بکفره مادام معتقداً بتحريمه. ولذلك ماذا يقول هؤلاء المنافقون عندما قيل لهم ما حكم المتمراً الذي مات مصرًا على ذكر الله تعالى، هل

^{٤٦}. تاج الدين السبكي، جمع الجامع، (بيروت: دار الفكر، سنة ١٤٢٤-٢٠٠٣)، ج ٢، ص ٣٩٤.

^{٤٧}. منصور على ناصف، الناجي الجامع للأصول، (بيروت: دار الكتب العلمية، سنة ١٤٢٧-٢٠٠٦)، ج ١، ص ٣٣٣. والصحيح أن الخلاف الجاري بين العلماء هو اختلافهم عن وجوب الصلاة على جنازته، وذهب البعض إلى عدم وجوبها وعليه عمر بن عبد العزيز والأوزاعي وأحمد، وقال الجمهور إنه يصلى عليه، وعدم صلاته صلى الله عليه وسلم عليه خاص لنفسه حيث ثبت للنسائي قوله «أما أنا فلا أصلني عليه» وهذا تحذير عن مثل عمله.

ومن الأمور المؤسفة ظهور كثير من الناس الذين لا يعلمون حقوق الأئمة المجتهدين مع الرمي بأن هؤلاء هم من أهل البدع. وهم لا يفهمون شيئاً عن النصوص الشرعية إلا حسبما يقرؤون من ظواهرها مع عدم الاهتمام على معرفة الأحوال. وهم في كثير من الأحيان يستدلّون على ما لم يكن مناسبة لمقتضيات الأحوال ويطبقونها في غير موقع الأحكام. وقد نجح أئمتنا وعلماؤنا في سابق الأزمان في حماية الإسلام من فتنة هؤلاء الجهال، والآن أن العصر عصرنا، وأن التحديات تحدّياتنا، وأن الواجبات واجباتنا. [١]

المصادر والمراجع

ابن نجيم، زين العابدين ، الأشباه والنظائر، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥-١٩٨٥.

أبو زهرة، محمد ، تاريخ المذاهب الإسلامية، القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٩.

الألوسي، محمود شكري ، روح المعاني، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بلا سنة.

الباجوري، إبراهيم ، حاشية فتح القريب، جاكرتا: دار الكتب الإسلامية، سنة ١٤٢٨-٢٠٠٧.

جاد الحق علي جاد الحق شيخ الأزهر، الفقه الإسلامي مرونته وتطوره، سلسلة البحوث الإسلامية، القاهرة: دون المطبعة، دون السنة.

الجوزية، ابن القيم ، أعلام الموقعين عن رب العالمين، بيروت: دار الكتب العلمية، سنة ١٤٢٥-٢٠٠٤.

خليل، رشاد حسن ، المدخل للفقه الإسلامي ، القاهرة: مطبعة جامعة الأزهر، سنة ١٤١٧-١٩٩٦.

الريسيوني، أحمد ، نظرية المقادص عند الإمام الشاطبي، مصر، منصورة: دار الكلمة، سنة ١٤١٨-١٩٩٧.

الزحيلي، وهبة ، أصول الفقه الإسلامي، بيروت: دار لفکر العربي، ٢٠٠٥.

زهير، محمد أبو النور ، أصول الفقه، القاهرة: مكتبة الأزهرية للتراث، بلا سنة.

السبكي، تاج الدين ، جمع الجواب، بيروت: دار الفكر، سنة ١٤٢٤-٢٠٠٣.

السقاف، السيد علوى بن أحمد ، مجموعة سبعة كتب مفيدة، مختصر الفوائد المكية، جدة: الحرمين، سنة ١٤٢٥-٢٠٠٤.

وكانوا كحاطب ليل هائم لا يدرى ماذا يفعل أمام تلك الصوص. والحكم الذي سوف يصدر منهم يكون واضحاً وهو الأخذ بأيسر ما رأوا من رفض الدليل مع أخذ الآخر بلا معرفة شيء من أسباب الرفض والأخذ. هذا هو بعض منهجم في فهم القضايا الإسلامية، ولا تنافي أن هناك من القضايا الأخرى لا نبحثها بما تكون أخطر من هذه القضية.

لذلك نبه الإمام النووي هؤلاء المنافقين بقوله «أما أحكام الحديث - المروي حول أحكام الاتحار - ففيه حجة لأهل السنة أن من قتل نفسه أو ارتكب معصية غيرها ومات من غير توبةليس بكافر ولا يقطع له بالنار، بل هو في حكم المشيئة. وهذا الحديث شرح للأحاديث التي قبله المولهم ظاهراها تحليق قاتل النفس وغيره من أصحاب الكبائر في النار، وفيه إثبات عقوبة بعض أصحاب المعاصي، فإن هذا عوقب في يديه، ففيه رد على المرجئة القائلين بأن المعاصي لا تضر. [٢]

ومن الجدير بالذكر هنا أن المنظمة في أي بلد كانت نشأها ومقرّها عندما تنافي القواعد والقوانين بوجوب الاتباع على مناهج الاجتهداد التي أسس أركانها أئمة المجتهدين تختلف عليها بأنّها خارجة عن الملة والجماعة المرضية وتكون من المنظمة المبتدعة.

الخاتمة

وليس في وسعنا في هذه المقالة أن نسرد جميع القوانين التي سلكها المجتهدون في اجتهدادهم، ولكن نعتقد أن الأئمة الذين عاشوا قبلنا قد بذلوا جهودهم في خدمة العلوم التي ورثها الرسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه وبحروا فيها.

والسؤال ماهي أهم الواجبات التي تجب علينا في خدمة هذه الأمة المرضية؟ قلنا إن من أهم واجبات الأمة الإسلامية في حيالهم الراهنة هي الاعتماد والالتزام على مناهجهم من قد نجحوا في خدمة هذه الأمة مع الاتباع على مبادئهم المتينة وقواعدها الراسخة. لأن الذين اجتهدوا بلا تردد بتلك المناهج سوف يثيرون التباغض بين الناس مع الادعاء على أنهم من خيار الأمة، ولا يشعرون على أن جميع ما قد بذلوه من الجهد مما لا يرضي عنه الرسول صلى الله عليه وسلم وهي عنه تعالى في كتابه الكريم.

[٢] أبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، من المكتبة الشاملة.

عبد الرحمن، زين الدين ، ألفية السيرة النبوية، بيروت: دار المنهاج، سنة ١٤٢٦-٢٠٠٥.

العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، متفق عليه، القاهرة: دار التراث، بلا سنة.

القطان، مناج ، التشريع والفقه في الإسلام تاريخاً ومنهجاً، القاهرة: مكتبة وهبة، سنة ١٤٠٤-١٩٨٤.

ناصف، منصور علي ، التاج الجامع للأصول، بيروت: دار الكتب العلمية، سنة ١٤٢٧-٢٠٠٦.

النwoي، محي الدين بن شرف ، المجموع، بيروت: دار الفكر، سنة ١٤٢٥/٢٠٠٥.

السيوطى، جلال الدين ، الأشباه والنظائر، القاهرة: دار السلام، سنة ١٤١٨-١٩٩٨.

الشهرستاني، أبي الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد ، الملل والنحل، بيروت: دار الفكر، سنة ١٤٢٦-٢٠٠٥.

الشوكتاني، محمد ، نيل الأوطار، القاهرة: دار الحديث، سنة ٢٠٠٥.

عبادة، محمد أنيس ، تاريخ الفقه الإسلامي في عهد النبوة والصحابة والتابعين، القاهرة: ملزمة كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر، سنة ١٤٠٠-١٩٨٠.

PETUNJUK PENULISAN NASKAH BERKALA ILMIAH “AHKAM” JURNAL ILMU SYARIAH

1. Tulisan merupakan karya orisinal penulis (bukan plagiasi) dan belum pernah dipublikasikan atau sedang dalam proses publikasi pada media lain yang dinyatakan dengan surat pernyataan yang ditandatangani di atas meterai Rp 6000;
 2. Naskah dapat berupa konseptual, resume hasil penelitian, atau pemikiran tokoh;
 3. Naskah dapat berbahasa Indonesia, Inggris, Arab, atau bahasa internasional lainnya;
 4. Naskah harus memuat informasi keilmuan dalam bidang kesyariahan;
 5. Aturan penulisan adalah sebagai berikut:
 - a. Judul. Ditulis dengan huruf kapital, maksimum 12 kata diposisikan di tengah (*centered*);
 - b. Nama penulis. Ditulis utuh, tanpa gelar, disertai afiliasi kelembagaan dengan alamat lengkap, dan alamat *e-mail*;
 - c. Abstrak. Ditulis dalam bahasa Indonesia dan bahasa Inggris antara 100-150 kata;
 - d. Sistematika penulisan naskah konseptual atau pemikiran tokoh sebagai berikut:
 - 1) Judul;
 - 2) Nama penulis (tanpa gelar akademik), nama dan alamat afiliasi penulis, dan *e-mail*;
 - 3) Abstrak ditulis dalam dua bahasa, yaitu bahasa Indonesia dan Inggris, antara 100-150 kata;
 - 4) Kata-kata kunci, antara 2-5 konsep;
 - 5) Pendahuluan;
 - 6) Sub judul (sesuai dengan keperluan pembahasan);
 - 7) Penutup; dan
 - 8) Pustaka Acuan (hanya memuat sumber-sumber yang dirujuk).
- Kemudian untuk naskah hasil penelitian sebagai berikut:
- 1) Judul;
 - 2) Nama penulis (tanpa gelar akademik), nama dan alamat afiliasi penulis, dan *e-mail*;
 - 3) Abstrak ditulis dalam dua bahasa, yaitu bahasa Indonesia dan bahasa Inggris, antara 100-150 kata;
 - 4) Kata kunci, antara 2-5 konsep;
- 5) Pendahuluan: berisi latar belakang, sedikit tinjauan pustaka, dan tujuan penelitian;
 - 6) Metodologi;
 - 7) Hasil dan pembahasan;
 - 8) Penutup;
 - 9) Pustaka acuan (hanya untuk sumber-sumber yang dirujuk).
- e. Ukuran kertas yang digunakan adalah kertas HVS 70 gram, ukuran A4, margin: atas 3 cm, bawah 2.5 cm, kiri 3 cm, dan kanan 2.5 cm;
 - f. Panjang Naskah antara 10 s.d. 15 halaman, spasi 1, huruf Times New Roman, ukuran 12;
 - g. Pengutipan Kalimat: kutipan kalimat ditulis secara langsung apabila lebih dari empat baris dipisahkan dari teks dengan jarak satu spasi. Sedangkan kutipan kurang dari empat baris diintegrasikan dalam teks, dengan tanda apostrof ganda di awal dan di akhir kutipan. Setiap kutipan diberi nomor. Sistem pengutipan adalah *footnote* (bukan *bodynote* atau *endnote*). Penulisan *footnote* menggunakan sistem turabian. Setiap artikel, buku, dan sumber lainnya yang dikutip harus tercantum dalam pustaka acuan;
 - h. Pengutipan Ayat Alquran dan Hadis: Ayat yang dikutip menyertakan keterangan ayat dalam kurung, dengan menyebut nama surah, nomor surah, dan nomor ayat, seperti (Q.s. al-Mu'min [40]: 43). Pengutipan Hadis menyebutkan nama perawi (H.r. al-Bukhâri dan Muslim) ditambah referensi versi cetak kitab Hadis yang dikutip. Hadis harus dikutip dari kitab-kitab Hadis standar (*Kutub al-Tis'ah*);
 - i. Cara pembuatan *footnote*. *Footnote* ditulis dengan font *Times New Roman*, 10, untuk pelbagai sumber, antara lain:
 - 1) Buku: nama utuh penulis (tanpa gelar), *judul buku* (tempat terbit: penerbit, tahun terbit), halaman. Contoh: Muhammad Amin Suma, *Tafsir Ahkam*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2004), h. 13.
 - 2) Buku terjemahan, contoh: Syed Nawab Haider Naqvi, *Menggagas Ilmu Ekonomi Islam*, diterjemahkan oleh M. Saiful

- Anam dan Muhammad Ufuqul Mubin, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), h. 50;
- 3) Jurnal, contoh: Arip Purkon, "Pendekatan Hermeneutik dalam Kajian Hukum Islam" dalam *Jurnal Ahkam*, Vol. XIII, No. 2, (Juli 2013), h. 184-185.
- 4) Artikel sebagai bagian dari buku (antologi), contoh: Amiur Nuruddin, "Kontribusi Fiqh Mu'amalah dalam Pengembangan Aktivitas Ekonomi Islam," dalam Azhari Akmal Tarigan (ed), *Ekonomi dan Bank Syari'ah pada Millennium Ketiga: Belajar dari Pengalaman Sumatera Utara*, (Medan: UIN Press dan FKEBI, 2002), h. 2.
- 5) Artikel dari internet, contoh: Ahmad Tholabi Kharlie, "Formalisasi Syariat Islam, Mengapa Tidak?" dalam <http://www.ahmadtholabi.wordpress.com>, diunduh pada 17 Maret 2006;
- 6) Artikel dari majalah, contoh: Syu'bah Asa, "Pengantin Darah", dalam *Tempo*, No. 30/XXX111/20, 20 September 2004.
- 7) Makalah dalam seminar, contoh: Syahrul Adam, "Menggagas Zakat dan Wakaf Produktif", Makalah disampaikan dalam Seminar Sehari Filantropi Islam untuk Pemberdayaan Masyarakat, diselenggarakan oleh Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 5-6 Juni 2008.
- j. Pustaka Acuan: daftar pustaka acuan ditulis sesuai urutan abjad, nama akhir penulis diletakkan di depan. Contoh:
- 1) Buku, contoh: Suma, Muhammad Amin, *Tafsir Ahkam*, Jakarta: Rajawali Press, 2004.
 - 2) Buku terjemahan: contoh: Naqvi, Syed Nawab Haider, *Menggagas Ilmu Ekonomi Islam*, diterjemahkan oleh M. Saiful Anam dan Muhammad Ufuqul Mubin, Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2003.
 - 3) Jurnal, contoh: Purkon, Arip, "Pendekatan Hermeneutik dalam Kajian Hukum Islam" dalam *Jurnal Ahkam*, Vol. XIII, No. 2 (Juli 2013).
 - 4) Artikel sebagai bagian dari buku, contoh: Nuruddin, Amiur, "Kontribusi Fiqh Mu'amalah dalam Pengembangan Aktivitas Ekonomi Islam," dalam Azhari Akmal Tarigan (ed.), *Ekonomi dan Bank Syari'ah pada Millennium Ketiga: Belajar dari Pengalaman Sumatera Utara*, Medan: UIN Press dan FKEBI, 2002.
- 5) Artikel yang dikutip dari internet, contoh: Kharlie, Ahmad Tholabi, "Formalisasi Syariat Islam, Mengapa Tidak?", dalam <http://www.ahmadtholabi.wordpress.com>, diunduh pada 17 Maret 2006.
- 6) Majalah, contoh: Asa, Syu'bah, "Pengantin Darah", dalam *Tempo*, No. 30/XXX111/20, 20 September 2004
- 7) Makalah dalam seminar, contoh: Adam, Syahrul, "Menggagas Zakat dan Wakaf Produktif," makalah disampaikan dalam Seminar Sehari Filantropi Islam untuk Pemberdayaan Masyarakat, diselenggarakan oleh Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 5-6 Juni 2008.
- k. Pedoman Transliterasi. Ketentuan transliterasi (dari tulisan Arab ke tulisan Latin) yang digunakan dalam Ahkam adalah sebagai berikut:

Konsonan		
(ا) = a	(ج) = z	(ق) = q
(ب) = b	(س) = s	(ك) = k
(ت) = t	(ش) = sy	(ل) = l
(ث) = ts	(ص) = sh	(م) = m
(ج) = j	(ض) = dh	(ن) = n
(ح) = h	(ط) = th	(و) = w
(خ) = kh	(ظ) = zh	(ه) = h
(د) = d	(ع) = ' (ع) = '	(ء) = ' (ء) = '
(ذ) = dz	(غ) = gh	(ي) = y
(ر) = r	(ف) = f	(ة) = t

Vokal Pendek	Vokal Panjang
ا = a	ا = â
ي = i	ي = î
و = u	و = û

Diftong	Pembauran
(أو) = aw	(ال) = al
(أي) = ay	(الش) = al-sy
	(وال) = wa al-

- l. Istilah keislaman (syariah): istilah keislaman ditulis dengan berpedoman kepada *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Berikut beberapa contoh:

No.	Transliterasi Asal	Dalam KBBI
1	<i>Shalat</i>	Salat
2	<i>Iddah</i>	Idah
3	<i>Khulu'</i>	Khuluk
4	<i>Thalaq</i>	Talak
5	<i>Nash</i>	Nas

6	<i>Nusyûz</i>	Nusyu
7	<i>Al-Qur'ân</i>	Alquran
8	<i>Al-Hadîts</i>	Hadis
9	<i>Fiqh</i>	Fikih
10	<i>Fuqahâ</i>	Fukaha
11	<i>Sunnah</i>	Sunah
12	<i>Bid'ah</i>	Bidah
13	<i>Fuqahâ'</i>	Fukaha
Dan lain-lain (lihat KBBI)		

- m. Penutup: artikel ditutup dengan kesimpulan;
- n. Biografi singkat: biografi penulis mengandung unsur nama (lengkap dengan gelar akademik), tempat tugas, riwayat pendidikan formal (S1, S2, S3), dan bidang keahlian akademik;
- o. Penggunaan bahasa Indonesia. Para penulis harus merujuk kepada ketentuan bahasa Indonesia yang baik dan benar berdasarkan EYD, antara lain:
 - 1) Penulisan huruf kapital
 - a) Huruf kapital atau huruf besar dipakai sebagai huruf pertama kata pada awal kalimat;
 - b) Huruf kapital dipakai sebagai huruf pertama petikan langsung;
 - c) Huruf kapital dipakai sebagai huruf pertama ungkapan yang berhubungan dengan nama Tuhan dan nama kitab suci, termasuk ganti untuk Tuhan;
 - d) Huruf kapital dipakai sebagai huruf pertama unsur nama gelar kehormatan, keturunan, dan keagamaan yang diikuti nama orang;
 - e) Huruf kapital dipakai sebagai huruf pertama unsur nama jabatan dan pangkat yang diikuti nama orang atau yang dipakai sebagai pengganti nama orang, nama instansi, atau nama tempat;
 - f) Huruf kapital dipakai sebagai huruf pertama unsur-unsur nama orang;
 - g) Huruf kapital dipakai sebagai huruf pertama nama bangsa, suku bangsa-bangsa dan bahasa. Perlu diingat, posisi tengah kalimat, yang dituliskan dengan huruf kapital hanya huruf pertama *nama bangsa, nama suku, dan nama bahasa*; sedangkan huruf pertama kata *bangsa, suku, dan bahasa* ditulis dengan huruf kecil;
 - h) Huruf kapital dipakai sebagai huruf pertama nama tahun, bulan, hari, hari raya, dan peristiwa sejarah;

- i) Huruf kapital dipakai sebagai huruf pertama nama khas dalam geografi;
- j) Huruf kapital dipakai sebagai huruf pertama semua unsur nama negara, nama resmi badan/lembaga pemerintah dan ketatanegaraan, badan, serta nama dokumen resmi;
- k) Huruf kapital dipakai sebagai huruf kapital setiap unsur bentuk ulang sempurna yang terdapat pada nama badan/lembaga;
- l) Huruf kapital dipakai sebagai huruf pertama semua kata (termasuk semua unsur kata ulang sempurna) dalam penulisan nama buku, majalah, surat kabar, dan judul karangan, *kecuali* kata seperti *di, ke, dari, dan, dalam, yang, untuk* yang tidak terletak pada posisi awal;
- m) Huruf kapital *tidak* dipakai sebagai huruf pertama kata penunjuk hubungan kekerabatan yang dipakai dalam penyapaan;
- n) Huruf kapital dipakai sebagai huruf pertama unsur singkatan nama gelar, pangkat, dan sapaan;
- o) Huruf kapital dipakai sebagai huruf pertama kata ganti *Anda*.
- 2) Penulisan tanda baca titik (.)
- a) Tanda titik dipakai pada akhir kalimat yang bukan pertanyaan atau seruan. Tanda titik dipakai di belakang angka atau huruf pengkodean suatu judul bab dan subbab;
- b) Tanda titik dipakai untuk memisahkan angka, jam, menit, dan detik yang menunjukkan waktu dan jangka waktu;
- c) Tanda titik *tidak* dipakai untuk memisahkan bilangan ribuan atau kelipatannya yang tidak menunjukkan jumlah;
- d) Tanda titik dipakai di antara nama penulis, judul tulisan yang tidak berakhir dengan tanda tanya dan tanda seru, dan tempat terbit dalam daftar pustaka;
- e) Tanda titik dipakai untuk memisahkan bilangan ribuan atau kelipatannya;
- f) Tanda titik *tidak* dipakai pada akhir judul, misalnya judul buku, karangan lain, kepala ilustrasi, atau tabel;
- g) Tanda titik *tidak* dipakai di belakang (1) alamat pengirim atau tanggal surat atau (2) nama dan alamat penerima surat.

- 3) Penulisan tanda koma (,)
- a) Tanda koma dipakai di antara unsur-unsur dalam suatu perincian atau pembilangan;
 - b) Tanda koma dipakai untuk memisahkan kalimat setara yang satu dari kalimat setara berikutnya yang didahului oleh kata seperti *tetapi* atau *melainkan*;
 - c) Tanda koma dipakai untuk memisahkan anak kalimat dari induk kalimat jika anak kalimat itu mendahului induk kalimatnya;
 - d) Tanda koma harus dipakai di belakang kata atau ungkapan penghubung antarkalimat yang terdapat pada awal kalimat, seperti *oleh karena itu, jadi, lagi pula, meskipun begitu, akan tetapi*;
 - e) Tanda koma dipakai untuk memisahkan kata seperti *o, ya, wah, aduh, kasihan* dari kata yang lain yang terdapat di dalam kalimat;
 - f) Tanda koma dipakai untuk memisahkan petikan langsung dari bagian lain dalam kalimat;
 - g) Tanda koma dipakai di antara bagian-bagian dalam catatan kaki;
 - h) Tanda koma dipakai di antara orang dan gelar akademik yang mengikutinya untuk membedakannya dari singkatan nama diri, keluarga, atau marga;
 - i) Tanda koma dipakai untuk mengapit keterangan tambahan yang sifatnya tidak membatasi;
 - j) Tanda koma dipakai untuk menghindari salah baca di belakang keterangan yang terdapat pada awal kalimat;
 - k) Tanda koma tidak dipakai untuk memisahkan petikan langsung dari bagian lain yang mengiringinya dalam kalimat jika petikan langsung itu berakhir dengan tanda tanya atau tanda seru.
- 4) Tanda titik koma (:)
- a) Tanda titik koma untuk memisahkan bagian-bagian kalimat yang sejenis dan setara;
 - b) Tanda titik koma dipakai sebagai pengganti kata penghubung untuk memisahkan kalimat yang setara di dalam kalimat majemuk;
 - c) Tanda titik koma dipakai untuk memisahkan unsur-unsur dalam kalimat kompleks yang tidak cukup dipisahkan dengan tanda koma demi memperjelas arti kalimat secara keseluruhan.
- 5) Penulisan huruf miring
- a) Huruf miring dalam cetakan dipakai untuk menuliskan nama buku, majalah, dan surat kabar yang dikutip dalam karangan;
 - b) Huruf miring dalam cetakan dipakai untuk menegaskan atau mengkhususkan huruf, bagian kata, atau kelompok kata;
 - c) Huruf miring dalam cetakan dipakai untuk menuliskan kata ilmiah atau ungkapan asing, *kecuali* yang sudah disesuaikan ejaannya.
- 6) Gabungan Kata
- a) Gabungan kata yang lazim disebutkan kata majemuk, termasuk istilah khusus, unsur-unsurnya ditulis terpisah;
 - b) Gabungan kata, termasuk istilah khusus, yang mungkin menimbulkan salah pengertian dapat ditulis dengan tanda hubung untuk menegaskan pertalian unsur yang berkaitan;
 - c) Gabungan kata berikut ditulis serangkai karena hubungannya sudah sangat padu sehingga tidak dirasakan lagi sebagai dua kata;
 - d) Jika salah satu unsur gabungan kata hanya dipakai dalam kombinasi, gabungan kata itu ditulis serangkai.
- 7) Kata ganti *ku, kau, mu*, dan *nya*
- Kata ganti *ku* dan *kau* sebagai bentuk singkat kata *aku* dan *engkau*, ditulis serangkai dengan kata yang mengikutinya.
- 8) Kata depan *di, ke*, dan *dari*
- Kata depan *di, ke*, dan *dari* ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya, *kecuali* di dalam gabungan kata yang sudah dianggap kata yang sudah dianggap sebagai satu kata seperti *kepada* dan *daripada*.
- 9) Kata sandang *si* dan *sang*
- Kata *si* dan *sang* ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya.
6. Setiap naskah yang tidak mengindahkan pedoman penulisan ini akan dikembalikan kepada penulisnya untuk diperbaiki.
7. Naskah sudah diserahkan kepada penyunting, selambat-lambatnya dua bulan sebelum waktu penerbitan dengan menyertakan *softcopy* dan *hardcopy* []

AHKAM Jurnal Ilmu Syariah (ISSN: 1412-4734) adalah berkala ilmiah yang diterbitkan oleh Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta bekerja sama dengan Himpunan Ilmuwan dan Sarjana Syariah Indonesia (HISSI). Berkala ilmiah ini mengkhususkan diri dalam pengkajian ilmu kesyariahan dan berupaya menyajikan pelbagai hasil riset ilmiah terkini dan bermutu. Pengelola menyambut baik kontribusi dalam bentuk artikel dari para ilmuwan, sarjana, profesional, dan peneliti dalam disiplin ilmu syariah atau hukum Islam untuk dipublikasikan dan disebarluaskan setelah melalui mekanisme seleksi naskah, telaah mitra bebestari, dan proses penyuntingan yang ketat. Seluruh artikel yang dipublikasikan dalam berkala ilmiah ini merupakan pandangan dari para penulisnya dan tidak mewakili berkala ilmiah atau lembaga afiliasi penulisnya.

AHKAM Jurnal Ilmu Syariah telah "TERAKREDITASI" berdasarkan Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Tinggi Kementerian Pendidikan Nasional Republik Indonesia Nomor: 81/Dikti/Kep./2011.