

Dr. Nawir Yuslem, MA. (Ed.)

Studi Islam

**KONTEKSTUALISASI
AJARAN ISLAM :
DARI LOKAL MENUJU
GLOBAL**

Seri 03 : Antologi Kajian Islam



Seri 03: Antologi Kajian Islam

STUDI ISLAM

Kontekstualisasi Ajaran Islam:
Dari Lokal Menuju Global

DR. NAWIR YUSLEM, MA (Ed.)

Citapustaka Media Perintis
Bandung, 2008

PENGANTAR EDITOR

Alhamdulillah, puji dan syukur disampaikan ke hadirat Allah SWT atas terbitnya karya *Antologi Islam* seri ke-3 ini sebagai kelanjutan dari seri ke-1 dan ke-2. Penerbitan antologi ini membuktikan kreatifitas dan produktifitas para dosen Program Pascasarjana IAIN SU Medan dan sekaligus menunjukkan komitmen mereka yang tinggi dalam pengembangan ilmu-ilmu keislaman.

Sejumlah karya dari para dosen PPs IAIN SU yang dimuat di dalam buku ini secara khusus membahas dan menjelaskan tentang ajaran Islam yang responsive dan antisipatif terhadap perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi serta terhadap perkembangan tuntutan dan kebutuhan umat manusia. Hal tersebut di antaranya adalah karena syari'at Islam diyakini oleh umat Islam memiliki dua ciri dasar, yaitu pertama, bersifat universal yang misinya adalah rahmat bagi semua makhluk yang ada di alam ini, dan kedua, sebagai syariat yang terakhir turun dan karenanya berlaku sepanjang masa (kekal abadi). Sebagai syariat yang memberikan tuntunan praktis dan operasional, maka syariat Islam senantiasa dapat dipahami dan diamalkan sesuai konteks kehidupan umat manusia.

Selain membahas tentang kontekstualisasi syariah, sejumlah artikel lain mengupas tentang metodologi perumusan hukum Islam, seperti istihsan; tentang pemikiran teori hukum Islam Hasan Hanafi dalam hubungannya dengan sekularisasi hukum; kompetensi Peradilan Agama dalam menyelesaikan sengketa ekonomi syariah; Ekonomi Syariah dan Kompetensi Pasar Bebas; Islam dan Globalisasi, dan lainnya, yang mengindikasikan bahwa ajaran Islam berkembang dan meluas dari persoalan-persoalan lokal dan regional menuju global.

Sebagian artikel yang dimuat di dalam Antologi seri ini ada yang sudah dipublikasikan pada jurnal ilmiah lainnya, dan penerbitannya kembali diharapkan dapat memperluas publikasi dan pengambilan manfaat dari informasinya.

DAFTAR ISI

Pengantar Editor	ii
Daftar Isi	iii
Kontekstualisasi Syari'ah Dalam Upaya Membangun Fikih Keindonesiaan Nawir Yuslem	1
Early Istihsan And it's Rationalization In The Post Formative Peiod Ahmad Syukri Saleh	17
Is Islamic Law Seculer? A Critical Study of Hasan Hanafi's Legal Theory Yudian Wahyudi	31
Kesiapan Pengadilan Agama Dalam Menyahuti Amanat UU No.3 Tahun 2006 Tentang Penyelesaian Sengketa Ekonomi Syari'ah Pagar	57
Prospek Ekonomi Syari'ah Dalam Kompetisi Pasar Bebas Amiur Nuruddin	74
Prospek Ekonomi Islam di Tengah Ekonomi Pasar Mustafa Edwin	89
Pemikiran Politik Iqbal: Antara Tradisi Islam dan Hegemoni Barat Muhammad Iqbal	98
Navigating The Globalization Era: Lesson From The History of Islamic Civilization Hasan Asari	113
Islam And The Challenge Of Globalization Zainul Fuad	124

Modernisasi Dalam Islam: Tinjauan Psikologi Abd. Mukti	131
Liberalisasi Umat Via Reinterpretasi Ajaran Islam Faisar Ananda	145
Kontribusi Ilmu Kalam Dalam Harmoni Relasi Agama, Sains, dan Teknologi Ilhamuddin	157
Teknik Komunikasi Eektif Dalam Berdakwah Pada Era Globalisasi Informasi : Perspektif Teori Komunikasi Syukur Kholil	171
Perang Informasi Pada Era ICT: Tantangan Masyarakat Madani Rahmah Hashim	187
Kepemimpinan Perempuan: Menggugat Dominasi Laki-laki Atas Perempuan Katimin	204
Diskursus Tafsir Ilmiah Irwan	231
Tentang Penulis	265

KONTEKSTUALISASI SYARI'AH DALAM UPAYA MEMBANGUN FIKIH KEINDONESIAAN

Nawir Yuslem

Pendahuluan

Syariat Islam diyakini oleh umat Islam memiliki dua ciri dasar, yaitu: *pertama*, bersifat universal yang misinya adalah rahmat bagi semua makhluk yang ada di alam ini. Ciri dasar ini disimpulkan dari penjelasan Alqur'an bahwa kehadiran Nabi Muhammad Saw dengan syariat Islam yang dibawanya adalah sebagai rahmat bagi alam semesta.¹ Sedangkan ciri dasar *kedua*, adalah sebagai syariat terakhir yang diturunkan Allah yang memuat prinsip-prinsip moral dan norma untuk seluruh umat manusia. Ciri dasar kedua ini dipahami dari penjelasan Alqur'an bahwa Muhammad Saw adalah merupakan Nabi Penutup.²

Universalitas syariat Islam sebagai cirinya yang pertama dipahami sebagai peraturan yang mencakup semua aspek kehidupan yang meliputi pengaturan hubungan antara manusia dengan Tuhannya, hubungan manusia dengan sesamanya dan dengan lingkungannya. Mahmud Syaltout bahkan secara tegas menyimpulkan bahwa "Syariat (Islam) itu adalah peraturan-peraturan yang ditetapkan Allah, atau dasar-dasar peraturan yang ditetapkan Allah, agar manusia mempedomaninya dalam menata hubungannya dengan Tuhannya, hubungannya dengan saudaranya sesama Muslim, hubungan dengan saudaranya sesama manusia, hubungan dengan alam sekitarnya, dan hubungan dengan kehidupan (sumber kehidupan).³ Syari'at Islam itu, dengan demikian, berlaku untuk semua kelompok manusia.

Sedangkan dengan cirinya yang kedua, yaitu sebagai syariat yang terakhir, maka kehadirannya adalah sebagai penyempurna dari struktur bangunan syariat terdahulu yang secara berangsur telah dibangun oleh Nabi-nabi terdahulu, dan berlaku sepanjang masa (kekal abadi).

Meskipun Syariat Islam tersebut memiliki sifat yang universal dan kekal abadi berlaku sepanjang masa, namun, apabila diamati secara

cermat, khususnya yang berhubungan dengan muamalah dan soal kemasyarakatan, ia tidak diformulasikan secara lugas dan rinci di dalam Alqur'an dan Hadis atau Sunnah. Dalam aspek tersebut, Islam hanya memberikan pedoman yang bersifat umum dan garis besarnya saja. Oleh karena itu, perlu dilakukan penjabaran lebih lanjut terhadap peraturan yang bersifat umum dan dasar tersebut, sehingga dapat diterapkan dan dipedomani.

Tujuan utama diturunkannya *syari'ah* oleh Allah swt adalah untuk mewujudkan dan menjamin kemaslahatan hidup umat manusia.⁴ Kemaslahatan hidup tersebut berkembang dan dinamis mengikuti perkembangan dan dinamika hidup umat manusia tersebut. Oleh karena itulah, maka rumusan *syari'ah* yang terdapat di dalam Alquran dan Hadis sebagai sumbernya yang utama tidaklah keseluruhannya diturunkan secara rinci untuk mengatur seluruh kebutuhan dan persoalan hidup umat manusia yang berkembang tersebut. Hal tersebut agar terdapat ruang untuk merespons dan mengakomodir berbagai perkembangan dan perubahan yang terjadi di dalam kehidupan umat manusia.

Perjalanan sejarah penerapan *syari'ah* menunjukkan bahwa telah terjadi perubahan dan perkembangan rumusan penerapan *syari'ah* dari masa ke masa dan pada daerah-daerah yang berbeda. Keadaan tersebut terlihat melalui penerapan *syari'ah* pada masa Nabi saw, pada masa Sahabat, masa Tabi'in, bahkan memuncak pada abad ke 3 dan 4 Hijriah pada masa pembentukan mazhab-mazhab fikih, yang rumusan dan rinciannya mengalami perubahan dan perkembangan. Hal tersebut adalah dalam rangka menjawab persoalan-persoalan baru yang tidak diatur secara tegas dan rinci di dalam *nass*, baik aturan hukumnya atau pun kondisi dan *'illat* hukumnya yang sudah berubah sesuai dengan dinamika dan perubahan kebutuhan serta konteks kehidupan yang dialami oleh umat manusia.

Dalam kehidupan masa kini, dengan berbagai perkembangan dan perubahan konteks yang terjadi di dalam kehidupan umat manusia, khususnya umat Islam, muncul berbagai permasalahan, di antaranya: Bagaimanakah kesiapan *syari'ah* dalam merespons dan memenuhi kebutuhan umat manusia serta memelihara kemaslahatan mereka dalam konteks kehidupan yang terus berkembang dan berubah ini?; Bagaimanakah kemungkinan pelaksanaan *syari'ah* dalam konteks kehidupan umat Islam di Indonesia secara khusus? Inilah di antara persoalan yang akan didiskusikan di dalam makalah ini, semoga dapat memberikan sumbangan pemikiran untuk merumuskan sebuah konsep

syariah yang aplikatif dan solutif bagi kehidupan umat Islam di Indonesia secara khusus dan bangsa Indonesia secara umum.

Syari'ah dan Fiqh

Kata *syari'ah* dan *fiqh* kadang-kadang diartikan sama, atau dianggap mengandung arti yang sama (*murādif, synonyms*), namun kedua istilah tersebut sebenarnya mempunyai perbedaan makna yang jelas dan karenanya tidak bisa disamakan dan dipertukarkan penggunaannya.

Kata *syari'ah* secara etimologi berarti "jalan tempat keluarnya air untuk minum." Kata ini dikonotasikan dengan "jalan lurus yang harus dituruti."⁶ Secara terminologi syari'ah pada mulanya dipahami sebagai berikut:

معنى الشريعة عند الفقهاء هي: الأحكام التي سنّها الله لعباده ليكونوا مؤمنين عاملين على ما يسعدهم في الدنيا والأخرة.⁶

Pengertian syariah menurut para fukaha adalah: hukum-hukum yang ditetapkan Allah terhadap hambaNya, agar mereka menjadi orang-orang yang beriman (mukminin), yang beramal dengan amal-amal yang akan membahagiakan mereka di dalam kehidupan dunia dan akhirat.

Atau,

والشريعة هي النظم التي شرعها الله أو شرع أصولها ليأخذ الإنسان بما نفسه في علاقته بربه وعلاقته بأخيه المسلم وعلاقته بأخيه الإنسان وعلاقته بالكون وعلاقته بالحياة.⁷

Dan syariah itu adalah peraturan yang ditetapkan Allah atau dasar-dasar peraturan yang ditetapkanNya, agar manusia menggunakannya dalam menata hubungannya dengan Tuhannya, hubungan sesama muslim, hubungan sesama manusia, hubungan dengan alam sekitar, dan hubungan dengan kehidupan ini.

Dan dapat juga didefinisikan sebagai berikut:

كل ما شرع الله تعالى لعباده من الأحكام سواء بالقرآن أم بالسنة وسواء متعلق منها بكيفية الإعتقاد ويختص بما علم الكلام أو علم التوحيد، أو بكيفية العمل ويختص بما علم الفقه.⁸

"segala peraturan yang ditetapkan Allah Swt untuk hambaNya (manusia) melalui Alquran atau Sunnah (Hadis), baik berupa hukum-hukum akidah (al-ahkām al-tiqādiyah), yang secara khusus dibahas

di dalam Ilmu Kalam atau Ilmu Tauhid, atau hukum-hukum yang bersifat praktis (al-ahkām al-'amaliyah), yang secara khusus menjadi objek kajian Ilmu Fikih.

Akan tetapi, dalam perkembangan selanjutnya pengertian syariah menjadi menyempit, yaitu hanya berarti sebagai "hukum-hukum yang bersifat praktis ('amaliyyah)." Penyempitan makna tersebut adalah untuk membedakan syariah dengan agama, yang mencakup selain persoalan hukum-hukum praktis (*al-ahkām al-'amaliyah*), juga hukum-hukum akidah (*al-ahkām al-'i'qādiyyah*), hukum-hukum akhlak (*al-ahkām al-khuluqiyah*).

Fikih atau *al-fiqh*, secara etimologi berarti *al-fahmu*, yaitu pemahaman. Sedangkan secara terminologi para ulama mengemukakan definisi yang bervariasi, namun yang dianggap paling baik dan populer di kalangan ulama usul fikih adalah:

العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية. أو هو: مجموعة الأحكام الشرعية لعملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية.⁹

"Pengetahuan tentang hukum syara' yang bersifat praktis yang dirumuskan dari dalil-dalil syara' yang tafsili." Atau: "Kumpulan hukum-hukum syara' yang bersifat praktis yang dirumuskan dari dalil-dalil syara' yang tafsili."

Perbedaan syariah dengan fikih adalah, kalau syari'at merupakan hukum-hukum yang terdapat dalam Alquran dan Hadis, atau syariah merupakan aturan sistematis yang digariskan oleh Allah yang berwujud dalam bentuk aturan pokok yang telah dijelaskan oleh Allah swt agar manusia dapat menjadikannya sebagai pedoman. Sedangkan fikih, di sisi lain, adalah hasil pemahaman dan interpretasi (hasil ijtihad) para mujtahid terhadap teks-teks Alquran dan Hadis serta hasil ijtihad mereka terhadap peristiwa yang hukumnya tidak ditemukan di dalam keduanya (Alquran dan Hadis).¹⁰

Dalam perjalanan sejarah hukum Islam, dikenal sekurangnya ada empat macam produk pemikiran hukum Islam yang merupakan hasil pemahaman dan perumusan dari Alquran dan Hadis sebagai sumber hukum di dalam Islam, yaitu (1) fikih, (2) fatwa-fatwa ulama, (3) keputusan-keputusan pengadilan agama (*qaṣā' al-qāḍi*), dan (4) peraturan perundang (*qānūn*) di negara-negara Muslim.¹¹

(1) *Fikih* adalah merupakan produk hukum dari para ulama mujtahid,

yang selanjutnya dihimpun di dalam berbagai kitab fikih. Karya fikih tersebut, oleh para penulisnya pada saat ditulis itu, tidak dimaksudkan untuk diberlakukan secara umum di suatu negeri meskipun dalam perjalanan sejarah, beberapa kitab fikih tertentu telah diberlakukan sebagai kitab undang-undang. Kitab-kitab fikih tersebut juga tidak dimaksudkan oleh penulisnya untuk digunakan pada masa atau periode tertentu. Dengan tidak adanya masa berlaku ini, maka kitab-kitab fikih tersebut cenderung dianggap harus berlaku untuk semua masa, yang oleh sebagian orang dianggap sebagai jumud atau beku, artinya tidak berkembang. Selain itu, kitab-kitab fikih tersebut umumnya membahas masalah-masalah hukum secara menyeluruh, sehingga karenanya, perbaikan atau revisi terhadap sebagian isi kitab fikih dianggap dapat mengganggu keutuhan isi keseluruhan kitab fikih tersebut. Dengan demikian, maka kitab-kitab fikih tersebut cenderung menjadi resisten terhadap perubahan.

- (2) *Fatwa* adalah pendapat hukum (*legal opinion*) dari seorang ulama (*mufti*) yang bersifat kasuistik, karena fatwa tersebut merupakan jawaban terhadap pertanyaan yang diajukan oleh penanya (*mustafti*). Fatwa sebagai produk hukum tidak bersifat mengikat, sehingga sang peminta fatwa dapat menerima dan mengamalkannya, atau menolak dan tidak mengamalkannya. Karena fatwa tersebut merupakan jawaban terhadap berbagai pertanyaan yang diajukan pada masa dan situasi yang berkembang, maka fatwa tersebut cenderung bersifat dinamis, meskipun jawaban yang diberikan belum tentu dinamis.
- (3) *Keputusan-keputusan Pengadilan Agama (Qadā' al-Qāḍī)*, yaitu keputusan yang ditetapkan oleh para hakim di pengadilan agama, yang sifatnya adalah mengikat bagi pihak-pihak yang berperkara. Keputusan pengadilan agama ini juga bersifat dinamis, karena keputusan tersebut dibuat dalam rangka menyelesaikan kasus-kasus yang terjadi di masyarakat dan diajukan ke pengadilan pada waktu-waktu tertentu yang sifat kasus-kasus tersebut berkembang dan berubah-ubah.
- (4) *Peraturan Perundang-undangan (qānūn)* di negara muslim. Peraturan perundangan ini bersifat mengikat dan daya ikatnya lebih luas dan bahkan mengikat rakyat atau penduduk yang menjadi warga negara di negara tersebut. Dalam perumusan peraturan perundangan ini, tidak hanya para ulama (mujtahid) yang terlibat, tetapi juga para politisi, dan para ahli dalam berbagai bidang lainnya.

Keempat produk pemikiran hukum Islam tersebut di atas secara

umum adalah merupakan hasil proses *ijtihad* yang dilakukan oleh para ulama mujtahid atau para ahli dalam berbagai bidang, baik secara individual maupun secara kolektif, terutama dalam perumusan peraturan perundangan. Ijtihad sebagai konsep dan metode perumusan hukum menunjukkan dinamika hukum Islam. Hal-hal yang belum jelas ketentuan hukumnya ditetapkan berdasarkan ijtihad. Dengan demikian, melalui ijtihad tidak ada masalah hukum yang tidak bisa dipecahkan.

Pada masa lalu, ijtihad dilakukan secara individual oleh seorang *mujtahid* tertentu. Pada masa sekarang, ijtihad diperlukan pada lembaga legislatif sebagai lembaga yang menghasilkan peraturan perundangan, demikian juga pada lembaga eksekutif dan yudikatif, karena lembaga-lembaga ini juga merupakan lembaga yang memiliki kekuasaan merumuskan dan menetapkan hukum yang mengatur dan mengendalikan kehidupan masyarakat. Produk hukum yang lahir dari ketiga lembaga ini adalah bersifat mengikat dan memaksa dalam kehidupan warga negara.

Variasi Pemahaman Terhadap Syariah dan Fikih

Sehubungan dengan produk-produk hukum Islam di atas, sejarah telah mencatat bahwa terdapat variasi di kalangan ulama mujtahid dan umat Islam dalam memahami dan memandang syariah dan produk-produk hukum Islam yang dirumuskan darinya. Ada sejumlah pasangan pilihan yang dapat mempengaruhi pandangan seseorang tentang syariah dan fikih serta produk hukum lainnya.¹² Pasangan pilihan tersebut dipandang oleh Noel J. Coulson sebagai pertentangan dan ketegangan dalam pemikiran hukum Islam.¹³ Di antara pasangan pilihan tersebut adalah:

a. Wahyu dan Akal.

Ada dua aliran pemikiran hukum yang lahir pada sejarah awal hukum Islam sebelum terbentuknya mazhab fikih yang empat.

Pertama adalah kelompok yang mengutamakan Hadis dalam memahami ayat-ayat Alquran. Kelompok ini dikenal dengan *ahl al-Hadis* dan berkembang di Madinah dengan Imam Mālik ibn Anās sebagai tokohnya. Kelompok ini lebih memberi tempat kepada Hadis-hadis, meskipun kadang-kadang lemah, dalam merumuskan hukum-hukum sebagaimana terlihat dalam kitab-kitab fikih mereka.

Kedua, adalah kelompok yang mengutamakan penggunaan akal dalam memahami dan menjabarkan ajaran Islam tentang hukum. Kelompok ini dikenal dengan *ahl al-ra'yi* dan berpusat di Kūfah dan Baghdad dengan Imām Abū Hanifah sebagai tokohnya. Kelompok ini menghasilkan kitab-kitab fikih yang bersifat rasional.

b. Kesatuan dan Keragaman

Hukum Islam di satu sisi dapat dilihat sebagai kesatuan. Artinya adalah bahwa hukum Islam itu adalah hukum Tuhan, sehingga karenanya hukum Islam itu hanya ada satu macam saja untuk seluruh umat manusia. Pandangan ini telah mendominasi pikiran umat Islam dalam berabad-abad, sehingga fikih selalu menolak terhadap perubahan. Di sisi lain, hukum Islam, yang berwujud dalam bentuk fikih, dalam kenyataannya adalah beraneka ragam. Hal tersebut dapat dilihat melalui keberadaan mazhab-mazhab dalam fikih yang bermacam-macam.

Dalam merumuskan fikih, para ulama menggunakan ijtihad. Dalam realisasi penggunaan ijtihad tersebut, terutama terhadap kasus-kasus baru, para ulama kadang-kadang berbeda pendapat. Perbedaan pendapat tersebut di antaranya karena perbedaan pengalaman atau prinsip-prinsip yang diperpegangi dalam memahami *nass* yang ada, terlebih lagi apabila dikaitkan dengan perbedaan situasi dan kondisi. Seorang mujtahid dapat berbeda hasil ijtihadnya terhadap kasus yang sama karena perubahan situasi dan kondisi yang berkaitan dengan kasus tersebut. Imam Syafii, umpamanya, ketika di Baghdad ia melahirkan sejumlah keputusan hukum yang dikenal dengan *qawl qadim*, dan kemudian setelah beliau pindah ke Mesir beliau melahirkan kesimpulan-kesimpulan hukum yang baru yang disebut dengan *qawl jadid*. Perubahan tersebut menunjukkan adanya kemungkinan penetapan hukum yang berbeda terhadap satu kasus yang sama karena perbedaan tempat dan kondisi. Dalam konteks inilah Joseph Schacht berargumen bahwa terdapat hubungan antara variasi atau keberagaman ajaran (hukum) yang ditetapkan oleh imam Mazhab dengan perbedaan geografis yang mereka miliki masing-masing.¹⁴

c. Idealisme dan Realisme

Hal lain yang berpengaruh terhadap perkembangan fikih adalah pilihan antara idealisme dan realisme, antara cita-cita dan kenyataan tentang fikih. Dalam sejarah diketahui bahwa fikih umumnya ditulus

oleh para fuqaha', jusrits atau para ahli hukum, yang merumuskannya secara deduktif di belakang meja. Jadi, para teoritis hukum lebih dominan dalam perumusan hukum dibanding para praktisi, seperti qadi atau para hakim. Akibatnya adalah bahwa fikih yang dihasilkannya lebih mengekspresikan hal-hal yang ideal dari pada yang real. Akibat lain adalah bahwa fikih secara bertahap akan semakin jauh dari kenyataan masyarakat.

d. Stabilitas dan Perubahan

Pasangan pilihan ini adalah antara stabilitas dan perubahan. Pasangan pilihan ini adalah merupakan kelanjutan dari pasangan pilihan sebelumnya. Ketika hukum Islam dipandang hanya satu saja, maka secara konseptual hukum Islam itu tidak menerima adanya variasi dan keberagaman. Selanjutnya, akan menjadikan hukum Islam itu harus stabil, statis dan tidak boleh mengalami perubahan. Sebagai akibatnya kitab-kitab fikih menjadi beku dan jumud.

Terhadap pasangan pilihan di atas, Atho Mudzhar berkomentar bahwa kemandekan pemikiran fikih di dunia Islam selama ini adalah karena kekeliruan menetapkan pilihan dari pasangan-pasangan pilihan tersebut di atas, atau sekurang-kurangnya kekeliruan dalam menentukan bobot masing-masing pilihan itu. Selama ini fikih telah dipandang sebagai ekspresi kesatuan hukum Islam yang universal dari pada sebagai ekspresi keragaman yang partikular. Fikih telah mewakili hukum dalam bentuk cita-cita dari pada sebagai respons atau refleksi kenyataan yang ada secara realis. Fikih juga telah memilih stabilitas dari pada perubahan. Semua itu telah mengakibatkan kemandekan pemikiran fikih di dunia Islam selama ini.¹⁵

Kontekstualisasi Syariah dan Fikih Indonesia

Kontekstualisasi syariah dapat diwujudkan melalui fikih dan berbagai produk pemikiran hukum sebagaimana yang telah dikemukakan terdahulu. Selain itu, upaya kontekstualisasi tersebut juga harus dilakukan melalui pembaharuan persepsi dan pemahaman terhadap fikih dan berbagai produk pemikiran hukum Islam dalam bentuk penggabungan dan harmonisasi dari beberapa pasangan pilihan yang telah dikemukakan di atas, yaitu antara wahyu dan akal, kesatuan dan keragaman, idealisme dan realisme, serta stabilitas dan perubahan.

Kedudukan fikih dan kitab fikih sebagaimana yang telah dikemukakan

di atas, harus dilihat sebagai bagian atau salah satu dari produk pemikiran hukum di dalam Islam. Prosesnya adalah melalui ijtihad para ulama mujtahid. Dalam pelaksanaan ijtihad tersebut, para ulama berpegang dan berpedoman kepada berbagai sumber, metode dan prosedur perumusan hukum yang telah ditetapkan oleh para ulama mujtahid itu sendiri, baik yang sifatnya telah disepakati oleh mayoritas ulama mujtahid (*al-adillat al-muttafaq 'alaihā*), seperti Alquran, Hadis (Sunnah), Ijma' dan Qiyās; atau yang dipedomani oleh sebagian ulama dan tidak dipergunakan oleh sebagian yang lain, yang disebut juga dengan dalil-dalil yang diperlihatkan penggunaannya (*al-adillat al-mukhtalaf fi'hā*), seperti *istihsān*, *istiślāh* (*al-maślāhah al-mursalāh*), '*urf*, *syar'* man *qablana*, *mazhab al-Sahābī*, *istiślāh*, dan *al-dzara'i'* (*sadd al-dzari'ah*).

Hasil rumusan hukum (fikih) yang lahir dari proses ijtihad tersebut berpeluang untuk berubah, berkembang, dan bervariasi, sesuai dengan perubahan, perkembangan dan perbedaan waktu, tempat, keadaan, niat dan kebiasaan, sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah.¹⁶ Dengan demikian, pandangan terhadap fikih haruslah proporsional demikian juga perlakuan terhadapnya juga harus proporsional, yaitu:

- (1) Fikih adalah salah satu bentuk produk dari beberapa produk pemikiran hukum Islam.
- (2) Karena sifatnya sebagai produk pemikiran, maka fikih sebenarnya tidak boleh resisten terhadap pemikiran baru yang muncul kemudian.
- (3) Membiarkan fikih sebagai kumpulan aturan yang tanpa batas masa berlakunya, maka itu berarti mengekalkan produk pemikiran manusia yang semestinya adalah temporal.¹⁷

Sehubungan dengan hal di atas, Hasan Turabi, seorang pakar hukum dari Sudan, berpendapat bahwa *tajdid* harus diterapkan terhadap ajaran Islam, khususnya fikih. Reinterpretasi secara radikal terhadap ajaran-ajaran Islam diperlukan. Menurutnya, adalah suatu kekeliruan apabila menganggap ajaran Islam itu tidak berubah dan tidak dapat dilakukan perubahan. Memang diakui, katanya, bahwa di dalam Islam terdapat prinsip-prinsip yang sifatnya eternal dan tidak menerima perubahan, namun hal itu tidak berlaku pada fikih yang merupakan formulasi dan rumusan hukum Islam yang diwariskan oleh ulama terdahulu, yang pada hakikatnya adalah hasil ijtihad mereka dalam memahami teks-teks dan perintah-perintah agama. Justeru itu, pemahaman serupa itu dapat saja dievaluasi kembali dan dikaji ulang oleh ulama di zaman modern ini.¹⁸

Turabi lebih lanjut menegaskan, bahwa adalah suatu kemestian dalam kehidupan modern ini memperluas lapangan ijtihad dengan cara memperkenankan dipergunakannya metode-metode yang kondusif dalam perumusan hukum-hukum baru. Apabila ajaran Islam ingin tetap hidup dan aplikatif di tengah-tengah masyarakat modern, katanya lebih lanjut, maka harus dibuka pintu bagi para ahli dari berbagai disiplin ilmu untuk berpartisipasi dan memberikan kontribusinya dalam pembicaraan dan perumusan hukum dan peraturan-peraturan baru. Untuk kasus Indonesia, hal ini telah dilaksanakan oleh Majelis Ulama Indonesia dengan Lembaga POM nya. Langkah yang dapat ditempuh dalam pelaksanaan tajdid ini, menurut Turabi, adalah dengan cara kembali kepada prinsip-prinsip dasar ajaran Islam, mempelajari dan memahami khasanah intelektual dan kekayaan ajaran agamanya dengan sikap kritis dan tidak dogmatis, dan selanjutnya menyesuikannya dengan prinsip-prinsip ajaran Islam yang bersifat eternal yang diwahyukan Allah swt. Untuk pelaksanaan tugas mulia ini, kata Turabi, maka setiap generasi berkewajiban untuk memberikan kontribusinya dalam kehidupan keagamaan ini.¹⁹

Bermodalkan pandangan di atas, maka seyogyanya adalah fikih yang sudah disusun sejak beberapa abad yang lampau itu agar ditinjau kembali kesesuaian dan relevansinya dengan perkembangan zaman dan perubahan situasi dan kondisi kehidupan umat manusia, sehingga mampu menyahuti dan memenuhi kebutuhan umat Islam pada masa kini. Untuk kasus peradilan agama di Indonesia, umpamanya, para hakim pada mulanya masih enggan untuk melakukan ijtihad dalam penetapan hukum dalam menyelesaikan berbagai kasus yang diajukan kepadanya. Umumnya para hakim di peradilan agama, biasanya memutuskan perkara berdasarkan kitab-kitab fikih yang beredar di Indonesia, atau dengan kata lain, di samping merujuk kepada *nass* Alquran dan Sunnah, mereka menggunakan hasil ijtihad para mujtahid di zaman lalu. Kalau pun para hakim tersebut berijtihad, maka ijtihad yang mungkin dilakukan adalah dalam *tarjih*, memilih pendapat fikih atau hasil ijtihad para mujtahid masa lalu tersebut yang lebih kuat, lebih sesuai untuk penyelesaian kasus perkara yang sedang dihadapi.

Pada masa sekarang, di Indonesia, telah dilakukan perumusan hukum Islam secara tertulis, yaitu apa yang disebut dengan Kompilasi Hukum Islam (KHI). KHI yang lahir melalui Instruksi Presiden No. 1 tahun 1991 pada tanggal 10 Juni 1991, adalah merupakan buku hukum Islam (kompilium hukum Islam) yang terdiri atas tiga buku, yaitu: Buku I

tentang Hukum Perkawinan yang berisikan 19 bab dan 170 pasal; Buku II tentang Hukum Kewarisan yang berisi 6 bab dan 44 pasal; dan Buku III tentang Hukum Perwakafan yang berisi 5 bab dan 14 pasal. KHI bersama-sama dengan beberapa undang-undang yang telah lahir lebih dahulu, seperti UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, PP No. 9 Tahun 1975, dan lainnya, dipandang sebagai langkah maju dalam rangka pengamalan Hukum Islam oleh umat Islam di Indonesia.

Dengan adanya KHI, maka kecenderungan para hakim untuk melakukan *tarjih* mulai berkurang, bahkan mungkin tidak ada sama sekali. Para hakim justru cenderung menggunakan KHI dari pada menggali sendiri hasil ijtihad para fukaha masa lalu atau melakukan ijtihad sendiri. Ini adalah merupakan jalan pintas yang lebih gampang, namun merupakan gejala yang mengkhawatirkan terhadap perkembangan ijtihad di Pengadilan Agama. KHI sebenarnya bukanlah undang-undang, tetapi masih berupa buku hukum biasa atau bisa disebut sebagai *buku fikih mazhab Indonesia* yang dirumuskan secara kolektif oleh para ulama dan mereka yang dianggap memenuhi syarat untuk itu. Upaya untuk meningkatkan KHI menjadi undang-undang sedang dilakukan. Bahkan salah satu Buku KHI, yaitu Buku III tentang Perwakafan, setelah mengalami beberapa revisi, sekarang telah menjadi Undang-undang No. 41 Tahun 2004 tentang Wakaf.

Kodifikasi hukum Islam melalui perundang-undangan adalah merupakan pilihan yang tepat dalam rangka mewujudkan masa depan hukum Islam di Indonesia. Hal ini sejalan dengan pendapat yang ditawarkan oleh Hasan Turabi di dalam karyanya *Tajdid Usul al-Fiqh*.

Turabi mengemukakan peranan negara (*al-sultah*) dalam pengembangan dan perumusan hukum Islam. Negara dalam pandangan Hasan Turabi, memainkan peranan yang sangat penting dalam mendukung serta membekali pengembangan pelaksanaan ijtihad.²⁰ Hal tersebut dapat direalisasikan melalui negara dengan cara penyediaan dana, sarana dan institusi pendidikan yang mampu menciptakan lingkungan yang kondusif untuk meningkatkan kemampuan berijtihad, kemajuan ilmu pengetahuan, peningkatan kualitas dan kuantitas ulama dan ilmuwan. Apabila ulama telah memiliki kemampuan untuk melaksanakan fungsinya dengan melahirkan ide-ide yang segar dan pikiran-pikiran (ijtihad) yang tepat dalam menjawab permasalahan kontemporer, maka negara dalam hal ini berkewajiban untuk mewujudkan (membentuk) suatu pertemuan konsultatif dalam rangka mencari dan memilih ide-ide dan pemikiran yang paling tepat untuk dipedomani dan dijadikan sebagai peraturan

yang belaku secara resmi dan dijadikan sebagai undang-undang. Dalam hal ini negara (pemerintah) harus bersikap sangat hati-hati ketika akan menentukan perundang-undangan yang sifatnya mengikat umat, sehingga peraturan tersebut haruslah benar-benar dapat secara maksimal memenuhi kebutuhan masyarakat dan sekaligus dapat menyelesaikan permasalahan mereka secara adil. Kalau tidak, maka umat Islam akan kembali berpegang kepada pendapat yang menyatakan bahwa hanya ulama dan mujtahid yang independen lah yang dapat dipercayai untuk merumuskan dan mengembangkan hukum yang akan mengatur kehidupan masyarakat melalui ijtihad dan fatwa mereka. Oleh karenanya, negara haruslah benar-benar menjamin kebebasan dan keindependenan kegiatan lembaga legislatif, sementara tetap memelihara peranan kolektif dalam menentukan dan mengkodifikasi pendapat-pendapat yang benar.²¹

Sejalan dengan pemikiran Turabi di atas, untuk kasus Indonesia, maka lahirnya berbagai peraturan perundang-undangan yang diambil dari, atau dalam rangka menerapkan, hukum-hukum Islam, oleh negara di Indonesia saat ini, baik secara nasional ataupun secara regional, adalah merupakan kebijakan yang sudah tepat. Bahkan kebijakan seperti ini juga dilakukan oleh hampir semua negara berpenduduk mayoritas muslim, baik di wilayah Timur Tengah, maupun di kawasan Asia dan Afrika.²² Kebijakan ini juga sejalan dengan pemikiran yang disampaikan oleh Hazairin dan para tokoh Islam lainnya.²³

Penutup

Dari uraian di atas dapat ditarik beberapa kesimpulan, antara lain.

Kontekstualisasi syariah dalam hubungannya dengan keindonesiaan pada dasarnya sangat mungkin dilakukan. Untuk mewujudkannya, terlebih dahulu harus dipilah-pilah pengertian dan pemahaman antara syariah dengan fikih dan berbagai produk pemikiran hukum Islam lainnya. Syariah adalah aturan-aturan atau dasar-dasar aturan yang diturunkan Allah kepada umat manusia untuk dipedomani dalam menata hubungan dengan Tuhan, dengan sesama manusia dan dengan alam sekitarnya. Tujuan dasar penyampaian syariah tersebut adalah untuk kemaslahatan umat manusia. Oleh karenanya, sering kali aturan yang diturunkan Allah tersebut bersifat *ijmal*, yang *tafsir*nya dapat dilakukan oleh para mujtahid. Sementara fikih dan yang sejenisnya adalah merupakan hasil pemikiran dan perumusan hukum oleh mujtahid terhadap dalil-dalil syaria' untuk menghasil hukum-hukum yang dibutuhkan

oleh umat manusia pada waktu tertentu, tempat tertentu dan kondisi serta situasi tertentu, yang hal tersebut selalu mengalami perkembangan dan perubahan.

Dalam pemusan hukum yang bersifat praktis (*al-ahkām al-'amaliyyah*) tersebut, para mujtahid dapat mempergunakan berbagai dalil, metode dan prosedur ijtihad yang ada, seperti qiyas, istihsan, istislah, istishab, 'urf dan lainnya yang telah disebutkan dalam kitab-kitab usul fikih dengan mempertimbangkan pasangan pilihan tentang fikih tersebut, yaitu antara wahyu dan akal, kesatuan dan keragaman, idealisme dan realisme, serta stabilitas dan perubahan.

Ijtihad kolektif, baik melalui lembaga organisasi seperti MUI, atau bahkan negara, seperti lembaga legislatif, eksekutif dan yudikatif, pada zaman sekarang ini justru lebih efektif dan responsif, bahkan diharapkan antisipatif, dalam memenuhi dan melindungi kebutuhan umat Islam secara khusus, dan bangsa secara umum.

Catatan

¹Ciri ini didasarkan kepada Q. S. 21, al-Anbiyā': 107, yang menyatakan:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴿١٠٧﴾

Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.

²Q. S. 33, al-Ahzāb: 40 menyatakan:

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رُّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ

عَلِيمًا ﴿٤٠﴾

"Muhammad itu sekali-kali bukanlah bapak dari seorang laki-laki di antara kamu, tetapi dia adalah Rasulullah dan penutup nabi-nabi, dan adalah Allah Maha mengetahui segala sesuatu."

³Mahmud Syaltout, *Al-Islām: Aqīdah wa Syarī'ah* (Kairo: Dār al-Qalam, 1966), h. 12.

⁴Al-Ghazali, *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Kairo: al-Maktabat al-Tijāriyyah, 1937), h. 251; Abdul Wahhāb Khallāf, *Uṣūl Fiqh* (Jakarta: D.D.I.I, 1972), h. 197.

⁵Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 7.

⁶Muhammad Ali Al-Sayis, *Tārīkh Fiqh Islāmīy* (Mesir: Muhammad Ali Shubaih, T. th.), h. 5.

⁷Mahmud Syaltut, *Al-Islām....*, h. 12.

⁸Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islāmīy wa Adillatuhu* (Damaskus, Syiria: Dar al-Fikr, 1989), 8 Juz: Juz 1, h. 18.

⁹Al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islāmīy wa Adillatuhu*, Juz 1, h. 16; Id. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmīy* (Damaskus, Syria: Dar al-Fikr, 1406 H / 1986 M), 2 Juz: Juz 1, h. 19.

¹⁰Masykuri Abdillah, "Ilmu Fikih/Syariat" dalam Taufik Abdulah (Ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), Jilid 1, h. 244-245; Juhaya S. Pradja, "Fikih dan Syariat," dalam Taufik Abdulah (Ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), Jilid 4, h. 85.

¹¹Atho Mudzhar, "Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam," dalam Budhy Munawar-Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995), h. 369.

¹²Mudzhar, "Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam....", h. 372.

¹³Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1969), 118 pages. Coulson dalam buku ini mendiskusikan tentang hukum Islam dari perspektif pertentangan antara *Revelation and Reason, Unity and Diversity, Authoritarianism and Liberalism, Idealism and Realism, Law and Morality, dan Stability and Change.*

¹⁴Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: The Clarendon Press, 1950), h. 7.

¹⁵Mudzhar, "Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam," h. 375.

¹⁶Ibn Qayyim secara khusus membahasnya dalam satu pasal khusus, yaitu:

مصلح في تعبر الفتوى و اختلافها بحسب تعبر الأزمنة و الأمكنة و الأحوال و البيئات و العوائد

Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Ed. Muhammad Muhyi al-Din 'Abd al-Hamid (Beirut: Dār al-Fikr, 1397 H / 1977 M), 4 Juz: Juz 3, h. 14-70.

¹⁷Mudzhar, "Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam," h. 370.

¹⁸Hasan Turabi, *Tajdid Ustul al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Jayl, 1980), h. 7-8; Lihat Jura Turabi dalam Abdelwahab El-Affandi, *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan* (London: : Grey Seal, 1991), h. 170.

¹⁹Affendi, *Turabi's Revolution*, h. 171-172.

²⁰Hasan Turabi, *Tajdid...*, h. 33-34.

²¹*Ibid.*, h. 35-36.

²²Rifal Ka'bah, "Kodifikasi Hukum Islam Melalui Perundang-undangan Negara," Makalah disampaikan pada acara *Annual Conference PPs IAIN UIN/ STAIN se Indonesia di PPS IAIN AR-RANIRY – BANDA ACEH*, 16 s/d 20 Desember 2004, h. 5.

²³Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum* (Jakarta: PT Bina Aksara, Cet. Ke 4, 1985), h. 82-83, 127-128.

DAFTAR BACAAN

- Abdillah, Masykuri. "Ilmu Fikih/Syariat" dalam Taufik Abdulah (Ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002: Jilid 1, h. 244-245.
- Affandi, Abdelwahab El-. *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan*. London: : Grey Seal, 1991.
- Coulson, Noel J. *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1969.
- Djamil, Fathurrahman. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Al-Ghazali, *Al-Mustasfâ min 'Ilm al-Uşûl*. Kairo: al-Maktabat al-Tijariyyah, 1937.
- Hazairin. *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*. Jakarta: PT Bina Aksara, Cet. Ke 4, 1985.
- Jawziyyah, Ibn Qayyim al-. *l'Ilâm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Âlamîn*, Ed. Muhammad Muhyi al-Dîn 'Abd al-Hamid. Beirut: Dar al-Fikr, 1397 H / 1977 M: 4 Juz.
- Ka'bah, Rifyal. "Kodifikasi Hukum Islam Melalui Perundang-undangan Negara." Makalah disampaikan pada acara *Annual Conference PPs IAIN/UIN/STAIN se Indonesia* di PPS IAIN AR-RANIRY – BANDA ACEH, 16 s/d 20 Desember 2004.
- Khallâf, Abdul Wahhâb. *Uşûl Fiqh*. Jakarta: D.D.I.I, 1972.
- Mudzhar, Atho. "Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam," dalam Budhy Munawar-Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*. Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995.
- Pradja, Juhaya S. "Fikih dan Syariat," dalam Taufik Abdulah (Ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002: Jilid 4, h. 85.
- Al-Sayis, Muhammad Ali. *Târîkh Fiqh Islâmîy*. Mesir: Muhammad Ali Shubath, T. th.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: The Clarendon Press, 1950.
- Syaltout, Mahmud. *Al-Islâm: Aqîdah wa Syarî'ah*. Kairo: Dâr al-Qalam, 1966.
- Turabi, Hasan. *Tajdîd Uşûl al-Fiqh*. Beirut: Dâr al-Jayl, 1980.
- Al-Zuhayli, Wahbah. *Uşûl al-Fiqh al-Islâmîy*. Damaskus, Syria: Dâr al-Fikr, 1406 H / 1986 M: 2 Juz.
- Al-Zuhayli, Wahbah. *al-Fiqh al-Islâmîy wa Adillatuhu*. Damaskus, Syria: Dâr al-Fikr, 1989: 8 Juz.

EARLY *ISTIHSAN* AND ITS RATIONALIZATION IN THE POST FORMATIVE PERIOD

Ahmad Syukri Saleh

Introduction

In one of his articles, entitled "Legal Logic and Equity in Islamic Law," John Makdisi presents an assessment concerning the use of *istihsan* which states:

The debate among the Islamic legal scholars over the use of *istihsan* in the process of legal reasoning reveals at least two premises on which there is general agreement. *Istihsan*, in its proper usage, is a method for choosing between two or more possible solutions for a case at hand where those solutions are based on any of the four recognized sources of Islamic law (with the exception of the Maliki definition which includes *istislah* as a source which is based on the implicit meaning of the Koran and the Sunna). Furthermore, the method for making this choice must itself be rational, based on a consistent set of priorities or on the logical analysis of the meaning underlying the rules.¹

This conclusion has led us to trace back the historical development of the use of *istihsan*, which dates back to the early centuries of Islam. Several sources indicate that its common use began after 150 A.H., and it had its special place particularly in the era of Abu Hanifa, who was best known as the founder of the Hanafi school, and the era of his own successors such as Abu Yusuf and Shaybani. As Joseph Schacht notes in his *Introduction to Islamic Law*:

The literary period of Islamic law began about the year 150 of the hijra (A.D. 767), and from the onwards the development of technical legal thought can be followed step by step from scholar to scholar. For Iraq, successive stages are represented by the doctrine which must be credited to Hammad (d. 120/738), and by the doctrine of Ibn Aby Layla (d. 148/765), of Abu Hanifa (d. 150/767), of Abu Yusuf (d. 182/798), and of Shaybani (d. 189/805) respectively.²

In the early Abbasid period, at least two major trends appeared concerning the development of jurisprudential method.³ The first trend is

related to "the interest of consistency and coherence of the doctrine, reasoning became more systematic, and arbitrary opinion, or *ra'y*, gradually gave place to analogical reasoning (*qiyas*)." Second trend is concerned with "growing emphasis on the notion of *sunna* or established doctrine".⁴ For our purposes, the first trend will be scrutinized.

As the first trend promotes the interest of consistency and coherence of the doctrine, the use of analogical reasoning (*qiyas*) is perhaps the only alternative method. However, in a practical sense, the use of such analogical reasoning sometimes leads to a strict ruling. Therefore, some jurists often put aside this kind of reasoning, and replace it with their preferred opinion (*istihsan*). As Noel J. Coulson remarks in *A History of Islamic Law*:

Practical consideration, however, often necessitated a departure from strict analogical reasoning. Where the jurists made equitable concessions or preferred some other criterion to analogy – as, for instance, the criterion of public interest in the rule that the joint perpetrators of a homicide could all be put to death in retaliation for the life of their single victim – this was called *istihsan* or "preference." It represented a return to the freedom of *ra'y*, and in fact the two terms were at first used synonymously. But *istihsan* represents a more advanced stage in the development of legal thought since it presupposes as normal the method of reasoning by analogy.⁵

The present study is attempting to examine the use of *istihsan* and its application in the early Islam as well as exploring the effort to rationalize it in light of the development of Islamic law in the post formative period.

***Istihsan* and Its Application in Early Islam**

With the purpose of scrutinizing the use of *istihsan* as well as its application in early Islam, this article will rely largely on the writings of Shaybani and Shafi'i and other related sources such as those of Schacht and Coulson.

The tendency of early specialists and the ancient schools of law to exercise reason and to systematize Islamic law subject, according to Schacht, has been proceeded in line with their inclination "to Islamicize and introduce Islamic norms into the sphere of law". From its very beginning, the use of reasoning was inherent in Islamic law. It fits with "the exercise of personal opinion and of individual judgment on the part of first specialists and *qadis*".⁶

Despite personal reasoning in a general sense, *ra'y* (opinion), also refers to a particular "sound, considered opinion". According to Schacht,

When it is directed towards achieving systematic consistency and guided by the parallel of an existing institution or decision it is called *qiyas*, 'analogy'... When it reflects the personal choice and discretionary opinion of the lawyer, guided by his idea of appropriateness, it is called *istihsan* or *istishab*, 'approval' or 'preference'. The term *istihsan* therefore came to signify a breach of strict analogy for reasons of public interest, convenience, or similar consideration⁷

Similarly, Abu Bakr al-Sarakhsi (d. 490 Or 495/1096 or 1101) elucidates that the definition given by the early Hanafis concerning *istihsan* is the abandonment of *qiyas* and replacing it with the one which is in accordance with public interest. He also clarifies that *istihsan* is not so different from *qiyas*. The only clear boundary is that *istihsan* is apparently "a hidden and much stronger analogy (*khafiy qawiy athar*)".⁸

It is clear that *istihsan* differs from *qiyas* and the solution offered by it therefore must also differ from the one proposed by *qiyas*. But this definition has been argued by Ghazali. According to him, such definition is only made in order to release the advocates of *istihsan* from being charged as arbitrary reasoners.

It is said that the practice of *istihsan* in early development of Islamic law has flourished in Iraqi school of which was attributed to Abu Hanifa (d. 150/767). To prove this assertion, Schacht quotes Shafi'i view that "the Iraqians are accustomed to say: "The *qiyas* would be ... but we practice *istihsan*" [A]ccording to Abu Hanifa and his companions a certain act "is considered valid by *istihsan*, although it is against the *qiyas*"; this decision is taken for purely practical reason; ...⁹ Abu Hanifa is also reported to have used *istihsan* when "there were two traditions bearing on the same subject, ..." From these two, he would choose the one "which he thought would be least harmful".¹⁰ Goldziher, according to Schacht, after considering several sources concludes that "Abu Hanifa himself established the principle of *istihsan*".¹¹ The validity of this assessment, however, has been contested by Schacht. He remarks that *istihsan* existed even before Abu Hanifa's time as a part of Iraqi legal reasoning, although the technical term for it appeared later, for the first time in Abu Yusuf.¹²

According to Majid Khadduri, "Abu Hanifa's liberal use of analogical reasoning reflected the need of a new social environment for the development of a system which had originated in Arabia before its area of validity was widened by the rapid expansion of the Islamic state".¹³ Also,

in the region where Abu Hanifa lived it was possible to use *ra'y* due to the fact that there was no clear distinction regarding the term *sunna* itself. This can be seen from the fact that "in the conquered territories of Syria and Iraq the term *sunna* was indiscriminately used to mean not only the sunna of the Prophet, but also ... tradition from ... the companions ... as well as local custom. If there were no Qur'anic rule or sunna, resort was used to supplement the Qur'an and sunna".¹⁴

Goldziher has also highlighted several pieces of evidence from Abu Yusuf's *Kharaj* and Shaybani's *Jami' al-Shaghir* where both authors respectively adopt the term *istihsan* and contradict it with *qiyas*. As illustrated in Abu Yusuf's *Kharaj*, if a "ruler or his judge sees a man commits theft or illegitimate sexual intercourse etc., he should not enforce *hadd* merely on the basis of his own observation without any testimony. Abu Yusuf designates this as *istihsan*, and the basis for this is an *atsar* from Abu Bakr and Umar, even though *qiyas* required that the *hadd* should be enforced".¹⁵

It is also reported that Abu Yusuf said that "according to the *qiyas* this and that would be prescribed but I have decided according to my opinion (*istihasantu*)". Zafar Ishaq Ansari asserts that in Shaybani's *Jami' al-Shaghir* "*istihsan* occurs eighteen times, out of which it is only nine times that it has been used without reference to *qiyas*".¹⁶ But one thing should be noted that the primary importance of *istihsan* is that although it can be regarded as "a justification for departure from *qiyas*, it could not justify departure from *athar*". Therefore, in this regard, "Shaybani accuses the Medinese ... of having used *istihsan* even though there was a tradition (*hadith*) from the Prophet (to which their *istihsan* was opposed)".¹⁷

Malik b. Anas calls *istihsan* *masalih al-mursala*, the public benefit or public welfare. Ahmad b. Hanbal denotes it as *istislah*, i.e. "seeking the best solution for the general interest". Ibn Qudama, a Hanbali jurist, as well as the Maliki jurist Ibn Rushd, have sometimes used the term. The only school which rejects *istihsan* as a source of law is the Shafi'i school.¹⁸

In *al-Risala*, Muhammad b. Idris al-Shafi'i (d. 204/820), the greatest jurist who criticized *istihsan*, said that "it is unlawful for anyone to exercise *istihsan* whenever it is not called for by a narrative, whether the narrative is a text of the Qur'an or a sunna, by virtue of which an (unknown) object is sought just as when the Sacred House is out of sight it should be sought by analogy".¹⁹ Furthermore, in his *al-Umm*, Shafi'i maintains that the practice of *istihsan* will lead judge and *muti* in every country

decide what is good according to their own thinking.²⁰ Shafi'i then argues that "if it is allowed, it can open the door to the unrestricted use of fallible human opinions since the public interest will vary from place to place and time to time".²¹

Yet, according to Amidi, Shafi'i is reported to declare that "whoever makes use of *istihsan*, arrogates to himself the function of legislator (*man istahsana faqad sharra'a*). Despite this fact, however, it is said that Shafi'i ever made the statement that "I deem it proper (*astahsinu*) that the compensation (*mut'a*) paid to a divorced woman be thirty dirhams" and "I deem it proper (*astahsinu*) that the preemptor hold the right of preemption up to three days".²² That is why it is related that Shafi'i has two views on *istihsan*; old and new.

Here we notice that Shafi'i's objection to the use of *istihsan* probably can be regarded as no more than demonstrating his very careful treatment towards the ruling product, although he occasionally uses the term. In addition, as we shall see, the Shafi'i school represented by Abu Hamid Muhammad b. Muhammad al-Ghazali (d. 505/1111) does, however, accept *istihsan* as a method of producing the ruling as long as it is bolstered by the revealed texts.

As we have already envisaged that *istihsan* is frequently identified with *masalih al-mursalah* and *istislah*, though some jurists viewed them separately. Wael B. Hallaq might be correct in asserting that "there were indeed no clear cut boundary lines between them. In fact, there is much truth in the accusation that certain schools who opposed the reasoning methods of one or the other of these principles used them, but under a different cover".²³ The Shafi'is, for instance, though vehemently fight against the use of *istihsan*, they also have used the same method but name it *istidlal*. Generally speaking, it is understandable when Subhi Mahmasani asserts that "disagreements among schools were not on the whole disagreements on basis principles and doctrines, but rather on details as a result of diversity of interpretations and differences of views in applying principles to practical cases".²⁴

With regard to the application of *istihsan* in early Islam, according to Schacht, the ancient contract of *muzabana* (the exchange of dried dates for fresh dates on the tree) can be taken as an example. "This contract contravened the Koranic prohibition of *riba*, 'interest', and was therefore generally rejected. But in order to enable poor people, who did not themselves possess palm-trees, to acquire fresh dates from the

time they began to ripen, certain scholars allowed the exchange of strictly limited quantities of dried dates for estimated equal quantities of fresh dates on the tree".²⁵ According to Schacht, "this was originally a discretionary decision (*istihsan*), of the same kind as Ibrahim al-Nakha'i's discretionary opinion on the minimum amount of the nuptial gift."²⁶

S.G. Vesey-Fitzgerald more precisely asserts that *istihsan* was usually applied in two main classes of cases:

- (1) where the application of a strict *qiyas* would lead to abolishing an already existing and salutary or at least harmless custom, as when Muhammad al-Shaybani pronounced in favor of the validity of *waqf* or anything which by custom could be the object of a *waqf*, or when with references to the rule that only existing things can be sold, he pronounced valid the sale of a crop which gives several pickings in the season though only the first fruit was formed; and
- (2) when the application of a strict *qiyas* would lead to an unnecessarily harsh result.

The following examples may also illustrate the application of *istihsan* by the Kufian jurists:

1. A slave marries without the permission of his master and obtains the permission after the marriage has taken place. Though invalid according to *qiyas*, *istihsan* validates such a marriage. This was held to be valid by Abu Yusuf and Shaybani.
2. The husband of a minor Magian girl (who, however, is capable of understanding Islam), embraces Islam. What will be the effect of his conversion on their marriage? The Kufian doctrine was that Islam would be offered to her: if she embraced Islam, the marriage would remain intact; if she declined to do so, they would be separated according to *istihsan*.
3. The permissibility of looking at certain parts of women's body due to necessity. In this case, necessity is considered as a reflection of *istihsan*.
4. The eating of meat which has not been slaughtered according to the Islamic ritual is permissible where there is no other lawful food available. Also, it is not allowed to destruct lawful food-stuff without any special reason. But Umar ordered the spilling of milk mixed with water as a punishment for the deceit of dishonest person engaged in the sale of adulterated milk.²⁷
5. The Muslim ruler may pronounce additional taxes from the wealthy citizens in the period of emergency as well as prohibit the sale of arms during a civil disturbance as it may intensify the struggle.²⁸

The advocates of *istihsan* base its authority on the Qur'an, "Who hear advice and follow the best thereof (*ahsanahu*). Such are those whom God guideth and such are men of understanding" (XXXIX: 18), the Prophet tradition "Whatever the Muslims deem proper or good is proper with God" (*ma ra'ahu al-muslimun hasanan fahuwa 'ind Allah hasan*), and *ijma'*. However, the opponents of *istihsan* reject such authority by saying that there was nothing in the above mentioned Qur'anic verse to support the principle of *istihsan*. While the tradition only refers to consensus of opinion not to *istihsan*. Let us now turn to discuss *istihsan* in the post formative period, which was characterized by later Hanafi jurists' attempts to rationalize its application.

***Istihsan* and Its Rationalization in the Post Formative Period**

In order to investigate the evidence, this article will, to a large extent, refer to the work of al-Bazdawi, Sarakhsi and Ghazali. We have noted earlier that in the formative period the use of *istihsan* by early Hanafis is often considered as arbitrary opinion or juristic preference. This, however, was no longer the case in the post formative period with Bazdawi and Sarakhsi attempting to redefine the use of *istihsan* as a textually based method. As Wael B. Hallaq remarks:

After the third/ ninth century, however, the Hanafi theorists ensured dissociating themselves from the perception of being arbitrary reasoners. Following the normative practice which had by then evolved as the unchallenged paradigm of juridical practice and legal scholarship, they insisted that no reasoning by means of juristic preference may rest on any ground other than the revealed texts. Thus with the emergence of a full-fledged legal theory after the third/ ninth century, no Sunni school could have afforded to hold a view in favour of a non textually supported *istihsan*.²⁹

According to Bazdawi and Sarakhsi the application of *istihsan* can be done in two ways: "1) the abandonment of *qiyas* (a) in favor of *nass* (the revealed texts) ... or (b) in favor of consensus (*ijma'*) or necessity (*darura*); or 2) the stronger of two *qiyas*."³⁰ In both cases, *istihsan* is really the preference for one source over another".³¹ This notion then rejects the thesis adopted by some observers of Islamic law that *istihsan* is built on the basis of equity. As we have noticed, "*istihsan* has never been maintained by Islamic jurists as reasoning based on an equity independent of the Koran and the Sunna".³²

Ghazali, in his famous treatise *al-Mustasfa*, distinguishes three different meanings of *istihsan*. First meaning is "something which emerges involuntarily to the mujtahid's understanding (*al-fahm*)".³³ Second is "an indication coming up in the mind of the mujtahid which he cannot express nor bring out in the open".³⁴ Third is something which is supported by an indication (*dalil*) from the revealed texts.³⁵ From those three, Ghazali insists on the third definition which according to him is quite acceptable. Her argues, however, that if we have already based our legal solution on the revealed texts, why do we not directly refer to them without speculating as to the yield to *istihsan*?

As regards to the first way of *istihsan* expounded by both Bazdawi and Sarakhsi, the preference for a solution ascertained by the Qur'an, the tradition, or consensus over a solution determined by reasoning by analogy from these sources is based on the priority of primary sources over a derivative source. Several examples could be presented: On a day of fasting month one who forgets and unintentionally eats food, according to *qiyas*, his fasting is invalid (because *qiyas* does not distinguish between whether it was done intentionally or not), but according to *istihsan*, which is based upon the tradition, he is allowed to pursue his fasting.³⁶ In a such case, the Prophet has said that "You should pursue your fasting, because it is as the mercy of God to feed you".³⁷ Similarly, when someone makes the *salam* contract (the sale of an object to be delivered in the future), according to *qiyas*, such a contract is invalid because it requires the presence of an object at the time of making the contract. But, according to *istihsan* such contract is permissible based on the tradition "Whoever among you makes the *salam* contract, should do it in certain measurement.

The abandonment of *qiyas* in favour of consensus (*ijma*) is characterized in the contract of hire for labor or things related to manufacture. *Qiyas* determines that "the contract of hire is void since payment in this contract is extended over time, and extending payment over time violates one of the constitutive conditions in a valid contract. But the common practice of people over the ages has been to employ this type of contract in their daily transactions, and this is viewed as tantamount to consensus".³⁸ In the case of necessity, *istihsan* is also prior to *qiyas* which encompasses, according to al-Bazdawi, the matter of "the purity of pools, well and containers".³⁹ As Hallaq illustrates in the case of ritually impure wells: "When an impurity comes in contact with water in a well, it is determined by *qiyas* that the water therein also becomes ritually impure. Such a determination, however, is bound to cause serious difficulty

since, it is maintained, water is needed on a regular basis and is an essential item of daily life".⁴⁰ Therefore, according to Hallaq, "the use of water taken from ritually impure wells is deemed lawful by juristic preference, and the concept of necessity and hence hardship, which justify the departure from *qiyas* is itself legitimized by the revealed texts".⁴¹

With regard to the second way concerning the stronger of two *qiyas*, one of which is preferred over the other in which two reasonings by analogy appear to exist for a case at hand. This emerges when one solution which is obtained by way of apparent *qiyas* on closer examination seems to be supported by a weak tradition, while another tradition which is hidden is stronger and thus appropriately applicable as a solution. The reasoning by analogy from this hidden but stronger tradition prevails as *istihsan* over the reasoning by analogy from the weak tradition.⁴² In order to determine the strength or weakness of a product of *qiyas*, one should at first "determine whether the cause (*'illa*) generating the legal norm (*hukm*) in the tradition has been properly determined and exists in the particular being solved, or whether there is only a superficial resemblance between the tradition and the case at hand. It is on the basis of reasoned elaboration that one *qiyas* is chosen over another".⁴³

Bazdawi and Sarakhsi explain the case by saying that "Islamic law forbids the eating of food left by predatory animals because the meat of such animals is unclean and this makes the food they touched unclean. Through reasoning by analogy from this principle it is asserted that the food left by predatory birds, such as the hawk and the falcon, is also forbidden because their meat is unclean".⁴⁴ Nevertheless, Islamic law does consider other parts of predatory birds and animals, such as their skin, bone and hair, as pure. Since it is only their meat is unclean and therefore forbidden to be eaten, while a birds' beak is clean, why then should the food it touches be unclean?⁴⁵ More precisely, as Hallaq elaborates, "when cats and other pets eat or drink, their tongue, covered with saliva, come in contact with the food, thus causing its impurity. Birds, however, use their beaks, which are formed of bone, and when they eat or drink, only the bones comes in touch with the food. Since bones are considered clean the food from which the birds eat is also clean, and therefore permitted".⁴⁶

Several illustrations above demonstrate that in the post formative

period, the application of *istihsan* as we might notice, is more and well developed than that of the formative period which characterized by jurists' preference and their inconsistently in supporting a legal solution with the revealed texts. Therefore, Makdisi's assessment in the first discussion of this article appears to be justified.

Conclusion

Some conclusions might be presented as follows:

1. *Istihsan* has been applied in early Islam and continued then by later jurists. Though it has been charged by some jurists such as Shafi'i, Ghazali and Amidi as making a solution based upon individual preference without referring to any proofs (*dalil*) from the revealed texts, this does not mean that early jurists such as Abu Hanifa, Abu Yusuf and Shaybani discard *qiyas*. Yet it is only when *qiyas* leads to a strict ruling that *istihsan* is appropriate. Also, it is very often that *istihsan* prevails over *qiyas* finding its support from *athar*.
2. *Istihsan* in the post formative period has confirmed its place in Islamic law. Bazdawi and Sarakhsi were trying to redefine the use of *istihsan* in which it should be bolstered by the revealed texts. This improvement is intrinsically related to many criticism propounded by later jurists that individual preference is no longer appropriate to solve the problems of Islamic law.
3. Due to the fact that *istihsan* may be located both within and without the theoretical boundaries of legal theory, it would be very illuminating if future research were to indicate precisely how the boundaries were defined at different times, in different schools and with regard to different topics.

Notes

¹John Makdisi, "Legal Logic and Equity in Islamic Law." *The American Journal of Comparative Law* Vol. 33, No. 1 (Winter 1985), p. 63-92.

²Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: The Calrendon Press, 1950), p. 40.

³Noel J Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), p. 39.

⁴*Ibid.* p. 39-40.

⁵*Ibid.*

⁶Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* p. 37.

⁷*Ibid.*

⁸Abū Bakr Muḥammad Syarkhāsi, *Al-Mabsut*. Vol. X (Cairo: Majba'ah al-Sa'adah, 1324 H), p. 145.

⁹Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan* p. 111.

¹⁰Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955), p. 30.

¹¹Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan* p. 112.

¹²*Ibid.*

¹³Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* p. 30.

¹⁴*Ibid.* p. 29.

¹⁵Zafar Ishaq Ansari, "Islamic Juristic Terminology before Shafi'i: A Semantic Analysis with Special Reference to Kufa". *Arabica*. 19 (1972), pp. 252-300.

¹⁶*Ibid.* p. 293.

¹⁷*Ibid.* p. 301-302.

¹⁸Abdur Rahman I Doi, *Shari'ah: The Islamic Law* (London: Ta Ha Publishers, 1985), p. 81.

¹⁹Muhammad b. Idris Shafi'i, *Al-Risala fi Usul al-Fiqh*. English trans. Majid Khadduri (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1987), p. 304.

²⁰*Ibid.* p. 273.

²¹Abdur Rahman I Doi, *Shari'ah: The Islamic*...., p. 82.

²²Sayf al-Din Abū al-Hasan b. 'Alī al-Amīdī, *Al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*. Vol. 3 (Cairo: Dār al-Hadis, n.d.), p. 210.

²³Wael B Hallaq, "Considerations on the Function and Character of Sunni Legal Theory", *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 104, Nos. 3-4 (1984), pp. 679-689.

²⁴Subhi Mahmasani, "Muslim: Decadence and Renaissance Adaptation of Islamic Jurisprudence to Modern Social Needs". *The Muslim World*. 44 (1954), pp. 187-201.

²⁵Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan* p. 40.

²⁶*Ibid.*

²⁷Abdur Rahman I Doi, *Shari'ah: The Islamic Law*...., 83.

²⁸*Ibid.*

²⁹Wael B Hallaq, "Considerations on the Function"....., p. 157.

³⁰Abū Bakr Muḥammad Syarkhāsi, *Al-Mabsūf*....., p. 202-203.

³¹ Abd al-'Aziz b. Ahmad Bukhari, *Kashf al-Asrar 'an Usul Bazdawī*. Vol. 4, ed. Muhammad al-Mu'tasim al-Baghdadi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1991), p. 7.

³² John Makdisi, "Legal Logic and Equity in Islamic....." p. 67.

³³ Abu Hamid Muhammad b. Muhammad Ghazali, *Al-Mustasfa min 'Ilm al-'Usul* (Beirut: Dar al-'Ulum al-Hadithah, n. D), p. 274.

³⁴ *Ibid.*, p. 281.

³⁵ *Ibid.*, p. 282-283.

³⁶ Abd al-'Aziz b. Ahmad Bukhari, *Kashf al-Asrar* 10.

³⁷ *Ibid.*, p. 11.

³⁸ Wael B Hallaq, "Considerations on the Function", p. 158.

³⁹ Abd al-'Aziz b. Ahmad Bukhari, *Kashf al-Asrar* p. 10.

⁴⁰ Wael B Hallaq, "Considerations on the Function", p. 159.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Abu Bakr Muhammad Sarakhsi, *Al-Mabsut* p. 203.

⁴³ John Makdisi, "Legal Logic and Equity.....", p. 77.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 78

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Wael B Hallaq, "Considerations on the Function", p. 684.

BIBLIOGRAPHY

- Adams, Charles C. "Abu Hanifah, Champion of Liberalism and Tolerance in Islam". *The Muslim World*, 36 (1946), p. 217-227.
- Amidi, Sayf al-Din Abu al-Hasan b. 'Ali. *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*. Vol. 3. Cairo: Dar al-Hadith, n.d.
- Ansari, Zafar Ishaq. "The Early Development of Islamic Fiqh in Kufah with Special Reference to the Works of Abu Yusuf and Shaybani". Vol. 2. *Dissertation*, McGill University, 1966.
- _____. "Islamic Juristic Terminology before Shafi'i: A Semantic Analysis with Special Reference to Kufa". *Arabica*. 19 (1972), p. 252-300.
- Bukhari, 'Abd al-'Aziz b. Ahmad. *Kashf al-Asrar 'an Usul Bazdawi*. Vol. 4, ed. Muhammad al-Mu'tasim al-Baghdadi. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1991.
- Coulson, Noel J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.
- Doi, 'Abdur Rahman I. *Shari'ah: The Islamic Law*. London: Ta Ha Publishers, 1985.
- Ghazali, Abu Hamid Muhammad b. Muhammad. *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*. Beirut: Dar al-'Ulum al-Hadithah, n. d.
- Hallaq, Wael B. "Considerations on the Function and Character of Sunni Legal Theory", *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 104. Nos. 3-4 (1984), p. 679-689.
- _____. *Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (forthcoming).
- _____. "Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?" *IJMES*. Vol. 25. No. 4 (November 1993), p. 587-605.
- Khadduri, Majid. *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955.
- Lammens, H. *Islam: Beliefs and Institutions*. English trans. E. Denison Ross. London: Frank Cass & Co. Ltd, 1968.
- Mahmasani, Subhi. "Muslim: Decadence and Renaissance Adaptation of Islamic Jurisprudence to Modern Social Needs". *The Muslim World*. 44 (1954), p. 187-201.
- _____. *The Philosophy of Jurisprudence in Islam*. English trans. Farhat J. Ziadeh. Leiden: E. J. Brill, 1961.

- Makdisi, John. "Legal Logic and Equity in Islamic Law." *The American Journal of Comparative Law*. Vol. 33. No. 1 (Winter 1985), p. 63-92.
- Sarakhsi, Abu Bakr Muhammad. *Al-Mabsut*. Vol. X. Cairo: Matba'at al-Sa'ada, 1324 H.
- _____. *Usul al-Sarakhsi*. Ed. Abu al-Wafa al-Afghani. Vol. 2. Cairo: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1954.
- Shafi'i, Muhammad b. Idris. *Al-Risala fi Usul al-Fiqh*. English trans. Majid Khadduri. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1987.
- _____. *Kitab al-Umm: Kitab Ibtal al-Istihsan*. Vol. 7. Cairo: al-Hayyi'a al-Misriyya, Al-'Amma, 1987.
- Shaybani, Muhammad b. al-Hasan. *Al-Jami' al-Kabir*. Ed. Abu al-Wafa al-Afghani. Cairo: Matba'at al-Istiqama, 1937.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: The Calrendon Press, 1950.
- _____. "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence". In *Law in the Middle East*. Eds. Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny. Washington, D.C.: The Middle East Institute, 1955, p. 28-56.
- _____. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: The Clarendon Press, 1964.
- Vesey-Fitzgerald, S.G. "Nature and Sources of the Shari'a". In *Law in the Middle East*. Eds. Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny. Washington, D.C.: The Middle East Institute, 1955, p. 85-112.
- Weiss, Bernard G. *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amidi*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1992.

IS ISLAMIC LAW SECULAR? A CRITICAL STUDY OF ḤASAN ḤANAFĪ'S LEGAL THEORY

Yudian Wahyudi

Introduction

Ḥasan Ḥanafī (b. 1935), currently a professor of philosophy at Cairo University, received his B.A. in Philosophy from the latter institution in 1956 and his Ph.D. degree in Islamic legal theory (*'ilm uṣūl al-fiqh*) from the Sorbonne in 1965. In Paris, Henri Laoust had encouraged him to study the common ground of the four Sunni legal schools – i.e. Malikiism, Hanafism, Shafi'ism, and Hanbalism. However, Hanafi found himself pulled between Henry Corbin, who suggested that he work with him on Shi'i esoteric interpretation, and Louis Massignon, who advised against specializing in this "groundless" discipline.

Massignon's invitation to study rational Sunni interpretation under his direction was accepted, and Hanafi began reading under him such classical works on Islamic legal theory as *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām* ("Agreements on the Roots of Islamic Rulings") by al-Shāṭibī, *Irshād al-Fuḥūl* ("A Guide to Muslim Legal Scholars") by al-Shawkānī, *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* ("Recourse to the Roots of Islamic Rulings") by Ibn Ḥazm, *Uṣūl al-Sarakhsī* ("Al-Sarakhsī's Islamic Legal Theory"), and *Al-Mustaḥfā* ("The Purified") by al-Ghazālī. Because Massignon was professor emeritus at the Collège de France, Ḥanafī's titular supervisor was the Sorbonne professor Robert Brunschwig, an expert in Hanafism.

Nevertheless Massignon led Ḥanafī to discover Islamic legal theory and instilled in him an interest in the question of the public good in Islamic legal theory. Upon his return to Egypt, Ḥanafī in 1967 started his three-dimensional reform project known as "Heritage and Reform," consisting of "Our [Islamic] Attitude towards Classical Heritage," "Our Attitude towards Western Heritage," and "Our Attitude towards Reality: A Theory of Interpretation." This project has evolved through his wide reading and his experience in teaching in a variety of settings, including visiting professorships in France (1969), Belgium (1970), the USA (1971-75), Japan (1984-87) and some Arab countries.¹

One of Hanafi's most controversial roles is his position as a "bridging reformer." The Egyptian Marxist Maḥmūd Amin al-'alim² identifies this with Hanafi's repeated attempts to reconcile Egypt's conflicting ideologies. The 1981 transformation of his epistemological reform project "Heritage and Reform" into the ideological manifesto of the "Islamic Left" attracted more opponents than supporters. Egyptian and Arab Muslims saw him as promoting a Marxist Islam, a mission that they regarded as doomed due to their perception of Islam and Marxism as two mutually exclusive ideologies. This rejection did not encourage Egyptian and Arab secularists, and in particular Marxists, to welcome him either. They deemed him a builder of sandcastles.

Hanafi's ideological failures have nonetheless continued to attract Eastern and Western academic attention,³ although none has dealt with his legal theory since his Ph.D. supervisor Robert Brunschewig wrote in 1965 that he was the first Muslim scholar to reconstruct totally classical Islamic legal theory (*'ilm uṣūl al-fiqh*).⁴ His legal opinions are, moreover, no less controversial than his ideological stance. In 1977, for example, he reintroduced a "forgotten" mode of Islamic legal reasoning (*ta'wīl al-aḥkām*) to the discipline, according to which a prohibited act is acknowledged as such due to its negative effect. Islam, for instance, prohibits alcohol because it causes drunkenness and, therefore, unconsciousness. Likewise, adultery is unlawful because it results in a mixing of family lines and damaged pride. Instead of recognizing him as an Islamic legal thinker, many of his opponents thereby accused him of promoting alcohol, adultery, and even atheism.⁵ Before discussing the finer points of his legal theory, however, I will start with his concept of Islam.

Islām is derived from the infinitive *aslama-yuslimu*, which means "to submit to the will of God in order to achieve peace (*salām*, from the same root of *islām*)." A Muslim is therefore a person who submits to the will of God in order to achieve peace. The will of God, according to Hanafi, is expressed via three groups of different but complementary signs. The first signs are the Quranic or textual signs (*al-ayāt al-Qur'āniyya*), which expresses God's will in literal terms. These signs are clear, and are consistent with others, as may be seen in the case of the theme of "justice" (a substantial one in the Quran). Justice is portrayed as an absolutely universal and comprehensive law of balance between positive and negative. Belief in God requires believing in His justice in this world and the next, remembering that He rewards good people and punishes bad ones.

The second are the socio-historical signs of God (al-ayāt al-ijtimā'iyya). Here too, we see justice between Man and God articulated in the concept of *istihqāq* (entitlement), as it functions in human relations. Agreements, contracts and pacts, for instance, are necessary to ensure that justice is realized, just as reconciliation between people should be just, so that no parties are abused. The third group of signs includes the natural signs of God (al-ayāt al-kawniyya). At this level, justice manifests itself in the laws of nature as a revelation of His wisdom, for everything in this cosmos operates in accordance with them.

The chief purpose of the Quran, as revelation, is to make known His natural and socio-historical laws, the unity of which determines the rise or fall of civilizations. Islam in this general sense is a continuation and perfection of the Prophetic traditions from Adam to Muḥammad passing through Judaism and Christianity. It is also, from Ḥanafī's perspective, a natural improvement on pre-Islamic practice (Jāhiliyya), and a maintenance of those features in the latter that contradict neither reason nor public interest. In short, Islam is not an end in itself, but a means of protecting human beings on their journey from this world to the next!⁶

The Problem of Definition

In terms of Islam's encounter with modern ideologies, Ḥanafī's approach is problematic, for while secularism is a sensitive issue in the Muslim world, he provides his readers with no definition of the phenomenon. Muslims might accept the term *secularity*, but they reject the term *secularism*, for as a "closed ism," the latter retains an absolutism contrary to Islam. He leaves them wondering what he means by "secular." This has implications for his reconciliation of Salafism (Islamic fundamentalism) with Secularism in Arab countries, and in particular Egypt, since he stresses the worldly and positive orientation of Islam that enables Muslims to succeed both in this world and in the next.

He seems to translate Islam into secular religion by equating the classical Islamic terms *fiṭrī* and *waḍ'ī* (which indicate the natural aspect of Islam) with the term *ilmānī*, an expression that modern Arab thinkers offered as the Arab translation of the English "secular." Many Salafis and even Secularists are unhappy with his efforts,⁷ but Ḥanafī does not shy away from revealing what he considers to be the secular aspects of Islam.

Enlightenment, for instance, a rationalist slogan of Secularism, is "Islamic" because the Qur'an obliges human beings to use their reason. The Qur'an refers to reason forty-nine times by Hanafi's account and even reinforces the message with the words *burhān* (proof), *'ilm* (knowledge), *yaqīn* (certainty), *tafakkur* (reflection), and *tadabbur* (contemplation), all of which signify theoretical and practical reason. "Those who do not have reason," Hanafi quotes a Hadīth, "do not have religion." Islam is also shown to be in line with the Secularists' scientific orientation, since the Qur'an contains about eight hundred occurrences of the word *'ilm* (knowledge or science). Knowledge is the first attribute of God and man's first epistemological capability, due to which Islam became the first scientifically oriented religion.⁸

Like Secularism, Islam promotes freedom, contends Hanafi. Some Egyptian Secularists, Hanafi acknowledges, are right in criticizing the Islamic concept of *'ubūdiyya* (man as the slave of God) for not acknowledging the secular concern about its connotations of slavery, but they miss the point because *'ubūdiyya* has always denounced enslavement of man by man. The freedom of human existence is prior even to their freedom of choice, because existence is more comprehensive than choice. Islam in fact began liberating slaves when slavery was central to the socio-political systems of the Roman and Persian Empires.

Hanafi argues that Islam was the first religion to teach equality among human beings. This revolutionary step was supported by: prohibiting the enslavement of literate prisoners of war (from whose knowledge Muslims could profit); forbidding the enslavement of pregnant slaves (because their freedom was necessary for their children's education); obliging Muslims who committed a capital sin to liberate a female slave; and requiring a rich Muslim who accumulated property to liberate a slave, in demonstration of the fact that human freedom is more important than property. The United States of America, Hanafi notes, did not succeed in abolishing slavery until the end of the Civil War in 1863.

Like Secularism, moreover, Islam holds human beings in the highest respect. Erasmus, Hanafi affirms, started Humanism in the West in the sixteenth century, a philosophy that eventually developed into Existentialism in the twentieth century. Long before this, however, the Qur'an referred to the word "man" (*insān*) more than 65 times in its text, highlighting his physical and psychological characteristics and his mission as God's vice-gerent on earth responsible for building civilization. The Qur'an ex-plains man's spiritual and material facilities, as well as his

responsibilities and even enemies,⁹ a divinely-inspired humanism that transformed the Arab Peninsula from a desert culture to a builder of world civilization in the centuries to come.

Islam is also compatible with the Secularist vision of "Society," a goal that Westerners had to achieve by fighting against the Church, which claimed to represent God on earth. Their success in forcing the Church to submit to their collective will allowed them to make natural law and human rights the foundations of modern constitutions. Like Secularism, Hanafi writes, Islam rejects the notion of priesthood, promotes a democratic society based on a social contract, and protects human rights. Islamic law, he adds, is natural (*fitri*) in that it conforms to human capabilities, avoids hardship, and recognizes the principle that "emergencies allow [subjects] to do the prohibited." This Law-Giver's wisdom can be deduced from reason and public interest, which are the foundations of analogy and Islamic law-making, respectively. Islam is thus fully in keeping with the Secularist slogan of "Progress."

The latter notion can be traced to the eighteenth-century thinker Herder, who, according to Hanafi, changed God's Providence from a simple divine attribute to a historical law, an achievement that won him the title of the founder of philosophy of history. This paradigm shift resulted in the emergence of progress—as the axis and law of history—from religion to science, from superstition to reason, from heaven to earth. This progress from religion to metaphysics to science, or from gods to heroes to man, is also the progress of reason and awareness and the progress of science and knowing the external world. It is also the progress of society from slavery to freedom, from theocracy to democracy, from God's rights to human rights.

In fact, progress, Hanafi asserts, is the core of revelation: it is the reason why the prophets came one after another, from first to last, in an effort to liberate the human intellect and volition.¹⁰ Continuing his argument, Hanafi proposes that, as the message of the last of these prophets, Islam regards human beings as rationally and volitionally independent, capable of understanding correctly and acting freely. Revelation thus contributed to human progress and struggle against injustice, tyranny, subjugation, and coercion; indeed, the proclamation "There is no God but Allah" indicates human freedom and equality before the unifying principle.

Progress also operated within the last stage of revelation, as can be

seen in the concepts of *mi'ad* and abrogating-and-abrogated verses. While the former connotes preparing human beings for their future and life in the next world, the latter reflects the development of Islamic law in accordance with human capabilities. The four sources of Islamic law likewise indicate the progressive improvement of one source over each other: The Sunna improved the Qur'an in time, Consensus improved the Sunna, and Analogy improved the Consensus. Each era represents an advance over the previous one.¹¹

The Qur'an and the Sunna had disconnected, but Consensus (*ijmā'*) and Interpretation (*ijtihād*) will continue and connect each other until the end of the world because each age has its own consensuses and each mujtahid (creative thinker) has the right to undertake *ijtihād* him/herself, as is confirmed in the Hadīth "Allah will raise up at the beginning of every one hundred years people who will revive His religion."¹² It is for the sake of progress that the Qur'an encourages human beings to compete with each other in noble causes (Q 56:10) and uses the word *taqaddum* (Q 74:37), meaning progress in Arabic, to denote this ideal.¹³

The Secularity of Islamic Law

Having concluded that Islam is secular in the European sense of the word, by equating the two classical Islamic terms *fiṭrī* and *wad'ī* with the modern Arabic *'ilmānī*, Hanafi insists on the secularity of Islamic law in order to achieve the separation of "church" and state, again in the European sense. Although there is no priesthood in Islam, he challenges what he—questionably—calls the *fuqahā' al-sultān* (pro-establishment Muslim jurists) like al-Ghazālī (d. 1111), whose legal theory features a number of "inhibiting characteristics." Hanafi's claims are the following: First of all, they maintain the priority of text over public interest because they consider religion to be an end in itself and not a means to a greater end. Secondly, they reject legal reasoning and analogy since they believe that texts are expressions of God's will and therefore incapable of analysis or even analogy.

Thirdly, they conclude that reality will neither present something new nor go beyond what the text contains, believing as they do that the Sunna is contained in the Qur'an and Consensus in the Sunna, and that all previous consensuses are binding on all future generations. Fourthly, they prohibit under-taking *ijtihād* on a textually stated ruling, and condemn legal judgments based on public interests as *hawā'* (ille-

gimate desire). Fifthly, they promote the [official] procedures of interpretation in order to defend textual interpretation, so that the power of the sultan can become stronger. And, sixthly, they give priority to the exoteric over the esoteric, real over figurative, unequivocal over equivocal, detail over global, conditional over unconditional, and specific over general to strengthen the pro-establishment monopoly over literal interpretation opposing interpretation, with which Hanafi identifies himself.¹⁴

To further reform pro-establishment legal theory, which in Hanafi's eyes is replete with meaningless rulings, pointless obligations, and uncertain loyalties, Hanafi again insists that Islamic law be regarded as a means and not an end in itself. Its main purpose is to defend human rights, not divine rights, he claims. To this end, it sets out to preserve five necessary interests: life, intellect, religion, pride, and property. These correspond to the natural human rights to life, knowledge, personal beliefs, national pride, and property. In contrast to the views of pro-establishment jurists, the purposes of God are seen as rights and not obligations. On the other hand, the purposes of Muslims consist of intentions (*niyyāt*), since human actions are based on intentions and not form.¹⁵ To the above principles, Hanafi adds several others.

Thus, unlike the pro-establishment jurists, he prioritizes public interest over text by encouraging Muslims to practice such practical and realistic legal maxims as "neither harm nor counter-harm," "emergencies allow [subjects] to do the prohibited," and "avoiding [real] dangers takes priority over obtaining [imaginary] benefits." Muslims should also take the daring step of supporting legal reasoning because text, contrary to the pro-establishment legal theory, is limited, whereas reality is always changing. Reversing pro-establishment theory on this issue, Hanafi says that the Sunna constitutes *ijtihād* on and analogy to the Qur'an in ever-changing reality. In turn, Consensus is collective *ijtihād* on ever-changing reality, and provides ongoing collective thinking for the consensus of every age. Since it is meant to be undertaken until the very end of the world, *ijtihād* always changes depending on the changes in reality, a dynamic that Muslim jurists should support with empirical logic.¹⁶

To further demonstrate the secularity of Islamic law, Hanafi criticizes the pro-establishment jurists for mechanically understanding the five Islamic legal categories (*al-ahkām al-taklīfiyya*) and thereby consigning human beings to the status of robots. In fact, these legal categories, he insists, give human beings the widest room to act naturally and

freely. He comments on each as he enumerates them; thus, the first category of *wājib* (obligatory) he defines as a necessary and positive action. It is a self-commitment, a necessary choice, and a spontaneous action, which expresses man's integrity and desire to protect the public interest. Since it is an action to preserve life, it is natural and beneficial for human beings to engage in it. The second category, *Ḥarām* (prohibited), is a necessary and negative action. It is against nature and, therefore, dangerous for anyone to undertake it.

The third category, *mandūb* (recommended), representing the middle point between the obligatory and the prohibited, means a possible and positive action. It is still a natural and beneficial action, but it is left up to the individual to choose, depending on his/her capabilities, whether to strengthen heroism, voluntarism, and patriotism. The fourth category, *makrūh* (reprehensible), the middle action between the prohibited and the lawful, indicates on the other hand a possible yet negative action. It is a free choice, a desire for a better situation, and a longing for protection. It is an action that a Muslim should not freely undertake because in doing so he/she may destroy life. It is beneficial, but it is "rather" against nature. The fifth and last category, *mubāh* (indifferent), is a neutral action. It is natural and beneficial for one at a particular moment of time and place if they wish.¹⁷

The Islamic concept of *aḥkām al-waḍ'iyya* ("man-made" laws), Ḥanafī argues, further strengthens the secularity of Islamic law because it cannot be applied if it lacks a *sabab* (cause, which is the subject's intention), *sharṭ* (condition, which is the subject's ability) or *māni'* (barrier, which is hardship or difficulty against the subject). Ḥanafī gives the example of the second caliph 'Umar b. al-Khaṭṭāb, who did not amputate a thief's hand if he was forced to steal due to hunger, but set him free instead. 'Umar's reasoning was that the man did not intend to steal in the first place.

'Umar furthermore realized that, as head of state, he himself was responsible for the economic hardship that had led the man to commit the crime. If his government had succeeded in fulfilling the basic needs of his people, 'Umar reasoned, the man would not have stolen. To 'Umar's practice, Ḥanafī adds his own Leftist considerations, which include deprivation, class hostility, and societal jealousy as a further set of cause, condition, and barrier that Muslim jurists must take into account in order to judge fairly. The Salafis, from Ḥanafī's Leftist pers-

pective, miss the point when they insist on amputating the hand of a thief, who may have stolen no more than a dirham, while saying nothing about more serious problems of injustice in the contemporary world, like the theft of public property or of natural sources by a landlord or a venture capitalist.

The Salafis get trapped in the literal and old definition of theft. Hanafi's Leftist paradigm, however, calls for the protection of the rights of victims of structural injustice. An adulterer cannot be stoned if he lives in a society where it is very hard for young men to find women to marry, and he does not have the money to pay for a dowry, while being exposed to sexual license in the mass media and confronted by the immorality of his national leaders, who freely avail themselves of prostitutes. In other words, Hanafi applies the Islamic "man-made" law in light of the Islamic legal maxim "Laws may change if their subject, time, cause, and place change." It is very much in keeping with his contention that one can approach the aims of Islamic law from the perspective of reforming the world and preventing corruption (*fasād*), another secular angle of Islamic law.¹⁸

The secularity of Islamic law would be further demonstrated, Hanafi assures his readers, if contemporary Muslims were to reverse the classical and permanent hierarchy of the sources of Islamic law from the lowest to the highest. Unlike classical Muslim jurists, who gave text priority over reality in order to defend the new text in an old society, contemporary Muslims live in a scientific age and suffer from the constrictions of text.¹⁹

Instead of keeping to the hierarchy of the Qur'an, Sunna, Consensus, and Analogy, the contemporary Muslim should directly begin with Analogy (*qiyās*, *ijtihād*), then move to Consensus, Sunna, and finally the Qur'an as the last resort, since everybody can easily identify public interest and it will certainly be in line with text, as 'Umar discovered. On the other hand, arbitrarily applying the fourteenth-century Hanbalī scholar Ibn Taymiyya's *fatwā* (legal opinion) on "God's Governance," as the Salafis do, is limiting the right of *ijtihād* to certain individuals of the past and, therefore, wasting the potential of Muslims who are living in socio-political, economic, and geographical settings different not only from those of Ibn Taymiyya but also from those existing among themselves.

While his *fatwa* constitutes a moral advice that is not binding on

The situation was so unbearable that Qutb changed his stance from what Hanafi calls "Islamic Left," as evidenced in his works *Al-'Adāla fī l-Islām* (Social Justice in Islam), *Ma'rakat al-Islām wa l-Ra'samātiyya* (Islamic Struggle against Capitalism) and *Al-Salām al-'ālamī wa l-Islām* (International Peace and Islam), to "Religious Right" in his *Ma'ālim fī l-tariq* (Milestones), the book that Nasser used as a pretext to have Qutb hung in 1966. The 1967 defeat of Nasser's government by Israel in turn radicalized the younger generation, who as a consequence rejected Man's Governance. These young Arabs, Hanafi affirms, would have not turned to God's Governance for help had there been a single

anybody, it is a text from which contemporary Muslims should not be made to suffer. Since every Muslim has the right to determine what represents benefit and evil at a particular moment in his/her life, individual *ijtihād* is imperative. Consensus, like individual *ijtihād*, is not limited to certain individuals of a particular age for the sake of progress, for as the *Hadīth* authorized, "The 'ulamā' are successors of prophets." This secular right is warranted by the *Hadīth*s "What Muslims consider as something good, it is good before God" and "My community will not agree on going astray." The new approach—starting from Analogy, then moving to Consensus, the Sunna, and then the Qur'an—would serve as a process to restore the significance of the *asbāb al-nuzūl* (occasions of revelation). And since revelation was a solution offered in response to the social problems of its day, it was secular from the very beginning.²⁰

The Challenge of Anti-Establishment Legal Theory

As the chief proponent of the Islamic Left, Hanafi has no choice but to challenge the Islamic Right's theory of God's Governance (*al-Hākimiyya li-Allāh*). In his response to the Salafis, who constantly cite the Qur'anic verse "Those who do not judge based on what God has revealed are *kāfirūn* (unbelievers, infidels)" (Q 5:44), Hanafi makes three points. The slogan "God's Governance" reemerged on the Arab political scene after secular ideologies had failed to modernize Arab societies and liberate them from Liberalism, Nationalism, and Socialism. The Salafis took the slogan "God's Governance" from Ibn Taymiyya, who used the phrase when attacking the Tatar Muslim rulers for not applying Islamic law.

In his own political context, albeit six centuries later, the major Pakistani interpreter of Islam Abu l-'Ala al-Mawdudi used Ibn Taymiyya's slogan to promote the establishment of an Islamic state in India. The Egyptian ideologue of Islamic fundamentalism, Sayyid Quṭb, in turn transferred Ibn Taymiyya's and al-Mawdudi's senses of crisis to his political conflict with Egypt's secular government of Gamal Abdul Nasser, who sent him and leading figures of the Muslim Brotherhood to prison for challenging his authority. Nasser had them tortured, but it was under the severity of this political torture that Quṭb read al-Mawdudi's *Al-Muṣṭalahāt al-Arba'a fi l-Qur'ān* (Four Terminologies in the Qur'an), the most powerful of which was the term "God's Governance."

makes mention of the word "unbelievers," was aimed at the Jews, encouraging them to apply the Torah in their life. This message is repeated in verse 5:45, but is couched there in somewhat milder terms; "Those who do not judge based on what God has revealed are *zālimūn* (wrong-doers)." The Qur'an employs a similar tone in verse 5:47, where it states that "Those who do not judge based on what God has revealed are *fāsiqūn* (evil-doers)." This latter verse was not aimed at Muslims, but at Christians, in that it urges them to apply the Bible in their life.

Surprisingly, the Qur'an did not utilize these three "fundamentalist" terms when it came to Islam. Instead, the Qur'an used pluralistic and dialogical language: "...for each of you [i.e., Jews, Christians, and Muslims] We have created your respective path and method. If We had willed, We would have made you one single community [Muslims], but [We decided not to] in order that We test you [Jews, Christians, and Muslims] over what We have given to you. Therefore, compete with each other for noble causes...." (Q 5:48). It is quite possible that these four verses guided the Prophet Muhammad to sign the Medina Charter, within which Jews, Christians, and Muslims formed a short-lived *ummataṅ wāḥidatan* (one single nation of the believers) vis-à-vis the Meccan *kāfirūn* (infidels). If that was the case, my interpretation becomes significant for Hanafi's democratic Islam, for lack of which, he insists, the foundations of many Arab and Muslim governments are threatened.²⁵

Hanafi criticizes hypothetical jurisprudence (*al-fiqh al-iftirādi*) for changing Islamic law from natural, practical, and realist to mystical, probable, and imaginary, but utilizes the success of European idealism to defend his position that the changes in thinking precede the changes in societies and political systems. The greatness of such Western Enlightenment thinkers (also called philosophers of the French Revolution) as Rousseau, Montesquieu, Voltaire, D'Alambert, and Diderot was due to the spread of their ideas on freedom, brotherhood, equality, justice, human rights, citizenship, law, constitution, and the division of powers. This political culture, Hanafi asserts, spread into Germany (witness Herder, Lessing, and Kant), England (Locke and Hume), America (Thomas Paine) and Russia (in the form of Slavism).²⁶

Hanafi is even utopian when predicting his Islamic Left to be the only alternative to solving the problems facing Arabs and Muslims. Quoting the Qur'an "They see it far, but We see it close" (Q 70:6-7),

Ḥanafī experiences what Gadamer calls “a moment of self-recognition,”²⁷ in the sense that he transfers the meaning of the verse into his own role, resulting in a confusion of meaning and significance. He further shows a lack of objective principles when promising that his Occidentalism will replace Orientalism, and lead the Muslim world to dominate world civilization in the seven centuries to come. The confusion of fact and hope in his usage of the number seven has led ‘Alī Ḥarb²⁸ and Yumnā tarīf al-Khūfī²⁹ to characterize him as a myth-maker. Defending his idealist position, Ḥanafī maintains his realist and practical philosophy by suggesting that contemporary Muslims change their jurisprudence from hypothetical to practical and public interest-oriented: from ritual to social.³⁰

Explaining Some of Ḥanafī’s Legal Concepts: Particularizing the General

Since Ḥanafī’s general proposal is nevertheless still liable to Issa J. Boullata’s criticism for being “too theoretical to be practical in the real world,”³¹ I will bring his interpretations of the *maqāsid al-sharī‘a* and *ahkām al-taklīfiyya* down to earth by providing my own understanding of both theories. I will, however, first of all try to explain the nature of Islamic law as I understand it. Most Muslim legal theorists believe that Islamic law has a one-sided “superior” nature. Since it comes from God, it is divine and absolute, so are its interpretation. On the other hand, under the pressure of his own Arab and Egyptian socio-political contexts, Ḥanafī goes to another extreme. Instead of concluding his interpretation by emphasizing the duality of Islamic law as his main theory, he insists that Islamic law is secular (and thus relative).

Unlike most Muslim legal theorists (and even Ḥanafī), I propose four pairs of dual characteristics of Islamic law, as follows. Firstly Islamic law is both divine and human at the same time, since without human involvement it cannot work. The command to face the *Qibla* (The Glorious Mosque at Mecca) during each of the five daily prayers, for example, is divine by virtue of its being mentioned in the Qur’an, but the methods of determining the direction of the *Qibla* are human. Astronomy plays a significant role in this respect.

Indonesian Muslims, for example, long equated the *Qibla* with the west. When some of them went to Surinam in the early twentieth century, they continued to apply their Indonesian experience in their new

home by facing west in their daily prayers. However, they finally realized that the respective distances of Indonesia and Suriname from Mecca, when measured in this direction, justified a change in direction to the east. The decision was the result of astronomical interpretation and without it they could never have performed their prayers correctly.

The second characteristics of Islamic law is that it is absolute but relative at the same time. The five daily prayers are an absolute order, since every *mukallaf* (adult Muslim) must perform them. The Prophet Muhammad even insisted that they are the criteria of a Muslim's faith, since the prayers will be the first deed counted on the Day of Judgment. Although a Muslim's faith will heavily depend on his prayers, this does not, however, mean that the prayers, as an individual obligation (*fard al-'ayn*), are without relativity, since they are not always obligatory. Menstruating women, for instance, are not even allowed to do their five daily prayers, nor are they required to repeat the unsaid prayers upon the completion of their period. Muslim travelers are given the option, moreover, to combine their prayers, and even to shorten them at the same time. This flexibility proves that, while the prayers should be undertaken, this must only be done after careful considerations of the *mukallaf's* circumstances.

The third characteristics of Islamic law is that is universal but particular at the same time. Prayer times, for instance, are universal, as is obvious from the language of Islamic law itself. The time for the *maghrib* prayer, for example, is from sunset to the disappearance of the red cloud over the horizon. It recognizes, however, the specific geographical where-about of different adult Muslims. The times for *maghrib* in Indonesia and in America, for example, differ completely. Western Indonesian Standard Time rules that the *maghrib* prayer times are at around 6 p.m. These are valid for the whole year, whereas in America they can vary depending on seasonal changes and geographical positions.

In Summer, for instance, the *maghrib* prayers in Cambridge (for example) are timed at around 8 to 8.46 p.m. In fall, however, they range from 4.12 to 7.32 p.m., while in winter they range from 3.59 to 4.10 p.m. Thus given the 12 hour difference between Indonesia and America, Muslims in Yogyakarta might be performing the *maghrib* prayer at 6 p.m., at the very instant that Muslims in Cambridge are engaged in the dawn prayer. It is thus clear that universalizing the prayer times cannot overrule the locality of Islamic law itself! It is also in this sense

that Islamic law is permanent but temporary at the same time, a fourth and final characteristic that can be seen from the examples cited above.

The concept of *maqāṣid al-sharīʿa* (the aims of Islamic law) is central to Ḥanafī's legal theory in that it serves as the secular principle of Islamic law-making. It is a concept designed to answer three different but complementary interests. (Ḥanafī being a generalist, he does not go beyond the barest level of description. What follows by way of examples are my own.) First, *necessary* interests are some aspects of existence without which human life would be in danger. Falling under this heading are religion, life, intellect, property, and offspring, known as the five principles—all of which are vitally necessary to human survival. For Ḥanafī, they are the equivalent of modern human rights.³²

Second, and by contrast, *needed* interests comprise those aspects of life that facilitate the accomplishment of the necessary objectives, without which life would not be endangered but simply rendered difficult. Thus, to protect life, human beings need, for instance, decent shelter equipped with electricity. Without such facilities, they can still avoid disaster by, for example, seeking refuge in caves or non-electrically-equipped houses, as some people do in traditional or undeveloped societies. However, the existence of electrically well-equipped houses is of enormous help in achieving the objective of preserving life.

The legal status of needed interests can, however, move from that of needed to necessary, ornamental or even prohibited, in accordance with the Islamic legal maxim "Laws may change when their subjects, times, places, and causes change." Thus in a large electrically-equipped building of, say, ten stories, elevators may border on the necessary, whereas they are not needed and even may be prohibited in case of fire.

The last, and certainly least, of the interests covered by the *maqāṣid*, are the *ornamental* ones, which include, by definition, only those advantages without which life—far from being endangered—would simply be rendered less beautiful. Hence, if an individual chooses to construct an electrically well-equipped ten-story building, he or she may want to decorate it in a pleasing manner, by painting the walls a certain color, for example. Since ornamental interests are a matter of individual and local talents and aesthetic tastes, artist and patron are free to express themselves in any way they like, as long as they do not contradict the *maqāṣid al-sharīʿa*.

The legal status of ornamental interests can, like that of needed in-

terests, move from being ornamental to needed, necessary or even prohibited. Hence, although colorful paint may be necessary for the object of decorating one's rooms, they immediately become prohibited if one is allergic to them or disturbed by the hues employed. Let us move to a more elaborate example.

In an effort at preserving religion, the Qur'an obliges Muslims to perform the pilgrimage to Mecca and Medina (Q 3:97). To achieve this necessary interest, however, transportation is often vital. Without transportation, it may still be possible to perform the pilgrimage, but many problems may arise. If a Muslim had to walk from Bombay to Mecca and Medina, for instance, he would lose time, money, energy, and quite possibly his life. Given that performing a religious obligation might result in a virtual suicide and thus run contrary to the aims of Islamic law, choosing an appropriate means of transportation becomes necessary, as the Islamic legal maxim dictates "An order to do something is an order to pursue the means of achieving it." The choice is open, and is in keeping with the maxim "Laws may change when their subjects, times, places, and causes change."

Some Cairene Muslims may thus choose transportation over land. And once they decide on transportation over land (for instance, a camel), something that originally had nothing to do with religion in the first place becomes necessary for the sake of pilgrimage. The camel's needs for their trip from Cairo also become necessary, reflecting the Islamic legal maxim "Something that is absolutely necessary for realizing an obligation is an obligation in itself." They have, for example, to look after the camel's food, water, and security in addition to their own necessities. However, these Cairene Muslims are not allowed to impose their choice of transportation on their fellow patriates, who might prefer to journey by water or air instead.

Any imposition can cause damage to Muslim interests, which include, but are not limited to, the stagnation of the transportation industry in economic and development terms. The other Cairene pilgrims might well choose water transportation, but once they decide to go this route, such things as motors, anchor, rudders, and ports, which originally had nothing to do with a religious obligation in the first place, become absolutely necessary for them, since without them they will never arrive in Jedda, whence they should continue their trip to Mecca and Medina. Nor should these pilgrims impose their choice of water transportation on other Cairenes outside their group. Any universaliza-

preserving human life and religion-through-pilgrimage is a divine, absolute, universal, and permanent obligation, but that the way to achieve it can be human, relative, particular or temporary so long as it does not contradict the *maqāṣid al-sharī'a*. The two examples have also demonstrated to what extent the *aḥkām al-taklīfiyya* can vary from obligatory to unlawful and vice-versa, on the one hand, and the *maqāṣid al-sharī'a* from necessary to ornamental and vice-versa, on the other.

Moreover, the first example treats the concept of *maqāṣid al-sharī'a* more as a doctrine, whereas the second takes the first example and treats it as a sort of methodology in the sense that if one reverses its order from bottom to top, one will be able to utilize the *maqāṣid al-sharī'a* as a practical methodology for analyzing anything, anywhere and anytime (as I will demonstrate below in the third example). Both examples have also proved that Muslims inevitably have to cooperate with "others" (regardless of their religion, race, and nationality) to be able to practice Islam. They need to do this not only in the secular sphere (even in countries where they form the overwhelming majority), but also in the purely theological and spiritual ('*aqīda* and '*ibāda-maḥḍa*) aspects of their faith. In fact, while the latter are the primary factors distinguishing Islam from other religions, Muslims should not close their minds to others if they want to perform them better.

My third and last example will, therefore, demonstrate that Muslims can engage in most non-'*ibāda-maḥḍa* and non-'*aqīda* practices in a non-Islamic state, just as non-Muslims can engage in non-'*ibāda-maḥḍa* and non-'*aqīda* practices of Islam in their own country without having to compromise their religious beliefs either. To show that human beings share the world more than they realize, I will analyze Muslim behavior in terms of a very secular daily example, i.e., what is the Islamic legal status of obeying American traffic signs?

First of all, for classical Islamic jurisprudence, this question is hypothetical, a characteristic that Ḥanafī would disregard on the ground that even if it did not exist in that era, it is real, practical, and even necessary for contemporary life. To answer the question, I will start from what he calls the *asbāb al-nuzūl*. When transferring the significance of *asbāb al-nuzūl* from revelation to another socio-historical setting, I prefer to use the term *asbāb al-wurūd* in the sense that while classical Muslim scholars coined the term to refer to the occasions that led the Prophet Muhammad to say, act or decide something (technically

known as *Ḥadīth*), I will use it to indicate the American socio-historical setting of traffic ordination.

In short, I can, from the perspective of *maqāṣid al-sharīʿa*, conclude that Americans created and passed modern traffic signs into law in order to facilitate life, by accepting benefits and avoiding dangers. Traffic signs are a symbolic and universal language whose purpose is to ensure human safety. Hanafi would certainly approve of my interpretation of the American aims and intentions, since he suggests that contemporary Muslims utilize a secularist language to communicate the same contents and purpose, i.e., protecting human life, which he himself considers the first of the necessary interests of the *maqāṣid al-sharīʿa*.³⁶ It is true that instituting traffic signs had nothing to do in the first place with the obligation of protecting life.

Its original legal status was indifferent. It was neutral, but according to the principle of *sadd al-dhārīʿa* (“preventive action”), an authority (*ḥākim*) may oblige others to install signs if their absence may otherwise cause damage. The legal status of setting up the signs thus moves from indifferent to obligatory and from ornamental to necessary. Traffic signs are binding on American Muslims, since they are manifestations of an American consensus. Non-American Muslims who live in America must also obey traffic signs because they agreed to observe American law before receiving an American visa. Keeping one’s promise is obligatory (Q 5:1). They can also consider this traffic regulation as a manifestation of valid tradition (*al-ʿāda muḥakkama*)—to quote an Islamic legal maxim.

Let us take a specific case. What is the legal status of driving at 40 miles per hour? According to Islamic law, the initial legal status of a speed limit is indifferent. It is neutral. Since it will, however, be dangerous to people if not regulated, the American traffic authority can, according to the principle of “preventive action,” regulate it. The legal status of speeding regulations, which do not primarily have anything to do with the Islamic obligation of protecting life, therefore increases from indifferent to obligatory and from ornamental to necessary. It is binding insofar as it was decided by an American consensus, based on the American experience of protecting life on the nation’s road. It is also in line with the hadith, “...clearing a danger from a street is charity.”³⁷ To achieve this purpose, the American authorities need, for instance, to install traffic lights and impose a speed limit.

Given that the purpose of the speed limit regulation is to protect human life, its maximum (e.g., 40 miles per hour) is not absolute, universal or permanent as such, since it changes depending on the situation. Driving at 40 miles per hour can, for example, be prohibited on a highway where the speed limit is 65, since it would then be dangerous. It may also be significantly reduced around a school zone, at rush hour, or in icy and slippery conditions. It may even be indifferent at midnight, when there is little or no traffic. Muslims who live in America need to consider the range of the speed limit as expressing the Islamic teaching to live in moderation, as the Qur'an says "God does not like those who are excessive" (Q 6:141).

When Muslims obey the speed limit, moreover, they come closer to the principle of *taqwā* in doing so. *Taqwā*, meaning protection in Arabic, is the highest level of Islam. The Prophet Muhammad also calls it *ihsān*,²⁸ since at this point Muslims behave all the time and everywhere in accordance with His textual, socio-historical, and natural laws as if they see Him watching their actions. *Taqwā* is thus different from *khashyat min Allāh* and *khauf min Allāh*, two Qur'anic terms that can be translated as "God-fearing." On the other hand, if they violate the speed limit, they break the unity of His laws and, therefore, render themselves liable to His punishment. In textual terms, they would be breaking their promise to obey the laws of the land while living in America. Those who break their promises, the Qur'an rules, are hypocrites and their place is in the lowest depths of Hell (Q 4:145).

What is more, in socio-historical terms, they disobey their mutual contract with the American traffic authorities. By disobeying His social-historical law to the effect that "The pleasure of God depends on that of Man," they deserve American punishments such as fines, prison terms, restrictions on their right to drive, and even increased automobile insurance premiums, depending on the gravity of the violation. Disregarding the speed limit regulation may well cause an accident. In this event, nature will punish them, whether in a light or deadly degree, depending on the degree of their violation. They can repent of these sins. In textual terms, they can ask for God's forgiveness anytime and anywhere, as they wish, and He may very well forgive them. In socio-historical terms, they should, however, submit to the local authority, which will review their case in accordance with American traffic regulations. It is in this sense that public interest is the foundation of Islamic law-making (*al-maṣlaḥa asās al-tashrī*).

Notes

¹Hasan Hanafi, *Humûm al-fikr wa l-waṭan al-'arabi* (Cairo: Dār Qibā', 1998), 2: 619-22, 637; and idem, *Religious Dialogue and Revolution: Essays on Judaism, Christianity and Islam* (Cairo: Anglo Egyptian Bookshop, 1977), back cover. For brief information on the first two dimensions of Hanafi's "Heritage and Reform" project, see Yudian Wahyudi, "Arab Responses to Hasan Hanafi's *Muqaddima fi 'ilm al-Istighrāb* [Introduction to the Science of Occidentalism]," in *The Muslim World* 93/2 (April 2003): 234-35.

²Maḥmūd Amīn al-'ālim, *Mawāqif naqdiyya min al-turāth* (Cairo: Dār Qa'āyā Fikriyya, 1997), 11.

³See, for example, *Aziz al-Azmeḥ*, *Al-Turāth bayn al-turāth wa l-sultān* (Tunis: 1983); *M. Van den Boom*, *Bevrijding van de mens in Islamitisch perspectief: M.A. Lahbabi en H. Hanafi*, filosofen uit de arabisch-islamitische wereld (Amsterdam, 1984); *Georges Tarabichi*, *Al-Muthaqqifun al-'arab wa l-turāth: al-Tahlīl al-nafsi li 'iṣāb jamā'ī* (Beirut: Dār al-Rays, 1991); idem, *Midhbahat al-turāth fi l-thaqāfa al-'arabiyya al-mu'āṣira* (London: Dār al-Sāqī, 1993); *Abdallah Labdaoui*, *Les nouveaux intellectuels arabes* (Paris: L'Harmattan, 1993); *Aḥmad 'Abd al-Ḥalīm 'Atīyya*, ed., *Qirā'āt naqdiyya fi fikr Ḥasan Hanafi: Jadāl al-ānā wa l-ākhar* (Cairo: *Madbūll al-Saghīr*, 1997); *Kazuo Simogaki*, *Between Modernity and Post-Modernity. The Islamic Left and Dr. Hasan Hanafi's Thought: A Radical Reading* (Tokyo: *The Institute of Middle Eastern Studies, International University of Japan*, 1988); *Issa J. Boullata*, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought* (New York: SUNY Press, 1990); *Shahrough Akhavi*, *The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi*, in *International Journal of Middle East Studies* 29 (1997): 377-401; *Aḥmad Muḥammad Sālim al-Barbarī*, *Ishkālīyyat al-turāth fi l-fikr al-'arabi al-mu'āṣir: Dirāsa muqārana bayn Ḥasan Hanafi wa-Muḥammad 'ābid al-Jābirī* (N.p.: Dār al-Ḥaḍāra, 1998); *Thomas Hildebrandt*, *Emanzipation oder Isolation vom westlichen Lehrer? Die Debatte um Hasan Hanafi's "Einführung in die Wissenschaft der Okzidentalistik"* (Berlin: *Klaus Schwarz Verlag*, 1998); and *John L. Esposito and John O. Voll*, *Makers of Contemporary Islam* (Oxford and New York: *Oxford University Press*, 2001), in particular Chapter 4: "Hasan Hanafi, The Classical Intellectual."

⁴Robert Brunschvig, "Preface" to Hasan Hanafi, *Les methodes d'exégèse: Essai sur la science de fondaments de la compréhension 'ilm Usul al-Fiqh* (Cairo: Le Conseil supérieur des arts, des lettres et des sciences sociales, 1965), iii.

⁵Hanafi, *Humûm al-fikr wa l-waṭan al-'Arabi*, 2: 642-45.

⁶Hasan Hanafi, *Al-Dīn wa al-Thaqāfa wa al-Siyāsa fi Waṭan al-'Arabi* (Cairo: Dār Qibā', 1998), 276, 305, 321 and 369-376; idem, *Dirāsat Falsafīyya* (Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1988), 224 and 233; idem, *Al-Ḥarakat al-Islāmiyyah fi Miṣr* (Beirut: Al-Mu'assasa al-Islāmiyya, 1987), 73; idem, *Al-Turāth wa al-Ṭājdīd: Mawqūfūnā min al-Turāth al-Qadīm*, 4th edition (Cairo: Al-Mu'assasa al-Jāmi'a, 1992), 173.

⁷See, for example, *Muḥsin al-Mīlī*, *Zāhirat al-yasār al-Islāmi*: Qirā'a tahliyya naqdiyya (Tunis: *Tunis-Cartago*, 1983); *Nahid Haitar*, *Al-Turāth, al-gharb, al-*

thawra: Bahth hawl al-ʿasāla wa al-muʿāshira fi fikr Ḥasan Ḥanafī (Oman: *Shāqir wa Akāsa*, 1986); *Mahmūd Amīn al-ʿālim*, al-Waʿy wa al-waʿy al-zāʾif fi al-fikr al-ʿarabī al-muʿāshir (Cairo: *Dār al-Thaqāfa al-Jadīda*, 1986); *Nasr Ḥāmid Abū Zayd*, *Al-Turāth bayn al-taʿwīl wa l-talwīn: Qirāʾa li mashrūʾ al-yasār al-islāmī*, in *Alif 10* (1990): 54-109; *Fī ʿad Zakariyyā*, *Al-Ḥaḥīqa wa l-wahm fi al-Ḥaraka al-islāmiyya al-muʿāshira* (Cairo: *Dār Qibāʾ*, 1998), 35-132; and *Muḥammad Ibrāhīm Mabruk*, *Muwājahat al-muwājahāt: al-Munāqasha al-islāmiyya li l-afkār al-ʿilmāniyya wa kutub al-muwājahā* (Cairo: *Dār Thābit*, 1994), 205-21.

²Ḥanafī, *Al-Dīn wa l-thaqāfa wa l-siyāsa*, 272, 273 and 321; and idem, *Islam in the Modern World* (Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1995), 2: 160-61.

³Ḥanafī, *Al-Dīn wa l-thaqāfa wa l-siyāsa*, 275-78 and 352; idem, *Religious Dialogue and Revolution*, 134, 154-55; and idem, *Qaḍāyā muʿāshira* (Beirut: *Dār al-Tanwīr*, 1981), 1: 12.

⁴Ḥanafī, *Al-Dīn wa l-thaqāfa wa l-siyāsa*, 278, 280-81, 298, 352.

⁵Ḥanafī, *Dirāsāt falsafiyya*, 23, 24, 208; idem, *Humūm al-fikr wa l-waṭan al-ʿarabī*, 2: 44-47, 454, 591; idem, *Dirāsāt islāmiyya* (Beirut: *Dār al-Tanwīr*, 1982), 59; and idem, "Mādhā yaḥī al-yasār al-islāmī?," in *Al-Yāsār al-islāmī: Kitābāt fi l-naḥḍa al-islāmiyya* 1 (1981): 18.

⁶Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd* (Beirut: *Dār al-Jimān*, 1988), 2: 512.

⁷Ḥanafī, *Al-Dīn wa l-thaqāfa wa l-siyāsa*, 284.

⁸Ḥanafī, *Humūm al-fikr wa l-waṭan al-ʿarabī*, 1: 366.

⁹*Ibid.*, 1: 367; idem, *Dirāsāt falsafiyya*, 63-102; idem, *Al-Turāth wa l-tajdīd*, 125, 173; and idem, *Al-Dīn wa l-thaqāfa wa l-siyāsa*, 261, 278, 282, 324, 353.

¹⁰Ḥanafī, *Humūm al-fikr wa l-waṭan al-ʿarabī*, 1: 366-367; idem, *Dirāsāt falsafiyya*, 63-102, 132; idem, *Al-Turāth wa l-tajdīd*, 125-26, 173; idem, *Al-Dīn wa l-thaqāfa wa l-siyāsa*, 78, 261, 278, 282, 307, 310, 324, 352-53; and idem, *Al-Dīn wa l-thawra fi Miṣr 1952-1981* (Cairo: Maktaba Madbūfī, 1988), 8: 114.

¹¹Ḥanafī, *Humūm al-fikr wa l-waṭan al-ʿarabī*, 2: 14-15; idem, *Dirāsāt falsafiyya*, 166-67; idem, *Al-Turāth wa l-tajdīd*, 126-27; and idem, *Daʿwa li l-Ḥiwār* (Cairo: Al-Ḥayʾa al-Miṣriyya al-ʿamma li l-Kitāb, 1993), 39.

¹²Ḥanafī, *Humūm al-fikr wa l-waṭan al-ʿarabī*, 2: 521-22, 642-45; idem, *Dirāsāt falsafiyya*, 167, 223; idem, *Al-Ḥarakāt al-islāmiyya*, 73; idem, *Al-Dīn wa l-thaqāfa wa l-siyāsa*, 73; and idem, *Dirāsāt islāmiyya*, 79.

¹³Ḥanafī, *Dirāsāt falsafiyya*, 23.

¹⁴*Ibid.*, 23, 24, 56, 132, 174, 224; idem, "Mādhā yaḥī al-yasār al-islāmī?," 30-31; idem, *Humūm al-fikr wa l-waṭan al-ʿarabī*, 1: 17-56; idem, *Qaḍāyā muʿāshira*, 1: 185; idem, *Al-Turāth wa l-tajdīd*, 15, 116, 136, 161, 162, 166, 167; and idem, *Les methodes d'analyse: Essai sur la science de fondements de la comprehension 'ilm Uṣūl al-Fiqh* (Cairo: Le Conseil supérieur des arts, des lettres et des sciences sociales, 1965), CCIX.

¹⁵Ḥasan Ḥanafī, *Al-Dīn wa l-thawra fi Miṣr 1952-1981*, 5: 167-300; idem, *Ḥiwār al-ʿijwāl* (Cairo: *Dār Qibāʾ*, 1998), 479; idem, *Al-Daʿwa li l-Ḥiwār*, 58; and idem, *Al-Dīn wa l-thaqāfa wa l-siyāsa*, 73.

¹⁶Ḥanafī, *Dirāsāt falsafiyya*, 212; and idem, *Al-Daʿwa li l-Ḥiwār*, 58-59.

¹⁷*Ibid.*, 58; idem, *Al-Dīn wa l-thawra fi Miṣr*, 8: 135-37; idem, *Dirāsāt falsafiyya*, 212; and idem, *Humūm al-fikr wa l-waṭan al-ʿarabī*, 2: 140, 526.

²⁴Hanafi, *Dirāsāt falsafiyā*, 212; idem, *Da'wa li l-Hiwār*, 58-59; and idem, *Al-Dīn wa l-thawā wa fī Miṣr*, 8: 135-37.

²⁵Hanafi, *Humūm al-fikr wa l-waṭan al-'arabī*, 2: 140, 521-22; and idem, *Dirāsāt falsafiyā*, 223.

²⁶Hanafi, *Al-Dīn wa l-thaqāfa wa l-siyāsa*, 208.

²⁷John D. Caputo, *More Radical Hermeneutics on Not Knowing Who We Are* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2000), 55.

²⁸Alī Harb, *Naqḍ al-nasṣ* (Beirut and Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1995), 47-49.

²⁹Yumnā Tarīf al-Khūlī, "Jadal al-ānā wa l-ākhar fī mashrū' al-Turāth wa l-tajdīd," in Ahmad 'Abd al-Halīm 'Atīyya, ed., *Qirā'āt naqḍiyya fī fikr Hasan Hanafi: Jadal al-ānā wa l-ākhar* (Cairo: Madbūfī al-Saghīr, 1997), 195.

³⁰Hanafi, *Dirāsāt falsafiyāt*, 26, 106, 159, 173; idem, "Mādhā ya'nī al-yasār al-Islāmī?" 15; and idem, *Da'wa li l-Hiwār*, 137.

³¹Jssa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought* (Albany: State University of New York Press, 1990), 45.

³²Hanafi, *Al-Turāth wa l-tajdīd*, 125, 173; idem, *Humūm al-fikr wa l-waṭan al-'arabī*, 2: 521, 522, 642-45; idem, *Dirāsāt falsafiyā*, 223; and idem, *Al-Dīn wa l-thaqāfa wa l-siyāsa*, 261, 278, 282, 324, 353.

³³Q 16:43.

³⁴Q 5:2; and 49:13.

³⁵Q 5:1.

³⁶Hanafi, *Al-Dīn wa l-thaqāfa wa l-siyāsa*, 261, 278, 282, 324, 353; *Al-Turāth wa l-tajdīd*, 125, 173; idem, *Humūm al-fikr wa l-waṭan al-'arabī*, 2: 521, 522, 642-45; and idem, *Dirāsāt falsafiyā*, 223.

³⁷Muslim b. al-Hajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Fu'ād 'Abd al-Bāqī (Beirut: Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, n.d.), 2: 699.

³⁸Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 1: 39.

BIBLIOGRAPHY

A. Hasan Hanafi's Works

- Hanafi, Hasan. *Les methodes d'exegese: Essai sur la science de fondaments de la comprehension 'Ilm Usul al-Fiqh*. Cairo: Le Conseil superieur des arts, des lettres et des sciences sociales, 1965.
- . *Religious Dialogue and Revolution: Essays on Judaism, Christianity and Islam*. Cairo: Anglo Egyptian Bookshop, 1977.
- . "Mādhā ya'nī al-yasār al-islāmī?," in *Al-Yasār al-islāmī: Kitābāt fi l-nah'a al-islāmiyya* 1 (1981): 5-48.
- . *Qa'āyā mu'āšira*. 2 volumes. Beirut: Dār al-Tanwīr, 1981.
- . *Dirāsāt islāmiyya*. Beirut: Dār al-Tanwīr, 1982.
- . *Al-Ḥarakat al-Islāmiyyah fi Miṣr*. Beirut: Al-Mu'assasa al-Islāmiyya, 1987.
- . *Dirāsāt Falsafiyah*. Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1988.
- . *Al-Dīn wa l-thawra fi Miṣr 1952-1981*. 8 volumes. Cairo: Maktaba Madbūfī, 1988.
- . *Al-Turāth wa al-Tajdīd: Mawqifunā min al-Turāth al-Qadīm*, 4th edition. Cairo: Al-Mu'assasa al-Jāmi'a, 1992.
- . *Da'wa li l-Ḥiwār*. Cairo: Al-Hay'a al-Misriyya al-'Amma li l-Kitāb, 1993.
- . *Islam in the Modern World*. 2 volumes. Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1995.
- . *Humūm al-fikr wa l-waṭan al-'arabī*. 2 volumes. Cairo: Dār Qibā', 1998.
- . *Al-Dīn wa al-Thaqāfa wa al-Siyāsa fi Waṭan al-'Arabī*. Cairo: Dār Qibā', 1998.

B. Secondary Sources

- Akhavi, Shahrough. "The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi," in *International Journal of Middle East Studies* 29 (1997): 377-401.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. "Al-Turāth bayn al-ta'wīl wa l-talwīn: Qirā'a fi mashrū' al-yasār al-islāmī." *Alif* 10 (1990): 54-109.
- Al-'ālim, Mahmūd Amīn. *Al-Wa'y wa al-wa'y al-zā'if fi al-fikr al-'arabī al-mu'āšir*. Cairo: Dār al-Thaqāfa al-Jadīda, 1986.

- . *Mawāqif naqdiyya min al-turāth*. Cairo: Dār Qa'āyā Fikriyya, 1997.
- Al-Azmeh, Aziz. *Al-Turāth bayn al-turāth wa l-sultān*. Tunis: 1983.
- Al-Barbārī, Aḥmad Muḥammad Salim. *Ishkālīyyat al-turāth fi l-fikr al-'arabī al-mu'āšir: Dirāsa muqārana bayn Ḥasan Ḥanafī wa-Muḥammad 'ābid al-Jābirī*. N.p.: Dār al-Ha'āra, 1998.
- Boom, M. Van den. *Bevrijding van de mens in Islamitisch perspectief: M.A. Lahbabi en H. Hanafi, filosofen uit de arabisch-islamitische wereld*. Amsterdam, 1984.
- Boullata, Issa J. *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. New York: SUNY Press, 1990.
- Brunschvig, Robert. "Preface." In Hasan Hanafi, *Les methodes d'exegese: Essai sur la science de fondaments de la comprehension 'ilm Usul al-Fiqh*, i-iii. Cairo: Le Conseil superieur des arts, des lettres et des sciences sociales, 1965.
- Caputo, John D. *More Radical Hermeneutics on Not Knowing Who We Are*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2000.
- Dāwud, Abu. *Sunan Abī Dāwud*. 2 volumes. Beirut: Dār al-Jinān, 1988.
- Esposito, John L. and John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001.
- Georges Tarabichi, *Al-Muthaqqifūn al-'arab wa l-turāth: al-Taḥlīl al-nafsi li 'isāb jamā'ī*. Beirut: Dār al-Rays, 1991.
- . *Midhbahat al-turāth fi l-thaqāfa al-'arabiyya al-mu'āšira*. London: Dār al-Sāqī, 1993.
- Ḥarb, 'Alī. *Naqd al-naṣṣ*. Beirut and Casablanca: Al-Markaz al-Thaqqāfī al-'Arabī, 1995.
- Ḥattār, Nāhi". *Al-Turāth, al-gharb, al-thawra: Baḥth hawī al-aṣāla wa al-mu'āšira fi fikr Ḥasan Ḥanafī* (Oman: Shāqir wa 'Akāsa, 1986.
- Hildebrandt, Thomas. *Emanzipation oder Isolation vom westlichen Lehrer? Die Debatte um Hasan Hanafi's "Einführung in die Wissenschaft der Okzidentalistik"*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1998.
- Al-Khūfī, Yumnā Tarīf "Jadal al-ānā wa l-ākhar fi mashrū' al-Turāth wa l-tajdid." In *Qirā'āt naqdiyya fi fikr Ḥasan Ḥanafī: Jadal al-ānā wa l-ākhar*, edited by Aḥmad 'Abd al-Ḥalīm 'Aḥyāya, 179-189. Cairo: Madbūlī al-Saghīr, 1997.

- Labdaoui, Abdallah, *Les nouveaux intellectuels arabes*. Paris: L'Harmattan, 1993.
- Mabrūk, Muḥammad Ibrāhīm. Muwājahat al-muwājahāt: al-Munāqasha al-islāmiyya li l-afkār al-'ilmāniyya wa kutub al-muwājahā. Cairo: Dār Thābit, 1994.
- Muhsin al-Millī, *Zāhirat al-yasār al-islāmī: Qirā'a taḥlīliyya naqḍiyya*. Tunis: Tunis-Cartago, 1983.
- Al-Hajjāj, Muslim b. *ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Fu'ād 'Abd al-Bāqī. 2 volumes. Beirut: Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, n.d.
- Simogaki, Kazuo. *Between Modernity and Post-Modernity. The Islamic Left and Dr. Hasan Hanafi's Thought: A Radical Reading*. Tokyo: The Institute of Middle Eastern Studies, International University of Japan, 1988.
- Wahyudi, Yudian. "Arab Responses to Hasan Hanafi's *Muqaddima fi 'Ilm al-Istighrāb* [Introduction to the Science of Occidentalism]." *The Muslim World* 93/2 (April 2003): 234-35.
- Zakariyyā, Fu'ād. *Al-Haqīqa wa l-wahm fi al-Ḥaraka al-islāmiyya al-mu'āsira*. Cairo: Dār Qibā', 1998.

KESIAPAN PENGADILAN AGAMA DALAM MENYAHUTI AMANAT UU NO.3 TAHUN 2006 TENTANG PENYELESAIAN SENGKETA EKONOMI SYARI'AH LEWAT PENGADILAN AGAMA

Pagar

PENDAHULUAN

Zainulbahar Noor (Direktur Utama Bank Muamalah pertama) mengatakan bahwa Salah satu motivasi berdirinya Bank Muamalah adalah dalam rangka mengangkat tarap ekonomi pengusaha menengah dan kecil, maka misi pokok Bank Muamalah adalah untuk memberikan pelayanan bagi pengusaha dimaksud, namun pembiayaan kepada mereka ini sungguh sangat beresiko. Dari keterangan resmi Pemerintah 1,4 triliun kredit macet (56 %) ada di tangan pengusaha kecil dari jumlah kredit macet 2,5 triliun pada tahun 1992.¹ Artinya Bank muamalah sebagai salah satu aspek pelaksana ekonomi syari'ah ternyata disamping memiliki misi keumatan, juga memiliki potensi sangat berpeluang mengalami sengketa sampai ke Pengadilan.

Dengan bermodalakan lebelisasi ekonomi syari'ah, terlihat ada sugesti moral bagi umat Islam untuk membelanjakan uangnya di sana meskipun sesungguhnya secara kualitas dan kuantitas produk bisnis tersebut belum tentu lebih unggul dibanding dengan bisnis konvensional pada umumnya. Sebagai pihak pebisnis yang secara jeli dapat menangkap nuansa bisnis prospektif tersebut tentu tergiur dengan hal ini, maka bisa saja orang rame-rame menggunakan label "ekonomi syari'ah" dalam segala bentuknya untuk memanfaatkan semaksimal mungkin kesempatan ini, padahal bisa saja pada sisi yang lain mereka belum mempersiapkan, dan menata bisnisnya dengan sistem syari'ah yang sesungguhnya. Isyarat tentang menjamurnya lebelisasi syari'ah ini dalam aspek ekonomi bisa berdampak terhadap manipulasi produk yang sesungguhnya.

Kedua bentuk sajian di atas menjadi isyarat tentang betapa rentannya ekonomi syari'ah itu sekarang di Indonesia untuk bermasalah. Pertama, bermasalah dengan pengusaha kecil tentu akan benar-benar bermasalah,

sebab mereka mungkin saja tidak nakal, tetapi mereka tidak mampu menepati komitmennya karena adanya pertentangan untuk memenuhi kebutuhan pokok dengan kewajiban menepati janji. Kedua, menjamurnya penampakan bentuk-bentuk implementasi bisnis syari'ah yang penuh dengan kepura-puraan, tentu hal ini akan berpeluang menjadi sumber masalah. Dengan demikian, kehadiran ekonomi syari'ah sekarang ini, di samping hal itu sangat dibutuhkan, tetapi juga berpotensi melahirkan persoalan.

Demikian rawan aspek ekonomi syari'ah ini terseret sampai kepada sengketa, maka sejak dari awal sekali Peri Umar Farouk pada tanggal 30 Januari 2005 telah menyarankan agar ada Pembentukan peradilan khusus Islamic Commercial Court, mengingat sangat kompleks dan khasnya transaksi dan perjanjian-perjanjian bidang perbankan syariah, sehingga dibutuhkan familiarity dari institusi dan praktisi hukum ekonomi bisnis berdasarkan prinsip syariah. Munculnya mediator formal yang disebut dengan Badan Arbitrase Nasional (Basnas) yang telah ada sekarang ini tidak akan memadai untuk untuk menyelesaikan pekerjaan sebesar ini. Dengan memfungsikan institusi yang ada maka untuk Indonesia hal itu di kenal dengan Pengadilan Agama.

Kehadiran UU No.3 Tahun 2006 sebagai salah satu norma hukum formil yang memberikan ketegasan tentang penanganan sengketa ekonomi syari'ah menjadi respon terhadap persoalan yang sedang dihadapi. Secara umum hal ini akan menjadi kewenangan Pengadilan Agama, dan diharapkan bermakna dalam mengoptimalkan pemberlakuan ekonomi syari'ah yang sedang berkembang saat ini.

KEWENANGAN ABSOLUT PENGADILAN AGAMA DI INDONESIA

Suatu persepsi menyimpulkan bahwa keterbatasan kewenangan Pengadilan Agama di Indonesia sampai saat ini erat kaitannya dengan faktor historis, terutama dampak kebijakan Kolonialis Belanda memberlakukan "teori resepsi" oleh Christian Snouck Hurgronje (1857-1936).² Demikian tangguhanya teori ini, terlihat pada eksistensinya, dan polise kebijakan pihak pengambil keputusan yang senantiasa terpengaruh kepadanya. Untuk hal ini, Hazairin mengecamnya dengan sangat pedas dan menstikmnya dengan teori setan (iblis), bahkan Sajuti Thalib mengatakannya dengan teori *receptie exit* artinya teori resepsi Snouck Hurgronje itu harus keluar dari bumi Indonesia ini,

karena memberikan pembatasan berlakunya hukum Islam bagi umat Islam, dan teori seperti ini tidak ada tempatnya di Indonesia, kemudian dilanjutkan lagi dengan teori *Receptio a Contrario* yang berarti bahwa teori resepsi itu bertentangan dengan yang seyogianya, yaitu hukum yang berlaku bagi orang Islam adalah hukum agamanya, bukan hukum adat, hukum adat hanya berlaku sepanjang sesuai dengan hukum Islam.³ Realitasnya sampai sekarang, ternyata penerapan hukum Islam di Indonesia lewat Pengadilan Agama belum jauh berbeda dari apa yang ada pada masa kolonialis Belanda dulu, tepatnya sewaktu teori ini diterapkan.

Pembangunan hukum lewat formalisasi hukum Islam pada masa Belanda terlihat pada pengekangannya yang ketat terhadap hukum Islam yang setiap saat dijumpai, dalam hal ini terbatas hanya hukum perkawinan. Pengadilan ditentukan berwenang menyelesaikan perkara yang terbatas dalam bidang perkawinan semata, yang meliputi; nikah, talak, rujuk, dan perceraian antara orang Islam yang semestinya diperiksa oleh hakim agama, demikian juga memutuskan perkara perceraian dan mempersaksikan bahwa sayarat ta'lik sudah berlaku, dalam perselisihan dan perkara inipun segala tuntutan penyerahan benda-benda atau barang-barang yang sudah ditentukan harus diperiksa oleh hakim biasa, kecuali tentang tuntutan pembayaran emas kawin (mahar), dan tuntutan nafkah perempuan yang harus diputus oleh Raad Agama, sedang untuk perkara selain ini, tidak akan lahir dalam bentuk keputusan yang mengikat, karena hakim ditentukan hanya berwenang menyampaikan fatwa. Dengan demikian hukum Islam itu hanya dapat diberlakukan dalam arti yang sesungguhnya pada aspek yang sangat terbatas saja.

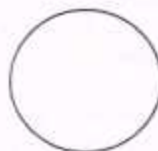
Sekedar membanding responsibilitas Pemerintah RI dengan kebijakan Belanda terhadap pelayanan hukum Islam bagi pemeluknya dalam rangka mempositifkan hukum Islam, ternyata belum muncul dalam sikap yang signifikan. Perkembangan itu baru terasakan dalam bidang kewarisan, dan perwakafan, seperti diamanatkan oleh PP No.45 Tahun 1957, jo. UU No.7 Tahun 1989, jo. INPRES No.1 Tahun 1991 tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam. Kendati pun Indonesia telah merdeka lebih dari 60 (enam puluh) tahun ternyata bangsa Indonesia belum bisa membebaskan diri dari pengaruh teori resepsi buatan dan kebijakan Belanda itu.

Era reformasi ini telah menggeliat sedemikian rupa, di antaranya termasuk mengeser sedikit posisi teori resepsi yang bertahan kokoh

dalam singgasana kehidupan berbangsa di Indonesia. Lewat UU No.3 Tahun 2006 dinyatakan bahwa Pengadilan Agama sekarang ini telah berwenang menyelesaikan sengketa ekonomi syari'ah, di samping sengketa perkawinan, kewarisan, dan perwakafan yang selama ini sudah ada.

Gambaran kewenangan absolut Pengadilan Agama di Indonesia, sebagai berikut;

TEORI RECEPTIE IN COMPLEXU
SEBELUM TAHUN 1937
PA BERWENAG TERHADAP
SELURUH PERKARA



TEORI RECEPTIE
TAHUN 1937
PA HANYA BERWENANG
TERHADAP ASPEK
PERNIKAHAN



TAHUN 1957 (INDONESIA MERDEKA)
PA BERWENAG TERHADAP
- *PERNIKAHAN*
- *KEWARISAN*
- *PERWAKAFAN*



UU NO.3 TAHUN TAHUN 2006
PA BERWENANG TERHADAP
- *PERKAWINAN*
- *KEWARISAN*
- *PERWAKAFAN*
- *EKONOMI SYARI'AH*



PERKEMBANGAN EKONOMI SYARI'AH DI INDONESIA

Totalitas perjalanan panjang sistem ekonomi kapitalis ternyata tidak mampu membangun Susana kondusif keumatan. Menurut M. Umer Chapra (1995) tidak ada sebuah negara pun di dunia ini yang telah berhasil

merealisasikan sasaran material yang dibangun oleh sistem ekonomi kapitalis itu, tetapi sebaliknya yang terjadi justru ketidakstabilan ekonomi dan ketidakseimbangan makroekonomi dengan terkurasnya sumber-sumber daya alam yang tidak dapat diperbaharui, terjadinya polusi lingkungan yang dapat mengancam kehidupan di bumi, serta meningkatnya ketegangan dalam hubungan kehidupan sosial manusia. David C. Korten (1999) menyampaikan bahwa masalah ancaman kehancuran semakin besar disebabkan oleh eksek-eksek dalam sebuah sistem ekonomi yang buta terhadap kebutuhan manusia, yaitu sistem ekonomi kapitalis. Setelah runtuhnya kekuasaan Uni Soviet pada awal dekade 1990-an, secara serta merta turut menunjukkan *kematian* sistem sosialisme, sistem kapitalisme seakan berjalan merajalela meninggalkan bentuk aslinya, bahkan terjadi penghancuran dan pembusukan kapitalisme dari dalam dirinya sendiri. Kapitalisme berkembang menjadi korporatisme, yang membuat semakin terpusatnya kekuasaan di tangan segelintir korporasi global dan lembaga-lembaga keuangan internasional dan telah melucuti pemerintah dari kemampuannya untuk menempatkan prioritas ekonomi, sosial, dan lingkungan dalam kerangka kepentingan umum yang lebih luas. Sejumlah kecil orang menikmati kesenangan material baru, namun kehidupan orang yang lebih banyak jumlahnya telah merosot, dan kesenjangan makin menganga hampir di segala penjuru dunia.⁴ Kedua pengamat ekonomi ini memperlihatkan ketidakpercayaannya terhadap efektifitas sistem ekonomi kapitalis yang berkembang selama ini.

Kejenuhan terhadap bentuk implementasi ekonomi kapitalis seperti dikemukakan telah turut menjadi pemicu dijadikannya ekonomi sayari'ah sebagai alternatif. Kehidupan ekonomi yang memberikan kebebasan pasar bagi setiap orang untuk memperoleh, dan menggunakan hartanya dengan segala macam cara sebagai bagian dari hak asasi yang tidak boleh diusik dapat berakibat terganggunya kepentingan umum, apalagi kepentingan pribadi. Memperoleh harta dengan cara apa pun tidak ada larangan, demikian juga untuk memiliki dan menggunakannya, apakah kita akan memberikan harta itu kepada orang lain, atau menyimpannya tanpa memperhatikan nasib tetangga yang miskin, demikian juga menimbun harta dalam rangka bisa mengendalikan pasar sehingga dapat memperkaya diri sendiri, semua ini sesuai dengan kemauan pemilik harta itu sendiri. Tradisi ini telah ada sejak zaman pra Islam, sehingga Islam memberikan kritikan keras terhadap hal ini, misalnya turunya ayat makkiyah surat al-Ma'un, al-Humazah, dan

al-Takasur. Tradisi kebebasan ekonomi dalam prinsip kapitalis ini di samping tidak sesuai dengan norma keislaman, juga tidak sesuai dengan UUD 1945.⁵

Respon positif komponen bangsa dalam menyahuti implementasi ekonomi syari'ah di Indonesia terlihat dari proses lahirnya Bank Muamalah. Penawaran perdana saham Bank Muamalah malam tanggal 13 Oktober 1991 di ruang Puri putrid Hotel Sahid Jakarta telah memberikan tandatanda yang menggembirakan dengan terkumpulnya dana tidak kurang dari 62 (enam puluh dua) milyar rupiah, dua minggu setelah itu, tepatnya pada pada tanggal 1 Nopember 1991 angka tersebut bertambah menjadi 82 (delapan puluh dua) milyar rupiah.⁶ Hal ini menjadi modal awal, dan aspek yang cukup signifikan untuk mendirikan sebuah bank, akhirnya pada tanggal 1 Nopember 1991 diresimakanlah berdirinya Bank Muamalah tersebut.

Awal yang baik ini ternyata benar telah menjadi indikasi tentang bangkitnya ekonomi Islam di Indonesia. Disamping Bank Muamalah berkembang dengan pesat di tengah perbankan konvensional lainnya, juga menjamurnya bank-bank syari'ah sesudahnya, dan lahirnya lembaga-lembaga syari'ah lain, semisal; Bank Perkreditan Rakyat Syariah (BPRS), Baitul Mal wa Tamwil (BMT), Asuransi Takaful (AT), Unit Simpan Pinjam Syari'ah (USPS), dan Koperasi Pesantren (Kopontren). Akhirnya lahir UU No.3 Tahun 2006 yang di antaranya turut memperkokoh ekonomi syari'ah di Indonesia.

Terlihat ada empat hal mendasar yang memicu dan membedakan perbankan syari'ah dibanding dengan perbankan konvensional, sebagai berikut:

1. Akad dan aspek Legalitas; Mengingat akad yang dilakukan dalam perbankan syari'ah adalah berdasarkan Islam, maka kapasitas akad tersebut, di samping memiliki dimensi duniawi, juga ukhrawi.
2. Struktur organisasi; Pada perbankan syari'ah dilengkapi dengan adanya struktur Dewan Pengawas Syari'ah sebagai pihak yang bertanggung-jawab terhadap operasional perbankan tersebut tetap sesuai dengan syari'at.
3. Bisnis & usaha yang dibiayai; Perbankan syari'ah hanya berkenan mengeluarkan dana untuk bisnis-bisnis yang sesuai dengan syari'ah, karenanya tidak akan kompromi dengan bisnis minuman keras, prostitusi, perjudian, dan lain sebagainya.
4. Lingkungan kerja dan *Corporate Culture*; Di samping memiliki

profesionalisme, seluruh karyawan harus juga berakhlak mulia, dan ini dijadikan sebagai dasar dalam pemberian *reward* dan *punishment*.⁷

Ada beberapa hal yang dapat dijadikan bukti konkrit tentang telah bangkitnya ekonomi syari'ah di Indonesia. Pada Minggu, 12 Juni 2005 MUI telah memberikan syari'ah Award ke-5 kepada empat orang yang dipahami sangat berjasa dalam hal itu di mesjid Istiqlal Jakarta, yaitu: K.H. M.A.Sahal Mahfudh (kategori Ulama), Prof. DR.H. M.Yasir Nasution (kategori Akademisi) dan A.Riawan Amin (kategori Praktisi), sedangkan kategori khusus diterima oleh Harian Umum Republika.⁸ Semua ini tidak muncul dengan sendirinya, tetapi atas usaha keras yang dibarengi dengan hasil yang diraih.

SENGKETA EKONOMI SYARI'AH DALAM UU NO.3 TAHUN 2006

Dalam rangka memantapkan posisi dan eksistensi ekonomi syari'ah yang bebas bunga (*riba*), *gharar* (tipu daya), spekulasi, dan paksaan di Indonesia ini maka penanganan terhadap sengketa yang bersangkutan dengan aspek ekonomi syari'ah tersebut menjadi kewenangan Pengadilan Agama. Apa pun bentuk ekonomi Islam yang dilaksanakan bila tidak ada pihak yang menopang dan menjamin ditegakkannya aktivitas ekonomi tersebut berdasarkan prinsip-prinsip syari'ah maka hal itu akan berjalan dengan apa adanya saja. Kehadiran UU No.3 Tahun 2006 termasuk mengakomodasi penyelesaian sengketa ekonomi syari'ah akan dilaksanakan berdasarkan hukum Islam lewat Pengadilan Agama.

Secara tegas pasal 49 huruf (i) UU No.3 Tahun 2006 menyatakan bahwa kewenangan Pengadilan Agama itu meliputi ekonomi syari'ah. Kata ekonomi syari'ah ternyata adalah terminologi yang bersifat umum, karenanya mengandung makna yang cukup luas. Sepintas terpacu bahwa jika terjadi sengketa yang berkenaan dengan segala bentuk transaksi yang dilakukan berdasarkan ekonomi syari'ah itu maka dia akan diselesaikan lewat Pengadilan Agama. Penegasan lebih lanjut terhadap pemaknaan ekonomi syari'ah itu ternyata dicantumkan pada penjelasan pasal demi pasal dalam kandungan Undang-undang tersebut.

Penjelasan lebih konkrit terhadap apa sebenarnya yang dimaksud dengan kewenangan Pengadilan Agama terhadap ekonomi syari'ah

itu adalah mencakup kepada 11 (sebelas) bentuk ekonomi syari'ah, sebagai berikut;

1. Bank syari'ah
2. Lembaga keuangan mikro syari'ah
3. Asuransi syari'ah
4. Reasuransi syari'ah
5. Reksa dana syari'ah
6. Obligasi syari'ah dan surat berharga berjangka menengah syari'ah
7. Sekuritas syariah
8. Pembiayaan syari'ah
9. Pegadaian syari'ah
10. Dana pensiun lembaga keuangan syari'ah, dan
11. Bisnis syari'ah.

Suatu hal yang membuat kewenangan Pengadilan Agama seperti dikemukakan menjadi lebih umum adalah pencantuman kata "Bisnis syari'ah" pada huruf (k) seperti terlihat pada poin terakhir. Bisnis syari'ah itu dipahami datang dalam makna yang cukup luas, artinya mencakup semua bisnis umat Islam yang berkarakter syari'ah, hal ini dapat dicontohkan dengan semua aspek yang ada dalam kitab al-buyu' pada kitab-kitab fikih yang kita kenal selama ini, misalnya, jual beli, sewa-menyewa, hutang piutang, pinjam meminjam, gadai, pemindahan hutang, dan lain sebagainya. Lewat pemahaman seperti ini akan ada penerapan hukum ekonomi syari'ah yang lebih komprehensif dalam lembaga formal Pengadilan Agama.

Mengingat adanya tugas baru yang lebih luas bagi Pengadilan Agama untuk menyelesaikan ekonomi syari'ah, terasa ada beberapa hal yang terkait dengan itu, di antaranya adalah;

- 1). Pentingnya melahirkan Kitab Undang Undang Hukum Ekonomi Syari'ah yang meliputi hukum materil, dan acaranya. Meskipun telah ada penegasan tentang aspek-aspek yang menjadi penekanan kewenangan ekonomi syari'ah dimaksud, tetapi hal itu barulah lebel-lebel dari bentuk aktivitas ekonomi syari'ah yang ada, sesungguhnya menyangkut tentang apa, dan bagaimana hal itu masih membutuhkan ketegasan rinci yang perlu untuk dilengkapi. Demikian juga halnya dengan hukum acara yang berkenaan dengan hal itu, sesungguhnya dengan mengambil hukum acara perdata Pengadilan Agama yang ada selama ini, ditambah dengan hukum acara Perdata Pengadilan Umum menjadi modal dasar yang harus diakomodasi, kemudian disempurnakan sesuai kebutuhan yang ada, misalnya lewat pendekatan nuansa fiqh muamalah. Dengan hal ini diharapkan

akan ada pedoman bagi hakim agama untuk menjalankan tugasnya dalam menyelesaikan sengketa ekonomi syari'ah tersebut.

- 2). Adanya pengaturan yang lebih rinci dan tegas tentang kewenangan Pengadilan Agama dalam kaitannya dengan orang. Prinsip yang dipahami bahwa Pengadilan Agama itu adalah lembaga yang hanya diperuntukkan bagi orang Islam saja. Hal ini terlihat dari maksud pasal 2 UU No.3 Tahun 2006 yang berbunyi; Pengadilan Agama adalah salah satu pelaku kekuasaan kehakiman bagi rakyat pencari keadilan yang beragama Islam mengenai perkara tertentu sebagaimana dimaksud dalam Undang Undang ini.

Berangkat dari penegasan Undang Undang ini hanya akan mengadili orang-orang Islam saja di satu sisi, namun dalam kenyataan orang yang terkait dengan ekonomi syari'ah itu tidak terbatas, dengan sifatnya yang umum dan terbuka ini akan banyak non muslim yang menjadi konsumen dari ekonomi syari'ah itu, atau bisa juga malah non muslim yang menjadi penyedia, dan pelaku utama ekonomi syari'ah itu, sementara konsumennya adalah umat Islam, atau bisa juga ada kesepakatan kemitraan antara muslim dengan non muslim untuk mengelola suatu bentuk ekonomi syari'ah pada sisi yang lain. Semua hal ini sangat dimungkinkan untuk terjadi, maka hal ini akan sangat layak mendapat ketegasan.

KESIAPAN PENGADILAN AGAMA MERESPON UU NO.3/2006 TENTANG PENANGANAN SENGKETA EKONOMI SYARI'AH

Untuk mengawali kajian ini terlebih dahulu dikemukakan redaksi pasal 13 ayat (1) huruf (g) UU No.7 Tahun 1989 yang mengatakan bahwa; Untuk dapat diangkat menjadi Hakim pada pengadilan Agama, seorang calon harus memenuhi syarat-syarat sebagai berikut: Sarjana syari'ah atau sarjana hukum yang menguasai hukum Islam.⁹

Pada saat Undang-Undang ini dibuat dapat dirasakan bahwa sarjana syari'ah adalah predikat formil pada umumnya orang memiliki pengetahuan yang memadai untuk penguasaan hukum Islam. Pencantuman sarjana syari'ah dengan tanpa embel-embel dapat dipahami tentang adanya legitimasi yang kuat bagi mereka sebagai pihak yang paling kompeten terhadap penguasaan hukum Islam.

Sehubungan dengan pemberian kewenangan penanganan sengketa ekonomi syari'ah kepada Pengadilan Agama lewat UU No.3 Tahun

2006 seperti dikemukakan dengan tiba-tiba, maka ada kekhawatiran sementara pihak, termasuk pihak DPR tentang tidak saianya Pengadilan Agama akan hal itu. Kekhawatiran ini cukup beralasan mengingat berbagai hal, di antaranya;

1. SDM hakim yang menangani perkara syari'ah itu dipertanyakan
 Dapat dipastikan bahwa hampir semua hakim Pengadilan Agama yang ada di Indonesia ini tidak memiliki latar-belakang pendidikan Jurusan atau Program studi "Ekonomi Islam". Ini terjadi karena; 1). Sewaktu adanya rekrutmen Hakim Agama selama ini, Jurusan dan Program studi Ekonomi Islam belum ada., 2). Jurusan dan Program Ekonomi Islam yang ada sekarang ini masih berusia muda karenanya belum sampai mengantarkan mereka menjadi hakim Agama, untuk kasus Jurusan Ekonomi Islam di IAIN SU Medan termasuk pelopor dalam menyikapi aspek perbankan syari'ah ini, ternyata baru dapat melantik alumni perdananya pada acara wisuda sarjana yang dilakukan pada tanggal 23 Nopember 2006 kemarin. Dengan demikian keberadaan jurusan Ekonomi Islam di Indonesia juga relatif sama.
2. Pesatnya perkembangan perbankan syari'ah
 Berdasarkan data Bank Indonesia, asset bank syari'ah pada akhir 2005 meningkat 36,2 persen dengan nilai Rp 5,55 triliun sehingga totalnya mencapai 20,9 triliun. Peningkatan volume tersebut meningkatkan pangsa pasar total asset perbankan syari'ah terhadap industri perbankan dari 1,26 persen pada tahun 2004 menjadi 1,42 persen pada tahun 2005. Sementara itu, pembiayaan juga meningkat pada kisaran 2,19 persen dari total pembiayaan perbankan Nasional. Pada tahun 2005 pembiayaan perbankan syari'ah meningkat menjadi 15,23 triliun dibandingkan tahun 2004, yakni Rp 11,48 triliun.¹⁰
 Kenyataan ini membuktikan bahwa aktivitas perbankan syari'ah meningkat tajam pada tahun 2005, dan peningkatan ini sudah terlihat sejak tahun-tahun sebelumnya. Peningkatan seperti ini diperkirakan akan turut memacu meningkatnya sengketa perbankan syari'ah itu, terutama dari aspek kuantitas.
3. Menguatnya eksistensi Perbankan syari'ah di Indonesia
 Adanya penyempurnaan Undang undang Perbankan di Indonesia dari UU No.7 Tahun 1992 ke UU No. 10 Tahun 1998 ternyata telah menciptakan era baru bagi sistem perbankan di Indonesia, sekaligus memperkokoh eksistensi perbankan syari'ah. Undang Undang ini ternyata telah memberikan pengakuan terhadap adanya dua macam sistem perbankan di Indonesia, yaitu bank konvensional, dan bank

syari'ah yang eksis secara sejajar dan berdampingan (*dual banking sistem*). Legitimasi ini telah memberi kesempatan yang lebih luas bagi bank syari'ah dibanding dengan bank konvensional, karena di samping hadirnya bank syari'ah, juga dimungkinkan adanya perbankan konvensional membuka perbankan syari'ah di dalamnya. Lewat pemikiran ini dimungkinkan adanya sengketa perbankan syari'ah yang tidak kalah seriusnya dibanding dengan perbankan konvensional.

4. Perdagangan bebas 2010

Dampak yang akan terjadi dari perdagangan bebas ini memaksa aspek bisnis diuji dengan vitalitasnya masing-masing. Pada saat itu dunia bisnis tidak lagi menjadikan negara sebagai setat-sekat dalam mengekang produksinya, tetapi berperan dalam memacu untuk tetap eksis dalam pergumulan itu. Hal ini memperlihatkan tentang tingginya persaingan, di mana akan memungkinkan adanya niat dan tekad kelompok tertentu bagi pelaku ekonomi syari'ah itu untuk melakukan apa saja dalam mempertahankan eksistensinya, sehingga intensitas persintuhan hukum, dan kepentingan itu mendobrak tingginya angka sengketa ekonomi syari'ah, bukan hanya dari aspek kuantitas, tetapi juga secara kualitas.

Dalam bentuk realitas, kekhawatiran itu kurang terdukung, mengingat adanya berbagai unsur peredam sebagai berikut :

1. Realitas kasus yang masuk ke Pengadilan Agama

Untuk kasus Sumatera Utara, menyangkut sengketa ekonomi Islam masih nihil. Artinya sudah hampir setahun UU No.3 tahun 2006 secara resmi memberikan kesempatan bahwa penyelesaian sengketa ekonomi syari'ah itu lewat Pengadilan Agama, ternyata sengketa dimaksud belum pernah di bawa ke Pengadilan Agama.¹¹ Dengan membanding kepada kondisi Pengadilan Agama di Sumatera Utara, maka diperkirakan akan relatif sama halnya dengan Pengadilan Agama lainnya di Indonesia.

2. Sistem ekonomi syari'ah lebih kondusif dari ekonomi kapitalis

Ada kecenderungan pemahaman bahwa sistem ekonomi syari'ah dipahami cenderung lebih kondusif, dan lebih mampu eksis dalam pertarungan ekonomi yang lebih sehat, dan kompetitif, dibanding dengan ekonomi kapitalis. Hal ini seperti terlihat dalam pernyataan Lembaga Manajemen Fakultas Ekonomi UI; Krisis ekonomi yang terjadi pada akhir tahun 1997 menunjukkan bahwa bank yang beroperasi dengan prinsip syari'ah relatif dapat bertahan dan memiliki kinerja lebih baik di tengah gejolak nilai tukar dan tingkat

suku bunga yang tinggi dibanding dengan bank konvensional, minimal terlihat pada angka NPFs (Non Performing Financings) yang lebih rendah pada bank syari'ah dibanding pada bank dengan sistem konvensional, tidak adanya negative spread, dan konsistensinya dalam menjalankan fungsi intermediasi.¹²

3. Pengadilan Agama telah siap mengantisipasi penanganan setiap perkara sengketa ekonomi syari'ah yang diajukan kepadanya. Hakim-hakim pengadilan Agama telah dibekali dengan pengetahuan ekonomi syari'ah dimaksud, secara aktif mereka telah mengikuti pelatihan dan penataran untuk hal itu, baik yang dilaksanakan di Pusat demikian juga yang dilaksanakan di Daerah. Dengan dasar fikh mu'amalah yang mereka miliki selama ini ditambah dengan konsep-konsep ekonomi syari'ah yang telah diformulasi ke dalam pengetahuan moderen, dipahami mereka telah memiliki kemampuan yang memadai untuk menyelesaikan setiap persoalan ekonomi syari'ah yang dihadapkan kepada mereka.
4. Mahkamah Agung telah mensosialisasikan ekonomi syari'ah ini. Kenyataan sikap Mahkamah Agung yang telah mensosialisasikan ekonomi syari'ah ini kepada pihak terkait, terutama hakim-hakim Pengadilan Agama, untuk hal ini Mahkamah Agung telah menerbitkan 12 (dua belas) buah buku paket sosialisasi ekonomi syari'ah yang diharapkan telah memadai untuk menjadi pedoman bagi pihak terkait. Dengan sosialisasi ini akan dapat menambah keilmuan para hakim, dan praktisi hukum lainnya yang membutuhkan beracara dengan sistem ekonomi syari'ah.
5. Prinsip syari'ah mengajarkan bahwa pemberi pinjaman dituntut supaya mengerti akan kesulitan penghutang di satu sisi, dan peminjam pun tidak boleh menikmati modal pinjaman secara leluasa di sisi lain. Sikap kooperatif pihak berpiutang diamanatkan oleh firman Allah dalam Q.S. al-Baqarah ayat 280; *"Dan jika (orang berhutang itu) dalam kesukaran, maka berilah tangguh sampai dia berkelapangan. Dan menyedekahkan (sebagian atau semua utang) itu, lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui."*¹³ Orang yang berhutang tidak boleh menikmati modal pinjaman seenaknya, tetapi dia harus mengembalikan pinjamannya secara baik. Isyarat ajaran agama mengamanatkan bahwa penghutang harus berlaku simpatik dalam melunasi hutangnya, memperhatikan ketepatan waktu, dan boleh memberi tambahan dari apa yang dihutang sebagai rasa terima kasih terhadap orang yang telah berjasa membantu mengatasi kesulitan sehingga berkenan memberi pinjaman. Dalam hadis yang diriwayatkan oleh

Imam Bukhari di dalam kitab shahihnya, pada bab *al-Istiqrad wa ada al-Duyun* dari Abi Hurairah r.a., dia berkata, Seorang menagih hutang seekor unta kepada Rasulullah saw., Rasul berusaha untuk melunasinya, dan berkata bahwa orang yang berpiutang itu berhak menagihnya, Rasul menyuruh sahabat membeli seekor unta sebesar untanya yang menjadi hutangnya, lalu kamu bayarkan kepadanya, untuk membayar hutangnya tersebut, kemudian sahabat berkata, kami tidak menemukan unta sebesar untanya itu, tapi yang ada adalah lebih besar dari itu, Rasul menjawab, belikanlah, dan sersahkan kepadanya, sesungguhnya orang yang terlebih baik diantara kamu adalah orang berbuat baik lebih dari pada apa yang dibuat baik kepadanya.¹⁴

Mengamati akan hal ini ada kecenderungan, di samping ada kekhawatiran ketidak-siapan Pengadilan Agama untuk menangani setiap perkara ekonomi syari'ah yang diajukan kepadanya, ternyata ada banyak hal yang menjadi potensi suksesnya penanganan ekonomi syari'ah tersebut di Pengadilan Agama.

KESIMPULAN

Meskipun dalam suasana yang tiba-tiba lahirnya UU No.3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas Undang Undang Republik Indonesia Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama memberikan kewenangan penanganan sengketa ekonomi syari'ah dalam segala aspeknya kepada Pengadilan Agama, maka dengan berbagai usaha dan kapasitas yang dimiliki Pengadilan Agama, diperkirakan mereka telah siap untuk mengemban tugas itu dengan baik, mulai dari menerima, memeriksa, mengadili, dan memutus perkara dimaksud.

Catatan

¹Zainulbahar Noor, *Bank Muamalah Sebuah Mimpi, Harapan, dan Kenyataan Fenomena Kebangkitan Ekonomi Islam* (Jakarta: Bening Publishing, Cet. Ke-1, 2006), h. 445-448.

²Dia adalah seorang ilmuwan dengan gelar Doktor dari Fakultas Sastra Arab dan Pengkajian Keislaman (Islamic Studies) dari Universitas Leiden Belanda, dengan judul Thesis "*The Origins of the Traditional Pilgrimage to Mecca*". Kemudian ia menjadi dosen muda di Universitasnya sendiri dalam pendidikan khusus bagi calon pegawai di Indonesia. Sekitar empat tahun kemudian (1884), dia mengadakan perjalanan ke Jeddah dan tinggal di sana selama lima bulan atas undangan Ulama Mekkah, kemudian memasuki kota suci Mekkah, juga tinggal di sana selama tujuh bulan. Dalam kesempatan itu dia memuluskan perjalanannya dengan memakai nama samaran Abdul Gaffar, sekaligus menyamar sebagai dokter mata dan tukang potret, bahkan dia menampakkan diri sebagai seorang muslim sejati, dan untuk hal ini, dia berkhitan, shalat, puasa, berzakat, dan naik haji. Penyamaran ini terungkap lewat suratnya kepada seorang temannya ahli islamologi Jerman dalam ungkapannya dia hanya melakukan *izhar al-islam*. Dengan modal pengetahuan bahasa Arab dan ilmu keislaman yang dimilikinya, untuk penaklukan Aceh, pada tahun 1891 dia pun masuk ke kesu, dan menetap di Kuta Raja sekitar setahun, sedang untuk masa selanjutnya dia tinggal di Jakarta, tapi masih lagi senantiasa memasuki Aceh. Sebagai hasil pengembaraannya di Aceh ini maka dia melahirkan sebuah buku yang berjudul *De Atjehers*. C. Snouck Hurgronje lahir di Ootsterhout kota Tholeh di Wilayah Belanda barat daya pada tanggal 8 Februari 1857, dia lahir sebagai anak keempat dari hasil perkawinan orang tuanya yang bernama J.J. Snouck Hurgronje dan Anna Maria Puteri Pendeta DS. Christian de Visser, dan ia meninggal dalam usia 76 tahun pada bulan Juli 1936., *Encyclopedia Britannica*, Vol. II, (Chicago, London, Toronto: Encyclopedia Britannica, Inc. 1960), h. 936., Juga, Tim Penyusun, *Ensiklopedi Nasional Indonesia* (Jakarta: Delta penerbitan, 1997), h.505., Juga, Aqib suminto, *Politik Islam Hindia Belanda* (Jakarta: LP3ES, 1985), h. 119., dll.

³Sajuti Thalib (Editor), *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia in Memoriam Prof. Mr. Dr. Hazairin* (Jakarta: UI Press, tt.), h. 46., Rahmat Djatmika, dkk., *Hukum Islam di Indonesia* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1991), h. Pengantar.

⁴[ekonomi-syariah] Keserakahan & Moralitas Ekonomi (Versi Lengkap) Merza Gamal, 20 September 2006, Yahoo! Small Business.

⁵Pasal 33 ayat (4) dinyatakan bahwa: Perekonomian Nasional diselenggarakan berdasarkan atas demokrasi ekonomi, dengan prinsip keadilan, kebersamaan, efisiensi, berkelanjutan, berwawasan lingkungan, kemandirian, serta dengan menjaga keseimbangan kemajuan, dan kesatuan ekonomi Nasional., *Amandemen keempat UUD 1945*.

⁶Zainulbahar noor mengisahkan; Masih segar dalam ingatan saya betapa hebatnya magnetisme gaya dan isi pidato Bapak B.J. Habibie pada malam pertemuan itu dengan para pengusaha, dan *aghniya*. Sembil berdiri dengan gerak mata yang berbinar-binar, gerakan tangan dan badan yang demikian

cepat, sekali-sekali berkecak pinggang dibarengi oleh tonase suara yang tajam sangat meyakinkan selama satu jam lebih, akhirnya setelah itu dibarengi pula dengan pidato Bapak Sukamdani Sahid Gitisardjono dan Bapak Rahmad Saleh, puluhan yang hadir mengisi daftar komitmen menjadi pemegang saham Bank Muamalah tersebut, dan malam itu juga adalah malam yang baik menjadi awal penggalangan dana bagi berdirinya bank syariah di Indonesia. Zainul bahear, *Bank Muamalah...* h. 37.

⁷ Syaifi Antonio, *Perbankan Syariah, Wacana Ulama dan Cendekiawan* (Jakarta : BI dan Tazkia Institut, 1999), h. 59.

⁸ Pertama, KH. M.A.Sahal Mahfudh adalah Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan Pemimpin Pesantren Maslakul Huda - Petai, Jawa Tengah, yang merupakan salah seorang tokoh penting dalam proses Ijma' Ulama yang mengeluarkan Fatwa *Bahwa Bunga Bank adalah Riba dan karenanya haram hukumnya*. Kedua, Prof. DR. H. M. Yasir Nasution, Rektor Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara (IAIN Sumut) yang antara lain aktif mensosialisasikan nilai - nilai universalitas perbankan syariah, ekonomi Islam dan mengembangkan usaha - usaha maupun kegiatan akademis terkait dengan ekonomi syariah. Juga, aktif dalam persiapan dan pembentukan Bank-Bank Perkreditan Rakyat Syariah (BPRS) di Sumatera Utara, sekaligus menjabat sebagai Anggota Dewan Pengawas Syariah (DPS) Bank SUMUT Syariah. Ketiga, A.Riawan Amin adalah Direktur Utama Bank Muamalat dan *Director of International Islamic Financial Market (IIFM)* Bahrain. Dia dipilih untuk menerima Syariah Award dengan pertimbangan; dengan keterbatasan sumber daya manusia memimpin recovery Bank Muamalat keluar dari krisis moneter tanpa membebani inspirasi bagi masyarakat dan Negara. Kesuksesan ini memberi inspirasi bagi masyarakat dan instansi terkait mengenai keberadaan Bank Muamalat dan mendorong tumbuhnya bank syariah dan unit usaha syariah di Indonesia. Di bawah kepemimpinan A.Riawan Amin, Bank Muamalat merupakan satu-satunya Bank Syariah di Indonesia yang mendapatkan penghargaan *internasional Kuala Lumpur Islamic Finance Forum (KLIF) Award* yang diselenggarakan oleh Deloitte International dan Dow Jones Islamic Indexes New York. Penghargaan ini memberikan citra positif terhadap perkembangan perbankan syariah di Indonesia dan Internasional. Di samping itu, A.Riawan Amin juga dipercaya menjabat sebagai *Member of The Board Director of International Islamic Financial Market (IIFM)* di Bahrain. Dia juga dikenal sebagai tokoh utama yang berpikir inovatif, antara lain dengan mengembangkan jaringan yang memiliki daya jangkau luas ke pelosok tanah air melalui aliansi dengan berbagai pihak, antara lain PT Pos Indonesia dan jaringan Pegadaian. Dengan aliansi telah dikembangkan GERAJ MUAMALAT pada jaringan Kantor Pos untuk memudahkan masyarakat dalam membuka rekening dan menyetorkan dananya ke Bank Muamalat. Inovasi terbaru adalah Shar-E Card, sebagai paket Investment Syariah Card pertama di Indonesia. Bahkan di dunia. Peluncuran kartu Shar-E dilakukan menyusul fatwa MUI tentang keharaman bunga bank Desember 2003 silam. Dalam fatwa disebutkan bahwa untuk daerah yang tidak ada jaringan bank syariah, maka masyarakat masih boleh bertransaksi dengan Bank konvensional karena sifatnya darurat. Melalui shar-E Bank Muamalat telah membuktikan bahwa tanpa adanya

kehadiran fisik bank syariah pun masyarakat bisa terbebas dari transaksi ribawi yang dilarang oleh semua agama. *Keempat*, Harian Umum Republik. Republika adalah harian pertama yang memiliki halaman khusus Syariah yang memberitakan perkembangan ekonomi dan keuangan syariah dalam skala reguler. Sering menampilkan profil produk-produk lembaga keuangan syariah. Media ini juga dianggap memberikan pencerahan keilmuan mengenai ekonomi syariah dan perbankan syariah kepada masyarakat. Memperkenalkan lembaga-lembaga keuangan syariah kepada Publik. Berhasil mencitrakan lembaga keuangan syariah dalam tataran dan praktisi yang modern., Umar Shihab, Ketua MUI / Ketua Dewan Juri Syariah Award Jakarta, 12 Juni 2005.

⁹Pagar, Himpunan peraturan Perundang-Undangan Peradilan Agama di Indonesia (Medan: IAIN Press, 1995), h.244-245.

¹⁰Lembaga Management FEUI, *Manajemen Usahawan Indonesia*, (Jurnal) (Jakarta: Lembaga Management FEUI, 2006), h.3

¹¹Hasil wawancara dengan Wakil Ketua PTA Sumatera Utara Medan Drs. H.Arso, SH., MA., di kantornya pada tanggal 17 Nopember 2006

¹²*Ibid*

¹³Q.S. al-Baqarah ayat 280 tersebut berbunyi;

وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ يَصُدَّقُوا حَيْرَ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ عَالِمِينَ

Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), h. 70.

¹⁴Hadis ini berbunyi:

خَدِثَ أُمِّي هُرَيْرَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ : كَانَ لِرَجُلٍ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حُرٌّ فَأَعْتَقَهُ لَهُ فَهُمْ بِهِ أَصْحَابُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ لِصَاحِبِ الْحَقِّ مَقَالًا فَقَالَ لَهُمْ اذْهَبُوا لَهُ سَاءَ مَا عَطَوْهُ إِذًا فَقَالُوا إِنَّا لَا نَعُدُّ إِلَّا سَاءَ مَا هُوَ خَيْرٌ مِنْ سَاءَ مَا فَاعْتَرَوْهُ فَأَعْتَقُوهُ إِذًا وَإِنْ مِنْ خَيْرِكُمْ أَوْ خَيْرِكُمْ أَسْتَحْكُمُ قَضَاءً

Pada CD Kutub al-Tis'ah, hadis nomor 2218, juga, Tulisen Muh. Zuhri, judul: Etika Hukum Ekonomi : Tinjauan Terhadap Pelarangan riba dalam al-Qur'an, Implikasinya Terhadap Dunia Perbankan, dalam, Departemen Agama RI., *Mimbar Hukum Aktualisasi Hukum Islam*, No.50 Tahun XII (Jakarta: Al Hikmah & Ditbinbapera Islam, 2001), h. 12, dan 16.

DAFTAR BACAAN

- Amandemen keempat UUD 1945.
- Suminto, Aqib. *Politik Islam Hindia Belanda*. Jakarta: LP3ES, 1985.
- Arso. Wawancara dengan Wakil Ketua PTA Sumatera Utara Medan di kantornya pada tanggal 17 Nopember 2006
- CD Kutub al-Tis'ah, hadis nomor 2218
- Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Semarang: CV. Toha Putra, 1989.
- _____. *Mimbar Hukum Aktualisasi Hukum Islam*, No.50 Tahun XII. Jakarta: Al Hikmah & Ditbinbapera Islam, 2001.
- Encyclopedia Britannica* Vol.II. Cicago, London, Toronto: Encyclopedia Britannica, Inc. 1960.
- Lembaga Management FEUI. *Manajemen Usahawan Indonesia*. Jurnal. Jakarta: Lembaga Management FEUI, 2006.
- Pagar. *Himpunan peraturan Perundang-Undangan Peradilan Agama di Indonesia*. Medan: IAIN Press, 1995.
- Djarmika, Rahmat, dkk. *Hukum Islam di Indonesia*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1991.
- Thalib, Sajuti (Editor). *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia in Memorian Prof. Mr. Dr. Hazairin*. Jakarta: UI Press, tt.
- Antonio, Syafi'i. *Perbankan Syari'ah, Wacana Ulama dan Cendikiawan*. Jakarta: BI dan Tazkia Institut, 1999.
- Tim Penyusun. *Ensiklopedi Nasional Indonesia*. Jakarta: Delta pamungkas, 1997.
- Noor, Zainulbahar. *Bank Muamalah Sebuah Mimpi, Harapan, dan Kenyataan Fenomena Kebangkitan Ekonomi Islam*. Jakarta: Bening Publishing, Cet. Ke-1, 2006.

PROSPEK EKONOMI SYARIAH DALAM KOMPETISI PASAR BEBAS

Amiur Nuruddin

Pendahuluan

Ilmu Ekonomi Syariah adalah ilmu yang mempelajari usaha manusia dalam memenuhi kebutuhan yang banyak dengan sarana terbatas yang bertumpu pada sistem nilai (*syari'at*) Islam. Sistem nilai pada hakikatnya adalah sesuatu yang akan memberi makna dalam kehidupan manusia pada setiap peran yang dilakukannya. Sistem itu terbangun dalam suatu rangkaian utuh yang terjalin sangat erat antara satu dengan yang lainnya. Sistem nilai ini mencakup pandangan dunia (*world view*) dan moral yang mempengaruhi, membimbing dan membantu manusia merealisasikan sasaran-sasaran humanitarian yang berkeadilan dan berkesejahteraan. Pada satu sisi sistem ekonomi syariah itu memang terikat dengan nilai, namun pada sisi lain ia bersifat dinamis, sehingga penelitian dan pengembangannya berlangsung terus-menerus. Sistem nilai yang terkandung dalam ekonomi syariah pada intinya tercakup pada landasan filosofis ilmu ekonomi itu sendiri.

Empat Landasan Filosofis Ilmu Ekonomi Syariah

Setidaknya ada empat landasan filosofis ilmu ekonomi syariah yang merupakan paradigma yang membedakannya dari ilmu ekonomi konvensional. Landasan filosofis tersebut adalah *tauhid*, *keadilan*, *kebebasan*, dan *tanggungjawab*

Pertama, tauhid. Tauhid adalah landasan filosofis yang paling fundamental bagi kehidupan manusia. Dalam pandangan dunia holistik ini, tauhid bukanlah hanya ajaran tentang kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa, tetapi lebih jauh mencakup pengaturan tentang sikap manusia terhadap Tuhan dan terhadap sumber-sumber daya baik manusia maupun alam sebagai ciptaan Tuhan Yang Maha Kuasa.

Manusia sebagai pelaku ekonomi hanyalah sekedar *trustee* (pemegang amanah). Oleh sebab itu, manusia harus mengikuti ketentuan Allah dalam segala aktivitasnya, termasuk aktivitas ekonomi. Ketentuan Allah yang

harus dipatuhi dalam hal ini tidak hanya bersifat mekanistik dalam alam dan kehidupan sosial, tetapi juga yang bersifat etis dan moral (*uluhiyah*).

Penjabaran tentang implikasi ekonomis dari tauhid ini merupakan fokus utama sekaligus sebagai corak tersendiri dalam analisis tentang ilmu ekonomi syariah. Sebagaimana diketahui dalam analisis ilmu ekonomi syariah, unit operasional terkecil bukanlah "manusia ekonomi", melainkan manusia sebagai agen langsung atau wakil Allah (*khalifah*) dalam proses penciptaannya.

Konsep *khalifah*, atau dalam pengertian pengelolaan disebut *khiilāfah*, menyediakan basis bagi sistem perekonomian dimana kerjasama dan gotong royong, atau yang disebut *co-determinasi* (Thoby Mutis), menggantikan kompetisi yang selama ini menjadi ciri dominan dalam proses interaksi ekonomi. Kalaupun ada, kemungkinan hanya kompetisi pada tingkat keberhasilan yang berbeda dalam memperoleh materi. Seperti juga halnya dalam konsep kepemilikan, dimana kepemilikan dalam ekonomi syariah sebenarnya hanya merupakan pemeliharaan milik Tuhan, dan bukan hak mutlak perorangan. Konsep pengelolaan berarti bahwa mereka yang berhasil memperoleh kemakmuran haruslah tanpa mengorbankan orang lain, dan kemudian menggunakannya untuk menolong sesama.

Dari beberapa penjelasan di atas dapat dilihat betapa konsep tauhid dalam Islam benar-benar memberikan implikasi ekonomis dalam aktivitas ekonomi syariah. Hal ini dapat juga dilihat secara langsung dari instrumen-instrumen ekonominya seperti zakat, infaq, sadaqah, penolakan terhadap riba yang pada dasarnya merupakan ajaran-ajaran Islam yang berbasis pada tauhid.

Kedua, keadilan dan keseimbangan. Keadilan dan keseimbangan ditegaskan dalam beberapa ayat Alquran dan sekaligus menjadi dasar kesejahteraan hidup manusia¹. Oleh sebab itu, seluruh kebijaksanaan dan kegiatan ekonomi harus dilandasi paham keadilan dan keseimbangan. Sistem ekonomi haruslah secara intrinsik membawa nilai keadilan dan keseimbangan².

Keadilan dan keseimbangan secara alamiah dapat dilihat dari hukum dan tatanan yang harmonis alam semesta (*sunnatullah*). Walaupun demikian, keadilan dan keharmonisan bukanlah hanya karakteristik alami saja, melainkan sebagai suatu hal yang harus diperjuangkan keberadaannya di dalam kehidupan ini³.

Dalam ekonomi syariah, keadilan dan keseimbangan harus tercermin

pada terwujudnya pertumbuhan dan pemerataan ekonomi, sebab keduanya merupakan dua sisi dari satu entitas. Pembangunan dengan demikian bukan berarti pertumbuhan pendapatan secara nominal, melainkan juga distribusi pendapatan tersebut secara merata. Sumber daya pada hakikatnya adalah anugerah dari Allah, oleh karena itu tidak beralasan kalau kekayaan itu hanya terpusat pada segelintir orang saja (Alquran, 2: 29).

Konsep keadilan Islam dalam pembagian pendapatan dan kekayaan bukanlah berarti bahwa setiap orang harus menerima imbalan sama persis tanpa mempertimbangkan kontribusinya kepada masyarakat. Islam membolehkan adanya perbedaan pendapatan, karena memang manusia diciptakan tidak sama watak, kemampuan (potensi) dan pengabdianya kepada masyarakat⁴

Ada beberapa syarat yang menentukan terciptanya keseimbangan dan keadilan di tengah-tengah masyarakat, yaitu: *pertama*, hubungan-hubungan dasar antara konsumsi, distribusi dan produksi harus berhenti pada suatu keseimbangan tertentu demi menghindari pemusatan kekuasaan ekonomi dan bisnis dalam genggamannya segelintir orang. *Kedua*, keadaan perekonomian yang tidak konsisten dalam distribusi pendapatan dan kekayaan harus ditolak, karena Islam menolak daur tertutup pendapatan dan kekayaan yang menjadi semakin menyempit (Alquran, 59: 7). *Ketiga*, sebagai akibat dari pengaruh sikap egalitarian, maka dalam ekonomi syariah tidak diakui adanya hak milik yang terbatas maupun sistem pasar yang bebas tak terkendali. Hal ini disebabkan bahwa ekonomi dalam pandangan Islam bertujuan untuk menciptakan keadilan sosial. Kualitas keseimbangan akan menguasai cakrawala ekonomi dalam ekonomi syariah dengan menyingkirkan struktur pasar yang eksploitatif maupun perilaku *atomistik* yang egois dari para agen ekonomi dan bisnis.

Ketiga, kebebasan. Kebebasan mengandung pengertian bahwa manusia bebas melakukan seluruh aktivitas ekonomi sepanjang tidak ada ketentuan Tuhan yang melarangnya. Manusia mempunyai kebebasan untuk membuat suatu keputusan ekonomis yang berhubungan dengan pemenuhan kebutuhan hidupnya karena dengan kebebasan itu pula manusia dapat mengoptimalkan potensinya dengan melakukan inovasi-inovasi dalam kegiatan ekonomi⁵.

Cukup beralasan jika di dalam fikih Mu'amaiah berlaku sebuah *kaedah*, *pada dasarnya sebuah aktivitas mu'amalah itu diperbolehkan*

selama tidak ada dalil yang melatangnya. Konsekuensi dari kaedah ini adalah, dalam aktivitas mu'amalah (ekonomi syariah) manusia diberikan kebebasan yang seluas-luasnya untuk mengembangkan kreatifitasnya, melakukan inovasi-inovasi ekonomi sesuai dengan kebutuhan manusia (pasar) yang terus menerus mengalami perubahan⁶.

Walaupun demikian di dalam ajaran Islam makna kebebasan bukan dalam makna liberalisme, melainkan sangat terkait dengan nilai tauhid dan pengaruhnya dalam membentuk kepribadian diri, karena segala sesuatu hanya dipertanggungjawabkan sebagai pribadi di hadapan Allah. Sehingga dengan kebebasan yang bertanggung jawab itu pula akan melahirkan nilai pengabdian (*ibādah*) hamba kepada Allah sebagai pemilik dan penguasa alam semesta (*the Creator of universe*).

Keempat, tanggung jawab. Pertanggungjawaban adalah konsekuensi logis dari kebebasan yang diberikan Allah kepada manusia. Kebebasan dalam mengelola sumber daya alam dan kebebasan dalam melakukan aktivitas ekonomi inilah yang sejatinya akan dipertanggungjawabkan manusia di hadapan Allah nantinya.

Dalam al-Qur'an (QS. *Al-Ahzab*:72) disebutkan bahwa salah satu makna amanah adalah kebebasan. Dengan kata lain, kebebasan itu sendiri adalah amanah Allah yang harus diimplementasikan manusia dalam aktivitas kehidupannya. Oleh karenanya, perlu ditetapkan batasan apa yang bebas dilakukan manusia dengan tetap bertanggung jawab atas semua yang dilakukannya.

Dari sini terlihat jelas bahwa aksioma kebebasan berhubungan erat dengan aksioma tanggung jawab, sementara tanggung jawab merupakan konsekuensi dari amanah yang diberikan kepada manusia sebagai *khalifah Allah*. Allah telah memberikan Alquran sebagai pedoman bagaimana seharusnya manusia mengatur alam ini. Akhirnya manusia diharuskan bertanggung jawab terhadap tindakan apa yang dilakukan (Alquran, 4: 85; 6: 165).

Pertanggung jawaban manusia ini dapat dipahami pada dua aspek, yaitu aspek transendental (*transcendental accountability*) dan aspek sosial (*social accountability*). Aspek transendental yang meyakini adanya hari pembalasan, atau juga sering disebut hari perhitungan (*yaum al-hisab*), memiliki peranan penting dalam kehidupan seseorang, sehingga ia harus mempertanggung jawabkan semua perbuatannya. Orang yang sadar akan eksistensi hari pembalasan tersebut akan mampu mengartikulasikan kehidupannya dengan sikap dan prilaku yang terbaik.

Aspek sosial dari pertanggungjawaban merupakan sebuah keniscayaan dari konsekuensi logis manusia sebagai khalifah (*trusstes*) di muka bumi, sehingga dengan demikian pemahaman tentang doktrin *accountability* ini seharusnya tidak hanya terbatas dalam konteks spritual saja, melainkan juga harus mencakup proses yang lebih praktis dalam kehidupan sehari-hari.

Prinsip-prinsip ekonomi syariah yang telah diuraikan di atas merupakan bingkai yang melingkupi aktivitas ekonomi manusia. Selama manusia konsisten berjalan di atasnya, maka aktivitas ekonomi manusia akan berlangsung dalam suasana *fair*; tanpa ada eksploitasi dan bentuk-bentuk kecurangan lainnya. Inilah yang dimaksud dengan aktivitas ekonomi yang dilandasi nilai-nilai etika universal manusia (*al-sawabif*). Setiap manusia tanpa membedakan agama, suku dan bangsa membutuhkan aktivitas ekonomi yang dilandasi nilai-nilai moral tersebut. Teraplikasikan secara tepat nilai-nilai semacam itulah pada akhirnya yang akan mengantarkan manusia dapat mencapai kesejahteraan sejati dalam cita-cita ekonomi syariah.

Karakteristik Ekonomi Syariah

Karakteristik ekonomi syariah dengan demikian dapat dirumuskan sebagai ekonomi yang bertumpu pada sistem nilai dan etika yang berlandaskan tauhid, yaitu: bermotivasi memperoleh keridhaan Allah; berorientasi jangka panjang, yaitu mencapai kebahagiaan di dunia sampai akhirat; dan diterapkan melalui pengembangan aplikasi dari prinsip-prinsip Islam, syariah dan tradisinya. Sistem ekonomi syariah adalah sistem ekonomi pasar yang berkeadilan, bukan bersifat kapitalistis-individualistis, walaupun ia mengakui kepemilikan pribadi dalam batas-batas tertentu, termasuk kepemilikan alat produksi dan faktor-faktor produksi. Pemilikan kekayaan pribadi itu harus berperan sebagai kapital produktif yang akan meningkatkan besaran produk nasional dan kesejahteraan masyarakat.

Ekonomi syariah juga bukan ekonomi sosialis-kolektif walaupun kepemilikan individu itu dibatasi oleh dua hal, yaitu pertama, tidak boleh diperoleh dengan cara yang tidak sah menurut syariah dan kedua, tidak boleh bertentangan dengan kepentingan masyarakat. Sebagai contoh, individu tidak boleh memiliki sumber daya alam yang bersekutu dengan manusia, sebagaimana sabda Rasulullah saw, "Manusia bersekutu dengan tiga macam benda yaitu rumput, air dan

api" (HR. Ahmad dan Abu Dawud). Berdasarkan hadits ini, maka individu tidak boleh memiliki padang rumput (mungkin pengertiannya dapat diperluas dengan hutan dan jalan), sumber air dan sumber api (minyak, batu-bara, gas, listrik dan sebagainya). Sumber-sumber daya tersebut harus dikelola negara.

Ekonomi syariah adalah suatu kegiatan ekonomi yang bebas dari segala transaksi yang dilarang oleh syariah, yaitu bebas dari produksi dan perdagangan barang-barang yang haram dimakan, alat-alat maksiat, bebas dari segala bentuk perjudian, pelacuran, penimbunan, kecurangan dalam mengukur, menakar dan menimbang, promosi/iklan palsu (menipu atau menyesatkan), menyembunyikan cacat barang, menyembunyikan informasi, monopoli, suap dan sebagainya. Ekonomi syariah anti riba, maisir dan gharar. Oleh karena itu, ekonomi syariah tidak bersifat inflatoir, dan tidak menciptakan gap antara kinerja sektor keuangan dengan sektor riil. Perputaran sektor keuangan (*financial turnover*) harus berbanding lurus dengan perputaran sektor riil, dan tidak menciptakan pertumbuhan ekonomi yang semu (*bubble economy*).

Dari aspek kepemilikan ekonomi syariah memiliki paradigma yang khas dan spesifik. Harta pada hakikatnya adalah milik Allah (Q.s al-Nur/ 24:33). Sebagai milik Allah (*mal Allah*) harta yang dipunyai manusia sesungguhnya merupakan pemberian dari Allah yang dikuasakan (*mustakhlafin fihi*) kepadanya (Q.s. al-Maid/57:7). Kata *riq* sendiri artinya memang pemberian ('*afā*'). Oleh karenanya, harta semestinya hanya boleh dimanfaatkan sesuai dengan kehendak Allah, yang memiliki harta itu. Dalam sebuah hadits disebutkan bahwa di alam akhirat nanti Allah akan menanyai manusia 4 hal; tentang umur, badan, ilmu dan harta. Menariknya, untuk tiga hal pertama hanya ditanyakan satu perkara: untuk apa dimanfaatkan. Tapi menyangkut harta ditanyakan dari mana diperoleh dan untuk apa digunakan. Di sinilah pentingnya Islam mengatur masalah kepemilikan (macam kepemilikan, sebab-sebab didapatkannya kepemilikan), pemanfaatan kepemilikan, dan distribusi kekayaan di antara manusia.

Pandangan ekonomi syariah memang berbeda jauh dengan paham kapitalisme, yang menganggap harta sepenuhnya adalah milik manusia karena manusia yang mengusahakan, dan oleh karenanya manusia bebas mendapatkan dan bebas pula memanfaatkannya. Dari pandangan ini muncul falsafah *hurmīyatu al-tamalluk* (kebebasan kepemilikan), yang dianggap bagian dari hak asasi manusia. Menurut paham ini, manusia bebas menentukan cara mendapatkan dan memanfaatkan hartanya.

Pandangan Islam juga berbeda dengan sosialisme, yang kebalikan dari sistem kapitalisme, tidak mengakui kepemilikan individu. Sosialisme mematkan kreatifitas manusia. Dimensi individual dan motif-motif manusiawi dihilangkan. Akibatnya, dorongan pencapaian pribadi menjadi tidak ada. Tidak ada gairah kerja, yang pada gilirannya menyebabkan penurunan secara drastis produktivitas masyarakat secara umum.

Selain dari aspek kepemilikan, ekonomi syariah juga membedakan antara *money* (uang) dengan *capital* (modal). *Money* sebagai *public goods* adalah *flow concept*, sedang *capital* sebagai *private goods* adalah *stock concept*. *Money* adalah milik masyarakat, maka penimbunan uang (atau dibiarkan tidak produktif) dilarang karena akan mengurangi jumlah uang beredar. Bila diibaratkan dengan darah, maka perekonomian akan kekurangan darah atau mengalami kelesuan alias stagnasi. Semakin cepat *money* berputar dalam perekonomian maka akan semakin baik bagi ekonomi masyarakat. Maka, uang harus dibelanjakan. Kalau tidak, sebagai *private goods*, dana itu diinvestasikan, disedekahkan atau dipinjamkan (*qard*) tanpa memungut riba, dikeluarkan zakatnya dan dilarang untuk modal judi. Secara makro, langkah-langkah itu akan membuat *velocity of money* akan bertambah cepat. Ini artinya tambahan darah baru bagi perekonomian secara keseluruhan.

Bagi yang tidak dapat memproduktifkan *capital*-nya, ekonomi syariah menganjurkan untuk melakukan syirkah (*holding company*), yakni berbisnis dengan prinsip bagi hasil. Bila ia tidak ingin mengalami risiko dalam syirkah, maka Islam sangat menganjurkan untuk melakukan *qard*. Tapi dengan *qard* jangan mengharap keuntungan. Karena keuntungan hanya berhak bagi mereka yang bersiap menanggung rugi.

Ekonomi syariah tidak mengenal motif *money demand for speculation*, karena spekulasi (*maysir*) dilarang. Dan kebalikan dari sistem konvensional yang memberikan bunga atas harta, Islam malah menjadikan harta (*capital*) sebagai obyek zakat. Konsep ini jelas sangat berlawanan dengan konsep konvensional, dimana *money* (dan juga *capital*) dipandang semua sebagai *private goods*. Baik diinvestasikan dalam proses produksi atau tidak, *capital* harus menghasilkan uang. Dalam kenyataannya, "investasi" di sektor bukan produksi (sektor non riil), cenderung terus meningkat jauh melampaui uang yang beredar di sektor produksi.

Dari hasil penelitian yang dilakukan oleh Allais Maurice; peraih hadiah Nobel bidang ekonomi tahun 1997, yang melibatkan 21 negara

besar, terbukti bahwa uang yang beredar di masyarakat (sebagai *private goods*) jauh lebih banyak dari pada yang berputar di sektor riil (sebagai *public goods*). Hal ini membuat fungsi uang sebagai lokomotif penggerak kegiatan ekonomi tidak lagi efektif dan berubah fungsi menjadi komoditas.

Salah seorang pemikir Islam, Imam Ghazali (450 H/1058 M-505 H/1111 M), menyatakan bahwa "Uang bagaikan cermin, ia tidak mempunyai warna namun dapat merefleksikan semua warna." Maksudnya uang itu sendiri seharusnya tidak menjadi obyek (pemiagaan) melainkan semata-mata untuk merefleksikan nilai dari obyek. Dan bagaikan cermin yang baik, uang harus dapat merefleksikan nilai dari obyek (pemiagaan) secara jernih dan lengkap. Oleh karena itu pada zaman Rasulullah SAW uang dibuat dari logam mulia (emas atau perak) dan mempunyai spesifikasi (mutu dan berat) yang tertentu.

Pemerintahan Rasulullah SAW sendiri tidak (perlu) menerbitkan uang sendiri selama uang itu mempunyai nilai yang dapat diterima di semua pasar yang terkait. Inilah salah satu keunggulan konsep dan karakteristik ekonomi syariah yang dipraktikkan Rasulullah, yang tidak *a priori* terhadap inovasi dan sekaligus juga dapat menerima produk peradaban yang baik dalam kehidupan. Sebagai alat tukar, bagi ekonomi syariah, nilai uang diperlukan untuk memperlancar pemiagaan, artinya peran uang sejalan dengan pemakaian uang itu dalam pemiagaan dan perdagangan. Sehingga bila uang disimpan dan tidak dipakai dalam pemiagaan maka masyarakat akan merugi karena pemiagaan akan mengalami hambatan. Isyarat seperti ini sebenarnya digambarkan (Q.s. *at-Taubah*9:34) dengan tidak terpujinya sikap orang yang senantiasa menyimpan uang (emas dan perak) dan tidak membuatnya produktif.

Kompetisi Di Pasar Bebas

Dalam dunia yang telah menjagad (menggelobal) dewasa ini, aktifitas yang dilakukan manusia dalam semua sektor kehidupan terasa semakin dekat, bahkan hampir tidak ada lagi jarak yang membatasi antara satu dengan yang lainnya. Menjelajah di bumi Allah, dalam perspektif ekonomi syariah adalah pesan utama perintah Allah. Dalam rangka mencari rezki (*al-fa'ıl*), kita diminta untuk betebaran di muka bumi (Q.s. *al-Jumu'ah*62:10) dan bumi Allah ini dinyatakan luas (*u'ası'ah*) untuk dimanfaatkan manusia. (Q.s. *al-Nisa*4:97).

Sebagai akibat kemajuan teknologi komunikasi dan informasi, bumi yang luas ini telah dimanfaatkan manusia secara bersama dengan mudah. Akbar S. Ahmed dan Hastings Donnan memberi pengertian, seperti dikutip Qodri Azizi, tentang proses dunia yang menjagad ini (globalisasi) yang "pada perinsipnya mengacu pada perkembangan-perkembangan yang cepat dalam teknologi komunikasi, transformasi, informasi yang bisa membawa bagian-bagian dunia yang jauh (menjadi hal-hal) yang bisa dijangkau dengan mudah"⁷. Dunia yang telah berubah menjadi *global village* ini, seperti dikatakan Mc Luhan telah memfasilitasi untuk terbentuknya aktivitas perdagangan bebas. Di Asia Tenggara, kita kenal AFTA (*Asean Free Trade Agreement*), yang mulai berlaku tiga tahun yang lalu, tepatnya tahun 2003. Di samping itu kita telah mengenal sebelumnya perjanjian perdagangan bebas Amerika Utara, yaitu NAFTA (*North American Trade Agreement*), yaitu perjanjian antara Amerika Serikat, Kanada, dan Meksiko, yang efektif berlaku sejak Januari 1994. Untuk tingkat Asia Pasific terbentuk APEC (*Asia Pacific Economic Cooperation*) yang merupakan kerjasama ekonomi bagi peningkatan perdagangan bebas dan arus investasi. Kerjasama ekonomi dalam rangka APEC ini diletakkan atas dasar lima pilar utama : (1) upaya menciptakan perdagangan yang lebih bebas dan arus invesatsi yang lazar di kawasan Asia Pasific, (2) kerjasama terbatas kebijakan ekonomi makro, (3) penyeletaran prosedur pabean dan bea cukai, (4) penyetlarasan standar, dan (5) dialog kebijakan perdagangan. (Ali Yafie dkk, 2003:117). Dalam semangat yang sama memenuhi tututan sistem perdagangan bebas (*free market area*) di samping AFTA , NAFTA dan APEC juga ada GATT dan WTO.

Terlepas dari adanya perbedaan menyikapi semangat perdagangan bebas dengan berbagai implikasi dan kesiapan dari berbagai negara yang terikat dengan perjanjian itu, namun yang pasti umat islam suka atau tidak suka sedang menghadapi tantangan itu. Dalam doktrin perdagangan bebas ini orang dituntut untuk berkompetisi (bersaing) sekaligus bekerjasama satu sama lain (*competition and cooperation*). Kompetisi dan kerjasama adalah iklim, kondisi dan "*locus*" perekonomian global.

Sesuai dengan semangat yang terkandung dalam ajaran Islam, kompetisi sejatinya adalah sebuah keniscayaan. Ayat Alquran yang melegalkan "kompetisi dalam kebaikan (*fastabiq al-khairāh*) seperti yang termuat dalam firman Allah dalam surat *al-Māidah*:5:48 adalah salah satu petunjuk yang memberi dorongan kepada umat Islam untuk meraih prestasi. Dalam konteks ini pengakuan al-Quran (Q.s. *Ālī Imrān*

3:110) terhadap umat Islam sebagai umat terbaik (*khair ummah*) menyiratkan bahwa dalam kompetisi itu umat ini harus menjadi pemenang.

Di tengah-tengah berbagai pernyataan yang didasarkan kepada asumsi yang telah dibuktikan dengan berbagai penelitian tentang dua ekonomi besar dunia yang telah gagal (kapitalis dan sosialis) dan tidak mampu mensejahterakan rakyat dan masyarakat dalam arti yang sesungguhnya, kita sepakat dengan analisis Dr. Romeo Rissal Panjalalam MA, yang disampaikan dalam pembukaan kuliah semester ganjil Fakultas Syariah IAIN Sumatera Utara pada September 2006⁹. Menurut hemat kita, analisis ini sekaligus mempertegas prospek ekonomi syariah bukan saja dalam konteks lokal tetapi sekaligus global. Setidaknya, bagi kita ada lima alasan Romeo yang memberi peluang ekonomi syariah untuk menang dalam kompetisi global. Pertama, bahwa filosofi ekonomi syariah yang tidak mengenal konsep *trickle-down effect* mempunyai kemampuan mensejahterakan seluruh rakyat. Kedua, ekonomi syariah bertujuan untuk mengerakkan roda perekonomian rakyat, yang dalam konteks ini dinyatakan bahwa perolehan rezki 90 % adalah bersumber dari perdagangan, (*ts'ah al-asy'ati al-rizq min al-tijarah*), demikian kata Rasulullah. Ketiga, ekonomi syariah tidak diperuntukkan hanya untuk umat Islam, tetapi untuk seluruh masyarakat secara universal. Keempat, di antara tujuan ekonomi syariah adalah untuk membangun kemampuan umat (*capacity building*), membentuk entrepreneurs, yang pada gilirannya juga akan mampu membangunkan orang lain. Kelima, ekonomi syariah bukan harga mati, karena sebagai bahagian aspek *al-mutaghayyirāt* dalam mu'amalat, dapat disesuaikan dengan kondisi dan perubahan sosial.

Memang benar bahwa ekonomi syariah mengajarkan agar dalam berusaha hanya mengambil yang halal dan baik (*tayyib*) karena Allah SWT telah memerintahkan kepada seluruh manusia, bukan hanya untuk orang yang beriman dan muslim saja, untuk hanya mengambil segala sesuatu yang halal dan baik (*halālan tayyiba*). Dan untuk tidak mengikuti langkah-langkah syaitan dengan mengambil yang tidak halal dan tidak baik. "Hai sekalian manusia, makanlah (ambillah) yang halal lagi baik dari apa yang terdapat di bumi, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan; karena sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagimu" (Q.s. *al-Baqarah*: 168) Oleh karena itu dalam berusaha, Islam mengharuskan manusia untuk hanya mengambil hasil yang halal. Yang meliputi halal dari segi materi, halal dari cara

perolehannya, serta juga harus halal dalam cara pemanfaatan atau penggunaannya. Banyak manusia yang memperdebatkan mengenai ketentuan halal ini. Padahal bagi umat Islam acuannya sudah jelas, yaitu sesuai dengan sabda Rasulullah SAW dalam hadits yang diriwayatkan oleh Muslim: "Sesungguhnya perkara halal itu jelas dan perkara haram itupun jelas, dan diantara keduanya terdapat perkara-perkara yang syubhat (meragukan) yang tidak diketahui oleh orang banyak. Oleh karena itu, barangsiapa menjaga diri dari perkara syubhat, ia telah terbebas (dari kecaman) untuk agamanya dan kehormatannya. Dan orang yang terjerumus ke dalam syubhat, berarti terjerumus ke dalam perkara haram, seperti penggembala yang menggembala di sekitar tempat terlarang, maka kemungkinan besar gembalaannya akan masuk ke tempat terlarang tadi. Ingat! Sesungguhnya didalam tubuh itu ada sebuah gumpalan, apabila ia baik, maka baik pula seluruh tubuh, dan jika ia rusak, maka rusak pula seluruh tubuh, tidak lain ia adalah hati" (HR. Muslim)

Sesungguhnya yang halal dan yang haram itu jelas dalam ekonomi syariah. Dan bila masih diragukan maka sebenarnya ukurannya berkaitan erat dengan hati manusia itu sendiri, bila hatinya jernih maka segala yang halal akan menjadi jelas. Dan sesungguhnya segala sesuatu yang tidak halal, termasuk yang syubhat, tidak boleh menjadi obyek usaha dan karenanya tidak mungkin menjadi bagian dari hasil usaha. Kemudian dalam melakukan pemiagaan, Islam mengharuskan untuk berbuat adil tanpa memandang bulu, termasuk kepada pihak yang tidak disukai. Karena orang yang adil akan lebih dekat dengan takwa. "Hai orang-orang beriman, hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap suatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah karena adil itu lebih dekat dengan takwa" (Q.s. *al-Ma'idah*/5:8) Bahkan Islam mengharuskan untuk berlaku adil dan berbuat kebajikan dimana berlaku adil harus didahulukan dari berbuat kebajikan. Dalam pemiagaan dan perdagangan, persyaratan adil yang paling mendasar adalah dalam menentukan mutu dan ukuran (takaran maupun timbangan). "...Maka sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil..." (Q.s. *Al An'am*: 152) "Dan Allah telah meninggikan langit dan Dia meletakkan neraca (keadilan) supaya kamu jangan melampaui batas neraca itu. Dan tegakkanlah timbangan itu dengan adil dan janganlah kamu mengurangi neraca itu" (Q.s. *Ar Rahmān* : 7,8,9) Berlaku adil akan

dekat dengan takwa, karena itu berlaku tidak adil akan membuat seseorang tertipu pada kehidupan dunia.

Dalam perdagangan, Islam melarang dengan keras segala bentuk penipuan, bahkan juga dilarang 'sekedar' membawa suatu kondisi yang dapat menimbulkan keraguan yang dapat menyesatkan atau gharar. Kondisi ini dapat terjadi karena adanya gangguan pada mekanisme pasar atau karena adanya informasi penting mengenai transaksi yang tidak diketahui oleh salah satu pihak (*zaddis*). Gangguan pada mekanisme pasar dapat berupa gangguan dalam penawaran, misalnya akibat adanya penimbunan (*ihlikar*) atau akibat penyalahgunaan posisi penawaran, misalnya dalam kondisi monopoli. Atau dapat berupa gangguan dalam permintaan, misalnya dengan menciptakan permintaan palsu (*na'asy*) seolah-olah adanya peningkatan permintaan sehingga mendorong kenaikan harga. Informasi yang tersamar atau tidak lengkap adalah berbeda dengan ketidak adaan informasi.

Pada informasi yang tersamar atau tidak lengkap, seseorang dapat dengan mudah tertipu. Sedangkan dalam hal ketidak adaan informasi, maka bila pihak tersebut ingin tetap melaksanakan transaksi maka hal tersebut tergolong tindakan spekulasi. Contoh yang diajarkan Rasulullah SAW adalah sesuatu (ikan) dalam air, karena pandangan pada segala sesuatu yang berada dalam air akan terbias dan dapat menimbulkan keraguan yang menipu. Wahai manusia, sesungguhnya janji Allah benar maka janganlah sekali-kali kamu tertipu kehidupan dunia dan janganlah sekali-kali tertipu tentang Allah (karena) seorang penipu (*al-gharur*). (Q.S. *Al-Fātir*: 5) "Janganlah kalian membeli ikan di dalam air (kolam/laut) karena hal itu adalah gharar". (HR Ahmad) Dan dalam menjalankan usaha ekonomi syariah dalam hal ini ajaran Islam mengharuskan dipenuhinya semua ikatan yang telah disepakati. Perubahan ikatan akibat perubahan kondisi harus dilaksanakan secara *riḍā sama riḍā*, disepakati oleh semua pihak terkait. (Q.s *al-Mā'idah* 5:1 dan *al-Nahf* 16:91. Kecendrungan perdagangan bebas, dalam konteks ini sudah barang tentu diletakkan pada ikatan-ikatan yang tertuang dalam kesepakatan dan perjanjian. Perjanjian dan persyaratan, selama tidak menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal merupakan sesuatu yang mengikat dalam ekonomi syariah. Kompetensi dalam perdagangan bebas melalui sistem nilai, filosofi, karakteristik dan aplikasi ekonomi syariah menyediakan peluang untuk memenangkan persaingan, sekaligus mendorong terciptanya kerjasama, dan kesinerjian yang unggul dan bermartabat. Semoga

Catatan

¹M. Umier Chapra, *What Is Islamic Economics*, (Arab Saudi: IRTI-IDB, 1996), h. 49

²M. Yasir Nesution, *Ekonomi Islam: Kecenderungan Baru Dalam Perkembangan Pemikiran Islam (makalah)*, disampaikan pada seminar Ekonomi Islam di HMI Muamalat IAIN SU, 1998.

³Amiur Nuruddin, *Konsep Keadilan Dalam Al-Quran dan Implikasinya Terhadap Tanggung Jawab Moral*, (Yogyakarta: Disertasi S3 IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dalam proses diterbitkan, 1995).

⁴Ibid., h. 220-222.

⁵Afzalurrahman Rahman, *Doktrin Ekonomi Islam (terj)*. Jilid I (Yogyakarta: Dena Balai Wakaf, 1995), h. 8. Lihat Juga: Mahmud Syaqi Al-Fanjari, *Ekonomi Islam Masa Kini (terj)* (Bandung: Husaini, 1985), h. 54.

⁶Amiur Nuruddin, "Keadilan Sosial dan Ekonomi Dalam Perspektif Ekonomi Islam" dalam *Istislah* No. 2 April-Juni 2002, Fakultas Syari'ah IAIN SU (Medan: IAIN Press, 2002), h. 16.

⁷Qodri Azizi, *Melawan Globalisasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), h. 19.

⁸Romeo Rissal Panjialam, *Membangun Kesejahteraan Umat*, makalah dalam ceramah Fakultas Syeriah IAIN Sumatera Utara (Medan: tp, 2006)

DAFTAR BACAAN

- Ahmad, Khursid, 1980. *Studies in Islamic Economics*, Leicester : Islamic Foundation.
- Afzalurrahman, 1997, *Muhammad as A Trader*, terj. Dewi Nurjulianti "Muhammad Sebagai Seorang Pedagang", Yayasan Swarna Bhumi, Jakarta.
- Al-Fanjari, Mahmud Syauqi, 1985. *Ekonomi Islam Masa Kini (terj)*. Husaini, Bandung
- Bank Indonesia, *Cetak Biru Pengembangan Perbankan Syariah Indonesia*, Jakarta, 2002
- Chapra, Umer, M. 2000 (b). *Islam dan Pembangunan Ekonomi*. Gema Insani Press, Jakarta.
- Chapra, Umer, M. 2001. *Masa Depan Ekonomi Islam; Sebuah Tinjauan Islami*. Syari'ah Economics and Banking Institute, Jakarta.
- Chapra, Umer, M. 1996. *What Is Islamic Economics*. IRTI-IDB, Jeddah, Saudi Arabia
- Chapra, Umer, M. 1979. *The Islamic Welfare State and It's Role in the Economy*. The Islamic Foundation, London.
- Karim, Adiwarmanto, 2002, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*. The International Institute of Islamic Thought, Indonesia.
- Metwelly, M. M. 1995. *Tecri dan Praktek Ekonomi Islam (terj)*, Bangkit Daya Islami.
- Mutis, Thoby, 1995. *Pendekatan Ekonomi Pengetahuan Dalam Manajemen Kodeterminasi*, Grasindo, Jakarta
- Nasution, Yasir, M. 1998. *Ekonomi Islam: Kecendrungan Baru Dalam Perkembangan Pemikiran Islam (makalah)*, disampaikan pada seminar Ekonomi Islam di HMJ Muamalat IAIN SU.
- Nuruddin, Amiur 1995, *Konsep Keadilan Dalam Al-Quran dan Implikasinya Terhadap Tanggung Jawab Moral*, Yogyakarta, Disertasi S3 IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dalam proses diterbitkan.
- 2002, "Keadilan Sosial dan Ekonomi Dalam Perspektif Ekonomi Islam" dalam *Istislah* No. 2 April-Juni 2002, Fakultas Syari'ah IAIN SU, Medan
- 2002, "Kontribusi Fiqh Muamalah Dalam Pengembangan Aktivitas Ekonomi Islam" dalam *Prospek Bank Syari'ah Pada Milenium Ketiga : Peluang Dan Tantangan*, IAIN Press Bekerjasama Dengan FKEBI dan Bank Indonesia, Medan

- Qodri, 2003. *Melawan Globalisasi*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta
- Rahman, Afzalurahman. 1995. *Doktrin Ekonomi Islam (terj)*. Jilid 1
Dana Bakti Wakaf, Yogyakarta
- Romeo Rissal Penjalam, 2006, *Membangun Kesejahteraan Umat*,
(makalah dalam ceramah Fakultas Syariah) IAIN Sumatera Utara
- Saefuddin, A.M, 1997. *Perbandingan Sistem Ekonomi Islam Dengan
Kapitalisme dan Marxisme*, dalam Mustafa Kamal (ed.) *Wawasan
Islam dan Ekonomi*. FEUI, Jakarta.
- Yafie, K.H. Ali dkk. 2003, *Fiqh Perdagangan Bebas*, Teraju dan PT
Ahad Net Internasional, Jakarta

PROSPEK EKONOMI ISLAM DI TENGAH EKONOMI PASAR

Mustafa Edwin Nasution

Pendahuluan

Keruntuhan sistem ekonomi sosialis berdampak besar pada sistem perekonomian dunia. Sistem ekonomi kapitalis semakin berjaya dan dianggap sebagai sistem ekonomi terbaik. Apalagi sistem ini didukung oleh negara adidaya yang notabene adalah negara terkuat di dunia.

Dalam sistem ekonomi kapitalis saat ini, berdasarkan indikator hasil pembangunan yang dicapai secara makro, terlihat bahwa seolah dunia telah mencapai tingkat kemajuan yang luar biasa. Padahal dari sisi lain terutama dalam proses distribusi kegagalan semakin terlihat. Kesenjangan pendapatan yang semakin lebar, angka kemiskinan yang semakin meningkat, dan angka pengangguran pun semakin bertambah. Sistem ini gagal memberikan kesejahteraan kepada umat manusia. Sistem pasar hanya semakin menambah kaya sekelompok masyarakat yang memiliki akses lebih besar kepada modal dan semakin memperburuk kondisi masyarakat miskin.

Kekhawatiran akan masa depan sistem ekonomi pasar pun semakin dipertanyakan. Kebebasan tanpa batasan nilai moral dan etika semakin diyakini tidak dapat mewujudkan keadilan dan pemerataan bagi masyarakat banyak. Di tengah situasi ini, timbul sejumlah pemikiran untuk mencari sistem ekonomi yang lebih humanis, dan lebih sensitif terhadap masalah-masalah kemanusiaan. Sejumlah ahli kembali memikirkan hak-hak kaum miskin dalam suatu komunitas.

Nobel perdamaian yang diberikan kepada Muhammad Yunus, seorang ekonom pendiri grameen Bank, yaitu bank yang memberikan kredit mikro kepada masyarakat miskin, menjadi bukti bahwa masyarakat barat mulai peduli kepada masalah-masalah kemiskinan. Selain itu, CK Prahalad dengan karyanya "The Fortune at The Pyramid" (2004) juga menunjukkan betapa penting melibatkan golongan miskin dalam kegiatan yang *profitable* di kancah perekonomian pasar.

Ekonom Hernando de Soto menyatakan hal yang tidak berbeda.

Beliau menyatakan pentingnya mengikutsertakan masyarakat miskin dalam sistem pasar. Menurut beliau, cara yang dilakukan untuk ini adalah dengan memberikan akses kredit kepada pengusaha informal melalui usaha legalisasi kepemilikan aset individu.

Sejumlah pemikiran maupun kebijakan *pro poor* bukanlah hal yang baru dalam ekonomi Islam. Jauh sebelum ekonom barat peduli tentang masalah kemiskinan, Islam dalam Al Quran telah mengemukakan pentingnya distribusi pendapatan dalam masyarakat. Pentingnya distribusi ini terlihat dari sejumlah ayat dalam al quran yang menekankan tentang sedekah, zakat, wakaf dan sejumlah instrumen distribusi lainnya. Sejalan dengan pentingnya proses distribusi ini, Islam juga melarang usaha memperkaya diri sendiri (kapitalisasi individu), yang salah satunya melalui riba¹.

Makalah ini secara ringkas mencoba untuk memaparkan bagaimana sisi buruk dari sistem ekonomi kapitalis, dan dampaknya terhadap perekonomian dunia. Dalam makalah ini juga dibahas bagaimana pentingnya proses distribusi pendapatan dan bagaimana Islam mengedepankan masalah distribusi ini.

Fenomena Kapitalis: Dari *Bubble Economic* kepada Kemiskinan

Dibalik keberhasilan sistem ekonomi kapitalis dalam menciptakan kemajuan besar di sejumlah bidang, sistem ini menciptakan sisi kelam yang harus diperbaiki. Kemajuan di sebagian wajah dunia, harus dibayar dengan banyak hal yang menyakitkan dari sisi kemanusiaan. Kelaparan, kebodohan, keterbelakangan dan juga kemiskinan adalah fenomena lain yang ditemukan di negara dunia ketiga.

Upaya meningkatkan efisiensi dan keuntungan seringkali harus dicapai dengan cara pemanfaatan sumberdaya alam yang eksploitatif dan berlebihan sehingga berdampak buruk terhadap keseimbangan alam. Hal ironis lainnya adalah legalisasi upah rendah dengan dalih untuk memaksimalkan keuntungan dan kesinambungan masa depan perusahaan. Bahkan bagi perusahaan MNC, pendirian pabrik di negara-negara dengan upah yang bisa ditekan sedemikian rupa menjadi syarat utama untuk melakukan investasi.

Kondisi ini mengakibatkan ketimpangan yang semakin nyata antara kelompok pemilik modal, manajemen, dan pekerja. Tidak hanya itu, perangkat kapitalis sistem moneter berbasis bunga menjadi instrumen utama yang mendukung kapitalisasi. Pemilik modal bisa memperkaya

diri tanpa harus bekerja keras. Upaya untuk memperoleh hasil banyak dan cepat juga dimainkan instrumen keuangan lainnya, yaitu pasar modal. Pesona investasi di pasar modal dengan return yang cepat dan risiko yang lebih terukur telah berhasil menarik bank-bank untuk berinvestasi di dalamnya. Investasi di sektor riil pun menjadi tak diperdulikan.

Sedikitnya investasi di sektor riil, yang ditandai dengan LDR yang rendah, berdampak pada tertinggalnya sektor riil dari sektor moneter. Sektor moneter yang idealnya menjadi pendukung sektor riil, seolah berdiri sendiri dan terpisah. Akibatnya, pertumbuhan yang tercipta adalah pertumbuhan semu. Meski secara statistik terjadi pertumbuhan, namun pengangguran terus meningkat, dan jumlah penduduk miskin semakin banyak. Hal ini karena investasi di sektor keuangan tidak berdampak banyak pada penciptaan lapangan kerja, dan juga pembangunan. Kondisi ini disebut dengan *economic bubble*.

Economic Bubble mengakibatkan struktur ekonomi menjadi rapuh. Krisis ekonomi Asia di pertengahan tahun 1997 sampai dengan 1998 pun diyakini sebagai buah dari kepincangan yang terjadi antara sektor riil dengan sektor moneter. Krisis ekonomi, secara nyata menghambat laju perekonomian dengan inflasi yang tinggi, daya beli masyarakat yang menurun dan *collaps* nya sejumlah perbankan dan perusahaani.

Krisis juga mengakibatkan angka kemiskinan semakin melonjak tajam. Di Indonesia, jumlah orang miskin sebelum krisis (1996) berjumlah 22,5 juta jiwa atau sekitar 11 %, setelah krisis (akhir 1998) meningkat menjadi 50 juta jiwa atau sekitar 24%. Meningkatnya jumlah orang miskin ini semakin menunjukkan bahwa kemiskinan bukan semata-mata karena masalah pintar atau bodoh, namun kemiskinan adalah masalah makro yang merupakan dampak dari kebijakan ekonomi yang kurang tepat.

Kemiskinan dalam era Ekonomi Pasar

Praktik ekonomi kapitalis sebagaimana disebutkan di atas nyata menimbulkan kesenjangan yang besar antara masyarakat miskin dengan masyarakat kaya, bahkan antara negara miskin dengan negara kaya. Dalam era kapitalis, ketimpangan distribusi pendapatan terus meningkat sebagaimana ditunjukkan oleh data berikut.

Shares of Total World Income, 1965-1990

	Percentage of Total World Income			
	1965	1970	1980	1990
Poorest 20%	2.3	2.2	1.7	1.4
Second Poorest 20%	2.9	2.8	2.2	1.8
Third richest 20%	4.2	3.9	3.5	2.1
Second richest 20 %	21.2	21.3	18.3	11.3
Richest 20%	69.5	70.0	75.4	83.4

Meningkatnya penduduk miskin pun akan memicu timbulnya kecemburuan sosial yang berujung pada konflik sosial seperti sejumlah aksi teror dan tindak kejahatan global lainnya. Kondisi ini menjadi salah satu faktor yang mengilhami sejumlah ekonom dan pakar ekonomi lainnya untuk lebih peduli kepada masalah kemiskinan. Selain karena masyarakat miskin punya hak hidup layak dan bermartabat sebagaimana masyarakat lainnya, kelompok masyarakat miskin pun punya potensi besar dalam perputaran roda perekonomian.

Keterlibatan golongan miskin dalam perekonomian dapat menghasilkan sejumlah kegiatan yang *profitable* di tengah perekonomian pasar. Masyarakat miskin yang populasinya jauh lebih besar dari kelompok pemilik modal dan juga golongan menengah juga dapat menjadi pasar potensial untuk produk yang dihasilkan oleh perusahaan besar. Selain itu, kegiatan bisnis produktif yang dilakukan golongan miskin untuk meningkatkan kesejahteraan dirinya punya andil besar dalam menghidupkan roda perekonomian. Prahalad (2004) menunjukkan studi kasus terkait keberhasilan melibatkan golongan miskin dalam kegiatan yang menguntungkan. Di antara studi kasus tersebut diantaranya pembiayaan untuk kaum miskin, teknologi informasi, kesehatan, perdagangan eceran, dan perumahan bagi golongan miskin. Semua kegiatan saling menguntungkan ini pada akhirnya akan berakhir pada peningkatan kesejahteraan masyarakat miskin³.

Hernando de Soto (2000) mengungkapkan bahwa keterlibatan masyarakat miskin dalam ekonomi pasar akan dapat mengentaskan masyarakat miskin tersebut dari kemiskinan. Berdasarkan pengalaman di Peru, program yang dijalankan adalah dengan memberikan legalitas kepemilikan aset bagi pelaku usaha disektor informal sebagai jembatan untuk memberikan akses yang lebih besar kepada permodalan. Selain itu, perlindungan dan jaminan kesehatan juga diberikan. Hasil yang

dicapai usaha informal ini antara lain terjadinya akumulasi keuntungan sebesar 10 milyar dollar AS, dan tingkat pengembalian modal usaha 142 persen per tahun dari investasi awalnya. Dampak lain dari program ini adalah turunnya perekrutan gerakan teroris dan meningkatnya sekolah sebanyak 28% di lokasi dimana program dijalankan⁴.

Islam dan Distribusi : Pembangunan sektor riil dan Pemberdayaan Masyarakat Miskin

Kesadaran akan pentingnya kebijakan *pro poorsaat* ini sebenarnya bukan sesuatu yang baru dalam konsep ekonomi Islam. Sebenarnya Islam memiliki konsep yang jelas dalam berbicara mengenai kemiskinan, kesetaraan dan keadilan. Sebagai sistem ekonomi yang berdasar kepada nilai-nilai ilahiah yang bersumber dari al quran dan hadits, Islam telah menekankan pentingnya distribusi pendapatan. Pentingnya distribusi ini terlihat dari banyaknya perintah sedekah dalam Alquran⁵.

Sedekah yang dalam Islam tidak hanya suatu kegiatan yang semata-mata bernilai sosial yang bertujuan untuk membantu kelompok masyarakat marginal, namun sedekah juga memiliki dampak ekonomi yang luas. Pada 1996, penduduk Amerika Serikat menyumbang 143 miliar dolar AS ke organisasi nirlaba. Diperkirakan sektor non profit perekonomian mencapai delapan persen dari GDP —dua kali lipat dari angka 1960— dan mampu mempekerjakan 10 persen dari total angkatan kerja, lebih besar dari seluruh pekerja pemerintah pusat dan federal (The Economist, 30 Mei 1998).

Sedekah yang identik dengan sifat altruisme dalam Islam merupakan aktualisasi dari prinsip perwakilan. Prinsip perwakilan ini berimplikasi pada sejumlah hal seperti kepemilikan bersifat tidak absolut, larangan untuk menimbun harta, larangan untuk memperkaya diri sendiri dengan cara-cara yang mengabaikan nilai moral dan nilai keadilan.

Sedekah yang kita bedakan atas sedekah wajib dan sedekah sukarela ini menjadi instrumen yang handal dalam proses distribusi pendapatan, mencegah kesenjangan, dan juga sebagai sumber dana bagi masyarakat miskin yang membutuhkan bantuan modal. Sedekah wajib, yaitu zakat yang alokasinya ditujukan kepada 8 golongan penerima zakat, dapat dimanfaatkan untuk kegiatan-kegiatan program kemiskinan, pembangunan sumberdaya manusia dan juga bisa dijadikan jaminan bagi masyarakat miskin yang tidak memiliki akses ke pembiayaan perbankan

karena ketiadaan agunan. Zakat juga dapat dimanfaatkan untuk program-program padat karya yang dapat memberikan multiplier efek bagi perekonomian.

Contoh sedekah tidak wajib adalah wakaf. Wakaf yang dalam pengelolaannya wajib untuk mengabadikan harta yang diwakafkan, mempunyai manfaat yang luar biasa dalam perekonomian. Pada masa lalu, wakaf banyak digunakan untuk mendirikan mesjid, sekolah, rumah sakit sampai dengan infrastruktur lain seperti jalan, jembatan dan sebagainya.

Saat ini pengembangan wakaf tunai semakin gencar dilakukan karena dapat diinvestasikan kepada sejumlah kegiatan yang lebih fleksible dan menguntungkan. Hasil keuntungan investasi ini dapat dimanfaatkan untuk pembangunan sarana dan prasarana fisik yang dapat memberikan multiplier efek dalam perekonomian dan juga program-program pengentasan kemiskinan lainnya.

Dari uraian di atas, terlihat bahwa sedekah yang merupakan instrumen distribusi dalam Islam tidak saja menunjukkan tingkat ketakwaan pribadi seorang muslim, tapi juga kepedulian sosial kepada masyarakat tidak mampu dan lebih jauh memiliki dampak yang luar biasa dalam perekonomian. Sedekah jika dikelola dengan baik dapat menggerakkan sektor riil perekonomian, diantaranya meningkatkan investasi yang berdampak besar terhadap perluasan lapangan kerja dan juga pengentasan kemiskinan.

Besarnya manfaat dari sedekah dalam suatu arus lingkaran perekonomian akan semakin meningkatkan pemahaman kita akan makna surat al Baqarah ayat 276, dimana Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah. Dari analisis ekonomi kita melihat bahwa riba hanya berdampak pada pemusatan kekayaan pada sekelompok masyarakat pemilik modal, sebaliknya sedekah secara ekonomi akan berdampak pada distribusi pendapatan yang pada akhirnya akan menggerakkan roda perekonomian⁶.

Baik perintah meninggalkan riba, maupun bersedekah memperlihatkan dengan sangat jelas bahwa ekonomi Islam pada dasarnya bertumpu pada aktivitas di sektor riil, bukan di sektor moneter. Larangan melakukan transaksi berbasis riba dan menghindari spekulasi dan sejenisnya (maysir, gharar, dan ketidakadilan lainnya) justru menjadi instrumen yang akan menyeimbangkan antara sektor riil dan sektor moneter. Secara logika kita melihat bahwa aktivitas di sektor moneter

hanya akan memusatkan kekayaan pada sekelompok masyarakat, statisnya perekonomian, dan lahirnya *bubble economic* yang hanya mengakibatkan kesenjangan dan kemiskinan.

Sebaliknya, ekonomi islam yang menekankan pentingnya distribusi pendapatan, akan memberikan peluang yang besar kepada masyarakat miskin berperan dalam ekonomi, mengurangi kesenjangan pendapatan antara masyarakat miskin dengan masyarakat kaya, meningkatkan daya beli masyarakat dan kesejahteraan pun dapat ditingkatkan. Dampak dari distribusi kekayaan ini tidak hanya memberdayakan masyarakat miskin namun juga menguntungkan semua pelaku ekonomi.

Catatan

¹Lihat Surat Al baqarah ayat 276 "Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah. Dan Allah tidak menyukai setiap orang yang tetap dalam kekafiran, dan selalu berbuat dosa.

²Dikutip dari Anatomi Kemiskinan di Indonesia oleh Mar'ie Muhammad, Tempo, 12 Juni 2004.

³Dikutip dari artikel yang ditulis Umer Juoro: "Kemiskinan, Usaha dan Program Pemerintah", *Republika*, 2 November 2006.

⁴Sebagaimana diungkapkan oleh Hernando de Soto dalam wawancaranya dengan Kompas dalam Kompas Minggu, 12 November 2006

⁵Dalam kesempatan ini distribusi hanya dikaitkan secara khusus dengan sedekah meskipun banyak komponen distribusi lain seperti warisan, sewa, upah, dan sejumlah transaksi lainnya.

⁶Pemusatan kekayaan pada sekelompok masyarakat tidak sesuai dengan nilai ekonomi Islam sebagaimana disebutkan dalam surat Al Hasyr ayat 7.

DAFTAR BACAAN

Alquran

Muhammad, Mar'ie. "Anatomi Kemiskinan di Indonesia". Tempo: 12 Juni 2004.

Juoro, Umar. "Kemiskinan, Usaha dan Program Pemerintah". Republika: 2 November 2006.

De Soto Hernando. "Wawancara dengan Kompas". Kompas: 12 November 2006.

PEMIKIRAN POLITIK IQBAL: Antara Tradisi Islam Dan Hegemoni Barat

Muhammad Iqbal

Pendahuluan

"Nobody will assert that he (Iqbal) wa a prophet—that would be both wrong from the point of view of history of religions and incompatible with the Islamic dogma of the finality of prophethood—but we may admit that he has been touched by Gabriel's wings"¹

Ungkapan di atas adalah kalimat penutup yang ditulis oleh sarjana wanita Jerman, Annemarie Schimmel, dalam bukunya berjudul *Gabriel's Wings a Study of the Religious Idea of Sir Muhammad Iqbal*. Judul buku ini sendiri agaknya diilhami oleh judul kumpulan puisi Iqbal yang berjudul *Gabriel's Wings*. Kalimat di atas barangkali tepat sekali untuk menggambarkan capaian pengembaraan intelektual Iqbal, sehingga Iqbal, meskipun bukanlah seorang Nabi, setidaknya sudah tersentuh oleh sayap Jibril.

Berbeda dengan sebagian pemikir muslim abad ke-20, Iqbal yang mengenyam pendidikan Eropa ternyata masih mampu bersikap kritis merespons berbagai ideologi politik Barat. Ia tetap berpijak pada tradisi keislaman yang kukuh dan melihat gagasan-gagasan Barat secara berimbang.

Dalam tulisan ini, secara sistematis akan dipaparkan biografi Iqbal, pandangan Iqbal tentang Alquran, filsafat khudinya, responsnya tentang ideologi Barat dan konsepsi masyarakat Ideal menurut Iqbal.

Biografi Iqbal: Tinjauan Selintas

Muhammad Iqbal dilahirkan di Sialkot, Punjab, Pakistan pada 9 Nopember 1877. Nenek moyangnya berasal dari keluarga muslim taat yang telah memeluk agama Islam tiga abad sebelum kelahirannya. Ayah dan kakeknya adalah orang-orang yang selalu hidup dalam tradisi sufistik.

Pendidikan awalnya ditangani oleh ayahnya sendiri. Kemudian ia dimasukkan ke *maktab* (madrasah) untuk belajar Alquran. Selanjutnya

Iqbal masuk *Scottish Mission School* di Sialkot. Di sini ia bertemu dan belajar dengan Mir Hasan, seorang ulama sufi yang kelak memberi pengaruh dalam perkembangan pemikiran dan kepribadiannya. Setelah tamat dari *Scottish*, 1895, Iqbal melanjutkan pendidikan ke *Government College* di Lahore dan berguru pada Sir Thomas Arnold. Lewat Arnold-lah untuk pertama kalinya Iqbal berkenalan dengan pemikiran Barat, sebelum nantinya berinteraksi langsung ketika belajar ke sana. Iqbal menyelesaikan BA nya dalam bidang bahasa Arab pada 1897 dan MA di bidang filsafat tahun 1899.

Pada 1905, atas saran Thomas Arnold, Iqbal meneruskan studi di Trinity College, Cambridge, Inggris dan belajar pada filosof Mc Taggart dan James Ward. Di samping itu, ia juga mengikuti kursus tentang hukum. Dari Inggris Iqbal melanjutkan studi ke Jerman untuk mengambil gelar Doktor (Ph.D). Pada tanggal 4 Nopember 1907 Iqbal berhasil mempertahankan disertasi doktrinya berjudul *The Development of Methaphysics in Persia*.

Setelah pulang ke India, 1908, selain menjadi advokat dan dosen, Iqbal juga terlibat aktif dalam kegiatan politik di negerinya. Ia menerjunkan diri dalam upaya kemerdekaan umat Islam untuk mengatur hidupnya sendiri terlepas dari dominasi Hindu India. Iqbal melihat bahwa selama ini tidak ada keharmonisan hubungan Muslim-Hindu di India. Umat Islam selalu menjadi korban agitasi politik orang-orang Hindu. Karena itu, ketika teman-temannya mencalonkannya menjadi anggota Dewan Legislatif di Punjab, Iqbal tidak keberatan menerimanya.

Selain di Dewan Legislatif, Iqbal juga menjadi salah seorang tokoh teras Liga Muslim, organisasi politik umat Islam yang menuntun negara sendiri yang terpisah dari dominasi Hindu. Di partai ini Iqbal mengkristalisasi gagasannya tentang pemisahan umat Islam dalam suatu negara dari masyarakat Islam. Sebagai Presiden Konperensi Tahunan Liga Muslim di Allahabad, untuk pertamakalinya Iqbal menyampaikan pidatonya dan seruannya untuk pembagian India menjadi dua bangsa. Baginya, umat Islam hanya dapat tetap hidup dan bertahan di bumi India dengan memiliki pemerintahan sendiri yang terlepas dari dominasi umat Hindu. Dalam sebuah suratnya kepada Muhammad All Jinnah, Iqbal menyatakan bahwa jalan terbaik yang bisa mengantarkan perdamaian di India adalah pemisahan negeri tersebut berdasarkan prinsip-prinsip ras, keagamaan dan bahasa.

Sejak tahun 1935 kesehatan Iqbal menurun drastis. Penyakit kencing gula yang dideritanya semakin menggerogoti Iqbal. Akhirnya pada 21 April 1938 Iqbal menghembuskan nafas terakhir. Meskipun tidak sempat menyaksikan wujud impiannya berdirinya satu negara tersendiri di anak benua India, cita-cita ini dilanjutkan oleh temannya Muhammad Ali Jinnah. Pada tanggal 15 Agustus 1947, umat Islam pun berhasil mendapatkan satu negara merdeka yang terlepas dari hegemoni Hindu dengan nama Pakistan.

Pandangan Iqbal tentang Alquran

Sebagai muslim yang hidup dalam tradisi sufistik, Iqbal meyakini sepenuhnya bahwa Alquran adalah wahyu Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw. dan berfungsi sebagai petunjuk bagi kehidupan manusia demi kebahagiaannya di dunia dan akhirat kelak. Alquran merupakan sumber pertama dan utama hukum Islam. Namun demikian, hal ini bukan berarti bahwa Alquran adalah kitab undang-undang yang memuat berbagai peraturan secara detil.² Menurut Iqbal, tujuan Alquran adalah untuk membangkitkan kesadaran manusia yang lebih tinggi tentang hubungannya dengan Tuhan dan alam semesta. Alquran tidak memuat semua permasalahan secara tuntas dan detil. Karena itu, manusia dituntut untuk mampu menerjemahkan dan menjabarkan semangat nash Alquran yang masih bersifat garis besar ke dalam realitas kehidupan. Manusia harus menggunakan nalar dan pemikiran mereka dalam membumikan Alquran sesuai dengan semangat dan dinamika masyarakat. Alquran senantiasa relavan dengan gerak masyarakat tersebut.

Gagasan Iqbal yang sangat menghargai gerak dan dinamika masyarakat ini dapat dipahami kalau kita melihat latar belakang kondisi masyarakat muslim India yang dihadapinya ketika itu dan umat Islam di berbagai wilayah pada umumnya. Iqbal melihat, umat Islam tidak mampu memahami secara utuh dan integral maksud-maksud yang dikandung Alquran. Sepanjang sejarah kemunduran hukum Islam, umat Islam telah menjadikan Alquran sebagai kitab yang berisi peraturan perundang-undangan. Pandangan ini, pada gilirannya, cenderung memisahkan secara mekanis antara ayat-ayat yang bersifat hukum dan non-hukum.³ Pandangan ini akhirnya melahirkan penafsiran secara harfiah dan atomistik (parsial) terhadap Alquran. Bahkan ada sebagian ulama yang memahaminya secara literal dan tekstual, tanpa

melihat ruh atau *maqashid al-syari'ah* dari ayat-ayat tersebut. Akibatnya, umat Islam tidak mampu menjabarkan dengan baik pesan-pesan yang dikandung Alquran.

Keadaan inilah yang diseksikan Iqbal di India. Umat Islam yang ditemukannya adalah umat yang terpaku pada pemahaman-pemahaman ulama masa lalu. Mereka tidak berani mengadakan telaah ulang (apalagi mempertanyakan otoritas) pendapat-pendapat ulama sebelumnya. Tentu saja pemahaman keislaman mereka yang berbau abad klasik dan pertengahan dan tidak mempertimbangkan kondisi objektif masyarakat yang dihadapi tidak mampu membawa umat Islam pada kemajuan. Mereka begaikan hidup di dalam dua masa. Secara fisik mereka hidup pada abad modern, namun pemikiran mereka masih berada di masa lalu. Padahal, menurut Iqbal, tidak satu pun ulama-ulama pendiri mazhab yang menuntut finalitas terhadap pemikiran hukum Islam mereka.⁴

Di samping itu, Alquran memandang bahwa kehidupan adalah satu proses cipta yang kreatif dan progresif. Oleh karenanya, umat Islam harus berani mencari rumusan baru secara inovatif untuk menyelesaikan berbagai persoalan-persoalan yang mereka hadapi. Namun Iqbal melihat bahwa umat Islam telah menganggap sakral pendapat ulama-ulama masa lalu. Akibatnya, menurut Iqbal, ketika masyarakat bergerak maju, hukum Islam tetap berjalan di tempatnya. Dalam sebuah suratnya kepada Jawaharlal Nehru, pemimpin nasionalis India, seperti dikutip Feroze Hassan, Iqbal dengan tegas menyatakan bahwa ulama (*mullah*) konservatif adalah pihak yang paling bertanggung jawab dalam menutup kemumian semangat doktrin Alquran yang progresif itu sejak kejatuhan Baghdad oleh tentara Mongol, 1258 M.⁵

Menurut Iqbal, para mullah dan sufi telah menyeret umat Islam jauh dari maksud Alquran yang sebenarnya. Pendekatan mereka terhadap kehidupan menjadi fatalistis dan negatif. Umat Islam India, menurut Iqbal, lebih suka mengimpor ide-ide ajaran Hindu dan Yunani yang memang mengajarkan fatalisme daripada mempelajari bahasa Arab untuk memahami Alquran secara baik dan benar.

Dari gagasannya tentang semangat Alquran yang sangat menghargai gerak dan dinamika, Iqbal terobsesi untuk menyadarkan umat Islam agar bergerak mengubah keadaan statis dan stagnan mereka menjadi dinamis dan progresif dalam menjalankan kehidupan dunia.

Karena itu, menurut Iqbal, Alquran memandang perlu menyatukan agama dan negara, etika dan politik dalam satu wahyu saja. Pandangan ini merupakan basis bagi Iqbal dalam mengembangkan teori-teori politik Islamnya. Bagi Iqbal, antara politik pemerintahan dan agama tidak terdapat pemisahan. Memang, pandangan ini bukanlah sesuatu yang baru dalam politik Islam. Pemikir-pemikir politik Islam abad klasik dan pertengahan juga menyatakan perlunya penyatuan antara agama dan negara. Al-Mawardi, umpamanya, menyatakan bahwa *khilafah* (pemerintahan) dibentuk untuk menggantikan fungsi kenabian. Gunanya adalah demi memelihara agama dan mengatur kehidupan dunia.⁶ Demikian juga al-Ghazali yang menyatakan bahwa agama dan khilafah merupakan dua bagian yang tidak terpisahkan. Agama memberi fondasi, sedangkan khilafah merupakan penjaganya.

Akan tetapi, dalam perjalanan sejarah, pemikiran demikian terkubur bersama arus kehidupan politik umat Islam yang semakin memburuk, terutama pascaserangan tentara Mongol 1258. Akibatnya, umat Islam tidak mampu lagi menangkap visi dinamis agama Islam. Akhirnya, walaupun tidak ditegaskan, lahirlah pandangan yang menyatakan pemisahan antara agama dan kehidupan duniawi, dan orang yang paling bertanggung jawab atas keadaan ini, sebagaimana dikecam Iqbal, adalah para *mullah* atau ulama tarikat yang hanya mementingkan masalah-masalah akhirat. Akibatnya, dalam masalah hukum, umat Islam gagal menjadikan Alquran sebagai rujukan utama dan hukum pun menjadi statis tidak mampu mengantisipasi setiap perkembangan permasalahan yang terjadi.

Berdasarkan keadaan lingkungan sosial politik umat Islam di atas, Iqbal ingin menggerakkan mereka agar bersikap dinamis dan kreatif dalam menghadapi hidup dan menciptakan perubahan-perubahan di bawah tuntunan ajaran-ajaran Alquran. Begitu pentingnya dinamisme ini dalam kehidupan, sehingga Iqbal, seperti dikutip W.C. Smith, menyatakan bahwa kafir yang dinamis lebih baik daripada muslim yang statis.⁷ Islam, dengan sumber utamanya Alquran, sebenarnya telah memberikan nilai-nilai dinamisme itu bagi umat Islam. Nilai-nilai ajaran tersebut harus mampu digali dan dikembangkan secara serius oleh umat Islam untuk dijadikan pedoman dalam mengarahkan perubahan itu. Kuncinya adalah mengadakan pendekatan rasional terhadap Alquran dan mendalami semangat yang dikandungnya, bukan menjadikannya sebagai buku peraturan perundang-undangan yang bersifat kaku dan statis.

Filsafat Khudi Iqbal

Individu, ego, pribadi atau khudi adalah bagian terpenting dalam filsafat Iqbal. Filsafat khudi-nya merupakan dasar yang menopang gagasan-gagasannya tentang politik kenegaraan dan menjadi landasan bagi seluruh konstruksi pemikirannya.⁸ Di sisi lain, filsafat khudi Iqbal merupakan jawaban atas keprihatinannya terhadap kolonialisme bangsa-bangsa Barat yang menguasai hampir seluruh Dunia Islam.

Menurut Iqbal, khudi adalah unsur terpenting dalam konstruksi masyarakat Islam, karena khudi merupakan pusat kehidupan dunia. Maju mundurnya suatu bangsa atau masyarakat ditentukan oleh pandangan mereka tentang khudi ini. Iqbal menekankan pentingnya penegasan eksistensi khudi. Namun demikian, khudi bukanlah amugerah alam yang bersifat statis, melainkan dinamis. Oleh sebab itu, manusia harus mampu mengembangkan khudinya melalui tenaga dan usaha yang berkesinambungan, disiplin yang kuat dan penegasan karakter.⁹

Menurut Iqbal, sebagai individu, manusia adalah suatu kegiatan penciptaan yang terus menerus dari satu semangat meningkat bergerak ke depan dan naik dari satu keadaan kepada keadaan yang lain. Manusia harus sennatiasa menciptakan perubahan-perubahan untuk mencapai kemajuan. Oleh karena itu, manusia harus mengambil inisiatif untuk mengembangkan potensi kekayaan batinnya. Sebab, kalau manusia sudah erasa puas dengan keadaannya dan berhenti merasakan desakan internal khudinya untuk bergerak maju, maka semangatnya akan membatu dan ia pun terjatuh ke derajat benda mati.¹⁰

Pengembangan khudi, menurut Iqbal, harus diarahkan untuk mendekati sedekat mungkin kepada Ego Mutlak atau Individu Yang Hakiki, Allah. Tujuannya adalah untuk meningkatkan martabat spiritual khudi tersebut. Untuk mencapai tujuan tersebut, individu harus berusaha dan berjuang terus menerus melawan segala bentuk kekuatan kebendaan yang menghambat perkembangan khudi. Jika ia berhasil, maka ia akan semakin mendekati Tuhan dan menjelma menjadi manusia sempurna (*insan kamil*). Manusia sempurna inilah yang dapat menguasai lingkungannya dan menyerap Tuhan ke dalam khudinya. Inilah realisasi hadis Nabi *takhallaqû bi akhîq Allâh* (ciptakanlah di dalam dirimu akhlak [sifat-sifat] Tuhan).

Namun demikian, manusia sempurna tidak akan berarti apa-apa kalau ia hanya mementingkan diri sendiri. Ia harus bekerja sama

dengan individu-individu lainnya dalam sebuah masyarakat. Sebab, betapapun sempurnanya seorang individu, dia tidak akan bisa melepaskan dirinya dari individu-individu lain. Manusia sempurna justru dapat mewujudkan potensi khudinya secara baik dan maksimal hanya dalam sebuah masyarakat.

Dari paparan di atas jelaslah bahwa hubungan antara individu dan masyarakat dalam gagasan politik Iqbal tidak bisa dipisahkan antara satu sama lainnya. Masyarakat membantu individu untuk meningkatkan kualitas dan martabatnya dan kesempurnaan individu tidak dapat diperoleh kecuali jika perkembangannya mengambil basis spiritual dari kebudayaan masyarakat itu sendiri. Inilah yang dimanakan *millat* menurut Iqbal. Tali pengikat masing-masing individu bukanlah hubungan darah atau geografis, melainkan prinsip tauhid dan persamaan mutlak antara sesama manusia.¹¹

Respons terhadap Ideologi Barat

Sebagai anak dari sebuah bangsa yang terjajah, pemikiran dan respons Iqbal terhadap berbagai ideologi Barat mengalami perkembangan. Pada masa awal kehidupannya, ketika India berjuang melawan imperialisme Inggris, Iqbal sangat mendukung nasionalisme India yang menginginkan penyatuan umat Islam dan Hindu dalam sebuah negara merdeka. Bagi Iqbal, agama bukanlah penghalang persatuan mereka. Dalam puisinya seperti *Himalaya*, *Naya Siyawa* dan *Taranah-i Hindi* Iqbal memperlihatkan dirinya sebagai seorang nasionalis yang bersemangat.

Perubahan terjadi ketika Iqbal menempuh pendidikan tinggi di Inggris dan Jerman. Di negara Eropa ini ia melihat sendiri bagaimana nasionalisme memainkan peranannya dalam perluasan nafsu imperialisme Barat terhadap Dunia Islam (Timur). Nasionalisme menurut Iqbal merupakan produk Barat yang berbahaya bagi peradaban manusia. Iqbal melihat bahwa nasionalisme Barat membawa pemujaan bangsa-bangsa Eropa terhadap ras mereka dan merendahkan ras lainnya.

Dalam kenyataannya, pada awal abad ke-20, nasionalisme Barat secara intensif berusaha memenuhi ambisi imperialisme mereka. Iqbal menyaksikan sendiri bagaimana pemimpin-pemimpin bangsa-bangsa Barat mengambil keputusan politik yang cenderung menghancurkan kemanusiaan. Militarisasi dan kolonialisasi bangsa-bangsa Eropa demi kejayaan mereka adalah hal yang sangat membahayakan perdamaian dunia.¹²

Iqbal juga menyaksikan bagaimana kekuatan Eropa telah memecah belah Dunia Islam, terutama di Timur Tengah dan Afrika Utara. Mereka memecah belah Daulat Usmani ke dalam negara-negara kecil atas nama nasionalisme. Akhirnya masing-masing daerah yang berada di bawah kekuasaan Usmani berontak melawan dan melepaskan diri dari Usmani di bawah semangat nasionalisme. Akibat pengaruh nasionalisme ini tidak ada lagi simbol kekuatan dan kesatuan politik Dunia Islam. Mereka lebih mengutamakan daerah mereka sendiri.¹³

Deri telaahnya terhadap nasionalisme Eropa, Iqbal menyimpulkan bahwa ideologi ini tidak mempunyai basis moral dan spiritual. Politik yang dijalankan Eropa tidak dibimbing oleh kejujuran dan moralitas dan karenanya tidak akan pernah mengantarkan manusia pada perdamaian yang hakiki.¹⁴

Dalam sebuah pidatonya Iqbal dengan tegas menentang dan mengecam nasionalisme Eropa:

"Saya menentang nasionalisme sebagaimana dipahami di Eropa... Saya melihat terdapat benih-benih materialisme dan ateisme yang sangat berbahaya bagi kemanusiaan dewasa ini. Patriotisme memang merupakan suatu kebajikan yang benar-benar fitrah dan menempati kehidupan moral manusia. Namun yang menjadi kepentingan yang sesungguhnya adalah keyakinan, kebudayaan dan tradisi manusia. Inilah yang merupakan makna hakiki yang dibawa hidup dan mati oleh manusia, bukan sejengkal tanah yang hanya untuk waktu singkat saja."¹⁵

Penolakan Iqbal juga tidak terkecuali pada nasionalisme India yang diperjuangkan umat Islam dan Hindu. Perjuangan ini hanya lah semu belaka, karena kelompok Hindu yang mayoritas lebih memperhatikan kepentingan mereka dan umat Islam kurang berperan. Iqbal mendeteksi bahwa di balik nasionalisme India ini tersimpan konsep neo-Hinduisme yang bertentangan dengan ajaran Islam. Jelas, nasionalisme India yang ditunggangi neo-Hinduisme tersebut akan semakin memperburuk kondisi umat Islam yang minoritas.

Demokrasi juga tidak lepas dari respons Iqbal. Secara prinsip Iqbal menolak segala bentuk kediktatoran dan otoritarianisme. Ia adalah pendukung ide demokrasi. Iqbal menegaskan bahwa demokrasi adalah salah satu bagian terpenting dari ajaran Islam. Demokrasi merupakan cita-cita politik Islam. Namun, demokrasi yang dalam Islam teraktualisasi dalam konsep syura hanya dapat bertahan selama tiga puluh tahun

pertama sejak Islam muncul ke dunia. Setelah itu prinsip ini hilang dari politik umat Islam dan digantikan oleh sistem kerajaan absolut.¹⁶

Di sisi lain, Iqbal melihat berbagai kekurangan dan kelemahan dalam demokrasi modern Barat. Ada tiga hal yang dikritik Iqbal terhadap demokrasi Barat ini. *Pertama*, demokrasi modern dimanfaatkan secara licik oleh politikus-politikus profesional Barat untuk memanipulasi dan memaksakan kehendak mereka. Mereka mengatasnamakan demokrasi untuk memaksa rakyat mengikuti mereka. Iqbal mengecam kejahatan mereka, sehingga mengatakan bahwa Iblis tidak perlu lagi hadir di bumi. *Kedua*, praktik-praktik demokrasi ternyata membawa dekadensi moral dalam perilaku politik. Penyimpangan-penyimpangan moral dapat dilegitimasi atas nama demokrasi. *Ketiga*, demokrasi Barat, karena kehilangan moralitas dan memisahkan agama dari politik, dijadikan sebagai alat untuk eksploitasi dan penindasan terhadap sesama manusia. Menurut Iqbal, demokrasi Barat merupakan alat kaum kapitalis untuk mengeksploitasi orang miskin.¹⁷

Menurut Iqbal, demokrasi Barat tidak punya landasan spiritual. Iqbal yakin, apa pun gagasan dan institusi masyarakat yang tidak didukung oleh semangat moral dan spiritual, akan menghancurkan kehidupan sosial itu sendiri dan demokrasi Barat adalah salah satu bentuknya.¹⁸ Bahkan Iqbal menuduh Eropa (Barat) sebagai penghambat terbesar bagi kemajuan etika dan moralitas umat manusia.¹⁹

Karena itu, Iqbal mendambakan sebuah sistem demokrasi yang dijiwai oleh nilai-nilai ketuhanan. "Demokrasi Islam tidak tumbuh dari perluasan kesempatan ekonomi. Ia merupakan prinsip spiritual yang didasarkan pada asumsi bahwa semua manusia mempunyai pusat kekuatannya yang tersembunyi yang memungkinkannya untuk dapat berkembang dan melahirkan karakter-karakter yang khas. Islam sangat peduli pada pembentukan manusia yang paling mulia yang memiliki kekuatan dalam kehidupan."

Komunisme dan sosialisme juga mendapat reaksi dari Iqbal. Dalam politik internasional, Iqbal melihat bahwa kapitalisme *laissez-faire* Barat, melalui mesin industrialisasinya, telah menghancurkan kemanusiaan ke dalam kelompok-kelompok kebangsaan yang saling bermusuhan. Bangsa yang kuat menjadi penindas bangsa yang lemah. Awal abad ke-20 dapat disebut sebagai puncak imperialisme bangsa-bangsa kuat (Eropa) terhadap bangsa-bangsa lemah Asia-Afrika), tidak terkecuali negeri Iqbal sendiri yang dijajah Inggris.

Di dalam negerinya, selain penindasan Inggris, kaum yang lemah juga mengalami penindasan dari tuan-tuan tanah. Mereka sering menguasai tanah yang luas dengan cara-cara licik dan tidak bermoral. Sementara petani penggarap sawah menerima upah yang tidak layak dari tuan-tuan tanah tersebut. Penderitaan petani ditambah lagi dengan praktik-praktik lintah darat pemilik modal yang sering didukung oleh sistem hukum ciptaan Inggris untuk India. Akhirnya lengkaplah penderitaan mayoritas rakyat India di bawah tekanan kaum borjuis dan imperialis Inggris.²⁰

Iqbal mengecam praktik-praktik kapitalisme demikian. Dalam syairnya ia menyatakan:

Kaum kapitalis merampok kekayaan kaum buruh/
dan merampas kehormatan anak-anak gadis
mereka/Kaum buruh meratap di depannya
laksanasuling menyayat/Kian lama kian
nyaring jerit dari bibinya/
Cawan para pekerja sedikit anggumnya/
Dia membangun istana-istana namun dirinya
sendiri musafir tanpa rumah.²¹

Konsepsi Masyarakat Ideal

Dari pandangannya tentang Alquran dan filsafat khudinya serta respons Iqbal terhadap ideologi-ideologi Barat, selanjutnya ia mengembangkan gagasan kenegaraannya. Bagi Iqbal, tidak ada pemisahan antara spiritual dan material, agama dan negara. Keberadaan agama adalah untuk mengembangkan kedua aspek tersebut dan menyelaras-kannya dengan keinginan-keinginan Tuhan. Negara harus mampu menjabarkan prinsip-prinsip tauhid yang mengacu pada persamaan, kesetiakawanan dan kebebasan. Negara merupakan usaha untuk mentransformasikan prinsip-prinsip tersebut ke dalam kekuatan ruang dan waktu.²²

Dalam negara Islam semua anggotanya mempunyai kedudukan yang sama. Tidak ada dominasi satu kelompok atas kelompok yang lain. Tiang utama negara adalah doktrin tauhid dan kenabian Muhammad Saw. Tauhid memelihara kesatuan religio-politik umat Islam. Komunitas umat Islam ada justru untuk menerjemahkan prinsip-prinsip tauhid ini ke dalam realita. "Islam, sebagai masyarakat politik, hanyalah suatu alat untuk menjadikan prinsip tauhid ini sebagai faktor yang hidup

dalam kehidupan intelektual dan emosional manusia. Tauhid hanya menuntut ketaatan mutlak kepada Allah, bukan kepada raja.... Ini sebenarnya berarti ketaatan manusia pada watak idealnya sendiri.²³

Sementara dalam doktrin kenabian Muhammad, Iqbal menyatakan bahwa ia tidak hanya sekadar utusan Tuhan, tetapi juga teladan bagi masyarakat muslim. Keberadaan Muhammad sebagai Nabi-Negarawan di Madinah menunjukkan bahwa tidak ada pemisahan agama dan negara.

Dari dua prinsip ini Iqbal tidak menegaskan bahwa negara Islam tidak dibatasi oleh sekat-sekat geografis. "Keanggotaan Islam sebagai suatu masyarakat tidak ditentukan oleh kelahiran, tempat atau naturalisasi, tetapi oleh kesamaan iman. Sebutan "muslim India" adalah suatu kontradiksi dalam istilah, karena Islam pada pokoknya berada di atas segala kondisi, waktu dan tempat. Kebangsaan kita hanyalah ide yang tidak mengenal batas geografis."²⁴

Prinsip keesaan Tuhan dan kenabian Muhammad merupakan landasan bagi dua fondasi konstitusi politik Islam, yaitu supremasi hukum Tuhan (syari'at) dan kesamaan mutlak semua anggota masyarakat. Iqbal mengajak Dunia Islam kembali kepada syari'at ketika sedikit demi sedikit umat Islam mulai mengabaikannya dan mengadopsi hukum-hukum Barat. Di India sendiri, hukum-hukum Inggris mulai mempengaruhi umat Islam sejak abad ke-19. Iqbal menekankan perlunya hukum Islam sebagai dasar bagi kelanjutan hukum umat Islam. Karena itu, pelaksanaannya menghendaki adanya negara Islam.

Sementara prinsip persamaan mutlak berlandaskan pada ayat yang menyatakan bahwa manusia yang paling mulia di sisi Tuhan adalah yang paling bertakwa (al-Hujurat, 49:13). Dengan demikian Islam tidak mengakui hak-hak istimewa sebagian kelompok masyarakat. Inilah yang membuat umat Islam masa lalu memiliki kekuatan politik terbesar di dunia.

Penekanan Iqbal terhadap kedua prinsip konstitusi Islam ini membawanya pada kesimpulan bahwa demokrasi adalah cita-cita politik Islam. Namun, seperti dijelaskan di atas, demokrasi yang digagas Iqbal berbeda dengan demokrasi Barat yang dikritiknya. Demokrasi Barat kehilangan nilai-nilai spiritual dan kemanusiaan dan cacat demokrasi ini harus dibuang. Menurut Iqbal, Islam mengubah asa demokrasi dari penindasan ekonomi ke penyucian rohani dan pengaturan rohani yang lebih baik.²⁵

Menurut Bilgrami, ada lima prinsip dasar konsepsi demokrasi Iqbal. *Pertama*, tauhid sebagai asas. Kekuasaan kepala negara hanyalah melaksanakan kehendak-kehendak Tuhan; *kedua*, kepatuhan kepada hukum sebagaimana yang disampaikan oleh para Nabi dan disempurnakan oleh Nabi Muhammad Saw.; toleransi antara satu dengan yang lain; *keempat*, demokrasi Islam tidak dibatasi oleh wilayah geografis; ras atau warna kulit atau bahasa; dan *kelima*, penafsiran hukum Tuhan harus dikembangkan melalui ijtihad.²⁶

Iqbal juga merespons perkembangan socio-politik yang terjadi dalam Dunia Islam. Seperti diketahui, pada 1924 gerakan Mustafa Kemal Atatürk menghancurkan khilafah Usmani dan menggantikannya dengan republik sekular Turki. Banyak tokoh Islam, di antaranya Abu al-Kalam Azad, Muhammad Ali dan Shaukat Ali, yang mengecam penghancuran tersebut dan menginginkan kembali kejayaan khilafah Islam. Namun Iqbal bersikap realis dan mengatakan bahwa orang-orang Turki berjihad bahwa hak khilafah bukan terletak di tangan seseorang, tetapi dapat dialihkan dalam sebuah dewan atau badan yang beranggotakan beberapa orang terpilih. Karena itu, penghapusan khilafah menurut Iqbal tidak bertentangan dengan Islam. Iqbal bahkan memuji Turki sebagai satu-satunya negara Islam yang telah melepaskan dogmatisme dan menyadari ketertinggalan mereka.²⁷

Gagasan khilafah universal yang diusung Abu al-Kalam Azad dan Gerakan Khilafah tidak lagi relevan dengan situasi dan perkembangan Dunia Islam. Menurut Iqbal, ide khilafah universal yang pernah menjadikan umat Islam sebagai kekuatan raksasa dunia ternyata telah berhenti secara operatif dan tidak berfungsi lagi dalam menyatukan kekuatan Islam. Khilafah telah berubah menjadi kerajaan yang absolut dan tidak bisa dijadikan sebagai faktor dinamis dalam organisasi Islam modern, bahkan menjadi penghambat persatuan dan penyatuan negara-negara Islam yang merdeka.²⁸

Berdasarkan kegagalan khilafah dan penghapusannya oleh Kemal Atatürk, Iqbal merumuskan bahwa untuk menciptakan kekuatan Islam universal, terlebih dahulu bangsa-bangsa muslim harus melepaskan diri dari penjajahan Barat. Mereka harus memperkuat posisinya. Setelah itu barulah bangsa-bangsa muslim tersebut membentuk persatuan dan kesatuan dalam keluarga besar republik-republik. Jadi, mereka tidak harus meleburkan diri menjadi satu bangsa besar yang menghilangkan batas-batas teritorial. "... Islam bukanlah nasionalisme dan bukan pula imperalisme, melainkan Liga Bangsa-Bangsa yang secara artifisial mengakui

batas-batas wilayah dan perbedaan rasial untuk memberikan fasilitas dan kemudahan anggotanya saja, bukan untuk membatasi pandangan sosial anggotanya."²⁹

Ide liga bangsa-bangsa muslim inilah yang dianggapnya sebagai bentuk khilafah ideal untuk masa modern. Masing-masing negara muslim dapat mengatur dan mengurus rumah tangganya sendiri, di samping di antara sesama mereka harus saling membantu. Dalam liga ini bangsa-bangsa muslim melakukan kerja sama untuk mencapai tujuan mentransformasikan nilai-nilai tauhid dan spiritualitas dalam organisasi manusia, sebagaimana cita-cita Iqbal.

Penutup

Inilah butir-butir pemikiran politik Iqbal. Dalam konteks sekarang, pemikiran Iqbal masih relevan dan terasa hidup. Dalam kondisi umat Islam yang masih terpasung oleh kekuatan-kekuatan asing, kita serasa merindukan seruan-seruan Iqbal untuk bangkit melawan segala bentuk penindasan dan ketidakadilan yang dialami oleh bangsa-bangsa muslim. Ketika umat Islam kehilangan semangat hidup dan kedodoran dalam berkompetisi dengan umat lain, teriakan Iqbal untuk bangkit meraih dunia sungguh sangat "hidup". Menurut Maarif, seluruh karya Iqbal penuh vitalitas, inspiratif dan menyeru manusia bangkit untuk memproklamasikan "ya" terhadap hidup dan tantangan yang dibawanya. Dunia bagi Iqbal adalah sesuatu yang riil, bukan ilusi....³⁰ Pemikiran Iqbal yang ternyata masih relevan dengan kondisi sekarang.*

Catatan

¹Annemarie Schimmel, *Gabriel's Wings a Study of the Religious Idea of Sir Muhammad Iqbal* (Leiden: E.J. Brill, 1963), h. 387.

²Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), h. 2.

³Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual Al-Quran* (Bandung: Mizan, 1989), h. 24.

⁴Iqbal, *The Reconstruction...*, h. 169.

⁵Parveen Feroze Hassan, *The Political Philosophy of Iqbal* (Lahore: United Ltd., 1978), h. 140.

⁶Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sulṭāniyah* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.p.), h. 3.

⁷Lihat Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India* (Lahore: S.H. Ashraf, 1963), h. 111.

⁸Lihat K.G. Saiyidain, *Iqbal's Educational Philosophy* (Lahore: Ararat Publication, 1938), h. 11.

⁹Lihat Parveen, *The Political Philosophy...*, h. 161.

¹⁰Iqbal, *The Reconstruction...*, h. 12.

¹¹*Ibid.*, h. 147.

¹²Parveen, *The Political Philosophy...*, h. 196.

¹³*Ibid.*, h. 197.

¹⁴*Ibid.*, h. 201.

¹⁵Iqbal, *Thought and Reflections*, diedit oleh S.A. Vahid (Lahore: S.H. Muhammad Ashraf, 1973), h. 196-197.

¹⁶*Ibid.*, h. 51.

¹⁷Perveez, *The Political Philosophy...*, h. 268-273.

¹⁸Mazheruddin Shiddiqi, *The Image of the West in Iqbal* (Lahore: Bazm-i Iqbal, 1965), h. 43.

¹⁹Iqbal, *The Reconstruction...*, h. 180.

²⁰Khalifah Abdul Hakim, "Komunisme dan Iqbal", dalam Djohan Effendi, ed., *Iqbal Pemikir Sosial Islam* (Jakarta: Panca Simpati, 1986), h. 43-44.

²¹Iqbal, *Resan kepada Bangsa-bangsa Timur*, terjemahan Abdul Hadi WM. (Bandung: Mizan, 1985), h. 51-52.

²²Iqbal, *The Reconstruction...*, h. 154.

²³*Ibid.*, h. 147.

²⁴Iqbal, *Islam sebagai Cita Moral dan Politik*, terjemahan Amir Daud, (Bandung: Al-Marif, 1983), h. 36.

²⁵H.H. Bilgrami, *Iqbal Sekilas tentang Hidup dan Pikiran-pikirannya*, terjemahan Djohan Effendi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), h. 79.

²⁶*Ibid.*, h. 81-84.

²⁷Iqbal, *The Reconstruction...*, h. 162.

²⁸*Ibid.*, h. 160.

²⁹*Ibid.*

³⁰Ahmad Syafii Maarif, *Al-Quran Realitas Sosial dan Limbo Sejarah Sebuah Refleksi* (Bandung: Pustaka, 1985), h. 123.

DAFTAR BACAAN

- Amal, Taufik Adnan dan Syamsu Rizal Panggabean. *Tafsir Kontekstual Al-Quran*. Bandung: Mizan, 1989.
- Bilgrami, H.H. *Iqbal Sekilas tentang Hidup dan Pikiran-pikirannya*, terjemahan Djohan Effendi. Jakarta: Bulan Bintang, 1982.
- Hakim, Khalifah Abdul. "Komunisme dan Iqbal", dalam Djohan Effendi, ed., *Iqbal Pemikir Sosial Islam*. Jakarta: Panca Simpati, 1986.
- Hassan, Parveen Feroze. *The Political Philosophy of Iqbal*. Lahore: United Ltd., 1978.
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1981.
- _____. *Thought and Reflections*, diedit oleh S.A. Wahid Lahore: S.H. Muhammad Ashraf, 1973.
- _____. *Pesan kepada Bangsa-bangsa Timur*, terjemahan Abdul Hadi WM. Bandung: Mizan, 1985.
- _____. *Islam sebagai Cita Moral dan Politik*, terjemahan Amir Dau., Bandung: AL-Marif, 1983.
- Maarif, Ahmad Syafii. *Al-Quran Realitas Sosial dan Limbo Sejarah Sebuah Refleksi*. Bandung: Pustaka, 1985.
- Al-Mawardi, Abu al-Hasan. *Al-Ahkām al-Sulṭāniyah*. Beirut: Dār al-Fikr, t.tp.
- Sayyidain, K.G. *Iqbal's Educational Philosoph*. Lahore: Arafat Publication, 1938.
- Schimmel, Annemarie. *Gabriel's Wings a Study of the Religious Idea of Sir Muhammad Iqbal*. Leiden: E.J. Brill, 1963.
- Shiddiqi, Mazheruddin. *The Image of the West in Iqbal*. Lahore: Bazm-i Iqbal, 1965.
- Smith, Wilfred Cantwell. *Modern Islam in India*. Lahore: S.H. Ashraf, 1963.

NAVIGATING THE GLOBALIZATION ERA Lessons from the History of Islamic Civilisation

Hasan Asari

One of the many questions which have been posed so frequently is whether Islamic civilization has the potential and the ability to cope with globalization era of the present time. Some venture to say that Islam has no such capacity, and therefore Islamic civilization is destined to weaken and eventually wiped out from the face of the earth. The present author, however, believes that Islamic civilization has the potential and the capacity not only to survive the globalization era, but also to participate and contribute to its advancement. The Qur'an clearly states that Islam is a religion for all, that Allah is the only God of everything. Centuries of Islamic history were living testimonials for this central principle. It is clear that Muslims were very successful in developing Islamic civilization and make it a global phenomenon. I further believe that this history contains precious lessons that can help defining the course of actions to be taken in coping with globalization.

Global Nature of Islam: Doctrine and History

Islam has a global vision. The Qur'an makes it absolutely clear that Islam is a religion for all humankind; therefore this Holy Book addresses its audience with such phrase as *ya ayyuha al-nas*. God in Islam is perceived as the God for the whole universe and everything in it (*rabb al-'alamin*).¹ Muhammad is a messenger of God for a universal benefit (*rahmatan li al-'alamin*).² Thus, the notion that Islam is a religion for the Arabs is a wrong notion,³ in contradiction with the very basic teachings of Islam, especially the world view of Islam. Hugh Kennedy, commenting on Christian historiography in the early Islamic period, says that beside those works written by well-qualified Christian authors, there exists some works on Islam that are "written by monks whose acquaintance with outside world hardly extended beyond the walls of their monasteries."⁴

This global vision naturally poses further questions on different themes such as: the propagation of Islam to the whole world, religious

noted that Muslims also occupied Sicily⁹ and part of Italy.¹⁰ Fletcher provides a fine critical analysis on the role of Muslims on civilizational developments in the Mediterranean. He even ventures to say that the period could provide a reference for cultural pluralism that accommodates people of different religious affiliations: Muslims, Christians, or Jews. Of course we are not trying to say that this was without any problem.¹¹ Here two civilizations met, interacted, and influenced each other. Lewis prefers to see it as part of what he calls Muslims discovery of Europe.¹²

Another significant wave of expansion by the Muslims was that of the Ottomans.¹³ Beginning small in the middle of the 14th century, the Ottomans enlarged their power to include a big part of Central Asia and East Europe. After its heyday in the 16th century, this great empire weakened. It has to be emphasized that this weakening process coincided with the initial rise of modern Western civilization. In terms of time this empire represents the final significant Muslim power originating from the middle ages.

The above sketchy history of civilization of Islam is very significant for our present discussion in at least two ways. *First*, the first wave of expansion brought Islam to direct contacts with two biggest political powers of the time, namely the Byzantine and the Sassanian Empires. It put Muslims face-to-face with the Byzantines as the representative of the West in regions such as Egypt, the eastern coast of the Mediterranean Sea, Syria, Georgia, and Armenia. In Persia, Iraq, and Khurasan the Muslims were face-to-face with the Persians as the representative of the most important eastern civilizations of the time. On one hand, these political and military encounters provide both the Byzantines and the Persians a real taste of the new emerging Muslim power that they had only heard about so far. On the other hand, it laid a very strong foundation for the Muslims to advance even further, as indeed they did in the subsequent centuries.

Secondly, these series of *futuhat* naturally gave Muslims precious experience of encounters with surrounding civilizations; the most significant of these were two superior civilizations, namely the Byzantine and the Persian. (It is no secret that in comparison with Byzantine and Persia the Arabian Peninsula, the home land of Islam, was inferior in terms of civilization). History shows us that the Muslims demonstrated their readiness to absorb and adapt anything they deemed useful from the older civilizations. Indeed, this attitude was the most important secret of their success. They have no hesitation to make use of whatever they

tices, but he was also using it as part of islamization process. Kennedy note son the reform of 'Abd al-Malik:

He [‘Abd al-Malik] began a policy of administrative and political centralization which was to provide a model for many later Muslim governments. This involved the development of a standard Arabic coinage to replace the imitation Byzantine and Sassanian issues which had been used up to this time. The old distinction between the silver (*dirham*) areas of the Sassanian empire and the gold (*dinar*) areas of Syria, Palestine and Egypt was maintained but from now on, all Arabic coinage was to be of a standard weight and design, purely epigraphic with an inscription giving the date, the caliph's name and a religious slogan.¹⁷

Perhaps the most illustrating of these absorptions was philosophy that continues to be an object of hot debate to the present time. Early generation of Muslims eagerly search philosophical works both from Greek tradition and from Persian one. The works were translated into Arabic, very often via Syriac, thus making it accessible to Muslims.¹⁸ Apart from the accompanying controversies, Islamic philosophy owed much to the older traditions. What more interesting was that studies has shown great contribution of philosophy, more precisely logic (Aristotelian or otherwise), in the development of Islamic sciences, such as *kalam*, *ushul al-fiqh*, *tafsir*, and *tasawwuf*.¹⁹ Moreover, needless to say that philosophy brought with it a number of other sciences: mathematics, physics, psychology, medicine, astronomy, and so on. All of these branches of science constitute a very important part of the golden civilization of Islam.²⁰

An emphasis must be made on the active involvement of all in the civilization of Islam. Islamic civilization was not built by a single faction of the society: say the Arab Muslims, or the Persians, etc. In fact every faction contributed to it according to its potential and capability. All people from any religious denominations—Muslims, Jews, Christians, Pagans, Zoroastrians, Hindus—have their share in the cultural life of the Islamic era. There was no barrier to any single ethnicity; again all could participate. Arabs, Persians, Africans, Armenians, Spaniards, Indians, Turks, Caucasians, Afghans, Malays should be noted as contributors to what happened in the history of Islam.²¹

As such, it is no surprise that Islamic civilization found its expressions in a big number of languages. Arabic, Persian, Turkish, Urdu, Malay, and Swahili are perhaps the most dominant ones. But a more

context. Through *ijtihad*, Islamic teachings were given the best possible ways of applying them. In short, it gives Muslims limitless potential to adapt to historical developments without any fear of losing their faithfulness to Islam.²⁴

3. *Openness*. Islamic history illustrates very clearly that earlier generation of Muslims opened their society for cultural interactions. Above we have noted how early Muslims welcome any useful elements from older civilizations of the Romans and Persians. This dynamic and fruitful interactions result in what to be popularly called 'the golden age of Islamic civilization.'²⁵ Anyone would admit that it was Islamic. At the same time, anyone would have no difficulty in finding the influence—at times even remnants—of the older civilizations. Any one would have no problem also in noticing the active participation of all contemporary elements.²⁶

Conclusion

"History repeats itself," to a certain degree is correct. The contemporary globalization era, in some basic principles, is no different from any given era in the past. Some of the basic factors that make a history remain pretty much the same. So there should be no doubt about the potential and the ability of Islamic civilization to develop and prosper in this time. If it could become global in the past, it should be able to be so in the future. The basic underlying factors of the past success need to be reapplied as the foundation of the future of Islamic civilization. Historical lessons could provide essential help in ensuring the success of Islamic civilization in navigating the future currents of history. It is then recommendable that Muslims should consider their history in a more serious way. After all the present time is a continuity of the past, just as the future is going to be the next phase of the present.

²⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1987).

²¹ A variety of works have been written explaining different aspects of this cultural participation. See, for example, Fletcher, *The Cross and the Crescent*; Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*; Ira M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); Joan E. Gilbert, "The Ulama of Medieval Damascus and the International World of Islamic Scholarship," (Disertasi, University of California, Berkeley, 1977); Adam Mez, *The Renaissance of Islam*, trans. S. Khuda Bulkhsh dan D.S. Margoliouth (London: Luzac, 1937).

²² Q.S. Yusuf:12: 111.

²³ Mohammad Hashim Kamali, *Freedom of Expression in Islam* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 1998).

²⁴ George Makdisi, "Freedom in Islamic Jurisprudence" in *Religion, Law, and Learning in Classical Islam* (Hampshire: Variorum, 1991).

²⁵ Maurice Lombard, *The Golden Age of Islam* (Amsterdam: North-Holland Publishing Co., 1975).

²⁶ Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1986).

- Nasr, Seyyed Hossein. *Science and Civilization in Islam*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1987.
- Rodinson, Maxime. *Mohammed*, trans. Anne Carter. London: Penguin Books, 1991.
- Shaban, M.A. *Islamic History: A New Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Watt, William Montgomery. *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972.
- Watt, William Montgomery and Pierre Cachia. *A History of Islamic Spain*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1977.
- Watt, William Montgomery. *Muhammad, Prophet and Statesman*. Oxford: Oxford University Press, 1961.

ignore or abandon consumer, labor and environmental protection laws.”

From above and other various expressions, it is clear that there is no homogenous understanding of the term globalization. People are different in seeing globalization in accordance with their own perspective. Some focus on the economic aspect and therefore emphasize the global economy viewpoint, others focus on the cultural aspects, viz. seeing how globalization has effected different aspects of their culture, still others focus on the political aspects of the structure of globalization, yet others equate globalization with advanced technology, particularly in the area of communication and transportation.

Inayatullah has rightly tried to sketch the element of globalization as consisting of: (1) the globalization of awareness of the human condition (of hope and fear); (2) the globalization of responses to market and state domination (the emergent global civil society of transnational organizations); (3) the globalization of governance (both below and above); (4) and, finally globalization is both the expansion of time (creating a discourse of the long term future) and its elimination (creating the immediacy of space).²

Many see that globalization is none other than the expansion of the Western culture around the world. It is the expansion of Western models of behavior of socialization, organization, exchange in the market and elsewhere to other parts of the world. That the process of globalization would be of advantage for the world in general is regarded questionable, since many poor countries continue to suffer from economic downturn.

Nevertheless, globalization is a fact that cannot be denied. Globalization is an aspect of human life that has always been existed since the beginning of humanity. It is the tendency with which God has created man to live on exchanging his sources and experiences with others around him, in order to achieve and realize the best chances of life. The term globalization is indeed new but its phenomenon is already old.

Globalization, Clash of Civilization?

The 21st century is marked by the rapid process of globalization. In this progress conflicts of international society have become part of this phenomenon. Huntington's thesis of "clash of civilization" even specifically mentions Islam as one of the barriers to globalization. According to him, the Islamic civilization will clash with the West, especially due to the strength of the Islamic revival, which he defines as a broad intellec-

the fact that the Umayyads and the Abbasids put together bits of other people's empire – former Byzantium, Egypt and Persia and created a whole new civilization. He even mentions that even though the forces of Christianity and Islam have sometimes clashed, the two in the expansionist movement have themselves contributed to globalization in the comprehensive sense.

In this relation, it would be relevant to remind what Prince Charles has said:

"Medieval Islam was a religion of remarkable tolerance, for its time, allowing Jews and Christians to practice their inherited beliefs, and setting an example which was not, unfortunately, copied for many centuries in the West. The surprise, ladies and gentlemen, is the extent to which Islam has been a part of Europe for so long, first in Spain, then in Balkans, and the extent to which it has contributed so much towards the civilization, which we all too often think of, wrongly, as entirely Western. Islam is part of our past and present, in all fields of human endeavour. I has helped to create modern Europe. It is part of our own inheritance, not a thing apart."⁶

Karen Armstrong also has remarked: "If Muslim need to understand our Western traditions and institutions more thoroughly today, we in the West need to divest ourselves of some of our old prejudice. Perhaps one place to start is with the figure of Muhammad: a complex passionate man who sometimes did things that it is difficult for us to accept, but who had genius of a profound order and founded a religion and cultural tradition that was not based on the sword".⁷

These constitute positive attitudes for developing dialogue between the two civilizations. In short, to begin dialogue, we have to throw away ignorance, suspicion, and prejudice from among us. Mutual understanding through dialogue and cooperation is the only way to prevent what Huntington calls as "the clash of civilization". In this dialogue of civilization, we can adopt Western values, as long as they do not destroys our own identity and tradition. Muslims also should give their contribution to the West. They can enrich the lack of elements of the current Western civilization. Since the West is now experiencing spiritual emptiness, Muslims can play an important role in establishing religious spirituality and morality and in combating the current side effects of modern materialism.

MODERNISASI DALAM ISLAM Tinjauan Psikologi

Abd Mukti

Pendahuluan

Sejarah mencatat bahwa kondisi umat Islam pada periode klasik (650-1258 sangat berbeda dengan kondisi umat Islam pada periode pertengahan (1258-1800). Kalau pada periode klasik umat Islam mengalami kemajuan pesat dengan mendapat julukan zaman keemasan (*golden age*), maka pada periode pertengahan umat Islam mengalami kemunduran (*stagnasi*). Para ilmuwan berpendapat, bahwa paling tidak ada dua faktor yang memicu kemunduran umat Islam pada periode klasik, yakni: (1) terjadinya antagonisme (pertikaian) antar golongan keagamaan di kalangan umat Islam dalam bidang politik dan faham keagamaan, dan (2) umat Islam meninggalkan metode diskusi dan debat dalam pendidikan. Hal ini menyebabkan hilangnya kreatifitas dan sikap kritis para pelajar. Akibatnya, terhentilah ijtihad, dan tumbuh suburlah taqlid di mana-mana.

Umat Islam baru menyadari kemundurannya itu setelah terjadinya kontak antara mereka dengan Barat. Hal ini terjadi di Mesir pada masa pendudukan Napoleon Bonaparte atas negeri ini yang mengawali periode modern (1800-sekarang). Periode ini dipandang sebagai periode kebangkitan kembali umat Islam yang dimulai dengan gerakan modernisasi dalam Islam. Dengan demikian paling tidak ada dua hal yang mendorong munculnya modernisasi dalam Islam: yaitu (1) umat Islam sudah menyadari akan kemundurannya, dan (2) adanya kontak antara umat Islam dengan Barat.

Sifat kontak Islam dengan Barat pada periode modern berbeda dengan sifat kontak Islam dengan Barat pada periode klasik. Kalau pada periode yang disebut pertama, kelihatannya, Baratlah yang lebih maju, maka pada periode yang disebut kedua Islamlah yang maju. Dengan demikian pada periode modern hendaklah umat Islamlah yang mengadopsi peradaban Barat, sebagaimana Barat mengadopsi peradaban Islam pada periode klasik. Konsekuensinya terjadilah modernisasi dalam Islam dengan menggunakan ijtihad sebagai sarannya. Karena

Kemudian istilah *modernisasi* itu diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab dengan perkataan *al-tajdid* dan ke dalam Bahasa Indonesia dengan perkataan pembaharuan⁶ agar tidak mengandung arti negatif. Istilah *tajdid* dijumpai dalam hadis Nabi SAW yang berikut ini:

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله يعث هذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها. (رواه أبو داود)⁷

(Dari Abu Hurairah ra. ia berkata: Rasulullah SAW telah bersabda "Sesungguhnya Allah mengutus untuk umat ini pada setiap penghujung seratus tahun, orang yang memperbaiki agamanya").

Dari Hadis tersebut di atas dapat dipahami bahwa modernisme bukanlah hal yang baru dalam Islam melainkan sudah dikenal sejak awal kedatangan Islam itu sendiri dengan istilah *tajdid*. Jadi istilah *tajdid* ketika itu pengertiannya sama dengan pengertian istilah modernisme yang dipakai pada saat sekarang ini. Kalau pada periode klasik para ulama berusaha memperbaiki faham-faham keagamaan Islam sesuai dengan peradaban Hellenis dan Persia yang pada gilirannya muncullah golongan *ahl al-ra'yi* dalam *fiqh* di Baghdad, maka pada periode modern sekarang ini muncul para ulama dan intelektual Muslim yang berupaya menyesuaikan faham-faham keagamaan Islam itu dengan peradaban modern dari Barat.

Al-Suyūṭī mencatat nama-nama pembaharu dalam Islam pada setiap seratus tahun sebagaimana dikutip oleh Busthami M. Said dalam bukunya yang bertajuk "*Maḥmūṭ Tajdīd al-Dīn*" (Pembaharu dan Pembaharuan dalam Islam). Nama-nama pembaharu dalam Islam tersebut dapat dilihat dalam tabel yang berikut ini:

Sunni. Maka sejak ini kaum Sunni kembali mendominasi kekuasaan politik dan faham keagamaan di seluruh negeri Muslim.

Perlu dijelaskan di sini bahwa selama menduduki Baghdad, para penguasa Buwaihi yang berkoalisi dengan kaum Mu'tazilah menjadikan lembaga pendidikan untuk mensosialisasikan ajaran-ajaran Syi'ah pada seluruh masyarakat di seluruh wilayah kekuasaannya. Di samping itu mereka juga melarang ajaran-ajaran Sunni diajarkan pada masyarakat. Kebijakan ini kemudian dikanter balik oleh para Sultan Seljuk yang menggantikan Dinasti Buwaihi.

Pro kontra semacam ini juga dialami para modernis di berbagai dunia Islam lainnya, termasuk Indonesia. Misalnya, ketika Kiyai Wahid Hasyim mengadakan modernisasi dalam lembaga Pesantren Tebuireng di Jawa Timur, dengan memasukkan pelajaran umum dan Bahasa Belanda dalam kurikulum pesantren tersebut. Akibatnya banyak orang tua yang menarik anak-anak mereka dari pesantren itu. Hal serupa juga dialami oleh tokoh modernis Indonesia lainnya, yakni Abdullah Ahmad. Ia mendirikan Madrasah Adabiyah dalam tahun 1905 di Padang Panjang. Dengan memasukkan ke dalam kurikulumnya pengetahuan umum dan Bahasa Belanda. Karena itu masyarakat menentanginya. Menurut Karel A. Steenbrik, Imam Zarkasyi menyebutnya sebagai *Hollander* (ke-Belanda-belanda-an) bukan modernis. Kebanyakan orang membelot kebijakan ini dengan cara tidak mau memasukkan anak-anak mereka ke madrasah ini. Para pakar memandang inilah madrasah pertama di Indonesia. Akan tetapi pada waktu sekarang ini semua upaya modernisasi tersebut sudah bisa diterima masyarakat Muslim di mana saja.

2. Pemikiran Islam

Langkah pembaharuan yang dilakukan Muhammad Ali Pasya tersebut di atas kemudian diikuti oleh para modernis sesudahnya, terutama Muhammad Abduh serta murid-murid dan para pengikutnya. Berbeda dengan modernisasi yang dilakukan Muhammad Ali Pasya, maka modernisasi yang dilakukan para tokoh modernis ini selain menyentuh dimensi perantara sosial, sudah juga menyentuh dimensi pemikiran Islam dalam berbagai bidang, antara lain bidang pendidikan Islam, hukum Islam, politik dan teologi Islam. Begitu juga pembaharuan yang dilaksanakan para modernis ini mempunyai pengaruh besar terhadap pembaharuan di dunia Islam lainnya, termasuk Indonesia¹⁸ yang tercinta ini. Misalnya dalam bidang pemikiran pendidikan Islam diikuti oleh Abdulah Ahmad dengan mendirikan Madrasah Adabiyah sebagaimana telah disinggung di muka. Dalam bidang pemikiran hukum Islam diikuti oleh Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy.¹⁹ Dalam bidang politik diikuti oleh Said Umar Cokroaminoto. Dalam bidang teologi diikuti oleh Haru Nasution. Dalam bidang Tafsir al-Quran diikuti oleh Buya HAMKA dengan Tafsir al-Manarnya, yang dikenal bercorak Ijtima'iyah dan sastra budaya.

Catatan

¹AS Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Edisi Keenam (Oxford: Oxford University Press, 1995), h. 750.

²Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, h. 750.

³Modernization has meaning (1) to change some thing so that it is suitable for modern needs or habits; (2) to adopt modern ways or ideas. Lihat Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, h. 750.

⁴Bustharni M. Said, *Pembaharu dan Pembaharuan dalam Islam*, Terjemahan Mahsun al-Mundzir, Cet. Pertama (Gontor Ponorogo: Pusat Studi Ilmu dan Amal, 1992), h. 93-4.

⁵Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Cet. Ketujuh (Jakarta: Bulan Bintang, 1990) h. 11-2.

⁶Nasution, *Pembaharuan...* h. 12.

⁷Abu Dawud. *Sunan Abu Dawud*, Jilid 4, h. 109.

⁸Bustharni M. Said., *Pembaharu dan Pembaharuan dalam Islam*, Terjemahan Mahsun al-Mundzir, Cet. Pertama (Gontor Ponorogo: Pusat Studi Ilmu dan Amal, 1992), h. 39.

⁹Ibnu Rusyd, *Islāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtashid*, Jilid 1 (Semarang: Usaha Keluarga, t.t.), hal.2.

¹⁰Ibn Khaldun criticised the mental stagnation in North Africa in the fourteenth century A.D. and attributed it to bad educational methods wich neglected discussion and debate. Lihat Muhammad Atiya Ei-Ibrasyi, *Education in Islam, dalam Studies in Islam*, Terjemahan Ismail Cashmiry (Cairo: The Supreme Council for Islamic Affairs, 1387-1967), h. 80.

¹¹C.E. Bosworth, *Dinasti-dinasti Islam*, Terjemahan Ilyas Hasan, Cet. 1 (Bandung: Mizan, 1993), h. 28, 29.

¹²Lihat Nasution, *Pembaharuan...*, h. 84, 88.

¹³Lihat Nasution, *Pembaharuan...*, h. 85.

¹⁴Lihat Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, Ed. I, Cet. 5 (Jakarta: Rajawali Pers, 2000), h. 103, 104.

¹⁵Lihat al-Quran 3: 28.

¹⁶Baca uraian Bung Karno secara lengkap di bawah judul: Turki Memisah Agama dari Negara" dalam Ir. Sukarno, *Dibawah Bendera Revolusi*, Cet. IV (Jakarta: Panitia Penerbit, 1965), h. 403-445.

¹⁷Ibrahim Abu lughad, *Arab Rediscovery of Europe a Study in Cultural Encounters* (Princeton: Princeton University, 1963), h. 31-32. Lihat Juga C.E. Bosworth, at all, *The Encyclopedia of Islam*, Volume V (Leiden: E.J. Brill, 1986), h. 908. Lihat juga Nazih Nnashif al-Ayyubiy, *Siyāsah al-Ta'lim fi Miḡra* (Kairo: Markaz al-Dirāsāt al-Siyāsāt wa al-Isytirāqiyat, 1978), h. 33-34. C.E. Bosworth, E. Van Donzel, B. Lewis dan C.h. Pelet, *The Encyclopedia of Islam*, Volume, E.J. Brill, Leiden, 1986, h. 908.

¹⁸Lihat Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-jeram Peradaban Muslim*, Cet. 1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 199.

¹⁹Uraian lengkap tentang modernisasi (pembaruan) pemikiran Hukum Islam baca dalam Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia, Fiqh Indonesia, Gagasan dan Gagasan*, Cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).

LIBERALISASI UMAT VIA REINTERPRETASI AJARAN ISLAM

Faisar Ananda

Pendahuluan

Agama selalu diasosiasikan sebagai salah satu factor penghambat kemajuan bagi pemeluknya baik secara individu maupun secara komunitas. Persepsi ini muncul bukan karena sikap apriori terhadap eksistensi sebuah agama beserta implikasi terhadap penganutnya dalam kehidupan di dunia, melainkan karena secara empiris kenyataan menunjukkan bahwa agama sering dijadikan sebagai alat untuk menghalangi setiap inovasi dan improvisasi yang dilakukan oleh manusia yang mengandalkan nalar dan rasionya untuk memperbaiki kualitas kehidupan duniawi.

Pengalaman ini memang lebih terlihat jelas berdasarkan pengalaman kehidupan manusia dalam peradaban modern saat ini. Persepsi ini pada mulanya memang muncul dari pengalaman bangsa Eropa ketika terjadi benturan antara ilmuwan dengan pihak gereja yang dengan otoritas yang dimilikinya pada abad pertengahan pihak gereja menekan habis para ilmuwan dalam mengembangkan potensi nalar yang mereka andalkan. Pertarungan kedua kubu ini mencapai titik kulminasinya pada masa renaissance yang pada gilirannya mengantarkan bangsa Eropa melakukan proses sekularisasi dalam kehidupan mereka dengan menempatkan agama pada posisi marginal dalam sector kehidupan public.

Pengalaman sekularisasi yang dialami oleh bangsa Eropa cukup menuai hasil yang gemilang. Perkembangan ilmu pengetahuan, sains dan teknologi mengalami kemajuan yang signifikan dan mengantarkan bangsa ini menjadi leading nation dalam percaturan politik global. Kemajuan sains dan teknologi ini menjadikan bangsa Eropa semakin percaya diri bahwa cara pandang hidup mereka dengan memisahkan agama dalam kehidupan public ternyata membuahkan hasil yang gemilang dengan meninggalkan bangsa-bangsa lain yang masih berkuat dengan mitos-mitos dalam pergaulan internasional. Liberalisasi menjadi kata kunci bagi kesuksesan mereka, sehingga mereka tidak ragu-ragu untuk

Islam secara histories telah menunjukkan dirinya sebagai agama yang dapat membawa kemajuan bagi satu bangsa. Secara empiris bangsa Arab yang nomad telah disulap oleh Islam menjadi bangsa yang kuat dan bermartabat, sehingga mereka berhasil menjadi bangsa yang menguasai dunia selama lebih dari 7 abad. Namun sejarah juga menunjukkan kejayaan mereka tidak lagi bertahan dan harus menerima nasib sebagai bangsa yang tertindas dan dikuasai. Dalam hal ini Islam tidak mampu lagi menjadi inspirasi bagi pemeluknya untuk menjadi kelompok yang dominant.

Dari sini kiranya dapat ditarik kesimpulan bahwa pemahaman satu penganut agama sangat mempengaruhi nasib mereka dalam kehidupan nyata. Umat Islam pada masa awal adalah umat yang berwatak inklusif dan memahami Islam dalam suasana yang dinamis, sehingga mereka sukses menjadikan Islam sebagai factor kemajuan dalam hidup. Setelah itu umat di belakang mereka cenderung menjadi umat yang eksklusif, jumud dan tertutup sehingga mereka tidak mampu menangkap pesan Islam yang utuh untuk membawa kemajuan mereka. Karenanya menjadi sangat signifikan untuk mengkaji ulang pemahaman ajaran Islam yang selama ini dianut oleh umat dengan cara melakukan liberalisasi demi mencapai kemajuan yang nyata.

Memaknai Liberalisasi

Kata liberal bermakna bebas. Liberalisasi adalah proses atau upaya pembebasan manusia dari ikatan-ikatan yang menghalangi mereka dalam mencapai kemajuan. Hasil dari liberalisasi adalah liberty atau freedom yang bermakna kemerdekaan. Kata liberal tidak harus dikonotasikan secara negative, melainkan dapat juga dimaknai dalam pengertian yang positif. Dalam bahasa Alquran faku raqabah diartikan sebagai pembebasan manusia dari perbudakan. Kata lainnya adalah tahrir yakni pembebasan atau pemerdekaan. Hizbut tahrir merupakan istilah yang populer yang bermakna tentara yang membebaskan (meliberalkan)

Tauhid merupakan inti dari ajaran Islam yang mengandung ajakan untuk human liberation (pembebasan manusia) dari ikatan-ikatan selain Allah sebagai lawan dari syirik. Dalam konsep tauhid manusia diperintahkan untuk hanya bergantung kepada Allah, membebaskan diri mereka dari ikatan duniawi seperti harta, jabatan dan lainnya termasuk ikatan kepada para pemimpin agama yang dalam istilah Alquran wa la yattakhiz ba'duna ba'dan arbab min dunillah.

dari hasil interpretasi manusia (human thought). Proses ini dimulai dengan sekularisasi dalam pengertian yang dimodifikasi oleh Nur Cholish Madjid menjadi desakralisasi. Alat yang dipergunakan adalah rasio untuk menghasilkan Islam Rasional ala Harun Nasution dan menerapkan metode tafsir Maudu'i yang dipopulerkan Quraisy Shihab, sehingga menghasilkan Islam inklusif model yang ditawarkan oleh Alwi Shihab.

Liberasisasi Mentalitas Umat Islam

Umat Islam tidak hanya mengklaim agama mereka saja yang paling benar. Ironinya, justru umat Islam bergerak ke arah yang lebih ekstrim untuk menyatakan bahwa hanya kelompok agama yang mereka dirikanlah yang Islamnya benar, kelompok lainnya sesat dan bakal masuk neraka. Para kiyai, Ulama dan ustadz-ustadz berlomba-lomba mencari pengikut untuk menciptakan kelompok Islam eksklusif ciptaan mereka dan kemudian mencokoki jemaahnya dengan penafsiran monolithik yang mengajarkan kebenaran hanya satu yakni yang keluar dari mulut mereka. Akibatnya jemaah menjadi fanatic, keras dan ekstrim, bahkan mereka jauh lebih takut kepada kelompok umat Islam lainnya daripada kepada orang Kristen.

Model pemahaman seperti ini jamak di kalangan para muballigh dan da'i-dai Islam. Mereka tidak rela untuk membiarkan umat Islam bebas memilih pemahaman Islam mana yang akan diikuti. Sebaliknya, umat Islam pun tidak terbiasa untuk melakukan pilihan karena sejak awal mereka telah dipaksa untuk menelan apa kata pemuka agama mereka sehingga mereka malas untuk berpikir. Setiap ada upaya untuk meliberalkan umat Islam selalu ditakut-takuti dengan neraka. Sebaliknya kalau mengikut pemahaman mereka dijamin masuk surga, padahal kunci surga di tangan malaikat Ridwan bukan di tangan mereka.

Periode awal Islam klasik menjadi saksi umat Islam menjalankan kehidupan beragama mereka dengan sikap yang liberal. Para sahabat dan tabi'in tidak pernah saling menyalahkan pemahaman seseorang terhadap ajaran Islam. mereka menikmati perbedaan pendapat tersebut. Begitu pula para Ulama setelah periode mereka sangat menikmati jadal dalam diskursus keislaman. Begitu sangat menikmatinya mereka sehingga lahimya beragam pendapat dan melahirkan banyak aliran kalam seperti Mu'tazilah, Asy'ariyah dan Maturidiyah; atau aliran dalam fikih seperti Maliki, Hanafi, Syafi'i, Hanbali, dan berbagai mazhab

dialog antar agama dan resolusi konflik dengan komunitas seperti Yahudi, Kristen, Hindu dan berbagai faksi di dalam Islam. Liberalis lebih mendukung jihad dalam pengertian yang luas bukan dalam pengertian angkat senjata, sesuai dengan Q.22:39.

Konsep ini menjadi penting mengingat banyak orang yang bingung menghadapi kenyataan bahwa semua pemeluk suatu agama mengklaim hanya agama mereka yang paling benar. Kenyataan ini membuat mereka memilih untuk tidak beragama namun tetap percaya pada Tuhan. Fenomena ini menjadi lebih buruk ketika orang-orang saling bunuh atas nama Tuhan, sehingga memunculkan orang yang menganut paham agnostic atau lebih jauh lagi menjadi atheis.

Liberalisasi beragama ini ditawarkan dalam rangka untuk melakukan rekonsiliasi antara para pemeluk agama. Konsep One God, One Religion merupakan solusi apik yang perlu untuk disosialisasikan di kalangan para pemeluk agama. Kebenaran agama justru terletak pada relatifitasnya, sedangkan kebenaran hakiknya terletak di tangan Tuhan. Tidak seorangpun yang diberikan otoritas untuk memutuskan kebenaran tingkat keberagamaan seseorang, semua itu harus dikembalikan kepada Tuhan. Kebenaran keberagamaan seseorang tidak terletak pada simbol-simbol agama melainkan pada substansi agama itu yakni penyerahan diri secara total kepada Tuhan, yang penilainya justru lagi-lagi harus dikembalikan kepada Tuhan.

Dalam khazanah intelektual Islam sebenarnya konsep ini bukan hal yang baru, melainkan telah ada cukup lama dan memiliki dasar-dasar yang kuat. Hanya di tangan kelompok radikal konsep ini dinafikan sehingga terlihat wajah Islam radikal yang mengklaim hanya agama Islam mereka saja yang benar.

Dalam Alquran otoritas kebenaran hanya ada di tangan Tuhan, manusia tidak diberi wewenang untuk memaksakannya kepada orang lain tidak juga Nabi Muhammad karena itu firman-firman Allah di bawah ini menyatakan:

1. *Lā ikrahā fi al-dīn* Q.S al-Baqarah:256
2. *lakum dīnukum waliya dīn*. Q: Al-kāfirūn: 6
3. *afa anta tukrihu al-nās hatta yakunu mu'minin* Yūnus:99.
4. *law syaallahu lajaalakum umatan wahidatan* Q.S.al-Nahl:93

Khiṭāb ayat-ayat ini ditujukan kepada manusia secara umum. Sedangkan khusus untuk para pengikut Nabi Musa (Yahudi) dan pengikut Nabi Isa (Nasrani) perlakuan Alquran jauh lebih lunak dan toleran

kullin ja'alnā minkum syir'atan wa minhājā, wa law syāa llāhu lajaalakum ummatan wahīdatan wa lākin liyabluwakum fī mā ātākum fastabiqul khairāt."

Untuk setiap umat di antara kamu, kami berikan syariat dan metode sendiri-sendiri. Kalau Tuhanmu menghendaki, niscaya kamu akan dijadikannya satu umat saja. Tetapi Ia ingin menguji kamu atas yang diberikannya kepadamu. Maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah kamu kembali semuanya, lalu Allah yang akan memberitahukan tentang apa yang kamu perselisihkan. (al-Mā'idah: 48).

KONTRIBUSI ILMU KALAM DALAM HARMONI RELASI AGAMA, SAINS DAN TEKNOLOGI

Ilhamuddin

Pendahuluan

Ilmu Kalam disebut juga teologi Islam, ilmu ushuluddin, ilmu tauhid, dan ilmu aqidah. Ilmu ini membahas berbagai ajaran yang dapat digunakan di dalam merespon berbagai persoalan hidup manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Jika diinventarisir, paling tidak ada 15 fokus pembahasan yang sangat serius di dalam Ilmu Kalam. Secara umum semuanya bersifat teoritis. Namun ada di antaranya yang dapat dikembangkan secara empiris. Pembahasan seperti *al-murtakib al-kabair*, *al-tawab wa al-'iqab*, *al-manzilat bain al-manzilatain*, *ru'yatullah*, *al-tauhid*, *al-'adalah*, *al-wa'd wa al-wa'id*, dan *shifatullah* tampaknya murni teoritis. Sementara masalah *al-'ibad*, *hurriyat al-insan*, *istitha'ah wa al-kasb*, *al-khair wa al-syar*, *sunnatullah*, *taqdir* dan *taubat* masih berpeluang untuk dikembangkan secara empiris. Pembahasan yang demikian banyak ini pada mulanya diformulasikan untuk mengantisipasi pengaruh ide-ide luar yang dapat merusak teologi atau aqidah umat Islam.¹

Sejak awal terbentuknya sejarah peradaban, teologi memang sudah menjadi bagian penting di dalam kehidupan manusia. Respon teologis pertama manusia terhadap lingkungannya muncul dalam bentuk *supernaturalisme*. Dalam konteks itulah lahirnya berbagai paham seperti *dinamisme*, *animisme*, *politisme*, *henoteisme*, dan *monoteisme*.

Agama-agama besar menempatkan teologi pada posisi paling sentral dalam ajarannya. Oleh karena itu sangat beralasan jika umat beragama banyak mengaitkan berbagai persoalan dalam kehidupannya dengan pendekatan teologis.

Teologi secara normatif diajarkan di dalam kitab suci masing-masing agama. Setiap pemeluk agama yang taat sangat berhati-hati di dalam menjaga teologinya sehingga berbagai hal yang terjadi dalam kehidupannya selalu dilihat dari kacamata teologi. Dominasi teologis

157

tindakan tersebut mereka memandang penolakan terhadap agama menjadi hilang.³

Resistensi para teolog yang demikian tinggi dan sengit menentang para ilmuwan, seperti Bacon, Wycliffe, Bruno, Galileo, dan 10.000-an pemikir lainnya tampaknya berkaitan dengan berbagai sebab. Di antaranya adalah: (1) Dominasi pemahaman tekstual dalam agama; (2) Adanya kepentingan kuat untuk memaksakan dogma-dogma teologi; (3) Kesangsian bahwa jika terjadi penolakan atas satu aturan saja, apakah melalui sains atau yang lainnya dapat menyebabkan keruntuhan dan ketidakutuhan seluruh tatanan social; (4). Oleh karena itu sains dan pemikiran bebas adalah ancaman dan harus diharamkan.

wabah penyakit. Wabah, seperti cacar dan kolera dianggap agamawan sebagai hukuman Tuhan. Teknologi suntikan untuk penderitanya ditentang dengan keras oleh kaum ortodoks. Argumen yang dipakai adalah bahwa cacar merupakan hukuman Tuhan atas dosa-dosa manusia. Menghindarinya hanya akan membuat-Nya lebih marah lagi. Rumah seorang pria yang memberikan perlindungan kepada peneliti awal vaksin cacar, Dr. Boylston dilempari dengan granat. Melalui khotbahnya, para pemuka agama melontarkan penghinaan kepada para ilmuwan penganjur vaksinasi. Namun, berdasarkan faktanya suntikan itu membuat manusia dapat terus hidup. Tanpa suntikan mereka akan mati. Akhirnya dengan terpaksa teknologi suntikan diterima oleh agamawan.

Penentangan serius dalam perkembangan kedokteran ilmiah adalah penolakan terhadap teknologi pembedahan mayat. St Augustine menyebut ahli anatomi sebagai 'tukang jagal' dan mencela praktik ini dengan tegas. Dalam pandangan umumnya agamawan bahwa pemotongan mayat akan menimbulkan kengerian yang tak terbayangkan pada hari kiamat. Di samping itu, menurut mereka 'teologi membenci pertumpahan darah.'

Argument di atas kontradiktif dengan fakta bahwa agamawan pernah membakar ribuan pendosa dan ahli-ahli sihir yang dicurigai. Fakta tersebut menunjukkan bahwa para teolog tidak terlalu membenci penumpahan darah bila itu menyangkut kepentingan mereka sendiri.

Pada tahun 1770, terjadi fenomena menakutkan di beberapa wilayah Eropa. Kemudian dilaporkan ke Royal Academy Of Science (Akademi Sains Kerajaan), bahwa air telah berubah menjadi darah. Para rohaniawan lalu menyebut indikasi ini sebagai kemarahan Tuhan. Ketika masalah serupa terlihat di Swedia, seorang naturalis terkenal, Linnaeus menyelidiki fenomena ini dengan penuh perhatian dan menemukan bahwa pemerahan air disebabkan oleh sekumpulan besar serangga-serangga kecil. Ketika Uskup mendengar kabar tentang penemuan ini, dia mencela penemuan ilmiah tersebut sebagai 'jurang setan' dan mengumumkan bahwa 'pemerahan air tidaklah alamiah.' Oleh karena Linnaeus bukanlah seorang pemberani dan dia sangat tahu akan apa yang telah terjadi pada Galileo akhirnya dalam menghadapi persoalan ini, dia mengalah dan mengumumkan bahwa kebenaran tentang masalah itu di luar pemahamannya.

Para rohaniawan dan teolog Eropa adad pertengahan dengan bersemangat menyatakan bahwa komet adalah bola api yang dilemparkan

dengan membiarkan tukang sihir hidup'. Dia segera mendesak para teolog untuk melacak para tukang sihir dan ahli sulap yang menyebabkan cuaca buruk sehingga menghancurkan kebun anggur, taman, lapangan rumput dan gandum yang sedang tumbuh. Maka ribuan wanita mengalami siksaan yang kejam di hadapan orang-orang terdekat dan tersayang mereka. Mereka berharap untuk mati secepatnya agar terbebas dari penderitaan.

Halilintar, menurut dogma agama, adalah konsekuensi dari lima dosa, yaitu (a) tidak bermalu, (b) tidak percaya, (c) menolak untuk merawat rumah ibadah, (d) curang dalam pembayaran pajak kepada rumah ibadah, dan (e) menekan yang lemah. Paus menyebut hukuman Tuhan ini dengan 'jari-jari Tuhan'. Kemudian pada 1752, ketika sedang terjadi badai elektrik, Benyamin Franklin menerbangkan layang-layangnnya. Dalam eksperimennya itu ia menemukan bahwa petir hanyalah gejala elektrisitas biasa. Penemuan tersebut segera diikuti dengan penemuan penangkal petir. Pelindung yang aman bahkan dari badai paling mengerikan sekalipun. Pada awalnya para teolog menolak untuk mengakui keberadaan teknologi penangkal petir ini. Tetapi kemudian, begitu keampuhan dari konduktor petir ini diakui secara luas dan semakin banyak dipasang kaum ortodoks menentangnnya dengan keras. Sejalan dengan itu gempa bumi di Massachusset pada 1755 dituduhkan kaum ortodoks sebagai akibat luasnya pemakaian alat penangkal petir Franklin di Boston. Pertentangan ini tadinya akan berlangsung lama. Namun ternyata rumah-rumah ibadah tanpa penangkal petir seringkali hancur disambar petir. Di Jerman, antara 1750 dan 1783 saja, terdapat sekitar 400 menara rumah ibadah yang hancur dan 120 penggerak lonceng rusak gara-gara petir. Di sisi lain rumah bordil dengan penangkal petirnya yang menjulang tinggi tetap berdiri gagah dan aman. Bahkan dalam badai yang terburuk sekalipun. Beberapa rumah ibadah yang telah menggunakan penangkal petir juga tidak tersentuh badai. Begitulah, meskipun masih ada rasa enggan, akhirnya penangkal petir diterima oleh agamawan dan dipergunakan untuk melindungi sebagian besar rumah ibadah di akhir abad itu.

Ketika Immanuel Kant memperkenalkan teori tentang nebula dan bintang-bintang, para teolog menentangnnya karena mereka tidak melihat adanya rujukan mengenai hal itu di dalam kitab suci. Oleh karena itu menurut mereka nebula tidak ada. Para pendukung teori nebula ini baru bisa lega ketika teleskop dapat dibuat lebih baik sehingga menunjukkan bahwa beberapa pola materi nebula ternyata dapat dipisahkan

Harmoni Relasi Agama, Sains dan Teknologi

Sebagai dapat diketahui bahwa suasana dikhotomis di atas terjadi di luar Islam. Namun demikian, sebagaimana dikatakan Profesor Abdus Salam, "Tidak diragukan lagi bahwa dari seluruh peradaban di planet ini, sains menempati posisi paling lemah di dunia Islam. Tidak terlalu berlebihan jika dikatakan bahwa kelemahan ini berbahaya karena kelangsungan hidup suatu masyarakat pada abad ini secara langsung bergantung pada penguasaannya atas sains dan teknologi.

Belakangan ini, negeri-negeri muslim benar-benar tergantung pada teknologi Barat.. Mulai dari gedung-gedung pencakar langit, bandara-bandara modern dengan pesawat-pesawat terbang canggih, mobil-mobil dan media elektronika yang tersebar sampai ke pelosok-pelosok negeri muslim adalah hasil sains dan teknologi yang diimpor dari negara barat. Teknologi yang digunakan masyarakat muslim untuk memenuhi kebutuhan dasar mereka juga diimpor dari negara barat. Eksplorasi minyak, pengeboran, ekstraksi, penyulingan, dan transportasi merupakan contoh-contoh penting. Masyarakat Barat mengizinkan bangsa-bangsa seperti Arab Saudi, Iran dan Indonesia untuk menukar kekayaan alamnya dengan barang-barang produk mereka mulai dari persenjataan sampai alat pembuka kaleng sekalipun. Akibatnya masyarakat muslim tergiring untuk tidak produktif karena terlalu bergantung pada sumber daya alam dan teknologi Barat. Belakangan ini rasa menyesal menyelimuti masyarakat muslim karena faktanya bahwa ketergantungan terhadap sains dan teknologi barat itu menyebabkan umat Islam terkebelakang dan termarginalkan.

Akhir-akhir ini ada keinginan di kalangan umat Islam untuk megembalikan kejayaan masa lalunya ketika para teolog Islam berperan memberi dorongan bagi kemajuan sains dan teknologi dengan cara mengembangkan semangat rasionalisme terutama pada masa Daulah Abbasyiah. Ketika itu kaum teolog karena juga merupakan pimpinan politik dan banyak di antara mereka yang memegang jabatan penting, memberi kesempatan kepada para ilmuwan untuk mengembangkan sains dan teknologi.

Dalam konteks itulah kaum muslimin pernah memberi wama indah bagi sejarah peradaban umat manusia. Pada saat itu berdiri berbagai universitas dan pusat kajian Islam Sementara di negeri-negeri Barat sendiri belum mengalami perkembangan yang berarti. Khalifah al-Ma'mun pada tahun 830 Masehi, mendirikan Bait al-Hikmah, yaitu sebuah akademi yang dilengkapi dengan perpustakaan. Pada masa

Hal tersebut di atas merupakan sebagian gambaran dari sikap umat Islam pada masa belakangan ini terhadap sains dan teknologi. Fakta ini mengindikasikan terjadinya penurunan apresiasi terhadap ilmu pengetahuan. Boleh jadi juga menunjukkan kehati-hatian, atau ketidaktahuan karena tidak ada satupun ajaran Islam yang kontradiktif dengan sains dan teknologi, sebagaimana terjadi di luar Islam di atas. Umat Islam dari dulu sampai sekarang memiliki kesadaran yang memadai tentang pentingnya sains dan teknologi. Apalagi dalam persaingan global belakangan ini. Hegemoni Amerika dan sekutunya semakin mendesak agar umat Islam akrab dengan sains.

Sehubungan dengan itu, maka dominasi teologis yang mewarnai sikap umat Islam selama ini, harus diimbangi dengan apresiasi dan penguasaan terhadap sains dan teknologi. Berbagai pembahasan Ilmu Kalam yang dikembangkan dalam Islam sejak Daulah Abbasiyah, menunjukkan apresiasi yang tinggi terhadap sains dan teknologi. Kontribusi Ilmu Kalam dalam konteks ini berkaitan dengan keberhasilannya **menciptakan suasana dialogis** sebagai wadah utama bagi pengembangan sains dan teknologi.

Kontribusi penting lainnya dari Ilmu Kalam adalah kemampuannya **mengantarkan umat Islam untuk dapat menyikapi secara rasional** berbagai fenomena alam dan sosial melalui pendekatan *sunnatullah*, sehingga gejala-gejala alam dapat dipahami secara tepat baik dari kacamata agama maupun sains dan teknologi. Sikap rasional tentu dapat menjadikan umat Islam tidak terjerumus ke dalam takhayul.

Penutup

Pengalaman teologis yang terjadi di luar Islam abad pertengahan sebagai diuraikan di atas telah menciptakan disharmoni antara agama, sains dan teknologi. Faktor paling dominan dalam konteks itu adalah pemahaman tekstual pemuka agama terhadap doktrin. Oleh karena itu, pendekatan kontekstual yang banyak dipakai dalam Ilmu Kalam sangat urgen di dalam meminimalisir disharmoni antara agama, sains dan teknologi.

Sehubungan dengan itu, para ilmuwan muslim harus turut membantu para pemuka agama di dalam menjauhkan umat dari takhyul. Gejala yang muncul belakangan ini, seperti dalam kasus gunung merapi membuka peluang bagi berkembangnya *takhayul* di tengah-tengah masyarakat. Demikian pula keputusan yang menyelimuti masyarakat

Catatan

¹Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam al-Baqillani; Studi Tentang Persamaan dan Perbedaannya dengan al-Asy'ari* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yoga, 1997).

²Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science, Religion Orthodoxy and The Battle for Rationality*, terj. Sari Meutia, *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas Antara Sains dan Ortodoksi Islam* (Jakarta: Mizan, 1996), h.56-59.

³*Ibid.*

⁴*The Complete Prefaces of Bernard Shaw* (London: Paul Hamlyn, 1965), h. 369.

⁵Andrew Dickson White, *A History Of The Warfare Of Science With Theology*, 1896 (Dicetak ulang oleh Peter Smith, Gloucester, Mass, 1978).

⁶*Cretionisme, Science, and The Law- The Arkansas Case*, disunting oleh M.C.La Pollete, (Cambridge, Mass, MIT Press, 1983).

⁷Lihat: Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam...*, h. 3; Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI-Press, Jilid I, 1985), h. 78; Philip K.Hitti, *History Of The Arabs* (London: The MacMillan Press LTD 1974), h. 410; Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (New York: The New American Library 1970), h. 67-69.

kepada Allah. Namun akan lebih baik apabila pesan-pesan dakwah itu dapat difahami *mad'u* (sasaran) dan dapat mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari. Karena itu dalam kegiatan dakwah juga perlu digunakan berbagai teknik yang bersumber dari ilmu-ilmu lain yang berbatasan dengan ilmu dakwah seperti halnya komunikasi.

Sedangkan globalisasi berasal dari kata global yang berarti 'secara umum dan keseluruhan'.² Globalisasi berarti proses masuknya sebuah negara ke ruang lingkup dunia. Sehingga batas-batas antar negara semakin kabur, dan dunia dirasakan semakin kecil. Hal ini disebabkan karena; pertama, teknologi komunikasi mempunyai potensi untuk menjangkau seluruh permukaan bumi dalam tempo yang sangat singkat. Kedua, jumlah pesan dan pengaliran informasi telah bertipat ganda, sehingga diperkirakan jumlah kontak komunikasi global dalam dua dekade ini saja sama banyaknya dengan jumlah kontak serupa selama beberapa abad yang lalu. Ketiga, perangkat teknologinya sendiri semakin canggih, baik perangkat keras maupun perangkat lunak.³

Pada era ini sarana telekomunikasi dan komputer memegang peranan strategis dalam melakukan pengaliran informasi. Kemudian banyak di antara anggota masyarakat bekerja pada sektor informasi, sehingga akhirnya muncul suatu kelas baru yang disebut dengan kaum *kognitariat*, yaitu suatu kelompok yang sadar akan pentingnya pengetahuan dan penggunaan pikiran, bukan kekuatan otot.⁴

Globalisasi informasi mempunyai ciri-ciri: Pertama semakin tingginya peradaban umat manusia yang ditopang oleh kemajuan sains dan teknologi terutama teknologi komunikasi satelit dan internet. Kedua, berkat kemajuan teknologi komunikasi dan informasi, masyarakat dapat mengetahui informasi yang bersifat global. Seseorang dengan mudah dapat mengetahui informasi apa saja yang diinginkannya dalam waktu yang sangat singkat, cukup dengan menekan *mouse* sebuah komputer yang mempunyai akses dengan internet, atau dengan cara memicit *remote* televisi. Manusia yang berdiam di rumah dapat menyaksikan segala peristiwa yang terjadi di dunia melalui jendela media massa atau telekomunikasi. Sehingga lahirlah istilah *global village* atau perkampungan sejangat, dimana dunia ini dirasakan semakin kecil.

Ketiga, tingginya laju transformasi sosial. Kemajuan teknologi komunikasi dan informasi yang dicapai manusia dewasa ini telah memberikan kemudahan dan kecepatan untuk menjalin hubungan antara satu sama lain. Jarak tidak lagi menjadi hambatan untuk ber-

media massa sebagai saluran atau perantara antara pihak komunikator dengan pihak komunikan. Media massa di sini meliputi *printed media* (media cetak) seperti surat kabar, majalah, buku dll; dan *electronic media* (media elektronik) seperti TV, radio, Internet dsb.

Teknik komunikasi efektif dalam berdakwah pada komunikasi antarpribadi yang bersifat tatap muka (langsung) dan komunikasi massa yang menggunakan media massa sebagai perantara (tidak langsung), menurut pandangan teori komunikasi ada perbedaan. Karena itu masing-masing akan dianalisis menurut perspektif teori komunikasi massa dan teori komunikasi antarpribadi.

Teknik Komunikasi Efektif Dalam Berdakwah Perspektif Teori Komunikasi Massa

Dalam komunikasi massa dikenal beberapa teori yang menggambarkan bagaimana media massa dan isi media massa dapat merubah sikap, pendapat dan perilaku individu atau masyarakat yang menjadi sasaran komunikasi atau dakwah. Di antara teori-teori komunikasi massa itu dapat dikemukakan sebagai berikut :

1. Teknik komunikasi efektif dalam berdakwah perspektif *agenda setting theory*

Agenda setting theory (teori penentuan agenda) berpandangan bahwa media dan isi media komunikasi massa seperti surat kabar, televisi, Internet dan sebagainya, dapat membentuk pendapat dan mempengaruhi perilaku individu atau masyarakat dengan jalan memberikan perhatian yang lebih besar kepada sesuatu masalah dan mengurangi perhatian kepada masalah lain.⁵ Masyarakat menilai penting atau tidaknya sesuatu berdasarkan pemberitaan-pemberitaan yang dilakukan oleh media massa.⁶

Menurut *agenda setting theory*, media massa mempunyai kekuatan untuk mempengaruhi pendapat dan perilaku masyarakat dengan menentukan agenda terhadap masalah yang dipandang penting. Di antara agenda yang dapat ditentukan media massa ialah : (1) apa yang harus difikirkan oleh masyarakat, (2) menentukan fakta yang harus dipercayai oleh masyarakat, (3) menentukan penyelesaian terhadap sesuatu masalah, (4) menentukan tumpuan perhatian terhadap sesuatu masalah, dan (5) menentukan apa yang perlu diketahui dan dilakukan masyarakat.⁷

apa yang mereka pikirkan dan apa yang mereka butuhkan. Karena itu perlu pengenalan lebih dalam terhadap sasaran dakwah atau sasaran komunikasi tersebut. Penyampaian pesan-pesan dakwah yang tidak didasarkan kepada pertimbangan keperluan masyarakat, walaupun disampaikan melalui media massa modern, menurut teori ini individu dan masyarakat akan mengabaikan begitu saja pesan-pesan dakwah dimaksud, dan beralih kepada berita lain yang lebih menarik dan dapat memberikan kepuasan.

Dengan demikian menurut perspektif teori penggunaan dan kepuasan, komunikasi dapat efektif apabila pesan-pesan yang disampaikan melalui media dapat menarik minat dan dapat memberikan kepuasan bagi masyarakat. Pesan-pesan dapat menarik minat dan memberi kepuasan, apabila pesan-pesan tersebut disesuaikan dengan keperluan objektif sasaran komunikasi. Karena itu komunikator atau da'i harus mengenal lebih jauh ciri-ciri komunikan atau mad'u dari berbagai aspek terutama aspek geografis, demografis, dan kondisi psikologis, sehingga pesan-pesan dakwah dapat disesuaikan dengan keperluan-keperluan masyarakat.

Karena pada hakikatnya, pangsa pasar masing-masing media massa itu sudah ada yang diperoleh melalui penelitian atau survey. Seperti ciri-ciri pengguna Internet dikatakan bahwa pada umumnya berusia antara 25 - 35 tahun, sebanding antara jumlah laki-laki dan perempuan, lebih 70 % berpendidikan sarjana, dan lebih dari 56 % berpendapatan \$ 50.000, (lima puluh ribu dolar) setahun atau lebih, dan mereka pada umumnya memegang jabatan profesional ataupun pengelola perusahaan.¹⁰

Di samping itu, web side di Internet yang lebih khusus sekalipun lazimnya diperoleh informasi sekitar keinginan para penggunanya. Misalnya *KampungNet* sebagai salah satu web side Islam terbaik di Internet saat ini, juga diperoleh informasi tentang keinginan para penggunanya, yaitu: (1) pengguna menginginkan informasi tentang Islam dan budaya Melayu yang disajikan secara objektif dan mudah difahami, baik dari pengguna yang beragama Islam maupun dari pengguna yang bukan beragama Islam, (2) mutu informasi dan sifat interaktif lebih penting dibandingkan dengan penampilan grafik yang menarik tetapi memakan waktu untuk menyimaknya, (3) ada kelompok-kelompok Islam di seluruh dunia yang ingin mengetahui kabar dari kampung halaman, dan menginginkan adanya tempat berkumpul di perantaraan, (4) kebanyakan pengguna lebih suka menerima informasi

efektif dalam berdakwah pada era globalisasi informasi ini dapat terwujud apabila penyampaiannya dilakukan secara terus menerus dengan menggunakan berbagai jenis media massa cetak dan media massa elektronik. Sehingga nilai-nilai Islam yang dianut oleh seseorang akan semakin subur baik pada tatanan pengetahuan maupun pada tatanan pengamalannya.

Teknik Komunikasi Efektif Dalam Berdakwah Perspektif Komunikasi Antarpribadi

Di samping menggunakan media komunikasi massa, dakwah itu juga perlu disampaikan melalui komunikasi antarpribadi terutama yang sifatnya tatap muka (*face to face*). Dalam komunikasi antarpribadi juga dikenal teori yang menggambarkan teknik komunikasi efektif dalam menyampaikan pesan-pesan tertentu kepada individu lain.

Seperti telah dikemukakan sebelumnya bahwa komunikasi dikatakan efektif apabila terjadi kesamaan makna atau pemahaman antara komunikator dan komunikan tentang masalah yang dibicarakan, kemudian komunikan mau melaksanakan atau mengamalkan pesan-pesan tersebut dalam kehidupan sehari-hari. Namun kenyataannya, komunikator sering gagal menanamkan pemahaman yang sama makna pada diri komunikan. Beberapa sumber kesalahan tersebut menurut teori komunikasi antarpribadi adalah sebagai berikut:

1. Sifat prasangka bersifat emosional timbul pada diri komunikan yang menjadi sarasan komunikasi. Misalnya, komunikan kurang suka atau kurang simpati kepada komunikator menyebabkan timbulnya kecenderungan pada diri komunikan untuk menafsirkan pesan-pesan komunikasi secara negatif.
2. Timbulnya kecenderungan pada diri komunikan untuk memberikan penilaian dan menghakimi si pembicara (komunikator), sehingga komunikator bersikap defensif, dalam arti timbul sikap menutup diri dan sangat hati-hati dalam berbicara.
3. Gagal memahami maksud kata-kata konotatif yang digunakan oleh komunikator atau pembicara.
4. Kurangnya sifat saling percaya mempercayai antara komunikator dan komunikan.¹³

Menurut Johnson,¹⁴ dalam komunikasi antarpribadi, ada tiga syarat yang harus dipenuhi agar komunikasi efektif, yaitu:

- apa penyebab timbulnya kata-kata atau tingkah laku komunikan seperti itu, (3) menanamkan prinsip pada diri sendiri bahwa tidak ada manusia yang sempurna.
- c. Menunjukkan perasaan tertentu sebagai reaksi terhadap informasi yang diterima dari komunikan. Misalnya, menunjukkan rasa kasihan kepada komunikan, rasa prihatin dsb.
 - d. Menanggapi dengan hangat dan serius dengan jalan berniat untuk menolong atau menghibur perasaan komunikan.

Teknik komunikasi seperti ini efektif juga digunakan dalam ber-dakwah. Sebab dalam dakwah juga dikenal istilah '*dakwah fardiyah*', yaitu dakwah yang dilakukan secara '*face to face*' (tatap muka). Dalam dakwah fardiyah, da'i juga harus menggunakan gaya bahasa yang mudah difahami mad'u, sehingga terwujud kesamaan makna antara da'i dan mad'u. Di samping itu, da'i juga harus mempunyai kredibilitas, yaitu sifat kepercayaan dan keteladanan, motivasi positif dan ikhlas, hangat dan bersahabat, kharismatik, ahli di bidangnya, dinamis, proaktif dan empati.

Kemudian, da'i juga perlu menyampaikan pesan-pesan dakwahnya dengan tegas, lengkap, pesan-pesan verbal dan non-verbal sejalan, tidak terjadi perulangan kata atau kalimat secara berlebihan, mendorong munculnya umpan balik, menyesuaikan pesan-pesan dan gaya bahasa dengan kondisi mad'u, dan senantiasa mengamati sikap dan perilaku objek dakwah. Dengan demikian diharapkan sasaran dakwah di samping dapat memahami pesan-pesan dakwah yang disampaikan, mereka juga mau mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari sesuai dengan harapan juru dakwah. Sebab kalau pesan-pesan dakwah hanya sekedar diketahui atau difahami mad'u, dakwah tersebut belumlah dikatakan efektif, tetapi di samping difahami, mereka juga harus mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari sesuai dengan harapan juru dakwah.

Di samping itu pada era globalisasi informasi ini, menurut teori komunikasi lintas budaya (*intercultural communication*), seorang da'i nampaknya perlu menjadi manusia lintas budaya atau multibudaya. Menurut Gudykunst dan Kim,¹⁸ manusia lintas budaya ialah orang yang memiliki kepekaan budaya yang berkaitan erat dengan kemampuan berempati terhadap budaya tersebut. Kemudian menurut Adler,¹⁹ manusia multibudaya ialah orang yang secara intelektual dan emosional terikat kepada kesatuan fundamental semua manusia yang pada saat

Dakwah lebih efektif apabila diterapkan teknik komunikasi efektif, yaitu penggunaan bahasa yang menarik dan mudah difahami, komunikator mempunyai kredibilitas, kharisma, keteladanan, motivasi positif dan ikhlas dsb. Di samping itu, dakwah untuk khaleyak yang luas (komunikasi massa) perlu diperhatikan berbagai pandangan yang muncul dalam teori-teori komunikasi massa, seperti *agenda setting*, *uses and gratification* dan *cultivation theory*.

DAFTAR BACAAN

- Abdul Rahman Mohd. Said. 'Membimbing Umat Melalui Multimedia'. Dalam Abu Bakar Abdul Majeed dan Siti Fatimah Abdul Rahman (Ed). *Multimedia dan Islam*: 129 - 144 Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia. 2000.
- Adler, P.S. 1982. 'Beyond Cultural Identity: Reflection on Cultural and Multicultural Man'. Dalam L. Samovar & R. Porter, ed. *Intercultural Communication: A Reader*. Ed. Ke-3. Belmont: Wadsworth.
- Alfin Toffler, *The Third Wave*. New York: William Marrow & Co., 1980.
- Dedy Mulyana & Jalaluddin Rakhmat (Ed). 1996. *Komunikasi Lintas Budaya, Panduan Berkomunikasi Dengan Orang-orang Berbeda Budaya*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.
- Departemen Pendidikan Nasional Republik Indonesia. Kamus Besar Bahasa Indonesia, Edisi Ketiga. Jakarta: Balai Pustaka, 2001.
- Gudykuns, W.B. & Young Yun Kim. 1984. *Communicating With Strangers: An Approach to Intercultural Communication*. Reading: Addison-Wesley.
- Johnson, D.W. 1981. *Reaching Out, Interpersonal Effectiveness and Self-Actualization*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Littlejohn, S.W. 1989. *Theories of Human Communication*. California: Wadsworth Publishing Company.
- Marwah Daud Ibrahim. *Teknologi Emansipasi dan Transendensi, Wacana Peradaban Dengan Visi Islam*. Bandung: Mizan, 1994.
- McCombs, M. & Shaw, D. 1976. 'Structuring the Unseen Environment'. *Journal of Communication*. Spring:18-22.
- McQuail, D. 1987. *Mass Communication Theory An Introduction*. London: Sage Publication.
- McQuail, D. & Windahl, S. 1981. *Communication Models*. London: Longman.
- Supratiknya, A. 1995. *Komunikasi Antarpribadi Tinjauan Psikologis*. Yogyakarta: Kanisius.
- Samsudin A Rahim. 1993. *Komunikasi Asas*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Syukur Kholil. 2000. 'Penyiaran Agama, Penggunaan Media dan Kepuasan Khalayak Penonton Siaran Agama di Televisi: Tinjauan di Medan, Indonesia'. *Disertasi Ph.D.* Universiti Kebangsaan Malaysia.

PERANG INFORMASI PADA ERA ICT: Tantangan Masyarakat Madani

Rahmah Hashim

Pendahuluan

Era Teknologi Informasi dan Komunikasi (*Information and Communication Technology—ICT*) meliputi era akhir abad ke-20 dan awal abad ke-21 yang sedang kita lalui masa kini. Era ICT diwarnai infrastruktur yang merangkumi teknologi komputer, elektronik, multi-media dan telekomunikasi yang memudahkan penggunaanya mengakses, menyimpan dan menyebarkan informasi serta berkomunikasi tanpa batas waktu atau sempadan geografi. Masyarakat madani pula merujuk masyarakat bertamadun yang anggota komunitasnya harmonis dengan lingkungan berilmu pengetahuan dan memanfaatkan prasarana bagi memenuhi kepentingan individu, komunitas, organisasi, masyarakat, negara dan umat. Masyarakat madani (yaitu masyarakat yang ideal) menggunakan ICT (termasuk Internet) yang berasaskan acuan lokal tapi global, dan berteraskan nilai-nilai keIslaman.

Era ICT disamakan dengan zaman informasi (*information age*) dan zaman berilmu pengetahuan (*knowledge age*) yang mentransformasi pemikiran masyarakat, serta menghasilkan gerak kerja yang lebih sesuai berbanding zaman-zaman sebelumnya (Lihat Skema 1). Era ini juga digelar oleh Caldwell (2000) sebagai Abad Pembelajaran (*the Learning Century*).

terkini, yang menjadi pemain utama (*stakeholders*) aktivitas ICT termasuk pengaliran informasi tanpa hambatan (*transborder data flow—TDF*), *remote sensing*, produksi dan penggunaan pangkalan data, siaran satelit (DBS) dan berbagai jenis satelit komunikasi yang lain. Dengan demikian, tidak ada teknologi yang tidak sarat nilai (*value laden*).

*Technology opens doors though no one is actually compelled to enter. However, new technologies which encompass computer, satellite and telecommunications technologies seem to be the key that has opened an infinite number of doors, the key to national autonomy and credibility—even to power! With the convergence of computers and telecommunications technology, a wider range of innovative and versatile services and facilities have emerged and affected the process of informatization and communication of information.*²

Inovasi teknologi media, telekomunikasi dan ICT juga merupakan pemindahan teknologi dari Barat, khususnya Amerika Serikat, setelah teknologi berkenaan diuji dan diaplikasikan di laboratorium angkatan militer (baca, intelijen). Tidak heranlah jika agensi intelijen mampu mengetahui lokasi persembunyian beberapa orang pejuang mujahidin di Chechnya, Filipina, Bosnia, Afghanistan dan Indonesia—yaitu kaedah yang sering digunakan oleh agen intelijen Israel. Oleh yang demikian, Osama sendiri (jika beliau masih hidup lagi) dilaporkan “memilih cara lama yaitu sama ada dengan nota yang berpindah dari tangan ke tangan atau secara lisan dari mulut ke mulut”.³ Osama dikatakan tidak membenarkan sebarang peralatan elektronik dibawa mendekatinya atau berada dekat dengannya. Jane Corbin, wartawan BBC melaporkan bahwa Osama dan pengikut-pengikutnya banyak menggunakan kode-kode rahasia bagi menyampaikan sesuatu mesej, tetapi tidak menggunakan Internet ataupun telefon satelit.

Manfaat dan keterbatasan ICT telah banyak diperkatakan oleh para sarjana seperti Thorpe (1984),⁴ Hamelink (1985),⁵ Karunaratne (1986)⁶ dan dirumuskan seperti berikut:

Manfaat ICT:

1. ICT berupaya memampatkan jarak waktu, ruang dan jarak fizikal. Penyebaran informasi antara peserta/pelakon ICT adalah efektif dari segi biaya dan mempercepat serta memudahkan pertukaran informasi
2. pelayanan yang sebelum ini tidak boleh diniagakan dan tertumpu

Setiap individu boleh menghasilkan akhbar *online*-nya sendiri; menjadi siarawan web, atau penerbit filem menggunakan perisian serba canggih di komputer sendiri. Namun demikian, tidak semua individu memiliki nilai mumi yang boleh menjadi contoh teladan kepada generasi muda yang sedang mencari identiti diri mereka:

The Underground Web is bigger, broader, scarier and more damaging than most people realize because it is where drugs, terrorism, gambling and even child pornography takes place. Indeed the very nature of the Web is what makes it such a playground for hoodlums. Its instant, affordable, far-flung reach has fostered frictionless commerce and frictionless crime. Fraudsters can tap into an international audience from any place in the world and – thanks to the Net’s anonymity—hide their activities for months, years, forever. And they can do it for less than it costs in the physical world?

Fakta juga menunjukkan bahawa:

- kebanyakan laman web di dunia bertapak di USA. Ini bermakna Amerika Serikat mempunyai kuasa sosio-budaya dan politik terhadap perkembangan Internet di dunia.
- Kebanyakan trafik Internet dunia mesti melalui USA. Ini bermakna Amerika Serikat mempunyai kuasa teknikal ke atas pergerakan Internet
- Pembekal pelayanan Internet (ISP) di rantau Asia-Pasifik membayar kira-kira USD500 juta setahun untuk dihubungkan ke USA (Jumlah biaya berjumlah lebih USD5). Tetapi yuran yang sama tidak dikenakan kepada ISP Amerika Serikat yang menyelusuri laman web di Asia!
- Autoriti de facto* untuk memperuntukkan nama-nama domain Internet adalah di USA dan ICANN (*Internet Corporation for Assigned Names and Numbers*) mengemukakan laporan kepada kerajaan Amerika Serikat.⁸

Sewaktu mengupas persoalan media massa dan pendidikan komunikasi ke arah mencapai Wawasan 2020, Syed Arabi Iddi⁹ bersetuju bahawa Malaysia mungkin boleh mencapai status Negara Maju dan berteknologi tinggi menjelang tahun 2020 Walau bagaimanapun dari sudut dan dimensi kemanusiaan, beliau merasa bimbang melihat disiplin sosial yang kian merosot:

Kita dapati jumlah mereka yang menggunakan dadah sudah dan akan meningkat; rompakan dan rogo! begitu banyak dilaporkan. Peng-

informasi yang tidak lengkap (partial information) sengaja disebarakan oleh kunci-kunci Pentadbiran Bush

- Firma perhubungan awam menyuapkan informasi kepada akhbar untuk memburukkan sesuatu pihak dan mempromosi satu pihak lain.¹⁰

Kini baru timbul informasi bahawa banyak berita TV Amerika, khusus yang berkaitan perang Iraq dan Islam, telah dipalsukan (Lihat Farsetta & Price, 2006). Farsetta & Price telah mengkaji 54 kandungan berita video (*video news releases—VNR*), yaitu segmen berita yang

telah dirakam terlebih dahulu untuk siaran berita di 46 stesen TV di Amerika Serikat (<http://www.prwatch.org/fakeness2/execsummary/>) (Akses 15 November 2006), Kajian mereka mendapati 48 VNR (89%) tidak menyatakan sumber VNR, atau siapa penajanya dan apa jenis

bahan yang disiarkan—sesuatu yang menjadi syarat tayang VNR yang dikenakan oleh FCC Amerika Serikat¹¹. Dalam laporan mereka untuk *Center for Media and Democracy* berhubung "Fake TV News", 85% bahan siaran VNR didapati mengandungi bahan yang telah disunting (*edited footage*) dan suara penaja/promoter digantikan dengan suara siarawan; bahawa kebanyakan VNR gagal menyatakan jenis atau sumber berita VNR.

Menurut Harris, seorang pemberita *The Observer*, ada juga pelakon yang dilaporkan menyamar sebagai wartawan untuk menyebarkan pakej berita kerajaan.¹¹ Selain berita palsu, Harris mengenal pasti akhbar *New York Times* dan *USA Today* sebagai contoh akhbar yang terlibat dalam skandal memplagiat dan mengada-adakan berita, khususnya berita mengenai peperangan Iraq.

(There) is growing evidence of a White House campaign to bypass or control the media in its everyday presentation of government policy, which included paying one journalist hundreds of thousands of dollars to promote its policies.

Twice in two years, government departments have been accused of distributing fake news packages, using actors as journalists.

Administration officials were recently revealed to have paid three senior journalists to promote or design policies. More than US\$240,000 of taxpayers' cash was paid to black pundit Armstrong Williams to push the agenda of Bush's education department...

... Bush avoided interviews with leading newspapers, such as the *Washington Post*, but frequently invited reporters from smaller swing

Hingga kini, kira-kira 10 orang telah ditahan di bawah Akta Keselamatan Dalam Negeri (ISA) kerana kesalahan menyebarkan khabar angin yang menggugat keselamatan Negara.¹⁵ Benarlah kata pepatah Melayu, "kerana mulut badan binasa" atau kini "kerana gerak hati dan jari, masa depan turut binasa".

Pergantungan Kepada Media

Pada awal alaf ketiga (*third millennium*), khalayak televisyen berhadapan dengan pilihan yang jauh lebih banyak berbanding zaman-zaman sebelum ini. Wujudnya persaingan di antara berbagai stesen domestik, serantau dan global menyebabkan berlaku fragmentasi khalayak yang masing-masing mempunyai pilihan sendiri untuk menonton mana-mana saluran yang menarik selera tontonannya.

Di tahap supra-nasional atau global, terdapat beberapa gergasi media (dan ICT) yang menguasai bukan sahaja kegiatan media tetapi juga politik dan ekonomi dunia.¹⁶

Over the past two decades, as a result of neoliberal deregulation and new communication technologies, the media systems across the world have undergone a startling transformation. There are now fewer and larger companies controlling more and more, and the largest of them are media conglomerates, with vast empires that cover numerous media industries

Antara lima yang paling besar ialah Time Warner, Inc., diikuti dengan Viacom Inc., Walt Disney Company, General Electric Company, dan Ciz Enterprises. Tiga stesen arus perdana Amerika Serikat - ABC, CBS dan NBC - kini hanya mampu menarik 20% penonton pada 2003, berbanding 56% pada 1970. Mereka juga menghadapi persaingan daripada rangkaian (networks) yang lebih baru seperti Saluran WB (milik Time Warner) dan saluran Fox (milik News Corporation - Rupert Murdoch). Pada Disember 2003, perkadaran (rating) kelima-lima stesen TV (ABC, CBS, NBC, WB, Fox) dan saluran DBS/kabel seperti CNN, HBO dll. mencapai 51% — satu jumlah yang masih rendah berbanding 56% pada 1970.¹⁷

Khalayak juga boleh mendapatkan informasi dan hiburan daripada ribuan stesen TV atau radio atas talian melalui Internet. Compaine (2005) juga menyatakan kira-kira 40% pendengar radio Internet adalah dari luar pasaran tempatan. Kajian Compaine menunjukkan video dan

dan berdaya) mereka memerlukan pimpinan berkualiti al-qawiy al-amin (kuat dan amanah) seperti Nabi Musa a.s. yang mendedikasikan sepanjang tempoh kepimpinannya (kerasulannya) kepada agenda besar pemerkasaan bangsa '*abdan mamlukan* (ibarat kerbau yang dicucuk hidung) (Bani Isra'il)...¹⁹

Dalam rangka memulihkan status dan potensi kemanusiaan kaumnya yang telah lumpuh menjadi '*abdan mamlukan* itu, Nabi Musa a.s. melaksanakan agenda menanamkan keyakinan di kalangan kaumnya bahawa mereka sebenarnya boleh merubah kehidupan hina sebagai hamba abdi yang mereka alami selama itu. Agenda meyakinkan

sebagai nama salah satu surat Alqur'an, yaitu surah an-Nisā'dan setidaknya ada tujuh surat lain yang membicarakan tentang wanita.⁷

Upaya pembebasan ketidakadilan terhadap kaum perempuan ini dilanjutkan oleh sahabat-sahabat nabi (*al-khulafā al-Rāsyidin*). Upaya ini kemudian mengalami distorsi akibat factor-faktor histories yang terjadi di dalam masyarakat Islam. Dikarenakan faktor-faktor historis inilah sehingga umat Islam pada masa kontemporer melakukan berbagai upaya untuk menghilangkan perlakuan yang dianggap kurang adil terhadap kaum perempuan, sebagaimana halnya yang dilakukan oleh umat Yahudi dan Nasrani.

Untuk keperluan analisis, bahasan berikut ini menitikberatkan pada tiga hal terutama ditinjau dari sudut teologi jender, yaitu tentang asal-usul kejadian laki-laki dan perempuan, fungsi keberadaan laki-laki dan perempuan, serta perempuan dan dosa warisan.

1. Asal-Usul Kejadian Manusia

Agama yang tergabung di dalam rumpun *Abrahamic religions* umumnya berpendapat bahwa manusia pertama yang diciptakan Tuhan adalah Adam. Adam diciptakan lebih awal daripada Hawa. Di dalam Bibel misalnya dikatakan bahwa laki-laki (Adam) diciptakan lebih awal daripada perempuan (Hawwa/Eva).⁸ Perempuan (*Hawwa/Eva*) diciptakan dari tulang rusuk Adam,⁹ sebagaimana tertera dalam Kitab Kejadian (Genesis) 1: 26-27, 2: 18-24; Tradisi Imamat 2:7, 5:1-2; Tradisi Yahwis 2:18-24. Penjelasan tentang hal ini misalnya dalam Kitab Kejadian 2:21-23, yang berbunyi: "21 Lalu Tuhan Allah membuat manusia itu tertidur nyenyak; ketika tidur, Tuhan Allah mengambil salah satu rusuk daripadanya, lalu menutup tempat itu dengan daging. 22 Dan dari rusuk yang diambil Tuhan Allah dari manusia itu, dibangun-Nyalah seorang perempuan, lalu dibawa-Nya kepada manusia itu".¹⁰

Dalam literatur Jahudi juga dijumpai informasi lain berkenaan dengan kejadian Adam dan Hawa. Hawwa (Eva) adalah pasangan kedua (*the Second wife*). Pasangan pertama Adam adalah Lilith.¹¹ Lilith diciptakan dari tanah bersama-sama dengan Adam dalam waktu yang bersamaan. Akan tetapi karena Lilith tidak bersedia menjadi pelayan (*helper*) Adam, Lilith kemudian meninggalkan Adam. Kepergian Lilith membuat Adam menjadi kesepian di surga. Oleh sebab itu, Tuhan menciptakan pasangan baru bagi Adam yang berasal dari tulang rusuknya sebagai pelayan baru (*the new helper*).¹²

Sementara mufasir yang lain seperti Abu Muslim al-Isfahani sebagaimana dikutip al-Razi dalam tafsirnya (Tafsir al-Rāzī), menyatakan bahwa *damir* "ha" pada kata *minha* bukan dari bagian tubuh Adam, tetapi *jins* (gen), unsur pembentuk Adam. Demikian juga mufasir lain (Ulama Syi'ah) mengartikan *nafs al-wāhidah* dengan roh (*soul*). Para mufasirin lainnya yang tidak sependapat bahwa Hawa diciptakan dari Adam adalah Ukasyah al-Tibbi, Asghar Ali Engeneer, Murtadha Muthahhari dan Thabathaba'i. Ukasyah misalnya berpendapat bahwa manusia (Adam dan Hawa) diciptakan dari *nafs al-wāhidah*. Asghar Ali Engeneer juga berpendapat bahwa manusia diciptakan dari zat yang sama, sehingga tidak ada pihak yang lebih unggul antara yang satu dengan yang lainnya.¹⁴ Demikian juga Muthahhari berpendapat bahwa pernyataan bahwa Hawa diciptakan dari tubuh Adam tidak didukung oleh ayat Alqur'an.¹⁵

Terlepas dari keragaman pendapat tersebut, memang terasa ada kesulitan untuk memahami asal-usul kejadian manusia berdasarkan ayat-ayat Alqur'an. Alqur'an tidak menjelaskannya secara sistematis dan berurutan. Hal ini dapat dipahami, karena Alqur'an memang bukanlah kitab sains, melainkan kitab yang berisi petunjuk tentang kehidupan bermasyarakat. Walaupun ia menyinggung masalah ilmu, Alqur'an hanya menjelaskan garis-garis besarnya saja yang dapat dijadikan sebagai panduan etik. Demikian pula halnya dalam masalah kejadian manusia, khususnya tentang asal usul kejadian perempuan, juga tidak ditemukan di dalam Alqur'an. Bahkan kata Hawa yang selama ini dipersepsikan sebagai perempuan yang menjadi istri Adam sama sekali tidak pernah ditemukan dalam Alqur'an. Keberadaan Adam sendiri yang dianggap sebagai manusia pertama masih diper-masalahkan.¹⁶

Jika pendapat kedua yang dipegangi tentu anggapan bahwa laki-laki lebih unggul dari perempuan tentu tidak memiliki alasan yang cukup kuat, karena kedua jenis tersebut diciptakan dari unsur yang sama (*nafs al-wāhidah*), yaitu dari saripati tanah (Q.S.23:12). Manusia-manusia setelahnya, kecuali Isa diciptakan dari percampuran sperma dan ovum. Kesetaraan antara laki-laki dan perempuan ini kemudian dipertegas dalam Alqur'an Surat 49:13, yang berbunyi:

يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَاۤىِٕلَ لِتَعَارَفُوْۤا اِنَّ اَكْرَمَكُمْ
عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ

dianggap sebagai sesuatu yang menyimpang, oleh sebab itu dianggap melanggar ajaran agama. Karena dianggap telah melanggar doktrin agama, maka orang yang berpandangan berbeda dengan pernyataan doktrin tersebut dipandang berdosa. Keyakinan seperti ini banyak dijumpai di tengah-tengah masyarakat. Problema teologis seperti ini pulalah yang dianggap sebagai hambatan bagi gerakan feminisme. Carmody misalnya menyatakan bahwa sejumlah mitos tidak dapat ditolak karena sudah menjadi bagian dari kepercayaan berbagai agama, seperti kepercayaan tentang Mary (Maryam). Di dalam agama Kristen kisah tentang Yesus dan Mary dianggap sebagai *nonmythological aspects*.¹⁹

Berbeda dengan agama-agama sebelumnya, Islam melalui kitab suci Alqur'an memandang kedua jenis kelamin (laki-laki dan perempuan) dalam kedudukan dan fungsi yang sama. Pandangan Alqur'an yang demikian dibuktikan dengan beberapa indikasi antara lain sebagai berikut:

Pertama, seluruh ayat-ayat Alqur'an yang membicarakan Adam dan pasangannya (Hawa) sampai keluar dari bumi selalu menekankan kedua belah pihak dengan menggunakan kata ganti untuk dua orang (*damir musannā*), seperti kata *humā*, misalnya keduanya memanfaatkan fasilitas surga sebagaimana firman-Nya:

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٣٥﴾

Artinya: Dan Kami berfirman: "Hai Adam diamilah oleh kamu dan isterimu surga ini, dan makanlah makanan-makanannya yang banyak lagi baik di mana saja yang kamu sukai, dan janganlah kamu dekati pohon ini, yang menyebabkan kamu termasuk orang-orang yang zalim (Q.S.2:35).

Keduanya mendapat kualitas godaan yang sama dari setan seperti firman-Nya:

فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْءِ بَيْتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنِ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ﴿٣٦﴾

Artinya: Maka syaitan membisikkan pikiran jahat kepada keduanya

ثُمَّ آتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَشِّرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَنكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ
فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لِنَاسٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿٢١٧﴾

Artinya: Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan Puasa bercampur dengan isteri-isteri kamu; mereka itu adalah pakaian bagimu, dan kamu pun adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwasanya kamu tidak dapat menahan nafsumu, karena itu Allah mengampuni kamu dan memberi ma'af kepadamu. Maka sekarang campurlah mereka dan carilah apa yang telah ditetapkan Allah untukmu, dan makan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar. Kemudian sempurnakanlah puasa itu sampai (datang) malam, (tetapi) janganlah kamu campuri mereka itu, sedang kamu beri'tilat dalam masjid. Itulah larangan Allah, maka janganlah kamu mendekatinya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia, supaya mereka bertakwa. (Q.S. 2:187).

Kedua, ayat-ayat Alqur'an memandang bahwa antara laki-laki dan perempuan memiliki kedudukan yang sama, yaitu sama-sama sebagai hamba. Keduanya sama-sama memiliki potensi dan peluang untuk menjadi hamba yang mulia, yang ideal yang dalam istilah Alqur'an disebut sebagai hamba yang bertakwa (*muttaqin*). Standard kemuliaan atau ketaqwaan di sisi Tuhan adalah prestasi dan kualitas bukan pada jenis kelamin sebagaimana firman-Nya:

يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُ شُجُبًا وَقِبَابًا لِّتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ
عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٥٦﴾

Artinya: Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbagai-bangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal. (49:13)

Alqur'an tidak menganut paham *the second sex* yang memberikan keutamaan kepada jenis kelamin tertentu, atau mengutamakan etnis tertentu *the first ethnic*. Laki-laki dan perempuan dan suku bangsa apapun memiliki potensi yang sama untuk menjadi *'abid* dan *khalifah*.

lebih besar. Inilah yang disebut sebagai asal-usul terjadinya dosa asal (*origin sin*). Akibat-akibat yang lebih besar ini adalah bahwa kaum perempuan harus memikul 10 beban penderitaan, yaitu:

1. Perempuan akan mengalami siklus menstruasi, yang sebelumnya Hawa/Eva tidak pernah mengalaminya.
2. Perempuan yang pertama kali melakukan persetubuhan akan mengalami rasa sakit.
3. Perempuan akan mengalami penderitaan dalam mengasuh dan memelihara anak-anaknya. Anak-anak membutuhkan perawatan, pakaian, kebersihan, dan pengasuhan sampai dewasa. Ibu merasa risih manakala pertumbuhan anak-anaknya tidak seperti yang diharapkan.
4. perempuan akan merasa malu terhadap tubuhnya sendiri.
5. Perempuan akan merasa tidak leluasa bergerak ketika kandungannya berumur tua.
6. Perempuan akan merasa sakit pada waktu melahirkan.
7. Perempuan tidak boleh mengawini lebih dari satu orang laki-laki.
8. Perempuan masih akan merasakan hubungan seks lebih lama, sementara suaminya sudah tidak kuat lagi.
9. Perempuan sangat berhasrat melakukan hubungan seks terhadap suaminya, tetapi amat berat menyampaikan hasrat itu kepadanya.
10. Perempuan lebih suka tinggal di rumah.²⁰

Bagi kebanyakan kaum perempuan, kesepuluh hal di atas boleh jadi dipandang sebagai peristiwa yang tidak alami, tetapi sebagai bagian "kutukan" Tuhan terhadap kesalahan Hawa. Apalagi pernyataan tersebut bersumber dari kitab suci. Jika demikian halnya, merupakan hambatan yang besar bagi proses menuju terciptanya kesetaraan jender (*gender equality*).

Selain itu, laki-laki juga tidak luput dari kutukan Tuhan, seperti:

1. Sebelum terjadi pelanggaran (*spiritual decline*) postur tubuh laki-laki lebih tinggi daripada bentuk normal sesudahnya.
2. Laki-laki akan merasa lemah ketika ejakulasi.
3. Bumi akan ditumbuhi banyak pohon berduri.
4. Laki-laki akan merasa susah dalam memperoleh mata pencaharian.
5. Laki-laki pernah makan rumput di lapangan rumput bersama binatang ternak, tetapi Adam memohon kepada Tuhan agar kutukan yang satu ini dihilangkan.
6. Laki-laki akan makan makanan dengan mengeluarkan keringat di alisnya.

beberapa abad belakangan. Sekalipun demikian, dalam realitas kehidupan riil, kesetaraan jender (*gender equality*) di berbagai negara yang mayoritas penduduknya beragama Kristen relatif memperlihatkan perkembangan yang signifikan dibandingkan dengan negara-negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam.

Kepemimpinan Perempuan di Indonesia

Gerakan feminisme telah menyentuh dan mempengaruhi masyarakat Indonesia setelah gerakan ini muncul di Eropa sejak abad ke-18 sebagai ideologi pembebasan perempuan melawan ideologi gender yang telah mempengaruhi kehidupan masyarakat selama berabad-abad. Pengaruh gerakan feminisme di Indonesia terlihat dari rumusan UUD 1945 yang dibuat oleh pendiri bangsa yang di dalamnya terhindar dari unsur-unsur diskriminasi antara perempuan dan laki-laki. Misalnya pasal-pasal (27 s/d 34) tentang hak-hak azasi manusia yang menggunakan istilah "warga negara" tanpa membedakan jenis kelamin laki-laki dan perempuan, pasal tentang persyaratan seorang presiden dan pasal-pasal lainnya.

Gerakan feminisme di Indonesia paling tidak telah terlihat pada akhir abad XIX ketika Kartini mulai meneriakkan persamaan hak atau emansipasi kaum wanita. Munculnya Kartini yang dijadikan sebagai simbol gerakan emansipasi wanita Indonesia disusul kemudian dengan nama-nama besar lain seperti Cut Nya' Dien dan Dewi Sartika. Pada zaman revolusi dikenal nama-nama seperti Maria Ulfa, SK Trimurti, Fatmawati Soekarno dan sebagainya.

Produk peraturan perundang-undangan lainnya yang juga diperkirakan mendapat pengaruh feminisme adalah tentang Peraturan Pemerintah nomor 10 tahun 1983 tentang izin perkawinan dan perceraian bagi PNS. Di dalam peraturan tersebut terdapat ketentuan yang membatasi PNS pria agar tidak berlaku sewenang-wenang kepada istrinya. Isi peraturan tersebut antara lain:

- ♦ Seorang PNS laki-laki dilarang kawin lagi dengan istri lain tanpa persetujuan isteri pertamanya. Syarat yang bersifat mutlak inipun jika dapat dipenuhi belum dapat dilakukan sebelum mendapat izin atasannya. Atasan baru dapat mengeluarkan izin jika syarat-syarat tersebut dilengkapi dengan syarat-syarat lain yang bersifat kumulatif, yaitu: mempunyai penghasilan yang cukup untuk membiayai keluarga dengan lebih dari satu istri serta sanggup berlaku adil atas

antara laki-laki dan perempuan. Jumlah perempuan yang terlibat dalam bidang politik jauh lebih kecil daripada jumlah kaum pria. Naisbitt mencatat bahwa jumlah wanita yang dapat menjadi anggota parlemen di Indonesia awal tahun 90-an hanya 10%. Perbandingan yang tidak seimbang ini juga terjadi di dalam tubuh PNS. Laporan Wardah Hafidz (1989) menyebutkan bahwa dari 3 juta PNS di Indonesia PNS wanitanya hanya sebanyak 763.137 orang (25%).

Pada era reformasi peran wanita di bidang politik terus memperlihatkan perkembangan yang meningkat, baik di dalam level kenegaraan maupun di dalam partai-partai politik. Tampilnya Megawati sebagai presiden dan beberapa perempuan menjabat sebagai Menteri, Gubernur, Bupati, Walikota dan Camat di beberapa daerah serta meningkatnya jumlah pengurus dari kaum perempuan di beberapa partai politik adalah indikasi dari hal ini. Akan tetapi, gambaran tersebut tetap saja masih belum proporsional jika dilihat dari perbandingan jumlah antara laki-laki dan perempuan. Dengan kata lain perempuan secara umum masih menempati posisi pinggiran (*periphery zone*) yang tidak memiliki pengaruh kuat dalam proses pengambilan keputusan. Kalaupun ada sebagian mereka yang menempati posisi kunci, akan tetapi masih belum dapat sepenuhnya melepaskan diri dari pengaruh dominasi laki-laki. Contoh yang dapat disaksikan sebagaimana yang banyak dikatakan oleh para pengamat adalah presiden Megawati Soekarno Putri. Sekalipun ia memiliki posisi kunci dalam setiap pengambilan kebijakan negara, akan tetapi sangat sulit melepaskan diri dari orang-orang di sekelilingnya yang notabene adalah laki-laki.

Pertanyaan yang muncul kemudian adalah mengapa tidak banyak perempuan yang menempati posisi-posisi kunci di dalam struktur kekuasaan kenegaraan dan organisasi politik? Mengapa mereka banyak menempati posisi pinggiran (*periphery zone*) sehingga sukar berpengaruh dalam pengambilan keputusan? Padahal banyak penelitian menunjukkan bahwa perempuan selama berada di bangku akademis memperlihatkan keunggulan yang tidak kalah dengan laki-laki. Tidak mudah untuk menjawab persoalan ini, karena banyaknya faktor-faktor yang terkait di dalamnya. Sebagian pendapat menyatakan bahwa hal ini disebabkan oleh rendahnya SDM perempuan di dalam berpolitik. Perempuan dianggap kurang memiliki *greet* politik. Perempuan kurang mampu dalam mengantisipasi gejolak politik. Yang lebih aneh lagi adalah adanya ketakutan keberhasilan pada wanita. Wanita tidak ingin menunjukkan keunggulan intelektualnya, karena

persoalan yang berkaitan dengan ketimpangan sosial yang didasarkan kepada jenis kelamin. Berbagai macam kajian yang telah dilakukan ternyata masih belum mencapai hasil yang memuaskan. Hal ini dikarenakan kajian-kajian yang telah dilakukan tersebut masih terlalu tematis, dan belum sampai menyentuh akar persoalan.

Masalah azasi persoalan tersebut sesungguhnya berada pada tataran teologis. Masyarakat menganggap bahwa pencitraan kaum perempuan yang cenderung tersubordinasi dari kaum laki-laki sebagai ajaran doktrin agama yang bersifat final. Pandangan demikian kemudian menyatu dengan persepsi budaya masyarakat. Oleh sebab itu, cara efektif untuk menuju kesetaraan jender di berbagai bidang (*Gender Equality*) adalah keberanian meninjau kembali konstruksi atau pemahaman tentang jender yang didasarkan atas ajaran agama, khususnya agama Islam. Dalam Islam perbedaan jenis kelamin tidak mengharuskan adanya perbedaan status dan kedudukan, termasuk di dalam hal kepemimpinan. Dengan kata lain "rekonstruksi" pemahaman keagamaan (fikih) merupakan hal yang penting untuk dilakukan.

ing the Religion of the Earth (San Francisco: Harper and Row Publishers, 1985), h. 276-277.

¹²Perikse Talmud dalam Erubin 100b, Bava Batra 73b, Niddah 24b, Sabbat 151b. Lihat Rabbi DR I. Epstein (Editorship), *Hebrew-English of the Babylonian Talmud*, Vol. I (Erubin) (London, Jerusalem: The Soncino Press, 1976), h. 73a-73b. Memang sumber ini di kalangan Yahudi tidak begitu populer, karena dianggap kepercayaan sempalan.

¹³Hassan Rifat, "Woman in Islam and Christianity" A Comparison" dalam *Islam: A Challenge for Christianity*, editor Hanskung dan Jurgen Moltmann (London: SCM Press, 1994), h. 18-21.

¹⁴Asghar Ali Engineer, *The Rights of Woman In Islam* (London: C. Hurst & Company, 1992), h. 42.

¹⁵Zautunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Penafsiran Alqur'an* (Yogyakarta: LKIS, 1999), h. 47-48. Lihat juga Nasaruddin Umar, *Bias Gender dalam Penafsiran Alqur'an*, Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang Ilmu Tafsir Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Sabtu 12 Januari 2002).

¹⁶Lihat misalnya karya Joesof Sou'yb, *Adam dan Hawa Bukan Manusia Pertama di Bumi*, Cet. I (Medan: Rimbow, 1978).

¹⁷*Alkitab Perjanjian Lama*, h. 2.

¹⁸Lihat Judith R. Baskin (ed.), *Jewish Woman Historical Prospective* (Detroit: Wayne State University Press, 1991), h. 79. Bandingkan dengan pandangan gereja tentang kedudukan perempuan sebagaimana digambarkan oleh Nelle Morton, yakni God, Man, Woman, Child Earth. Berdasarkan sumber ini jelas sekali bahwa perempuan ditempatkan di bawah laki-laki dan di atas anak-anak dan bumi. Nelle Morton, *Preaching the Word*, dalam L. Hageman (ed.), *Sexist Religion and Women in the Church* (New York: Association Press, 1974), h. 422.

¹⁹Lihat Denise Lardner Carmody, *Mythological Woman, Contemporary Reflections Ancient Religious Stories* (New York: Crossroad, 1992), h. 154-155.

²⁰Talmud, Vol. II (Erubin), h. 100b.

²¹Lihat Lise Aiken, *To be Jewish Woman...*, h. 21, yang mengutipnya dari *Me'am Loetzon Genesis 3:17-19*.

²²*Alkitab Perjanjian Lama*, h. 2.

²³*Ibid*.

²⁴Wawancara dengan pendeta Agus Jetroh Saragih pada tanggal 19 Februari 2004 di kediamannya Padang Bulan Medan.

²⁵M. Mahfud MD "Kemitrasejajaran: Perspektif Politik" dalam HJ. Bainar (ed.), *Wacana Perempuan dalam Keindonesiaan dan Kemodernan* (PT Pustaka CIDESINDO bekerjasama dengan UII Yogyakarta dan Yayasan IPPSDM, 1988), h. 72.

²⁶S.C. Utami Munandar "Kemitrasejajaran: Perspektif Psikologis", dalam HJ. Bainar (ed.), *Ibid*, h. 55.

²⁷JPPR, *Islam dan Pemilu: Panduan Menghadapi Pemilu 2004* (Tp: LKIS bekerjasama dengan JPPR, 2004), h. 15.

²⁸Bandingkan dengan kebijakan lain yang bersifat responsive gender dalam bidang pendidikan yang bertujuan untuk membantu anak perempuan dari keluarga miskin agar mereka lebih banyak memperoleh kesempatan bersekolah

BIBLIOGRAFI

- Aiken, Lisa. *To be Jewish Woman*. Northvale, New Jersey, London: Janson Aronson INC., 1992.
- Al Kitab Perjanjian Lama. Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 1983.
- Engineer, Asghar Ali. *The Rights of Woman In Islam*. London: C. Hurst & Company, 1992.
- Bainar, M. HJ. (ed.). *Wacana Perempuan dalam Keindonesiaan dan Kemodernan*. PT Pustaka CIDESINDO bekerjasama dengan UII Yogyakarta dan Yayasan IPPSDM, 1988.

DISKURSUS TAFSIR ILMIAH

Irwan

Pendahuluan

Awal Abad IX hingga dewasa ini adalah masa pertumbuhan subur bagi perkembangan Tafsir Ilmiah. Beragam karya tulis mengenai sisi keilmiah Alquran banyak ditemukan, baik dalam ulasan panjang maupun ringkas. Sebut saja seperti *Tibyān al-Asrār ar-Rabbāniyyāt* karya Muhammad Ibn Ahmad al-Iskandarani, *al-Jawāhir fī Tafsīr Alquran al-Karīm* karya Tanjāwī Jauhary, *Mahāsīn al-Ta'wīl* karya Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, atau dalam bentuk karangan ringkas seperti *Min Dalā'il al-I'jāz al-'Ilmī fī Alquran wa al-Sunnah al-Nabawīyyah* karangan DR. Mūsā al-Khatīb, *al-Ijāz al-'Ilmī Alquran al-Karīm* karya Muhammad al-Said Arnauth, *Alquran Wa al-Tib* karya DR. Muhammad Waṣāfa, *Alquran wa l'jāzuhu al-'Ilmī* karya Muhammad Ismail Ibrahim, *Scientific Trends in The Qur'an* karya Ahmad Mahmud Sulaiman.

Perkembangan tafsir ilmiah yang pesat pada era ini berbanding terbalik dengan melemahnya kekuatan politik, ekonomi, dan ketertinggalan Islam di bidang sains, terlebih setelah invansi negara-negara Eropa Barat ke berbagai kawasan Muslim di seluruh dunia. Sehingga tidak salah bila ada yang mengatakan bahwa perkembangan tafsir ilmiah ini merupakan reaksi atas ketertinggalan tersebut.

Oleh karena perkembangan tafsir ilmiah merupakan reaksi atas nasib Islam saat ini, sehingga bisa dikatakan bahwa pertumbuhan tafsir ilmiah tersebut merupakan tindakan apologetik yang emosional.

Tetapi, perkembangan tafsir ilmiah itu sendiri sebenarnya telah dimulai pada jaman Islam klasik yang diwarnai dengan perdebatan panjang oleh pendukung dan penentanginya.

Tafsir Ilmiah

Tafsir secara bahasa artinya menjelaskan dan menerangkan. Menurut *Istīlāh*, tafsir adalah ilmu yang membahas tentang Alquran dari segi *dilālah*nya (agar *dilālah* itu dimengerti) sesuai dengan kehendak (maksud) Allah Swt. yang dalam pengungkapannya dilakukan (secara sungguh-sungguh) menurut kadar kemampuan manusia.¹

pemerintahan Khalifah al-Ma'mūn (w. 853 M), akibat penerjemahan kitab-kitab ilmiah⁷.

Keberadaan lembaga Bait al-Hikmah pada masa itu memiliki peranan besar dalam pengembangan ilmu-ilmu dari Yunani. Bait al-Hikmah berperan sebagai institusi penterjemahan karya-karya sains dan filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab. Para penterjemah bekerja secara kelompok dan dikordinir oleh seorang supervisor. Kemudian karya-karya terjemahan itu diperiksa kembali keasliannya dan kesesuaiannya dengan buku-buku yang diterjemahkan. Proses transliterasi secara besar-besaran yang dilakukan oleh Khalifah al-Ma'mūn ini dapat dikaitkan dengan rasa simpatinya terhadap rasionalisme Mu'tazilah yang mendapat tempat dalam pemerintahannya⁸.

Kegiatan penerjemahan ini berimplikasi signifikan terhadap perkembangan intelektual pemikir-pemikir Muslim terutama di bidang filsafat dan sains. Maka bermunculanlah ilmuan-ilmuan Islam yang tidak hanya dikenal di dunia Muslim, namun juga di daerah-daerah lain, seperti Alī ibn Rabbar al-Ṭabarī yang pada tahun 850 M mengarang kitab *Firdaus al-Hikmah* merupakan dokter pertama yang terkenal dalam Islam. Abu Bakr Muhammad ibn Zakariyyā al-Rāzī (865-925 M), yang di Eropa terkenal dengan nama Rhazes pada masa hidupnya adalah seorang dokter yang mengepalai rumah sakit Baghdad. Ia menyusun dua kitab ensiklopedi mengenai kedokteran *al-Ṭib al-Mansūrī* dan *al-Hāwī* yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dengan nama *Liber al-Mansoris* dan *Continens*.

Dua filosof Muslim yang dikenal juga dalam ilmu kedokteran ialah Ibn Sina dan Ibn Rusyd. Keduanya di Barat dikenal dengan nama Avicenna dan Averroes. Karya ensiklopedi Ibn Sina, *al-Qānūn fi al-Ṭibb* telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dengan nama *Canon* dan ensiklopedi Ibn Rusyd, *al-Kulliyāt fi al-Ṭibb* diterjemahkan dengan nama *Colliget*. Di Andalusia terdapat seorang ahli bedah bernama Abū al-Qāsim al-Zahrawī yang lebih dikenal di kawasan Barat dengan nama Abulcasis⁹.

Dalam lapangan astronomi, terdapat nama-nama seperti Abū al-Abbās al-Farghāni (Alfaraganus), Muhammad ibn Jābir al-Battāni (Albattegnius), Umar al-Khayam yang oleh P. K. Hiiti, kalender yang dibuatnya lebih tepat dan akurat dari kalender yang disusun oleh Gregorius dimana Gregorius membuat perbedaan satu hari dalam 330 tahun sedang Umar al-Khayyam dalam 5000 tahun¹⁰; al-Bīrūnī, yang menulis buku tentang Heliocentris, dan Abū Sa'īd al-Sijrī.

bidang tersebut. Ali berkata. "barangsiapa menafsirkan Alquran dengan menggunakan berbagai pengetahuan, berarti ia telah mengisyaratkan globalitas ilmu pengetahuan"¹⁴

Selain ilmu kedokteran yang telah dijelaskan di atas, al-Ghazālī juga mencontohkan ilmu astronomi yang terambil dari ayat-ayat berikut:

الْشَّمْسُ وَالْقَمَرُ حُسْبَانٍ ﴿٥﴾

Artinya: Matahari dan bulan (beredar) dalam perhitungan. (QS. ar-Rahmān: 5)

فَإِذَا بَرِقَ الْبَصِيرُ ﴿٦﴾ وَخَسَفَ الْقَمَرُ ﴿٧﴾ وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ ﴿٨﴾

Artinya: Apabila pemandangan telah tercengang dan bulan telah gelap cahanya, dan matahari dan bulan telah dihimpunkan. (QS. al-Qiyāmah: 7-9)

وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَالِكِ الْقَدْرِ الْعَرِيزِ الْعَلِيمِ ﴿٣٨﴾

Artinya: Dan Matahari beredar hingga tempat tetapnya, itulah aturan Allah yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (QS. Yāsīn: 38)

Menurut al-Ghazālī penafsiran ayat-ayat di atas tidak akan dilakukan kecuali oleh mereka yang ahli dalam bidang astronomi. Arti kata-kata peredaran matahari dan bulan, pergantian siang dan malam, serta terjadinya gerhana dalam ayat ini tidak akan diketahui kecuali oleh mereka yang benar-benar ahli dalam bidang pengetahuan tentang susunan alam semesta.¹⁵ Hal yang terungkap ini pun merupakan sebagian kecil dari ilmu yang seharusnya dapat ditarik dari Alquran. Kemudian al-Ghazālī menerangkan:

"Apabila kurinci segala apa yang diisyaratkan oleh ayat-ayat Alquran, maka akan sangat luas pembahasannya. Hal yang demikian itu tidak mungkin kecuali dengan ulasan-ulasan global. Telah kami buktikan bahwa sebagian dari pengetahuan Allah adalah perbuatan-Nya, dan semua perbuatan tersebut mengandung ilmu-ilmu ini. Setiap bagian yang telah kami sebutkan, bila ingin dirinci niscaya akan muncul cabang yang banyak darinya. Oleh karena itu, telitilah Alquran dan ungkapkan segala keajaibannya niscaya akan kamu temukan ilmu-ilmu dunia dan akhirat beserta seperangkat dasar-dasar ilmu-ilmu tersebut. Sebab, hanya dengan penelitianlah akan menghantarkan manusia kepada pencapaian berbagai cabang ilmu pengetahuan yang berasal dari Alquran."¹⁶

berbagai ayat Alquran. Hal ini agar orang-orang berilmu dapat memahami hitungan. Kemu'jizatan itu dapat dijelaskan dengan melihat bahwa Nabi SAW adalah orang yang paling jujur, sementara itu Alquran diyakini bukan merupakan perkataannya. Sebab beliau bukanlah orang yang menggeluti filsafat, matematika, dan arsitektur.²³

b. Era Modern

Awal abad 19 merupakan periode suram bagi kekuatan Islam baik dari segi politik, ekonomi, dan pemikiran. Meskipun penguasa-penguasa Turki Usmani dulu pernah mengirim ratusan mahasiswanya ke Eropa namun tujuannya hanya terarah pada sektor kemiliteran. Beberapa di antara mereka mempelajari masalah kedokteran, administrasi, dan sebagainya, tetapi berorientasi pada dunia militer, yaitu kedokteran untuk militer dan administrasi militer. Negara Islam tetap lemah, dari hari ke hari ketertinggalan terhadap Barat semakin jauh. Kaum Muslimin tidak mampu menorehkan prestasi apapun di bidang keilmuan. Sementara Barat menunjukkan progresifitasnya secara fantastis terutama di bidang sains dan industri.

Lambat laun kekuatan Islam yang hanya tinggal di sektor politik dan pertahananpun kian melemah dan berujung dengan kehancuran. Beberapa bagian dari negara Islam dicaplok oleh Barat. Sekarang pemutar balikan sejarah benar-benar terjadi, dulu Islam yang berjaya, kini terpuruk di kaki Barat.

Beberapa orang yang sadar akan situasi ini, kemudian berpikir untuk mengembalikan kejayaan Islam, bahwa di dalam Alquran pasti ada pemecahan masalah ini. Alquran bukanlah sekedar kitab yang bila dibaca akan menyejukkan rasa dan membuahkan pahala. Bagi orang-orang yang berpikir, Alquran lebih dari sekedar itu. Alquran sesungguhnya memuat banyak petunjuk tentang dasar-dasar bagi keseluruhan bidang ilmu pengetahuan yang ada.

1. Muhammad Abduh

Muhammad Abduh dalam berbagai literatur dinyatakan sebagai seorang mujaddid Islam abad modern. Dia juga terkenal sebagai tokoh pembaharu Mesir yang berhasil mengubah imej pengajar-pengajar Universitas al-Azhar untuk tidak beranggapan bersalah bila mengajarkan matakuliah filsafat di perguruan tinggi ini.

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ

Artinya: Allah yang menjadikan tujuh tingkatan langit dan bumi seumpamanya.

Langit dan bumi berasal dari materi yang sama. Firman Allah SWT QS. al-Anbiyā': 30:

أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَأَنْ أَسْمَوَاتٍ وَالْأَرْضِ كَمَا أَنْتَارْتَا فَنَفَعْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٠﴾

Artinya: Tidakkah orang-orang kafir mengetahui bahwa beberapa langit dan bumi dulu keduanya adalah benda yang bersatu, kemudian Kami pecah keduanya. Kami jadikan tiap-tiap sesuatu yang hidup dari air. Tidakkah mereka percaya.

Planet-planet berotasi mengelilingi matahari, sesuai dengan firman Allah SWT QS. al-Qaṣaṣ: 88:

وترى الجبال ناعية جامدة وهي عمر السحاب صنع الله الذي اتقن كل شيء إنه خبير بما تفعلون

Artinya: Dan engkau menyaksikan gunung-gunung yang engkau kira berdiri tetap, padahal ia berjalan sebagaimana jalannya awan. Demikianlah ciptaan Allah yang membuat dengan kukuh tiap-tiap sesuatu. Sungguh Dia mengetahui apa yang kamu perbuat.

Planet-planet lain sesungguhnya dihuni oleh makhluk lain yaitu hewan-hewan. Firman Allah SWT QS. al-Syūrā: 29:

وَمِنَ أَيْبِهِ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا مِنْ دَابَّةٍ

Artinya: Dan di antara ayat-ayat Allah ialah kejadian langit dan bumi dan apa-apa yang bertebaran pada keduanya dari jenis binatang melata.

تَسْبِغُ لَهُ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ

Artinya: Tujuh lapis langit dan bumi serta penghuni-penghuninya memuji kepada-Nya. (QS. al-Isrā': 44)

الَّذِينَ لَا يَدْرُونَ أَيُّ السَّمَاوَاتِ أَوْلَىٰ بِمَا فِيهَا مِنَ الْأَرْضِ أَن يُسْأَلَهُمْ فِيهَا عَمَّا يُوقِنُونَ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ۝

Artinya: Tidakkah engkau tahu bahwa Allah menghalau awan, kemudian menyusun sesamanya, kemudian menjadikannya bertumpuk-tumpuk, lalu engkau lihat hujan turun dari celah-celahnya.

الَّذِينَ لَا يَدْرُونَ أَيُّ السَّمَاوَاتِ أَوْلَىٰ بِمَا فِيهَا مِنَ الْأَرْضِ أَن يُسْأَلَهُمْ فِيهَا عَمَّا يُوقِنُونَ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ۝

Artinya: Tidakkah engkau lihat Allah telah menurunkan air (hujan) dan langit lalu Dia jalankan air itu menjadi mata air di bumi. (QS. az-Zumar: 21)

Menurut al-Qāsīmī kedua ayat ini mempunyai pengertian bahwa air tawar yang kita minum dan kita siramkan ke tanah adalah sama, baik ia berasal dari mata air atau dari sungai semuanya berasal dari hujan yang pada mulanya berasal dari awan. Sementara awan sendiri berasal dari bumi. Sebagaimana firman Allah SWT QS. al-Nāzi'āt : 31:

أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءً، وَهِيَ تَرْسُلُهَا ۝

Artinya: Dialah yang mengeluarkan dari bumi, air dan tumbuh-tumbuhan.

Inilah keajaiban kitab suci Alquran yang mulia, merangkum begitu banyak dan mendalam aspek ilmiah. Dahulu orang memikirkan ayat-ayat kauniyah ini berdasarkan dugaan saja, sekarang semua terbukti. Ini menjadi mu'jizat untuk jaman terakhir, adapun pada jaman dahulu, kemu'jizatan ini belum terungkap. Sebab orang-orang yang mengetahui masalah ini adalah orang-orang yang disebut Allah sebagai *al-Rāsikhūn*. Demikian ungkapan penutup al-Qāsīmī mengakhiri pembahasan ini dalam kitabnya tersebut.²⁶

3. Tantāwī Jauharī

Ada satu argumen yang menarik dari Tantāwī, penulis kitab tafsir al-*Jawāhir Fī Tafsīr Alqur'ān* tentang dukungannya terhadap sahnya tafsir ilmiah. Ia katakan bahwa sebenarnya ayat-ayat Alquran yang berbicara tentang ilmu pengetahuan, jumlahnya tak kurang dari tujuh ratus lima puluh ayat, sementara ayat-ayat yang membicarakan fiqh secara konkrit tak lebih dari seratus lima puluh ayat saja. Oleh karenanya Tantāwī menyerukan kepada segenap ulama untuk tidak terus terlibat

Ismail Ibrahim, *Scientific Trends in The Qur'an* karya Ahmad Mahmud Sulaiman, dan sebagainya.

Di Indonesia, dapat disebutkan salah satu tokohnya yaitu Prof. Ahmad Baiquni. Meskipun bukan berlatar-belakang pendidikan Islam. Namun ulasan-ulasannya mengenai ayat-ayat kauniah yang dikaitkan dengan teori-teori sains modern, membuat banyak orang kagum.

Diskursus Tafsir Ilmiah

Terdapat sejumlah ulama tafsir yang memandang bahwa kekukuhan tafsir ilmiah tidak dapat dipertanggungjawabkan. Kebanyakan mereka memandang bahwa corak tafsir ini merupakan penyimpangan dari ilmu tafsir itu sendiri. Pada umumnya mereka mengatakan bahwa dengan corak tafsir ilmiah ini, tujuan Alquran yang paling pokok untuk dicari dan dibahas, justru diabaikan. Mereka-mereka seperti Abu Hayyan al-Andalusi, al-Syātibi, Muhammad Rasyid Riḍa, Muhammad Husain al-Zahabi, Abd al-Majīd Abd al-Salām al-Muhtasib, Amin al-Khulī, Syeikh Muhammad Syaltūt, Muhammad Muṣṭafā al-Marāghī dan lain-lain adalah orang-orang yang berpandangan bahwa tafsir ilmiah telah menyimpang dari tafsir yang sebenarnya. Beberapa diantaranya akan diuraikan lebih jauh tentang pandangan mereka mengenai hal itu pada tulisan berikut.

1. Abu Ḥayyān al-Andalūsī

ia adalah seorang ulama tafsir asal Andalusia, tepatnya di daerah Granada. Lahir pada tahun 654 H dan wafat pada tahun 754 H. Pada umur 57 tahun ia menulis sebuah kitab tafsir yang membuat dirinya terkenal, yaitu *al-Baḥr al-Muḥīṭ Fī Tafsīr*. Metode yang dipakainya adalah metode *tahḥīlī* dengan menguraikan ayat-perayat dari surat pertama hingga akhir, menyebutkan asbāb al-nuzulnya, memulai dengan menafsirkan kata demi kata ditinjau dari segi nahu, kemudian hukum-hukum qira'at, qaul ulama, dan penafsirannya sendiri.³³

Pada Juz pertama dari kitabnya itu, dijumpai suatu komentar mengenai penafsiran ilmiah Alquran, khususnya komentar terhadap apa yang dilakukan Fakr al-Rāzi dalam kitabnya *Matālib al-Ghaib* Setelah mengemukakan sepenggal awal ayat al-Baqarah: 106. Lalu ia menjelaskan sebab turunnya ayat ini³⁴, setelah itu ia berkomentar:

“Para mufasir telah membicarakan hakikat-hakikat masalah mi

sama saja. Saya menyadari bahwa pembicaraan ini panjang, namun itu semua tujuannya agar bisa dimanfaatkan bagi siapa saja, juga agar tidak menelan apa saja yang diberikan kebanyakan orang dalam buku-buku tafsir mereka.³⁵

2. Al-Syāṭibī

Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā al-Gharnāṭī al-Syāṭibī (w. 790 H/1408 M) mengemukakan kekhawatirannya terhadap kukuhnya keberadaan tafsir ilmiah. Menurutnya, tafsir ilmiah tidak dapat diterima dengan tiga alasan:

a. Alasan kebahasaan

إِنَّ هَذِهِ الشَّرِيعَةَ الْمُبَارَكَةَ عَرَبِيَّةٌ لَمْ يَدْخُلْ فِيهَا لِأَلْسِنِ الْعَجَمِ³⁶

Artinya: Sesungguhnya syari'at yang berkah ini adalah syari'at yang (berbahasa) Arab Pada syari'at itu tidak ada tempat bagi bahasa yang bukan Arab.

Menurut al-Syāṭibī, Alquran (syari'at) dalam pandangan sebagian besar ahli ushul, tidak memuat atau berisikan kata-kata yang bukan Arab, atau meskipun ada di sana lafaz-lafaz yang bukan Arab, namun orang-orang Arab telah menggunakannya dan dianggap sebagai bahasa sendiri. Oleh karena itu, memahami Alquran mestilah dari sudut pandang bahasa Arab. Bahwa Alquran adalah bahasa Arab, secara jelas dapat dilihat dari firman Allah SWT berikut ini:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا

Artinya: Sesungguhnya Kami turunkan Alquran dengan berbahasa Arab. (QS. Yūṣuf: 2)

بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٩٥﴾

Artinya: Dengan lisan Arab yang jelas. (QS. al-Syu'ara': 195)

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُضِّلَتْ عَلَيْنَا مَا أَتَانَا بِهِ عَرَبِيًّا

Artinya: Kalau Kami jadikan Alquran itu dalam bahasa 'ajam (bukan Arab), niscaya mereka berkata: mengapakah tidak diraikan ayat-ayatnya? Adakah (patut) Alquran dalam bahasa 'ajam sedang Nabi berbangsa Arab. (QS. Fuṣilat: 44)

digunakan paradigma bahasa Arab yang digunakan oleh orang-orang Arab dahulu ketika Alquran diturunkan. Paradigma ini akan membawa kepada pemahaman yang tepat untuk mendiskripsikan maksud Syari' (Tuhan), sebab syari'at itu sendiri mensifati atau menisbatkan dengan bahasa dan pemahaman orang-orang dahulu yang disebut dengan orang-orang ummi. Apabila paradigma ini tidak digunakan dalam memahami Alquran, menurut al-Syāṭibī hal ini akan membawa kepada pemahaman yang menjauh dari maksud Syari' sebenarnya.

Lagi pula, jika Alquran tidak dapat dipahami oleh orang-orang Arab yang ummi, menurut al-Syāṭibī, tentu saja itu tidak dapat dikatakan sebagai mukjizat. Sebab mereka tidak tergolong dalam kategori ta'jiz, sebagai salah satu syarat di antara syarat-syarat i'jāz lainnya. Mereka tentu akan berkata, "ini adalah sesuatu yang tidak kami pahami", atau "kami tidak mengerti dan tidak paham dengan kalimat-kalimat ini". Jika keadaannya demikian, Alquran tidak lagi dapat menjadi hujjah atas mereka.²⁹

c. Kenyataan Sejarah

Bahwa Nabi Muhammad SAW dan para sahabatnya adalah orang-orang yang paling mengetahui tentang maksud diturunkannya Alquran, tetapi mereka tidak pernah membicarakan ayat-ayat kauniyah seperti yang ditafsirkan oleh para mufassir ilmiah.

"Banyak yang bersikap keterlaluan dalam memahami Alquran, sehingga mereka mengaitkannya dengan semua ilmu pengetahuan baik yang disebutkan oleh orang-orang dahulu maupun sekarang. Seperti ilmu pasti (eksakta), ilmu-ilmu terapan, ilmu manthiq, ilmu huruf, dan keseluruhan ilmu yang mereka pandang berasal dari ilmu-ilmu tersebut. Pandangan seperti ini apabila kita teliti berdasarkan apa yang telah kita bicarakan sebelumnya, tentu tidak benar. Lagi pula ulama-ulama salaf yang saleh dari kalangan sahabat, tabi'in, dan ulama-ulama sesudah mereka, adalah orang yang paling tahu tentang Alquran, tentang ilmu-ilmu dan kandungan isinya. Namun kita tidak pernah mendengar salah seorangpun dari mereka membicarakan hal-hal sebagaimana mereka dakwakan, kecuali hal-hal yang telah kita sebutkan tadi, ditambah dengan permasalahan hukum-hukum taklif, perihal akhirat, dan sebagainya. Seandainya mereka membicarakannya, tentu pembicaraan itu akan sampai kepada kita, tetapi kenyataannya tidak ada. Itu menunjukkan bahwa pembicaraan (tentang apa yang mereka klaim), benar-benar

Alquran oleh Allah SWT. Memang banyak banyak ilmu-ilmu yang harus dimiliki untuk sampai kepada maksud Alquran, seperti bahasa Arab, istilah-istilah dan kaedah-kaedah uşul yang mutlak diperlukan, seperti ilmu nahu, ma'āni, dan juga pemahaman terhadap ayat kauniyah yang di dalamnya terdapat sunnatullah, semuanya ikut membantu pemahaman terhadap Alquran.⁴¹

4. Amin al-Khuli

Pandangannya terhadap tafsir ilmiah dapat dilihat dalam karyanya *al-Tafsīr, Ma'ālim Hayātih wa Manhajuh al-Yaum*. Komentaryanya tentang tafsir ilmiah banyak dipengaruhi oleh argumentasi al-Syātībī. Meskipun menurut J.J.G. Jansen, dalil-dalil penolakan Amin tersusun lebih sistematis dan menyeluruh dari tulisan-tulisan yang menentang tafsir ilmiah lainnya.⁴²

Menurutnya ada tiga alasan mengapa tafsir ilmiah tidak dapat disebut sebagai tafsir yang benar. *Pertama*, dari aspek kebahasaan. Bahasa yang digunakan dalam penafsiran ilmiah merupakan bahasa yang maknanya dan tunjukannya tidak dapat dimengerti oleh mereka yang menerima Alquran pada waktu diturunkan, padahal bahasa yang digunakan berimplikasi kepada makna yang dapat ditangkap. Oleh karenanya bahasa Alquran tidak akan memuat sesuatu yang tidak dimengerti mereka.

Kedua, aspek sastra. Suatu pernyataan mesti diperhitungkan terlebih dahulu kepada siapa dia akan diutarakan. Akankah pernyataan itu mampu ditangkap, seperti pernyataan dalam term-term ilmu modern, kepada mereka yang pengetahuan tentang hal itu belum diterima. Dalam kaitannya dengan tafsir ilmiah, bila pernyataan-pernyataan dalam dunia ilmu pengetahuan modern telah mampu diterima oleh orang-orang yang hidup ketika Alquran diturunkan, tentu perkembangan tafsir ilmiah telah ada sejak dahulu dan berkembang sampai sekarang tanpa mengalami suatu hambatan. Tetapi kenyataannya tidak demikian.

Ketiga, aspek keagamaan. Alquran adalah kitab petunjuk, bukan kitab ilmu pengetahuan. Meskipun ada di dalamnya pembicaraan tentang fenomena alam dan sebagainya, akan tetapi tujuan utama di balik itu adalah menjadi i'tibar bagi manusia. Sehingga tidak tepat menyandarkan berbagai macam ilmu pengetahuan kepada kitab yang sesungguhnya tidak bertujuan untuk hal itu.

jalan membacakan kepada mereka, mengajari mereka dengan kitab dan hikmah, dan mensucikan mereka. Sehingga tidak heran kalau ayat Alquran yang pertama kali turun, menekankan akan hal itu.⁷³

Dengan demikian sesungguhnya Rasul adalah orang yang pertama kali memerangi keumman, seperti diketahui ketika mendapat tawaran perang Badar Rasul tidak membunuh mereka, bahkan bila ingin bebas syaratnya adalah mengajari sepuluh anak-anak Muslim, membaca dan menulis. Oleh karenanya tidak bisa diterima pemikiran yang menyatakan syariat itu adalah ummi kecuali kalau diartikan dengan makna *kelas* dan *mudah*.⁷⁴

Agaknya bila al-Syāṭibi tidak mendasarkan salah satu argumentasinya kepada pembicaraan mengenai Nabi yang ummi dan umatnya yang ummi yang begitu banyak mendapat kritikan, sulitlah dicari alasan untuk mematahkan argumen-argumennya tersebut. Namun demikian "berkat" kritikan al-Syāṭibi terhadap para penafsir ilmiah ini, tokoh-tokoh tafsir belakangan wanta-wanti untuk menyebutkan penafsiran mereka sebagai tafsir ilmiah mereka, salah satunya Yūsuf al-Qarḍāwī, lebih cenderung menyebutnya sebagai *i'jāz ilmiah*.⁷⁵

Al-Qarḍāwī menjelaskan bahwa *i'jāz 'ilmi* tidak sama dengan *tafsir 'ilmi*. Dimensi *i'jāz 'ilmi* lebih sempit dan lebih spesifik ketimbang *tafsir 'ilmi*. Salah satu yang paling penting dalam *i'jāz 'ilmi* adalah bahwa ilmu-ilmu yang dikaitkan dengan ayat-ayat Alquran adalah ilmu yang telah mapan dan hal itu juga dibicarakan secara jelas dalam Alquran. Seperti permasalahan Janin dalam rahim yang terdapat dalam surat al-Mu'minūn dan al-Ḥajj dan teori pasangan pada semua makhluk yang disebut dalam surat al-Zāriyāt.

Meskipun salah satu persyaratan agar dapat dikatakan sebagai mu'jizat adalah adanya tantangan, namun dalam *i'jāz 'ilmi* ini sesungguhnya tidak terdapat tantangan sebagaimana tantangan dalam *usūb* dan *balāghah* Alquran. Oleh karenanya Qarḍāwī memasukkan *i'jāz 'ilmi Alquran* ini ke dalam *i'jāz al-bayāniyah*,⁷⁶ sehingga tantangannya di sini adalah menantang mereka yang merasa mampu untuk mendatangkan sebuah kitab yang mampu menjelaskan berbagai aspek ilmu pengetahuan, bersifat akomodatif dan relevan terhadap perkembangan dan tidak menghalang-halangi kemajuan.

Meskipun penafsiran ilmiah senantiasa mendapat serangan, bahkan menurut Yūsuf Qarḍāwī yang kontra lebih banyak dan lebih *representatif*,⁷⁷ perkembangannya tidaklah dapat dibendung. Kecenderungan para

penafsiran, mengetahui ilmu *munsabah*, dan bila mempunyai kecenderungan terhadap suatu ilmu yang dikuasainya, hendaknya ia menyandarkan sesuatu yang telah mapan ke dalam Alquran dan begitupun ia harus meyakini bahwa kebenaran penafsirannya bersifat nisbi dan temporer, tidak mutlak dan abadi. Satu hal yang terpenting adalah kebersihan hati untuk mempersembahkan seluruh pemikiran yang dicurahkan bagi pendekatan diri kepada Allah SWT guna menggapai ridā-Nya.

¹²Al-Ghazālī, *Jawāhir al-Our'an* (Kairo: Dār al-Maktabah al-Hāsyah, tt), h. 21

¹³Al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (Kairo: Muassasah al-Halabī, 1968), h. 261.

¹⁴Al-Ghazālī, *Jawāhir... op. cit.*, h. 29.

¹⁵*Ibid.*, h. 29

¹⁶Ziauddin Sadr, *Masa Depan Islam*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Pustaka Salman, 1985), h. 7.

¹⁷Al-Muhtasib, *Ittijāh al-Tafsīr Fī al-Asr al-Hadīth* (Beirut: Dār al-Fikr, 1973), h. 200.

¹⁸Boḍr al-Dīn al-Zarkasyī, *al-Burhān Fī 'Ulūm Alqur'an*. Juz II, h. 153. Lihat juga: Na'im al-Humashi, *Fikrat Fī 'Ulūm Alqur'an*, h. 153. Dalam buku ini disebutkan bahwa al-Zarkasyī tidak mempunyai konsep tersendiri yang berbeda dari mufasir-mufasir lain mengenai kemu'jizatan Alqur'an. Namun dari uraiannya ia cenderung mendukung pandangan yang menyatakan sisi keilmiahannya Alqur'an merupakan bentuk kemu'jizatnya yang abadi.

¹⁹Al-Zarkasyī, *op. cit.*, h. 153-154

²⁰Lihat: Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm Alqur'an*. (Qohirah: Muassasah al-kutub al-Siqāfiyah, Juz II, h. 126-128.

²¹*Ibid.* h. 126

²²*Ibid.*, h. 128

²³J.J.G. Jansen, *op.cit.*, h. 65

²⁴Al-Muhtasib, *op. cit.*, hal. 266

²⁵Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Mahāsīn al-Ta'wīl*. (Mesir: Dār al- Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyah, tt.), hal 248-252.

²⁶Tanjāwī Jauhāri, *al-Jawāhir Fī Tafsīr Alqur'an al-Karīm*. Juz II, (Mesir: Muṣṭafā al-Bāb al-Halabī wa Aulādūh, 1350 H), h. 203.

²⁷Dalam muqaddimah kitab tafsirnya, Tanjāwī mengungkapkan bahwa ia terlahir untuk mengagumi fenomena alam. Bagaimana indahnya langit, bumi yang sempurna, matahari, bulan, bintang-bintang yang bersinar, awan-awan yang datang dan pergi, kilatan petir, tumbuhan-tumbuhan yang bersemi, burung yang terbang, hewan-hewan yang berkeliraran, dan sebagainya. Kemudian ia belajar mengenai agama. Ia menjumpai banyak pemikir di sana, namun sedikit sekali, menurutnya, yang menyibukkan diri untuk memikirkan semua yang disebutkannya tadi. *Ibid.*, Hal 2

²⁸*Ibid.*, Juz III, H. 31

²⁹*Ibid.*, Juz IV, H. 76

³⁰*Ibid.*, Juz XII, H. 164

³¹Al-Muhtasib. *op. cit.*, h. 277

³²Abū Hayyān al-Andalusī, *al-Baḥ al-Muḥīl* (Beirut: Dār al-Fikri, 1992), jilid I, h. 4-6.

³³Abū Hayyān mengemukakan bahwa sebab nuzul ayat al-Baqarah: 106 berkenaan dengan tuduhan orang Yahudi terhadap Nabi SAW. Peristiwa itu terjadi ketika qiblat dipindah dari Bait al-Maqdis ke Ka'bah. Orang-orang Yahudi berkata: Hari ini Muhammad memerintahkan sahabatnya melakukan sesuatu, namun pada esok harinya ia melarangnya, kalau begitu jelaslah Alqur'an adalah karangan Muhammad, karena adanya pertentangan antar ayat-ayatnya sendiri. Kemudian turunan ayat. *Ibid.*, h. 547.

DAFTAR BACAAN

- Al-Andalūsī, Abī Ḥayyān. *Al-Baḥr al-Muḥīf*. Juz II. Mesir: al-Sa'adah, 1328 H.
- Anis, Ibrahim. dkk. (ed). *Al-Mu'jam al-Wasīf*. Juz II. Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1973.
- Al-Farmawī, 'Abd al-Ḥay. *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'iy*. Kairo: Al-Ḥaḍarah al-'Arabiyah, 1977.
- Al-Ghazālī, Abu Hamid. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Kairo: Muassasah al-Halabī, 1968.
- . *Jawāhir Alqur'ān*. Kairo: Dār al-Maktabah al-Ḥayyah, tt.
- Hitti, Philip K. *History of The Arab*. London: Mac. Millan dan Co. Ltd, 1964.
- Al-Ḥumaṣī, Na'im. *Fikrat l'jāz Alqur'ān*. Beirut: Maktabah al-Hai'ah, tt.
- Ibn Manshūr, jamal al-Dīn Muhammad ibn Makram. *Lisān al-'Arab*. Jilid XII. Beirut: Dār Ṣadīr, tt.
- Jauharī, Ṭanṭāwī. *Al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Juz I. Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Aulāduh, 1350 H.
- Al-Khaulī, Amin. *Al-Tafsīr, Ma'ālim Ḥayātih Manhajuhu al-Yaum*. Mesir: al-Hai'ah al-Miṣriyah, 1994.
- Al-Muḥtasib, 'Abd al-Majīd 'Abd al-Salām. *Ittijāh al-Tafsīr Fī al-'Aṣr al-Ḥadī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1973.
- Muzani, Saiful. *Islam Rasional, Gagasan dan Pemikiran Prof. DR. Harun Nasution*. Bandung: Mizan, 1995.
- Nuwaiḥīd, 'Adīl. 1987. *Mu'jam al-Mufasssīn min Ṣadr al-Islām Ḥattā al-'Aṣr al-Ḥadīr*. Tt: Muassasah Nuwaiḥīd al-ṣiqāfiyah, 1987.
- Al-Qardāwī, Yūsuf. *Kaifa Nata'ama' Ma'a Alqur'ān/Berinteraksi dengan Alqur'ān*. Terjemahan Abdul Hay al-Kattani. Jakarta: Gema Insani Press, 1999.
- Al-Qāsimī, Jamāl al-Dīn. *Mahāsīn al-Ta'wīl*. Mesir. Dār al-Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, tt.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Mafātīḥ al-Ghaib*. Istanbul: Maktabah 'Amirah, tt.
- Sabra, A.I. "The Scientific Enterprise", dalam Bernard Lewis (ed). *The World of Islam*. London: Thomes and Hudson Ltd, 1994.
- Ṣadr, Ziauddin. *Masa Depan Islam*, terj. Rahmani Astuti. Bandung: Pustaka Salman, 1985.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fī 'Ulūm Alqur'ān*. Beirut: Muassasah al-Kutub al-ṣiqāfiyah, 1996.

TENTANG PENULIS

Nawir Yuslem

Assisten Direktur I dan Ketua Program Studi Hukum Islam Strata Tiga (Program Doktor) Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara; Alumni Fakultas Syari'ah IAIN Sumatera Utara (S1); Institut Of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada (S2); Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (S3).

Syukri Saleh

Dosen IAIN STS Jambi, Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (S2 dan S3)

Yudian Wahyudi

Dosen Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta; Alumni Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (S1); Institut Of Islamic Studies, McGill University, Mntreal, Canada (S2 dan S3)

Pagar

Ketua Program Studi Hukum Islam Program Pascasarjana Strata Dua; Alumni Fakultas syari'ah IAIN Sumatera Utara (S1); Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry Banda Aceh (S2); Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (S3).

Amiur Nuruddin

Dekan Fakultas Syari'ah IAIN Sumatera Utara; Alumni Fakultas Syari'ah IAIN Imam Bondjol Padang Sumatera Barat (S1); Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (S2 dan S3).

Mustafa Edwin

Direktur Program Kajian Timur Tengah Pascasarjana Universitas Indonesia.

Katimin

Assisten Direktur II dan Ketua Program Studi Pemikiran Islam Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara; Alumni Fakultas Ushuluddin IAIN Sumatera Utara (S1 dan S2); Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (S3).

Irwan

Dosen Fakultas Syari'ah IAIN Sumatera Utara; Alumni Fakultas Syari'ah IAIN Sumatera Utara (S1); Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (S2).