

Vol. 31, No.1 (Januari-Juni 2014)

ISSN 1410-3222

ALQALAM

Jurnal Kajian Keislaman



**Pembacaan Hadis
dalam Perspektif Antropologi**
Muhammad Alfatih Suryadilaga

**Theological Debates on Ash'ariyya Tenets;
an Analysis of the *Fath al-Magid*
by Nawawi al-Bantani (1814-1897)**
Entol Zaenal Muttaqin

**Aspek Etik dan Sistemik dalam Ekonomi dan Bisnis Islam:
Mengambil Pelajaran dari Berulangnya Krisis
Keuangan Global**
Budi Harsanto

**PUSAT PENELITIAN DAN PENERBITAN
LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN KEPADA MASYARAKAT
(LP2M)
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
SULTAN MAULANA HASANUDDIN BANTEN
SERANG - INDONESIA**

UCAPAN TERIMA KASIH

Redaksi **ALQALAM**; *Jurnal Kajian Keislaman* IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten menghaturkan penghargaan dan terima kasih kepada:

Mitra Bebestari:

1. Dr. Moh Nur Ikhwan, M.A. (UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta)
2. Prof. Dr. Akh. Minhaji, M.A. (UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta)
3. Prof. Dr. Joko Siswanto, M.Hum. (UGM Yogyakarta)
4. Prof. Dr. Lasiyo, M.A., M.M. (UGM Yogyakarta)
5. Dr. Muhammad (STAIN Palangkaraya)

atas kesediaan dan ketulusannya menelaah, mengoreksi dan menilai naskah Jurnal ALQALAM Volume 31 No. 1 tahun 2014.

PEDOMAN PENULISAN

Penulis yang bermaksud mengirimkan karyanya untuk Jurnal ALQALAM: *Jurnal Kajian Keislaman*, dianjurkan mengikuti pedoman berikut ini:

1. Naskah orisinal hasil penelitian empiris atau kajian teoritis-reflektif mengenai kajian keislaman dalam berbagai metode dan pendekatan yang belum pernah dipublikasikan dan tidak sedang dalam proses review di jurnal yang lain.
2. Artikel hasil penelitian memuat : *Judul, Nama Penulis* (disertai dengan identitas penulis dan alamat instansi/lembaga penulis, email & No. HP), *Abstrak* (diikuti kata kunci), *Pendahuluan* (memuat latar belakang, masalah, tinjauan pustaka secara ringkas, masalah penelitian, dan tujuan penelitian), *Metode Penelitian, Hasil Pembahasan, Kesimpulan* dan *Daftar Pustaka* (berisi pustaka yang dirujuk dalam uraian)
3. Artikel kajian teoritis-reflektif atau kajian konseptual memuat: *Judul, Nama Penulis* (disertai dengan identitas penulisan dan alamat instansi/lembaga penulis, email & No. HP), *Abstrak* (diikuti dengan Kata Kunci), *Pendahuluan, Sub-Sub Judul* (sesuai dengan kebutuhan), *Penutup/Kesimpulan*, dan *Daftar Pustaka* (berisi pustaka yang dirujuk dalam uraian).
4. Naskah dalam bahasa Indonesia dan Inggris diketik 1 spasi pada kertas A4 dengan menggunakan font *Times New Roman* ukuran 12 pt untuk tubuh tulisan dan 10 pt untuk *endnotes/footnotes*; sedangkan naskah berbahasa Arab diketik 1 spasi dengan menggunakan font *Traditional Arabic* ukuran 14 pt. untuk tubuh tulisan dan 12 pt untuk *endnotes/footnotes*. Panjang tulisan kurang lebih 20-25 halaman.
5. Abstrak terdiri dari 150-200 kata yang ditulis dalam satu paragraf, dilanjutkan dengan kata kunci (keywords) 4-6 kata. Abstrak memuat latar belakang penulisan, tujuan penulisan, pembahasan, dan kesimpulan. Apabila merupakan hasil penelitian, harus memuat metode dan hasil penelitian. Abstrak dan kata kunci (keywords) ditulis dalam dua bahasa, yaitu dalam bahasa Indonesia dan bahasa Inggris untuk artikel berbahasa Indonesia dan Inggris, dan dalam Bahasa Indonesia dan Arab untuk artikel berbahasa Arab.

6. Transliterasi Arab-Latin diharuskan berpedoman pada Pedoman Transliterasi Arab-Latin SKB dua menteri, Menteri Agama R.I. Nomor 158 tahun 1987 dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan R.I. Nomor 0543 b/u/1987 tentang Pedoman Transliterasi Arab-Latin.
7. Rujukan terjemah al-Qur'an dalam Bahasa Indonesia mengacu pada *Al-Qur'andan Terjemahnya*, Departemen Agama R.I.; sedangkan dalam Bahasa Inggris mengacu pada karya Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*.
8. Sumber rujukan dianjurkan menggunakan bahan pustaka manual dan digital mutakhir (5-10 tahun terakhir).
9. Sistem kutipan harus menyebutkan sumbernya secara lengkap dan tulisan dalam sistem *endnotes/footnotes*. Contoh:
 - a. Buku
 Nama penulis, koma, judul buku (*italic*), kurung buka, Kota terbit, titik dua, nama penerbit, koma, tahun, tutup kurung, koma, halaman (disingkat h.), titik, nomor halaman, titik.
 Contoh: ¹Abdelkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2000), h. 28.
 - b. Artikel dalam buku
 Nama penulis, koma, tanda kutip, judul artikel, tanda kutip, koma, dalam Judul buku (*italic*), koma, nama editor, kurung buka, kota terbit, titik dua, penerbit, koma, tahun, tutup kurung, koma, halaman (disingkat h.), titik, nomor halaman, titik.
 Contoh: ²Taufik Abdullah, "Terbentuknya Paradigma Baru: Sketsa Wacana Islam Kontemporer", dalam *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, ed. Mark R. Woodward (Bandung: Mizan, 1998), h. 60.
 - c. Artikel dalam Jurnal/majalah
 Nama penulis, koma, tanda kutip, judul artikel, tanda kutip, koma, nama jurnal/majalah (*italic*), koma, volume, koma, nomor, koma, kurung buka, bulan terbit, koma, tahun terbit, tutup kurung, koma, halaman (disingkat h.), titik, nomor halaman, titik.

Contoh:

³Ayatullah Humaeni, "Makna Budaya dalam Mitos Banten", *Jurnal Antropologi Indonesia*, Vol. 32, No. 3 (Juli, 2013), h. 86.

d. Internet/sumber online

Pengutipan sumber dari internet hanya diperbolehkan dari sumber yang dapat dipertanggungjawabkan, seperti jurnal, instansi pemerintah atau swasta. Nama penulis, koma, tanda kutip, judul artikel/judul tulisan, tanda kutip, koma, tanggal upload/edisi penulisan, alamat website (*italic*), koma, buka kurung, tanggal akses, tutup kurung, titik.

Contoh:

⁴Taufik Akbar, "Islam dan Budaya Lokal", 22 Mei 2010, dalam <http://radarlampung.co.id/read/opini/15034-islam-dan-budaya-lokal>, (diakses 7 Januari, 2012).

10. Untuk penulisan Daftar Pustaka, ditulis seperti berikut ini:

Abdullah, Taufik, "Terbentuknya Paradigma Baru: Sketsa Wacana Islam Kontemporer", dalam *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, ed. Mark R. Woodward (Bandung: Mizan, 1998).

Az-Zuhaili, Wahbah, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmī*, Jilid 2 (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabi, 2002).

Soroush, Abdelkarim, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

11. Semua naskah akan ditelaah oleh Mitra Bebestari sesuai dengan bidang kepakarannya dan hasil keputusan sidang redaktur yang relevan disampaikan kepada pengirim tulisan.
12. Penulis menerima bukti pemuatan sebanyak 2 eksemplar jurnal. Naskah yang tidak dimuat tidak dikembalikan, kecuali atas permintaan penulis.
13. Artikel dikirim ke alamat Redaksi Jurnal ALQALAM via email: alqalambanten@gmail.com

TRANSLITERASI HURUF ARAB KE HURUF LATIN

Transliterasi Huruf Arab ke Huruf Latin dalam Jurnal ALQALAM ini mengikuti pedoman yang dibuat berdasarkan SKB Menteri Agama Republik Indonesia dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 158 Tahun 1987 dan Nomor 0543 b/U/1987 tentang Transliterasi Huruf Arab ke dalam Huruf Latin adalah sebagai berikut :

1. Konsonan

Huruf-huruf bahasa Arab ditransliterasi ke dalam huruf sebagai berikut:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Sa	Ṣ	Es (titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ha	Ḥ	Ha (titik di bawah)
خ	Kha	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Za	Ẓ	Zet (titik di atas)
ر	Ra	R	Er
ز	Za	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	Es dan Ye
ص	Sad	Ṣ	Es (titik di bawah)
ض	Dad	Ḍ	De (titik di bawah)
ط	Ta	Ṭ	Te (titik di bawah)
ظ	Za	Ẓ	Zet (titik di bawah)
ع	'ain	‘	Apostrof terbalik
غ	Gain	G	Ge

ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wau	W	We
هـ	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	’	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

2. Vokal

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf.

Contoh vokal tunggal : كَسَرَ ditulis kasara
جَعَلَ ditulis ja‘ala

Contoh vokal rangkap :

a. Fathah + yā’ tanpa dua titik yang dimatikan ditulis ai (أي).

Contoh: كَيْفَ ditulis kaifa

b. Fathah + wāwu mati ditulis au (او).

Contoh: هَوَّلَ ditulis haula

3. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang di dalam bahasa Arab dilambangkan dengan harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda. Vokal panjang ditulis, masing-masing dengan tanda hubung (-) di atasnya.

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
اَ	Fathah dan alif	ā	a dengan garis di atas
يَ	Atau fathah dan ya		
يِ	Kasrah dan ya	ī	i dengan garis di atas

و	Dammah dan wau	ū	u dengan garis di atas
---	----------------	---	------------------------

Contoh : قَالَ ditulis qāla
 قِيلَ ditulis qīla
 يَقُولُ ditulis yaqūlu

4. Ta marbutah

Transliterasi untuk ta' marbutah ada dua, yaitu : ta' marbutah yang hidup atau mendapat harakat fathah, kasrah, dan dammah, transliterasinya adalah [t]. Sedangkan ta' marbutah yang mati atau mendapat harkat sukun, transliterasinya adalah [h].

Kalau pada kata yang berakhir dengan ta' marbutah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang al-serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka ta marbutah itu ditransliterasikan dengan ha (h).

Contoh : رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ ditulis *raudāh al-atfāl*
 رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ ditulis *raudatul atfāl*

5. Syaddah

Syaddah atau tasydid yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda tasydid, dalam transliterasi ini dilambangkan dengan perulangan huruf (konsonan ganda) yang diberi tanda syaddah.

Jika huruf ي ber-tasydid di akhir sebuah kata dan didahului oleh huruf kasrah يِ، maka ia ditransliterasi seperti huruf maddah (i).

Contoh : رَبَّنَا ditulis rabbanā
 قَرَّبَ ditulis qarraba
 الْحَدُّ ditulis al-ḥaddu

6. Kata Sandang Alif + Lam (ال)

Transliterasi kata sandang dibedakan menjadi dua macam, yaitu :

a. Kata sandang diikuti huruf *syamsiyah*

Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu atau huruf lam diganti dengan huruf yang mengikutinya.

Contoh : الرَّجُلُ ditulis ar-rajulu
 الشَّمْسُ ditulis as-syamsu

b. Kata sandang diikuti huruf *qamariyah*

Kata sandang yang diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al-*.

Contoh : الْمَلِكُ ditulis al-Maliku
 الْقَلَمُ ditulis al-qalamu

7. Hamzah

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Jika ia terletak di tengah atau di akhir kata, maka ditulis dengan tanda apostrof (').

8. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik fi'il, isim maupun huruf, ditulis terpisah. Bagi kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab yang sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harakat yang dihilangkan maka dalam transliterasi ini penulisan kata tersebut bias dilakukan dengan dua cara, bisa terpisah per kata dan bisa pula dirangkaikan.

Contoh :

وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ

Ditulis Wa innallāha lahuwa khair ar-rāziqīn

Atau Wa innallāha lahuwa khairurrāziqīn

9. Huruf Kapital

Penggunaan huruf kapital sesuai dengan EYD, di antaranya huruf kapital digunakan untuk penulisan huruf awal, nama diri, dan permulaan kalimat. Bila nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya. Penggunaan huruf kapital untuk Allah hanya berlaku bila dalam tulisan Arabnya memang lengkap demikian dan kalau penulisa itu disatukan dengan kata lain sehingga ada huruf atau harakat yang dihilangkan, huruf kapital tidak dipergunakan.

Contoh : الْبُخَارِيَّ ditulis al-Bukhārī
 الْبَيْهَقِيَّ ditulis al-Baihaqī

ALQALAM

Jurnal Kajian Keislaman

ALQALAM

Jurnal Kajian Keislaman

Susunan Dewan Pengurus Jurnal ALQALAM

Penanggung Jawab: Rektor IAIN “Sultan Maulana Hasanuddin” Banten
Redaktur: M.A. Djazimi, Mufti Ali Penyunting/Editor: Ilzamudin, Wazin, H.S. Suhaedi, Ayatullah Humaeni, Masduki
Desain Grafis: E. Zaenal Muttaqin, Eva Syarifah Wardah
Sekretariat: Nur’aini, Ilis Nuraisyah, Hadlani, Slamet Sucipto, Anna Lidya



Penerbit:

Pusat Penelitian dan Penerbitan
 Lembaga Penelitian
 dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M)
 IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten
 Jalan Jendral Sudirman No. 30
 Serang Banten 42118
 Telp. [0254] 200 323, 208 849 Fax. [0254] 200 022
 Email: alqalambanten@gmail.com
<http://www.lemlit.iainbanten.ac.id>

ALQALAM, ISSN 1410-3222, diterbitkan enam bulan sekali oleh Pusat Penelitian dan Penerbitan, Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M) IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, berdasarkan S.K. Menteri Penerangan RI, STT No. 2195/SK/DITJEN PPG/STT/1996, tanggal 13 M 1996, terakreditasi sejak tahun 2000, Akreditasi terakhir S.K. Dirjen Dikti Kemendikbud RI No. 80/DIKTI/Kep./2012, tanggal 13 Desember 2012, berlaku selama 5 (lima) tahun sejak ditetapkan.

Desain Cover oleh Sayehu

Daftar Isi

Muhammad Alfatih Suryadilaga Pembacaan Hadis dalam Perspektif Antropologi	1-22
Muhamad Nadrattuzaman Hosen Deden Misbahudin Muayyad Tinjauan Hukum Islam terhadap Janji (Wa’ad) di Perbankan Syariah	23-45
Entol Zaenal Muttaqin Theological Debates On Ash‘Ariyya Tenets; An analysis of the <i>Fath al-Magid</i> by Nawawi al-Bantani (1814-1897)	46-73
Fachrizar A. Halim “Ibn Rushd As Jurist” And His <i>Fatwā</i> on Legal Capacity	74-96
Zakaria Syafe’i Pertanggungjawaban Pidana dalam Hukum Pidana Islam	97-136
Zaki Ghufron Pesantren; Akar Tradisi Dan Modernisasi	137-161
Syafiin Mansur Pemikiran Intelektual Muslim tentang Kristenisasi Di Indonesia 1966-1998; Studi Pemikiran Mohammad Natsir, Hasbullah Bakry dan Abujamin Roham	162-186
Budi Harsanto Aspek Etik dan Sistemik dalam Ekonomi dan Bisnis Islam: Mengambil Pelajaran dari Berulangannya Krisis Keuangan Global	187-212

PEMBACAAN HADIS DALAM PERSPEKTIF ANTROPOLOGI

Muhammad Alfatih Suryadilaga

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

suryadilaga.mf@gmail.com

Abstract

The article explains, at least three important problems, related to how to read hadis through the viewpoint of anthropology as a humanical science, why do it must be solved, and then what are the implications of it, in understanding some hadis. It becomes important to be discussed because, however, Muslims' religiosity often touch humanity and social dynamic sides, constantly change and evolve. Its aim is clear, to ensure that hadis as second Muslims' life guide after the Qur'an shalih li kulli zaman wa makan. Then, by using descriptive-analysis research method and focusing on the study of hadis that explain some procedures of prayer, this can be concluded that, if we read through anthropological approach, the hadis are historical temporal valued. This means that it requires understanding and embodiment that must be adapted to the conditions of human in everytime. For example, the shape of mosque since the Prophet to present time has undergone many changes. So the forms or procedures of worship associated with that adjust for these changes, such as role of shaf in prayer, sutrah use, doing prayer on the vehicle, terrain, boats, up to recommend Muslimah to pray in jama'ah in the mosque, and so on.

Keywords: *hadis, anthropology, mosque, forms or procedures of worship*

Abstrak

Artikel ini menguraikan setidaknya tiga persoalan penting, terkait dengan bagaimana pembacaan hadis-hadis Nabi Saw melalui sudut pandang antropologi sebagai ilmu yang terkait dengan manusia, mengapa hal ini perlu dilakukan, kemudian seperti apa contoh implikasinya dalam pemahaman terhadap

sebagian hadis-hadis Nabi saw. Hal ini menjadi penting untuk didiskusikan karena bagaimanapun juga keberagaman Muslim kerap menyentuh sisi-sisi kemanusiaan serta kemasyarakatan yang dinamis, senantiasa berubah dan berkembang. Fungsinya adalah supaya hadis sebagai pedoman kedua umat Muslim setelah al-Qur'an menjadi shalih li kulli zaman wa makan. Kemudian dengan menggunakan metode deskriptif analitis, serta memfokuskan pada penelitian terhadap hadis-hadis yang menerangkan tentang beberapa tatacara pelaksanaan shalat, memberikan simpulan bahwa jikalau dibaca dengan pendekatan antropologi, maka hadis-hadis tersebut bersifat historis temporal. Artinya membutuhkan pemahaman dan pengejawantahan yang mesti disesuaikan dengan kondisi umat manusia di setiap zaman. Contohnya adalah bentuk bangunan masjid yang sejak masa Nabi sampai sekarang telah banyak sekali mengalami perubahan. Sehingga berarti tatanan peribadatan yang terkait dengannya pun menyesuaikan bentuk perubahan tersebut, seperti barisan jamaah atau shaf, penggunaan sutrah, pelaksanaan shalat di atas kendaraan, tanah lapang, perahu, hingga dianjurkannya Muslimah untuk berjamaah di masjid dan sebagainya.

Kata Kunci: *hadis, antropologi, masjid, tata cara beribadah*

A. Pendahuluan

Kajian tentang Islam dengan menggunakan antropologi kini telah banyak bermunculan antara lain Fadwa el-Guindi *Modesty, Privacy and Resistance* telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia dengan judul *Jilbab antara Kesalehan, Kesopanan dan Perlawanan*.¹ Hal baru dalam kajian dalam buku tersebut adalah melalui pendekatan antropologi. Kesimpulan yang menarik adalah jilbab bukan hanya pakaian muslim belaka, bukan monopoli Islam dan bukan berasal dari Arab.² Kajian lain akan pentingnya antropologi dalam studi Islam juga dikemukakan oleh Amin Abdullah.³

Kajian tentang antropologi di atas akan menarik manakala dilakukan kajian pada Hadis. Selama ini, pergulatan ummat Islam atas sumber ajaran Islam kedua (hadis) sangat beragam. Perdebatan panjang yang sudah ada adalah kemunculan aliran *ahl al-hadīs*⁴ dan *ahl ar-ra'yi*.⁵ Itulah pola yang dikenal oleh ummat Islam dalam merespons teks keagamaan yang sifatnya normatif. Artinya, perkembangan kondisi masyarakat tidak sebanding dengan produk teks. Di sisi lain, berkembangnya dinamika kemasyarakatan menuntut ummat Islam senantiasa dapat mempertahankan keberagamaannya. Waktu berjalan terus menerus sehingga problem masyarakat dan pola tatanan di dalamnya berbeda termasuk di dalamnya yang terkait erat dengan kebudayaan.

Problem di atas, juga melanda atas hadis Nabi saw. terutama yang terkait erat dengan kajian antropologi. Sebagaimana diketahui bahwa ilmu antropologi menjelaskan perbedaan dan persamaan antara kebudayaan manusia yang tersebar di segala penjuru dunia, mencari jawaban atas perubahan kebudayaan manusia, menjelaskan fenomena sosial budaya yang terjadi dalam kehidupan manusia dan menjelaskan perilaku manusia. Semuanya adalah pertanyaan dasar dari Antropologi yang harus dicari jawabannya melalui penelitian ilmiah.⁶

Perspektif antropologi di atas adalah antropologi terhadap gejala sosial budaya. Dalam Antropologi ada tiga macam perspektif besar di dalam melihat gejala sosial budaya yakni: perspektif yang menekankan pada analisis masyarakat dan kebudayaan, perspektif yang menekankan faktor waktu, yang terdiri dari proses historis dari masa lampau sampai masa kini (diakronik), masa kini (sinkronik), dan interaksi masa lampau dan masa kini (interaksionis) dan perspektif konstelasi teori-teori, yakni penggabungan kedua perspektif.⁷

Bentuk bangunan masjid pada masa kenabian sangat berpengaruh dengan pesan yang disampaikan Nabi saw. Masjid yang sering dilihat di masa sekarang, pada masa lampau tidak demikian. Kenyataan ini bisa diperkuat dengan adanya pesan yang disampaikan Nabi saw. seperti dalam hal musim hujan, maka *mu'azzin* sering menyampaikan pesan agar shalat di rumah.⁸ Demikian pula tentang perlunya menggunakan *sutrah* (penghalang) dalam shalat.⁹ Atau persoalan lain seperti saf shalat, batalnya shalat dan sebagainya.

Berdasar uraian tersebut, secara singkat artikel ini hendak menjawab tiga persoalan pokok. *Pertama* adalah terkait dengan bagaimana pembacaan hadis-hadis Nabi Saw melalui sudut pandang antropologi sebagai ilmu yang terkait dengan manusia. *Kedua*, mengapa upaya ini menjadi perlu untuk dipecahkan. Kemudian *ketiga*, seperti apa contoh implikasinya dalam pemahaman terhadap sebagian hadis-hadis Nabi saw. Demi mengoptimalkam pemahaman, maka kajian ini hanya akan memfokuskan pada persoalan seputar perintah shalat dan hal-hal lain yang melingkupinya yang dikaji. Adapun metode yang digunakan dalam kajian ini adalah deskriptif analitik yang bertujuan pokok untuk menerangkan dan mengungkapkan beberapa hadis terkait serta melakukan interpretasi kritis terhadapnya melalui pendekatan antropologi. Kajian ini menjadi penting untuk didiskusikan mengingat banyaknya jumlah hadis yang berkaitan dengan sisi-sisi kemanusiaan, namun dalam aplikasinya tidak banyak yang mempertimbangkan latar tersebut sebagai alternatif dalam upaya memahami hadis secara lebih komprehensif sehingga relatif lebih *applicable* dan responsif terhadap perkembangan zaman.

B. Tinjauan Pustaka

Pembacaan hadis dengan pendekatan ilmu-ilmu sosial bukanlah merupakan hal baru. Beberapa ilmuan Muslim modern kontemporer telah memulai gagasan serupa. Fazlurrahman merupakan diantara penggagas wacana sunnah-sunnah yang hidup. Rahman menyebut bahwa *Living* sunnah biasanya dihadapkan dengan istilah *prophetic* sunnah yang berarti ‘warisan ideal dari aktivitas kenabian’, sementara *living* sunnah adalah sunnah kenabian (*prophetic* sunnah) yang dielaborasi dan diinterpretasi secara kreatif ketika menemukan perubahan-perubahan, tantangan-tantangan dan kondisi-kondisi baru yang dihadapi oleh komunitas muslim.¹⁰

Senada dengan Rahman, Fatimah Mernissi merupakan salah seorang feminis yang kental menyerukan wacana hermeneutika hadis. Adapun yang menjadi pokok pemikiran Fatima Mernissi adalah bahwa ia berusaha melakukan kajian-kajian terhadap teks-teks keagamaan, khususnya hadis, yang di dalamnya terdapat sikap antipati terhadap perempuan (misoginis). Fatima Mernissi

melakukan penelitian ganda—secara historis dan metodologis—mengenai hadis-hadis tersebut beserta para perawinya, terutama dalam kondisi bagaimana hadis tersebut pertama kali diucapkan, siapa yang mengucapkannya, di mana, kapan, mengapa, dan kepada siapa hadis itu ditujukan.¹¹

Muhibbin dalam tesisnya yang berjudul *Hadis dalam Perspektif Kontemporer: Kajian Kritis terhadap Hadis-Hadis Politik* mengemukakan urgensi memahami hadis-hadis bernuansa politik secara lebih komprehensif. Upaya untuk membaca hadis-hadis secara kontekstual dengan pendekatan politik modern menjadi niscaya sehingga mampu terapkan secara proporsional.¹² Muh. Tasrif juga telah menguraikan dalam beberapa bagian tesisnya yang berjudul *Pemikiran Hadis di Indonesia: Wacana tentang Kedudukan dan Pemahaman terhadapnya* terkait dengan bagaimana memahami hadis Nabi saw. menggunakan pendekatan sosial-historis.¹³

Abdul Mustaqim dalam artikelnya yang berjudul *Paradigma Interkoneksi dalam Memahami Hadis Nabi (Pendekatan Historis, Sosiologis, dan Antropologis)* mengemukakan perlunya memahami hadis melalui pendekatan historis, sosiologis, dan antropologis demi mendapatkan pemahaman hadis yang relatif lebih akomodatif, dinamis, dan apresiatif terhadap perkembangan zaman.¹⁴ Seirama dengan itu adalah artikel Suryadi yang berjudul *Rekonstruksi Metodologis Pemahaman Hadis Nabi* yang mengusulkan kajian hermeneutik sebagai salah satu metode alternatif dalam memahami hadis Nabi saw. untuk bisa melahirkan pemahaman hadis Nabi yang *acceptable* dan puncaknya menjadi *hudan li an-nās*.¹⁵

C. Pembacaan Hadis Perspektif Antropologi

Banyaknya mazhab dalam hukum Islam dan kitab-kitab yang bernuansakan fiqh menjadikan kajian yang berkembang di masyarakat cenderung ke arah *fiqh oriented*. Pembacaan yang selama ini berkembang adalah terkait erat dengan hukum.¹⁶ Seperti seputar persoalan shalat yang sangat terkait erat dengan bangunan masjid, seperti shalat jamaah, shalat memakai sandal, sepatu, *shaf*, dan lain-lain. Sebagaimana digambarkan dalam hadis berikut:

No.	Hadis	Tema
1	<p>صَلَاةُ الْمَرْأَةِ فِي بَيْتِهَا أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهَا فِي حَجْرَتِهَا وَصَلَاتِهَا فِي مَخْدَعِهَا أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهَا فِي بَيْتِهَا¹⁷</p>	<p>Sebaik-baik masjid bagi perempuan adalah kamar rumah-rumah mereka</p>
2	<p>خَيْرُ صُفُوفِ الرِّجَالِ أَوْلَاهَا وَشَرُّهَا آخِرُهَا، وَخَيْرُ صُفُوفِ النِّسَاءِ آخِرُهَا وَشَرُّهَا أَوْلَاهَا¹⁸</p>	<p>Sebaik-baik shaf shalat laki-laki adalah terdepan dan sebaliknya perempuan yang paling akhir</p>
3	<p>يَقْطَعُ صَلَاةَ الرَّجُلِ؛ إِذَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَ يَدَيْهِ قَيْدُ آخِرَةِ الرَّحْلِ: الْحِمَارِ، وَالْكَلْبِ الْأَسْوَدِ، وَالْمَرْأَةِ¹⁹.</p>	<p>Shalat terputus karena himar, anjing hitam dan perempuan</p>
4	<p>كَانَ يَأْمُرُ الْمُؤَذِّنَ إِذَا كَانَتْ لَيْلَةٌ بَارِدَةً أَوْ ذَاتَ مَطْرِ فِي السَّفَرِ أَنْ يَقُولَ الْأَصْلُ فِي رِحَالِكُمْ²⁰</p>	<p>Perintah kepada Muazzin untuk shalat berjamaah di kendaraan atau di rumah</p>
5	<p>لَا تَصَلُّوا إِلَّا إِلَى سِتْرَةٍ، وَلَا تَدْعُ أَحَدًا يَمُرُ بَيْنَ يَدَيْكَ، فَإِنَّ أَبِي فَلْيَقَاتِلْهُ، فَإِنَّ مَعَهُ الْقَرِينَ²¹</p>	<p>janganlah kalian shalat, kecuali menghadap sutrah dan janganlah kalian membiarkan seorang pun lewat di hadapanmu, jika dia menolak hendaklah kamu bunuh dia, karena sesungguhnya ada syetan yang bersamanya</p>
6	<p>عِيدَيْنِ اجْتَمَعَا فِي يَوْمٍ قَالَ نَعَمْ. قَالَ فَكَيْفَ صَنَعَ قَالَ صَلَّى الْعِيدَ ثُمَّ رَخَّصَ فِي الْجُمُعَةِ فَقَالَ « مِنْ شَاءَ أَنْ يَصَلِّيَ فَلْيَصِلْ »²²</p>	<p>Apakah kamu pernah bersama Rasulullah saw. terjadi dua id terkumpul dalam satu hari?”, ia menjawab: “Iya (pernah)”, Mu’awiyah bertanya: “Bagaimanakah yang beliau lakukan”, ia menjawab: “Beliau saw. shalat ‘ied</p>

		kemudian memberikan keringanan untuk shalat Jum'at, beliau bersabda: “Barangsiapa yang hendak shalat maka shalatlah ia“
7	صَلَّى عَلَيَّ حَصِيرٍعِنْدَ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ إِلَّا أَنْ قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ اخْتَارُوا الصَّلَاةَ عَلَيَّ 23 الْأَرْضِ اسْتِحْبَابًا	Shalat di atas tikar atau bumi
8	الأرض كلها مسجد إلا المقبرة والحمام 24 25 وجعلت لنا الأرض كلها مسجداً	Seluruh bumi adalah masjid kecuali kuburan dan kamar mandi

Berbagai persoalan di atas, tidak semuanya berdimensikan sesuatu yang profan atau *maḥḍah*. Namun, kebanyakan ahli syarah hadis dan ulama memahamai hadis-hadis di atas dalam konteks hukum atau fiqih.

Persoalan pemahaman hadis di atas, akan lebih bijaksana manakala dilihat dalam konteks fungsi Rasulullah saw. apakah kapasitas hadis yang terkait ibadah shoalat itu terkait fungsi kenabian atau fungsi lain yang sifatnya historis. Dalam hal ini, jika sifatnya umum atau universal yang terkait shalat, maka hukumnya tetap (*sawābit*) dan tidak ada yang boleh mengganggu gugat sampai kapanpun, siapapun dan di manapun, seperti waktu pelaksanaan ibadah shalat atau formulasi gerakan dan doa di dalam shalat. Adapun hal-hal yang terkait erat dengan hadis di atas lebih banyak bernuansakan historis atau lokal yang sifatnya bisa berubah (*mutagayyirāt*).

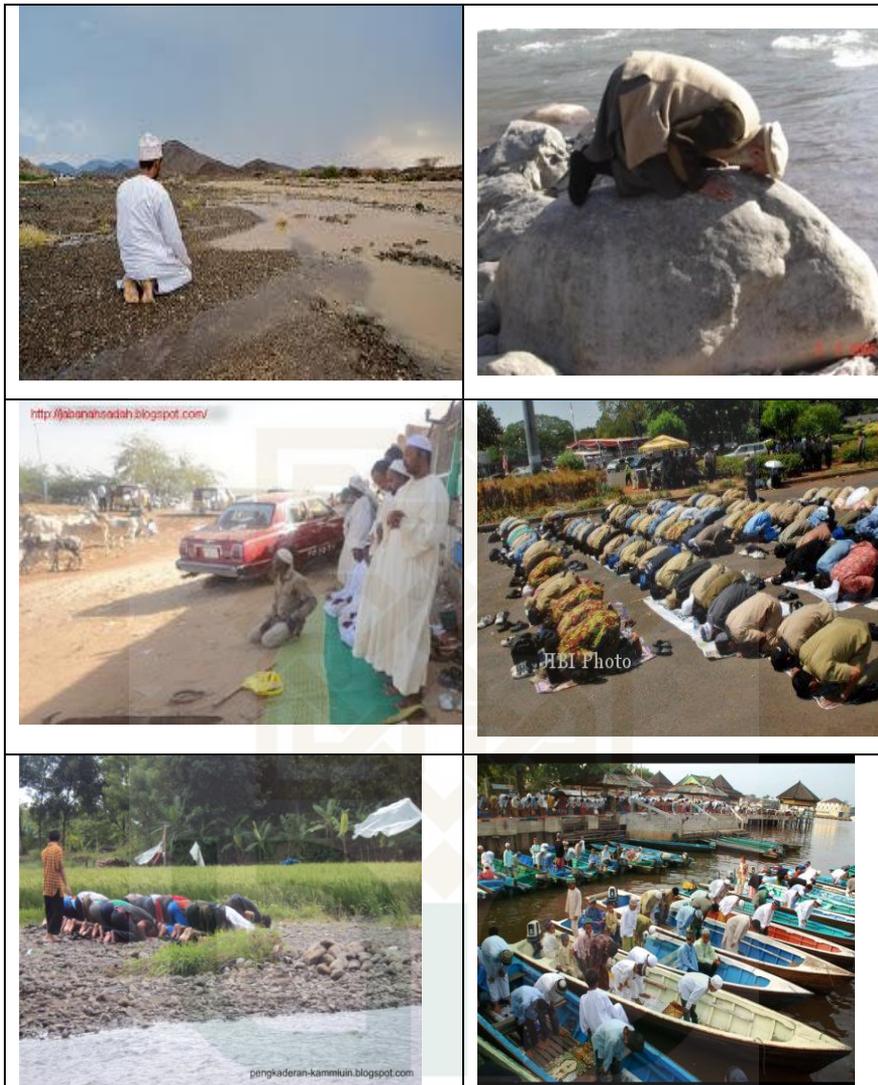
Untuk membedakan sebuah hadis apakah merupakan suatu yang harus dilaksanakan sepanjang masa, seperti al-Qur'an yang dikenal dengan *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*, maka perlu dilihat apakah hadis tersebut berdimensikan umum/universal ataukah berdimensikan lokal/terbatas. Sabda kenabian atau risalah kenabian yang universal biasanya berlaku sepanjang masa, misalnya penegakan rukun Islam, Iman dan akhlak. Sementara hal-hal lain sebagaimana tergambar dalam hadis di atas, tidak berkenaan

dengan esensi ibadah. Persoalan *sutrah*, penghalang ketika shalat di sebuah area yang tidak menandakan sebagai sebuah tempat ibadah. Persoalan ini akan selesai, manakala sudah ada bangunan spesifik untuk shalat. Namun, sebagaimana masyarakat ada yang masih menggunakan sutrah walaupun ketika shalat di masjid.

Kajian di atas, tentu tidak akan menarik lagi, jika hanya dibumbui oleh kajian yang klasik dan berkembang pada abad ke-7 sebagaimana dalam kitab syarah hadis. Tentunya, dalam kitab syarah hadis, persoalan-persoalan kajian dalam hadis sebagaimana dalam tabel di atas akan lebih banyak dikaji berdasarkan hukum semata.

Pola pemahaman hadis di atas jika menganggap sebagai sesuatu yang tetap dan tidak berubah, maka seharusnya tetap dilaksanakan sampai kapanpun. Namun, dalam kaidah fiqih atau ushul fiqih juga ditemukan adanya kaidah ²⁶الوسائل لها أحكام المقاصد menunjukkan bahwa sarana tunduk kepada tujuan (*maqāsid*). Sarana dan prasana yang terkait erat dengan ibadah shalat telah berubah dan berkembang pesat. Pada awal Islam, ketika bangunan Masjid atau tempat shalat yang spesifik belum banyak dibangun, maka Nabi Muhammad saw. memberikan kelonggaran bahwa setiap bumi Allah swt. adalah masjid dan bisa dijadikan untuk shalat. Seperti gambar di bawah ini:





Gambar di atas menunjukkan bahwa, seperti apapun kewajiban shalat tetap harus dilakukan jika waktu shalat telah masuk. Di manapun ummat Islam berada tetap harus menjalankan shalat. Tradisi di atas banyak terjadi di Timur Tengah yaitu ketika shalat di tanah lapang, sebaliknya shalat di perahu tidak mungkin ada di zaman nabi, Hijaz (Makkah dan Madinah). Namun berbeda dengan di Indonesia, banyak masjid dibangun di lingkungan masyarakat dan perkantoran. Bahkan, sekarang jarang ditemukan ummat Islam Indonesia shalat di tempat luas seperti gambar di atas.

Ummat Islam sekarang lebih banyak yang shalat di Masjid atau di kantor atau dirumah.

Suatu hal lain, gambaran kaum muslim shalat sebagaimana di atas memungkinkan untuk shalat dengan memakai sandal/sepatu, sebagai tergambar di bawah ini:



Berbeda dengan apa yang terjadi sekarang, dengan adanya bentuk bangunan masjid yang permanen dan dibuat bersih, rapi dan

suci dari segala najis, maka shalat dengan memakai sandal tidak dimungkinkan lagi. Hal ini dikarenakan untuk menjaga kebersihan dan kesucian masjid. Pengecualian akan bisa dimaklumi bagi mereka yang sakit kalau kena dingin bisa menimbulkan penyakit yang parah, maka memakai sandal dalam shalat tetap dibolehkan. Tentunya, sandal atau sepatu yang dipakai adalah yang tidak digunakan di luar area masjid (khusus dipakai di dalam).

Jika melihat evolusi interaksi ummat Islam atas bangunan masjid dapat dilihat sebagaimana dalam gambar di bawah ini, di mana masjidil haram sebagai rumah ibadah pertama di bumi ini juga mengalami perkembangan. Begitu pula dengan masjid-masjid lainnya di seluruh penjuru dunia ini.





D. Berubahnya Tempat Shalat Berubah Pula Tatanan yang Terkait di dalamnya

Masjid merupakan rumah tempat ibadah umat Muslim. Masjid artinya tempat sujud, dan mesjid berukuran kecil juga disebut musholla, langgar atau surau. Selain tempat ibadah masjid juga merupakan pusat kehidupan komunitas muslim. Kegiatan-kegiatan perayaan hari besar, diskusi, kajian agama, ceramah dan belajar al-Qur'an sering dilaksanakan di Masjid.²⁷ Bahkan dalam sejarah Islam, masjid turut memegang peranan dalam aktivitas sosial kemasyarakatan hingga kemiliteran.²⁸

Masjid, merupakan suatu karya budaya yang hidup, karena ia merupakan karya arsitektur yang selalu diciptakan, dipakai oleh masyarakat muslim secara luas, dan digunakan terus-menerus dari generasi ke generasi. Tiap daerah tertentu memiliki keistimewaan dan karakteristik sendiri dalam bangunannya. Karena itu, sebagai bangunan religius, masjid adalah representasi dari komunitas umat Islam yang melahirkan dan memakmurkannya.

Gambar bangunan masjid dapat dilihat sebagai berikut:





Jauh sebelum Islam berkembang menjadi agama besar pada zaman Nabi Muhammad SAW, telah lahir para nabi dan rasul yang mendahuluinya. Pada periode ini pula telah dibangun sebuah masjid pertama kali di dunia. Yaitu Masjid al-Haram pada zaman Nabi Ibrahim as. Namun, masjid pada masa itu tidak seperti bangunan sekarang yang lengkap dengan menara dan bangunan megah lengkap dengan tiang-tiang besar. Masjid pada waktu itu hanya berupa tempat lapang dengan batas-batas tertentu yang digunakan untuk beribadah dan bermunajat kepada Allah.

Sebagaimana diketahui sebelumnya, adanya pelarangan perempuan shalat di masjid dan memakai minyak wangi merupakan konsekuensi dari bentuk tatanan masjid pada masa tersebut. Sebagaimana diketahui pula dengan bentuk seperti lapangan yang luas dan sangat memungkinkan sekali banyaknya orang yang lalu lalang. Kondisi seperti itulah yang menjadikan perempuan lebih aman untuk beribadah di rumah masing-masing ketimbang di masjid. Apalagi perempuan yang memakai minyak wangi karena dapat menyebabkan hal-hal yang tidak diinginkan.

Kenyataan senada juga berlaku ketika musim hujan. Nabi saw. selalu memerintahkan bilal untuk menambahkan kata-kata tertentu²⁹ yang isinya agar shalat di rumah masing-masing. Demikian pula ketika pada hari raya (baik idhul fitri maupun idul adha) yang jatuh pada hari Jum'at. Hadis Nabi saw. memberikan *rukhsah* atau keringanan untuk tidak shalat Jum'at di masjid melainkan cukup melakukan shalat dhuhur saja.³⁰ Hal ini dikarenakan, jika ummat Islam diwajibkan ke masjid maka sangat melelahkan padahal paginya sudah berkumpul shalat Id di masjid, sedangkan lokasi tempat tinggal para shahabat pada waktu itu tidak

hanya berada dalam satu wilayah, di Madinah, saja. Berbeda dengan masa sekarang yang sangat mudah dalam menemukan masjid.

E. Tempat Shalat yang Ramah Perempuan

Sebagaimana telah sedikit disinggung di atas, bahwa adanya perdebatan tentang boleh tidaknya perempuan untuk shalat di masjid merupakan konsekuensi dari bentuk bangunan masjid pada masa Nabi. Jika menelusuri sejarah tempat shalat berjamaah di zaman nabi merupakan tempat yang terbuka. Bangunan masjid pada masa itu belumlah seperti bangunan masjid pada era sekarang yang dikelilingi tembok, atap, lantai yang bersih dan nyaman. Bangunan masjid pada masa nabi merupakan tempat yang terbuka. Sehingga sangat memungkinkan orang-orang umum melihatnya. Pada masa itu shalat jamaah dilakukan ditempat yang luas, seperti lapangan dan hanyalah diberi batas seperti batu agar ketika shalat tidak ada yang lewat di depannya.

Keberadaan Masjidil Haram pada saat itu yang sangat penting bagi umat Islam karena terdapat Ka'bah di tengah-tengahnya, belumlah dapat digunakan sepenuhnya oleh Nabi dan kaum muslim-muslimat. Sebab pada saat itu Masjidil Haram dengan Ka'bah di dalamnya juga digunakan sebagai tempat ritual oleh penganut agama lain. Sehingga pada saat itu, wujud kebudayaan fisik, seperti tempat ibadah, belumlah mendapat perhatian khusus. Hal itupun terjadi di luar Masjidil Haram. Pada masa itu shalat berjamaah masih dilakukan di tempat-tempat yang lapang, tanpa dinding dan atap. Sehingga sangat memungkinkan sekali ketika shalat banyak orang yang berlalu lalang.

Keadaan masjid pada saat itu tentu akan memengaruhi sebuah etika atau norma-norma dalam shalat, termasuk bagi perempuan. Tempat yang lapang tanpa atap dan dinding serta banyaknya orang yang berlalu lalang tentu tidak aman bagi perempuan. Karena akan mengundang banyak perhatian publik. Oleh sebab itulah, perempuan pada saat itu lebih diutamakan untuk melaksanakan shalat di rumah. Namun pemahaman ini sampai sekarang belum banyak berubah. Padahal kondisi sosial dari sejak zaman nabi sampai sekarang telah banyak mengalami perubahan.

Bangunan masjid pada masa Nabi sampai sekarang telah banyak sekali mengalami perubahan. Dulu shalat berjamaah

dilakukan ditempat yang lapang dan terbuka, tanpa atap dan dinding, namun sekarang bangunan masjid telah berkembang dengan berbagai bentuknya yang semakin modern. Perubahan budaya dan kondisi sosial semacam ini hendaknya bisa merubah paham baru terhdap hadis nabi. Terutama yang berkaitan dengan perempuan, yaitu tentang boleh dan tidaknya perempuan melakukan shalat berjamaah di masjid. Jika dulu pertimbangannya adalah keamaan dan kenyamanan, maka seharusnya zaman sekarang dengan melihat bangunan masjid yang ramah perempuan menjadikan perempuan boleh dan mudah untuk melakukan shalat berjamaah di masjid.

Pada era sekarang banyak dijumpai bangunan masjid yang ramah terhadap perempuan. Bahkan, banyak bangunan masjid di era sekarang memberikan tempat khusus bagi kaum perempuan agar nyaman melakukan ibadah di dalam masjid. Mulai dari jalan khusus perempuan yang tidak boleh bercampur dengan laki-laki, tempat wudhu khusus perempuan, kamar ganti khusus perempuan dan tempat shalat khusus perempuan yang semuanya tertutup dari pandangan laki-laki. Sehingga kaum perempuan bisa nyaman melakukan ibadah di dalam masjid.

Perintah bagi kaum perempuan pada masa Nabi untuk lebih baik menjalankan shalat di rumah tentu ada alasannya, yaitu demi keamanan dan kenyamanan dengan mempertibangkan bangunan masjid pada masa itu yang belum ramah terhadap kaum perempuan. Namun demikian, sebenarnya banyak hadis nabi yang tidak melarang kaum perempuan untuk melakukan shalat berjamaah bersama Rasul.

Rasulullah saw. bersabda;

حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى قَالَ أَخْبَرَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ قَالَ حَدَّثَنَا
الْأَوْزَاعِيُّ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي قَتَادَةَ عَنْ أَبِيهِ أَبِي قَتَادَةَ
عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنِّي لَأَقُومُ فِي الصَّلَاةِ أُرِيدُ أَنْ أَطُولَ فِيهَا
فَأَسْمَعُ بَكَاءَ الصَّبِيِّ فَاتَجَوَّزُ فِي صَلَاتِي كِرَاهِيَةً أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّهُ تَابِعَهُ بَشْرُ
بْنِ بَكْرِ وَابْنُ الْمُبَارَكِ وَبِقِيَّةٍ عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ

*Telah menceritakan kepada kami Ibrāhīm bin Mūsā berkata,
telah mengabarkan kepada kami Al Wālid bin Muslim berkata,
telah menceritakan kepada kami Al Auzā'i dari Yahya bin Abū*

*Kasir dari 'Abdullāh bin Abū Qatadah dari bapaknya Abū Qatadah dari Nabi SAW, beliau bersabda: "Aku pernah ingin memanjangkan salat, namun aku mendengar tangisan bayi. Maka aku pendekkan shalatku karena khawatir akan memberatkan ibunya." Hadis ini dikuatkan oleh Bisyr bin Bakar dan Ibnu Al Mubarak dan Baqiyyah dari A-Auzā'i.*³¹

Di hadis yang lain Rasulullah saw. juga bersabda:

حَدَّثَنِي عَمْرُو النَّاقِدِ وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ جَمِيعًا عَنْ ابْنِ عِيْنَةَ قَالَ زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا
سُفْيَانَ بْنَ عِيْنَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ سَمِعَ سَالِمًا يَحَدِّثُ عَنْ أَبِيهِ يَبْلُغُ بِهِ النَّبِيَّ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا اسْتَأْذَنْتَ أَحَدَكُمْ امْرَأَتَهُ إِلَى الْمَسْجِدِ فَلَا يَمْنَعُهَا

*Telah menceritakan kepada kami Amru an-Naqid dan Zuhair bin Harb semuanya meriwayatkan dari Ibnu 'Uyainah, Zuhair berkata, telah menceritakan kepada kami Sufyan bin 'Uyainah dari az-Zuhri dia mendengar Sālim bercerita dari Bapaknya yang merafa'kan kepada Nabi SAW, beliau bersabda, "Apabila istri salah seorang dari kalian meminta izin kepada kalian ke masjid maka janganlah dia melarangnya'."*³²

Hadis di atas menjelaskan bahwa tidak ada larangan bagi kaaum perempuan untuk mengikuti shalat berjamaah di masjid, selama tempat dan keadaannya memungkinkan. Selain mempertimbangkan tempat yang ramah, aman dan nyaman, kaum perempuan juga harus memperhatikan norma-normanya, seperti tidak boleh memakai wangi-wangian, pakaian mencolok yang dapat mengundang perhatian orang lain juga menjaga akhlak-akhlak sebagaimana mestinya.

Rasulullah bersabda:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْقَطَّانُ عَنْ مُحَمَّدِ
بْنَ عَجَلَانَ حَدَّثَنِي بَكِيرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْأَشَجِّ عَنْ بَسْرِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ زَيْنَبِ
امْرَأَةِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَتْ قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا شَهِدْتَ
إِحْدَاكِنَّ الْمَسْجِدِ فَلَا تَمَسَّ طَيِّبًا

Telah menceritakan kepada kami Abū Bakar bin Abī Syaibah telah menceritakan kepada kami Yahya bin Sa'īd al-Qaṭṭān dari Muhammad bin 'Ajlān telah menceritakan kepadaku Bukair bin

'*Abdullāh bin al-Asyaji dari Busr bin Sa'īd dari Zainab, istri Abdullāh dia berkata, "Rasulullah saw. bersabda kepada kami, 'Apabila salah seorang dari kalian kaum wanita hendak menghadiri shalat di masjid maka janganlah kalian memakai wangi-wangian'."*³³

Hadis-hadis di atas jelas tidak melarang kaum perempuan untuk ikut serta shalat berjamaah di masjid. Tentu dengan mempertimbangkan bangunan masjid yang sudah ramah perempuan juga kaum perempuan tetap memelihara kehormatannya. Tempat dan bangunan masjid yang ramah perempuan tentu menjadikan kaum perempuan aman pada *ṣaff* (barisan) shalat di belakang, namun juga bisa di atas (lantai dua) atau sejajar dengan jamaah laki-laki, selama bangunan masjid tersebut memungkinkan, dalam arti bangunan yang melindungi dan ramah terhadap kaum perempuan.

F. Simpulan

Berdasarkan pembahasan tersebut, dapat disimpulkan bahwa hadis-hadis yang menerangkan tentang beberapa tatacara pelaksanaan shalat sebagaimana dikemukakan di atas, jikalau dibaca melalui sudut pandang antropologi, ia bersifat historis temporal. Artinya membutuhkan pemahaman dan pengejawantahan yang mesti disesuaikan dengan kondisi umat manusia di setiap zaman, tentu dengan satu maksud menomorsatukan *ruh* atau spirit dari ibadah tersebut. Hal ini karena sejak masa *wurudnya* wahyu hadis hingga sekarang terdapat berbagai perubahan dan atau perkembangan situasi dan kondisi yang terjadi. Contohnya adalah wujud bangunan masjid yang pada masa Nabi sampai sekarang telah banyak sekali mengalami perubahan, sehingga berarti tatanan peribadatan pun berubah menyesuaikan bentuk perubahan tersebut, seperti penyesuaian barisan jamaah atau *ṣaff*, penggunaan *sutrah*, pelaksanaan shalat di atas kendaraan, tanah lapang, perahu dan sebagainya. Diantara implikasi lain yang menjadi sorotan adalah bahwa Muslimah menjadi laik, bahkan dianjurkan, untuk ikut berjamaah di masjid, dengan pertimbangan keramahan, keamanan dan kenyamanan bagi mereka meski dengan syarat tetap memelihara kehormatannya.

Catatan Akhir:

¹Lihat Fadwa el-Guindi, *Jilbab antara Kesalehan, Kesopanan dan Perlawanan*, terj. Mujiburrohman (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005).

²Fadwa el-Guindi, *Jilbab antara Kesalehan, Kesopanan dan Perlawanan* terj. (Jakarta: Serambi, 2005), bab V., 97-127.

³Amin Abdullah, *Urgensi Pendekatan Antropologi dalam Studi Agama dan Studi Islam* dalam <http://aminabd.wordpress.com/2011/01/14/urgensi-pendekatan-antropologi-untuk-studi-agama-dan-studi-islam/>

⁴Karakter mazhab ini terkait dengan nash-nash syara' yang ada dalam al-Qur'an dan al-Hadist tidak melakukan penalaran melalui ra'yu yang bersandar pada usaha akal semata. Ahl al-hadits berkembang di Madinah (Hijaz), dengan tokoh utama Malik bin Anas. Lihat Hamid Naseem, *Muslim Philosophy Science and Mysticism* (India: Sarup and Son, 2001), 31.

⁵Istilah ahl al-ra'yi digunakan untuk menyebut kelompok pemikir hukum Islam yang memberi porsi akal lebih banyak disbanding dengan pemikir lainnya. Ahl al-ra'yi berkembang di Kufah (Irak), dengan tokoh utama Abu Hanifah. Bagi Abu Hanifah sumber hukum utama yang dijadikan rujukan ialah al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah setelah melalui seleksi yang ketat, dan ketiga fatwa sahabat. Dalam hal ijthad digunakan ijma', qiyas, istihsan dan 'urf. Lihat Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, (India: Adam Publishers & Distributors, 1994).

⁶Lihat selengkapnya dalam Nur Syam, *Mazhab-mazhab Antropologi* (Yogyakarta: IKIS, 2007), 30-50.

⁷Ed. TO. Ihromi, *Pokok-pokok Antropologi Budaya* (Jakarta: YOI, 2006), 61.

⁸Muslim bin al-Hajjāj bin Muslim bin Wardi al-Qusyairi an-Naisābūri, *Ṣaḥīḥ Muslim* 697, 1632, 1633, Sunan Abū Dawūd 1062, Sunan Nasā'ī 653, *Musnad Aḥmad* 5934 dalam *Maktabah syāmilah*.

⁹Muslim bin al-Hajjāj bin Muslim bin Wardi al-Qusyairi an-Naisābūri, *Ṣaḥīḥ Muslim* 258, 268, 1158, Sunan Ibn Majāh 955, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān* 2410, *Musnad Aḥmad*, 5708, Muḥammad ibn Ishāq Ibn Khuzaimah Abū Bakar as-Sulami an-Naisaburi, *Ṣaḥīḥ ibn Khuzaimah* jilid III, ditahqiq oleh Muṣṭafa al-A'zami (Beirut: al-Maktabah al-Islamiyy, t.th.), hadis 800 dalam *Maktabah syāmilah*.

¹⁰ Fazlur Rahman, 'concept Sunnah, Ijtihad and Ijma' in the Early Period', *Islamic Studies*, 1, 1 (1962), 5-21.

¹¹ Fatima Mernissi, *Penafsiran Feminis Tentang Hak-hak Perempuan*, dalam Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-isu Global* (Jakarta: Paramadina, 2003), 160.

¹² Muhibbin, *Hadis dalam Perspektif Kontemporer: Kajian Kritis terhadap Hadis-Hadis Politik*, Tesis Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Tahun 1994.

¹³ Muh. Tasrif, *Pemikiran Hadis di Indonesia: Wacana tentang Kedudukan dan Pemahaman terhadapnya*, Tesis Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Tahun 2003.

¹⁴ Abdul Mustaqim, "Paradigma Interkoneksi dalam Memahami Hadis Nabi (Pendekatan Historis, Sosiologis, dan Antropologis) dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* Jurusan Tafsir Hadis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Volume 9, No. 1 Januari 2008.

¹⁵ Suryadi, "Rekonstruksi Metodologis Pemahaman Hadis" dalam Fazlurrahman dkk, *Wacana Studi Hadis Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002), 137-150.

¹⁶ Lihat seperti dalam berbagai syarah hadis tentang hadis-hadis persoalan yang dikaji dalam

¹⁷ Sunan Abū Dāwūd 570, Muhammad ibn Ishaq Ibn Khuzaimah Abū Bakr as-Sulami an-Naisābūri, *ṣaḥīḥ ibn Khuzaimah, hadis No. 1690*, Abī Abdullāh Muḥammad ibn Abdullāh al-Ḥakīm an-Naisābūri, *al-Mustadrak ala al-Saḥīḥain*, jilid I (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990) hadis No. 713, Aḥmad ibn al-Ḥusain ibn Ali ibn Mūsā Abū Bakar al-Baihaqī, *as-Sunan al-Kabīr, jilid III* ditahqiq oleh 'Abd al-Qadir Atha' Makkah al-Mukarramah: Maktabah al-Bāz, 1994), hadis no, 5567 dalam Maktabah syāmilah.

¹⁸ Muslim bin al-Ḥajjaj bin Muslim bin Wardi al-Qusyairi an-Naisaburi, *Ṣaḥīḥ Muslim* 132, 1013 dan Sunan Abū Dawūd 678 dalam Maktabah syamilah.

¹⁹ Sulaimān bin al-Asy'as bin Ishaq bin Basyir bin Syidad bin Amar al-Azdi as-Sijistāni, *Ṣaḥīḥ Bukhārī* 489, 492, Muslim bin al-Ḥajjaj bin Muslim bin Wardi al-Qusyairi an-Naisabūri, *Ṣaḥīḥ Muslim* 261 dan lain-lain dalam Maktabah syamilah.

²⁰ Muslim bin al-Ḥajjaj bin Muslim bin Wardi al-Qusyairi an-Naisābūri, *Ṣaḥīḥ Muslim* 697, 1632, 1633, Sunan Abū Dawūd 1062, Sunan Nasā'i 653, Musnad Aḥmad 5934 dalam Maktabah syamilah.

²¹ Muslim bin al-Ḥajjaj bin Muslim bin Wardi al-Qusyairi an-Naisaburi, *Ṣaḥīḥ Muslim* 258, 268, 1158, Sunan Ibn Majah 955, *Saḥīḥ Ibn Hibban* 2410, Musnad Ahmad, 5708, *Ṣaḥīḥ Ibn Huzaimah* 800 dalam Maktabah syamilah.

²² Sunan Abū Dawūd 1072, Abū 'Abdullāh Muḥammad ibn Yazīd ibn Majāh ar-Rabā'iy al-Qazwiniy, Sunan Ibn Majāh 1310 Sunan ad-Dārimi, No. 1665 dalam Maktabah syamilah.

²³ Abū 'Isa Muḥammad Ibn 'Isā Ibn Ṣawrah Ibn Mūsā Ibn aḍ-Ḍaḥāk as-Sulami al-Bughi at-Tirmidzi, Sunan Tirmizi 304 dalam Maktabah syamilah.

²⁴ Abū 'Isa Muḥammad Ibn 'Isa Ibn Ṣawrah Ibn Mūsā Ibn aḍ-Ḍaḥāk as-Sulami al-Bughi at-Tirmidzi, Sunan Tirmizi 317, 318. Sunan Ibn Majāh 745, Aḥmad 12108, dan Sunan Dārimi 1441 dalam Maktabah syamilah.

²⁵ Muslim bin al-Ḥajjaj bin Muslim bin Wardi al-Qusyairi an-Naisaburi, *Muslim* 522, 1193, Aḥmad ibn al-Husain ibn Ali ibn Mūsā Abū Bakar al-Baihaqī, *as-Sunan al-Kabīr*, Sunan Baihaqī, 1062 dalam Maktabah syamilah.

²⁶ Aḥmad ibn 'Umar al-Hazimi, *Syarah al-Qawā'id wa al-Uṣūl al-Jāmi'ah* li asy-Saykh as-Sa'di, www. <http://www.alhazme.net>, h. 2.

²⁷ Muh. E. Ayyub, dkk., *Manajemen Masjid* (Bandung: GIP, 2007), 7-8.

²⁸ Ahmad Fanani, *Arsitektur Masjid* (Yogyakarta: Benteng, 2009), 241.

²⁹ Muslim bin al-Ḥajjaj bin Muslim bin Wardi al-Qusyairi an-Naisābūri, *Ṣaḥīḥ Muslim* 697, 1632, 1633, Sunan Abū Dāwūd 1062, Sunan Nasā'i 653, Musnad Aḥmad 5934 .

³⁰Sunan Abū Dāwūd, No. 1072, Abū ‘Abdullāh Muḥammad ibn Yazīd ibn Mājah ar-Raba’iy al-Qazwiniy, Sunan Ibn Mājah, No. 1310, Sunan ad-Darīmi, No. 1665.

³¹ Ṣaḥīḥ Bukhāri, No. 666.

³² Ṣaḥīḥ Bukhāri, No. 666, 669,

³³ Ṣaḥīḥ Bukhāri, No. 674.

DAFATAR PUSTAKA

Abū ‘Abdullāh Muḥammad ibn ‘Abdullāh al-Ḥakim an-Naisābūri, *al-Mustadrak ‘ala al-ṣaḥīḥain*, jilid I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990.

Ahmad Fanani, *Arsitektur Masjid*, Yogyakarta: Bentang, 2009.

Aḥmad ibn al-Ḥusain ibn ‘Ali ibn Mūsā Abū Bakar al-Baihaqī, *al-Sunan al-Kabīr*, Jilid III ditaḥqiq oleh ‘Abd al-Qādir Atha’, Makkah al-Mukarramah: Maktabah al-Bāz , 1994.

Aḥmad ibn ‘Umar al-Hāzimi, *Syarah al-Qawā’id wa al-Uṣūl al-Jāmi’ah* li al-Saykh al-Sa’dī, [www. http://www.alhazme.net](http://www.alhazme.net),

Amin Abdullah, Urgensi Pendekatan Antropologi dalam Studi Agama dan Studi Islam dalam <http://aminabd.wordpress.com/2011/01/14/urgensi-pendekatan-antropologi-untuk-studi-agama-dan-studi-islam/>

Ed. TO. Ihromi, *Pokok-pokok Antropologi Budaya*, Jakarta: YOI, 2006.

Fadwa el-Guindi, *Jilbab antara Kesalehan, Kesopanan dan Perlawanan*, terj. Mujiburrohman, Jakarta: Sermbi Ilmu Semesta, 2005.

Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, India: Adam Publishers & Distributors, 1994.

Hamid Naseem, *Muslim Philosophy Science and Mysticism*, India: Sarup and Son, 2001.

-
- Mernissi, Fatima. *Penafsiran Feminis Tentang Hak-hak Perempuan*, dalam Charles Kurrzman (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-isu Global*. Jakarta: Paramadina, 2003.
- Muh. E. Ayyub, dkk., *Manajemen Masjid*, Bandung: GIP, 2007.
- Muhammad ibn Ishāq Ibn Khuzaimah Abū Bakr as-Sulami al-Naisabūri, *Ṣaḥīḥ ibn Khuzaimah* jilid III, ditahqiq oleh Muṣṭafā al-A'ẓami, Beirut: al-Maktabah al-Islāmiyy, t.th..
- Muhibbin, *Hadis dalam Perspektif Kontemporer: Kajian Kritis terhadap Hadis-Hadis Politik*, Tesis Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Tahun 1994
- Mustaqim, Abdul. "Paradigma Interkoneksi dalam Memahami Hadis Nabi (Pendekatan Historis, Sosiologis, dan Antropologis) dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* Jurusan Tafsir Hadis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Volume 9, No. 1 Januari 2008.
- Musnad Ahmad ibn Ḥanbal. *Software Maktabah as-Syāmilah al-Iṣḍār al-šāni*, 2002.
- Nur Syam, *Mazhab-mazhab Antropologi*, Yogyakarta: IKIS, 2007.
- Rahman, Fazlur. 'concept Sunnah, Ijtihad and Ijma' in the Early Period', *Islamic Studies*, 1, 1 1962.
- Ṣaḥīḥ Bukhāri. *Software Maktabah as-Syāmilah al-Iṣḍār al-šāni*, 2002.
- Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān. *Software Maktabah asy-Syāmilah al-Iṣḍār al-šāni*, 2002.
- Ṣaḥīḥ Muslim. *Software Maktabah asy-Syāmilah al-Iṣḍār al-šāni*, 2002.
- Sunan Abū Dāwūd. *Software asy-Syāmilah al-Iṣḍār al-šāni*, 2002.
- Sunan Ibn Mājah. *Software Maktabah as-Syāmilah al-Iṣḍār al-šāni*, 2002.
- Sunan an-Nasā'i. *Software Maktabah as-Syāmilah al-Iṣḍār al-šāni*, 2002.

Suryadi, “Rekonstruksi Metodologis Pemahaman Hadis” dalam Fazlurrahman dkk, *Wacana Studi Hadis Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002.

Tasrif, Muh. *Pemikiran Hadis di Indonesia: Wacana tentang Kedudukan dan Pemahaman terhadapnya*, Tesis Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Tahun 2003



TINJAUAN HUKUM ISLAM TERHADAP JANJI (WA 'AD) DI PERBANKAN SYARI'AH

Muhamad Nadratuzzaman Hosen

Fakultas Syariah dan Hukum, UIN-Syarif Hidayatullah, Jakarta
mnhosen@gmail.com dan mnhosen@yahoo.com

Deden Misbahudin Muayyad

Fakultas Ekonomi Universitas Trisakti
misbahudin2000@yahoo.com

Abstract:

Review of Islamic Law in terms of promising (waad) at Shariah Bank. This article explains the review of Islamic law in terms of promising in the view of Fiqh. There are any debates or controversies among Islamic Jurists (Fuqaha) that the status of promising is in implementing operational bank. According to some jurists, firstly, promising is mustahab (bounded religion) but promising is not committed with the Law or Ragulations. Secondly, promising is absolutely bounded religion or compulsory to be implemented, thirdly, promising is compulsory depend on requirement of promising (muallaq) with two categories. First category is compulsory even though the requirements are not fulfill and second is not compulsory due to not fulfill requirements. The second opinion is acceptable for authors with some reasons which are discussing in this article. The method of this article used to descriptive analysis focusing the emerging of waad in implementing the operational shariah bank by studying classical literatures and Contemporer in Islamic Law. The aim of this study is to investigate and to explore the rules of waad in Islamic Contracts at Shariah Bank with looking the cause and effect of waad because there is no waad contract in the article of law and regulation in Law System in Indonesia.

Keywords: *Wa 'd, Islamic Bank, DSN-MUI, murabahah*

Abstrak

Tulisan ini menjelaskan tentang hukum memenuhi janji dalam tinjauan fikih. Terdapat perbedaan (ikhtilāf) diantara para fuqahā mengenai status hukum memenuhi janji. Menurut mayoritas fuqahā hukumnya adalah mustahab, hukumnya mengikat secara agama tetapi tidak mengikat secara hukum formal, pendapat yang kedua wajib mutlak yaitu semua janji hukumnya mengikat, pendapat yang ketiga adalah wajib muallaq, terdapat dua jenis wajib mu'allaq, pertama wajib memenuhi janji baik syarat tersebut dapat dipenuhi atau tidak dapat dipenuhi; kedua tidak wajib memenuhi janji kecuali syaratnya terpenuhi. Pendapat yang dipilih adalah pendapat yang kedua yaitu terikatnya janji bagi pihak yang berjanji atau melakukan perjanjian baik secara agama maupun hukum formal. Metode dalam penulisan ini menggunakan pendekatan deskripsi (descriptive approach) yang berorientasi pada fenomena atau gejala yang diamati, untuk menentukan status hukum wa'd dalam penulisan ini, penulis melakukan kajian literatur terhadap buku-buku klasik dan kontemporer dalam bidang fikih. Tulisan ini mengkaji bagaimana hukum wa'd dilihat dari sudut pandang hukum Islam, apakah statusnya terikat atau tidak bagi masing-masing pihak yang berjanji, karena DSN MUI banyak mengeluarkan fatwa berkaitan dengan Waad sementara Waad tidak dikenal oleh Undang-Undang maupun peraturan-peraturan yang ada. Berdasarkan hal tersebut, tulisan ini bertujuan untuk mengkaji status hukum wa'd menurut hukum islam khususnya perjanjian dalam skema transaksi di perbankan syariah.

Kata Kunci: *Wa'd, bank syari'ah, DSN-MUI, murabahah*

A. Pendahuluan

Sejak berdirinya Bank Muamalat Indonesia tahun 1992, lembaga-lembaga keuangan syariah mulai tumbuh dan berkembang di Indonesia. Secara perlahan institusi tersebut mampu memenuhi kebutuhan masyarakat yang menghendaki layanan jasa keuangan yang sesuai dengan prinsip syariah, khususnya yang berkaitan

dengan pelarangan praktek riba, kegiatan yang bersifat spekulatif, ketidakjelasan, dan pelanggaran prinsip keadilan dalam bertransaksi, serta keharusan penyaluran pembiayaan dan investasi pada kegiatan usaha yang halal secara Syariah. Secara khusus, perkembangan pesat bank syariah mulai dirasakan sejak pemerintah dan Bank Indonesia memberikan komitmen besar dan menempuh berbagai kebijakan untuk mengembangkan bank syariah dengan serius, misalnya perubahan UU perbankan dengan UU No. 10 tahun 1998. Berbagai kebijakan tersebut tidak hanya menyangkut perluasan jumlah kantor dan operasi bank-bank syariah untuk meningkatkan sisi penawaran, tetapi juga pengembangan pemahaman dan kesadaran masyarakat untuk meningkatkan sisi permintaan. Perkembangan yang pesat terutama tercatat sejak dikeluarkannya ketentuan Bank Indonesia yang memberi izin kepada bank konvensional untuk mendirikan unit usaha syariah (UUS).

Mekanisme perbankan syaria'h yang berdasarkan prinsip mitra usaha adalah bebas bunga. Artinya seluruh sistem perbankan dimana pemegang saham, depositor, investor dan peminjam akan berperan serta atas dasar mitra usaha. Dalam praktiknya, mekanisme tersebut menggunakan akad-akad yang sesuai dengan prinsip syariah seperti mudharabah, murabahāh, dan musyarakah. Akad-akad tersebut menjadi salah satu pembeda dengan akad-akad yang diterapkan oleh lembaga keuangan konvensional. Dalam transaksi bisnis syariah, akad menduduki posisi yang sangat penting, karena dapat berfungsi sebagai batasan-batasan antara dua pihak yang terlibat dalam transaksi dan akan mengikat hubungan itu dimasa sekarang dan dimasa yang akan datang. Sehingga masing-masing pihak akan melaksanakan apa yang disepakati dalam akad, kecuali jika menghalalkan yang haram dan mengharamkan yang halal atau berakad pada obyek yang dilarang oleh Allah. Selain akad, hal penting lain yang berkaitan dengan skema transaksi keuangan syariah adalah *wa'd* atau janji, misalnya dalam skema *murābahah lil amr bisyirā'* (lebih dikenal dengan nama *murābahah*) ada keharusan masing-masing pihak untuk berjanji dan memenuhi janji tersebut, seperti tercantum dalam keputusan fatwa muktamar bank Islam kedua yang diselenggarakan di Kuwait pada tahun 1983 yang menyatakan keharusan memenuhi perjanjian oleh pihak yang melakukan akad untuk menjaga

kemaslahatan dua belah pihak. Dalam fatwa lain yang dikeluarkan oleh *Majma' al-Fiqh al-Islāmi* yang diselenggarakan di Kuwait pada 10-15 Desember 1988 menetapkan (i) janji (yaitu dari pihak yang memerintah dan pihak yang diperintah secara individu) merupakan keharusan -untuk dilaksanakan- bagi pihak yang melakukan akad kecuali ada *udzur* (halangan); (ii) perjanjian (yaitu dari kedua belah pihak secara bersama-sama) dalam akad *murābahah lil amr bisyirā'* diperbolehkan dengan syarat pihak yang berakad memiliki hak *khiyār* (hak melanjutkan akad atau tidak). Jika pihak yang melakukan akad tidak memiliki hak *khiyār*, maka tidak diperbolehkan.

Berjanji merupakan hal yang dibolehkan dalam islam, seorang muslim diperbolehkan berjanji atau melakukan perjanjian dengan orang lain pada sesuatu yang tidak diharamkan oleh syariat islam, tetapi imam Ghazali mengingatkan hendaknya manusia menjaga lisan, karena sesungguhnya ketika lisan berjanji mungkin saja jiwa tidak dapat memenuhi janji tersebut, sehingga janji yang telah terucap tidak dapat dipenuhi dan hal tersebut merupakan salah satu sifat orang munafik yaitu apabila berjanji dia tidak memenuhinya¹. Namun demikian, tidak setiap janji harus dipenuhi, adakalanya janji atau perjanjian yang telah dilakukan harus dibatalkan (haram untuk dipenuhi) seperti perjanjian untuk membayar bunga pinjaman oleh peminjam kepada pihak yang memberikan pinjaman. Ibnu Hazm berkata barangsiapa yang berjanji pada sesuatu yang tidak dihalalkan, maka baginya tidak halal untuk memenuhi sesuatu tersebut seperti berjanji untuk melakukan perzinahan atau berjanji untuk meminum *khamr* (minuman keras) dan yang lainnya².

Janji yang sifatnya mengikat (*wa'd al-mulzim*) banyak dikaji oleh para ahli fikih kontemporer dan menimbulkan perbedaan diantara mereka, khususnya terkait dengan transaksi di lembaga keuangan syari'ah (LKS). Perbedaan tersebut berkaitan dengan apakah janji dalam setiap transaksi keuangan syariah sifatnya *mulzim* atau tidak. Jika meninjau fatwa yang dikeluarkan oleh Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) setidaknya terdapat tujuh fatwa yang secara spesifik terkait dengan janji, ketujuh fatwa tersebut adalah:

1. Fatwa nomor 04/DSN-MUI/IV/2000 tentang *murabahāh* yang menyatakan (a) *untuk mencegah terjadinya penyalahgunaan*

- atau kerusakan akad tersebut, pihak bank dapat mengadakan perjanjian khusus dengan nasabah, (b) nasabah mengajukan permohonan dan janji pembelian suatu barang atau aset kepada bank, (c) bank kemudian menawarkan aset tersebut kepada nasabah dan nasabah harus menerima (membeli)-nya sesuai dengan janji yang telah disepakatinya, karena secara hukum janji tersebut mengikat; kemudian kedua belah pihak harus membuat kontrak jual beli.
2. Fatwa nomor 16/DSN-MUI/IX/2000 tentang diskon dalam murabahāh yang menyatakan (a) jika pemberian diskon terjadi setelah akad, pemberian diskon tersebut dilakukan berdasarkan perjanjian (persetujuan) yang dimuat dalam akad, (b) dalam akad, pembagian diskon setelah akad hendaklah diperjanjikan dan ditandatangani.
 3. Fatwa nomor 27/DSN-MUI/III/2002 tentang al-ijarah al-muntahiyah bi al-tamlik yang menyatakan (a) perjanjian untuk melakukan akad al-ijarah al-muntahiyah bi al-tamlik harus disepakati ketika akad ijarah ditandatangani, (b) janji pemindahan kepemilikan yang disepakati diawal akad ijarah adalah wa'd, yang hukumnya tidak mengikat. Apabila janji itu ingin dilaksanakan, maka harus ada akad pemindahan kepemilikan yang dilakukan setelah masa ijarah selesai.
 4. Fatwa nomor 30/DSN-MUI/VI/2002 tentang pembiayaan rekening koran syariah yang menyatakan (a) pembiayaan rekening koran syariah (PRKS) dilakukan dengan wa'd untuk wakalah dalam melakukan; (1) Pembelian barang yang diperlukan oleh nasabah dan menjualnya secara murabahāh kepada nasabah tersebut, atau (2) menyewa (ijarah/mengupah barang/jasa yang diperlukan oleh nasabah dan menyewakannya lagi kepada nasabah tersebut, (b) besar keuntungan (ribh) yang diminta oleh LKS dalam angka 1 huruf a dan besar sewa dalam ijarah kepada nasabah sebagaimana dimaksud dalam angka 1 huruf b harus disepakati ketika wa'd dilakukan.
 5. Fatwa nomor 45/DSN-MUI/II/2003 tentang line facility (at-tashilat) yang menyatakan line facility boleh dilakukan berdasarkan wa'd dan dapat digunakan untuk pembiayaan-pembiayaan tertentu sesuai prinsip syariah.

6. Fatwa nomor 55/DSN-MUI/V/2007 tentang pembiayaan rekening koran syariah musyarakah yang menyatakan *pembiayaan rekening koran syariah (PRKS) musyarakah dilakukan berdasarkan akad musyarakah dan boleh disertai dengan wa'd.*
7. Fatwa nomor 73/DSN-MUI/XI/2008 tentang musyarakah mutanaqisah yang menyatakan *dalam akad musyarakah mutanaqisah, pihak pertama (salah satu syarik, LKS) wajib berjanji untuk menjual seluruh hishsah-nya secara bertahap dan pihak kedua (syarik yang lain, nasabah) wajib membelinya.*

Dari beberapa fatwa diatas, maka benang merahnya adalah dalam fatwa *murabahāh* hukum janjinya mengikat, sedangkan dalam fatwa *al-ijārah al-muntahiyah bi al-tamlik* hukum janjinya tidak mengikat, adapun dalam fatwa yang lain hukum janjinya tidak dijelaskan apakah mengikat atau tidak. Selain itu, dalam undang-undang nomor 21 tahun 2008 tentang perbankan syariah tidak dijelaskan sama sekali perihal janji maupun hukumnya dalam transaksi di perbankan syariah. Sehingga hal tersebut dapat menimbulkan kebingungan bagi para pihak yang bertransaksi dalam bisnis karena dalam prakteknya salah satu pihak bisa dirugikan.

Padahal dalam Kitab Undang-undang Hukum Perdata (*Burgerlijk Wetboek voor Indonesie*), perihal janji masuk dalam pasal-pasalnya walaupun tidak secara rinci. Seperti pada beberapa pasal berikut:

1. Pasal 1315; *Pada umumnya seseorang tidak dapat mengadakan pengikatan atau perjanjian selain untuk dirinya sendiri.*
2. Pasal 1316; *Seseorang boleh menanggung seorang pihak ketiga dan menjanjikan bahwa pihak ketiga ini akan berbuat sesuatu, tetapi hal ini tidak mengurangi tuntutan ganti rugi terhadap penanggung atau orang yang berjanji itu, jika pihak ketiga tersebut menolak untuk memenuhi perjanjian itu.*
3. Pasal 1317; *Dapat pula diadakan perjanjian untuk kepentingan orang ketiga, bila suatu perjanjian yang dibuat untuk diri sendiri, atau suatu pemberian kepada orang lain, mengandung syarat semacam itu. Siapa pun yang telah*

menentukan suatu syarat, tidak boleh menariknya kembali, jika pihak ketiga telah menyatakan akan mempergunakan syarat itu.

4. *Pasal 1318; Orang dianggap memperoleh sesuatu dengan perjanjian untuk diri sendiri dan untuk ahli warisnya dan orang yang memperoleh hak daripadanya, kecuali jika dengan tegas ditetapkan atau telah nyata dan sifat persetujuan itu bahwa bukan itu maksudnya.*
5. *Pasal 1344; Jika suatu janji dapat diberi dua arti, maka janji itu harus dimengerti menurut arti yang memungkinkan janji itu dilaksanakan, bukan menurut arti yang tidak memungkinkan janji itu dilaksanakan.*
6. *Pasal 1347; Syarat-syarat yang selalu diperjanjikan menurut kebiasaan, harus dianggap telah termasuk dalam persetujuan, walaupun tidak dengan tegas dimasukkan dalam persetujuan.*
7. *Pasal 1348; Semua janji yang diberikan dalam satu persetujuan harus diartikan dalam hubungannya satu sama lain, tiap-tiap janji harus ditafsirkan dalam hubungannya dengan seluruh persetujuan.*
8. *Pasal 1349; Jika ada keragu-raguan, suatu persetujuan harus ditafsirkan atas kerugian orang diminta diadakan perjanjian dan atas keuntungan orang yang mengikatkan dirinya dalam perjanjian itu.*
9. *Pasal 1494; Meskipun telah diperjanjikan bahwa penjual tidak akan menanggung sesuatu apa pun, ia tetap bertanggung jawab atas akibat dari suatu perbuatan yang dilakukannya, segala persetujuan yang bertentangan dengan ini adalah batal.*
10. *Pasal 1495; Dalam hal ada janji yang sama, jika terjadi penuntutan hak melalui hukum untuk menyerahkan barang yang dijual kepada seseorang, maka penjual wajib mengembalikan uang harga pembelian, kecuali bila pembeli sewaktu pembelian diadakan telah mengetahui adanya penghukuman untuk menyerahkan barang yang dibelinya itu, atau membeli barang itu dengan menyatakan akan memikul sendiri untung ruginya.*
11. *Pasal 1496; Jika dijanjikan penanggungan atau jika tidak dijanjikan apa-apa, maka pembeli dalam hal adanya*

tuntutan hak melalui hukum untuk menyerahkan barang yang dibelinya kepada seseorang, berhak menuntut kembali dari penjual:

- a. pengembalian uang harga pembelian;*
- b. pengembalian hasil, jika ia wajib menyerahkan hasil itu kepada pemilik yang melakukan tuntutan itu;*
- c. biaya yang dikeluarkan sehubungan dengan gugatan pembeli untuk ditanggung, begitu pula biaya yang telah dikeluarkan oleh penggugat asal;*
- d. penggantian biaya, kerugian dan bunga serta biaya perkara mengenai pembelian dan penyerahan, sekedar itu telah dibayar oleh pembeli.*

Pasal-pasal tersebut masuk pada bab II tentang perikatan yang lahir dari kontrak atau persetujuan yang mengatur tentang hubungan yang terjadi diantara dua orang atau lebih dalam harta kekayaan, dengan pihak yang satu berhak atas prestasi dan pihak yang lainnya wajib memenuhi prestasi itu. Secara eksplisit pada pasal 1344, 1347 dan 1348 terkait dengan janji yang sifatnya mengikat.

Berdasarkan uraian sebelumnya, dengan tidak adanya peraturan OJK dan BI serta tidak diterbitkannya fatwa DSN yang mengatur masalah janji dalam setiap transaksi di lembaga keuangan syari'ah, maka diperlukan kajian-kajian yang menjelaskan masalah diatas sehingga masyarakat luas lebih memahaminya. Tulisan atau kajian-kajian terhadap masalah diatas sebagai salah satu alat pencerahan masyarakat harus diperbanyak dan ditingkatkan baik dari sisi kuantitas maupun sisi kualitas. Oleh sebab itu tulisan ini akan mengkaji bagaimana hukum wa'd dilihat dari sudut pandang hukum Islam, apakah statusnya terikat atau tidak bagi masing-masing pihak yang berjanji. Berdasarkan hal tersebut, tulisan ini bertujuan untuk mengkaji status hukum wa'd menurut hukum islam khususnya perjanjian dalam skema transaksi di perbankan syariah. Dengan demikian tulisan ini dapat memberikan kontribusi keilmuan bagi masyarakat luas sehingga pada akhirnya wa'd dapat diadopsi dalam hukum perdata yang berlaku di Indonesia yang dapat digunakan dalam menyelesaikan sengketa. Selain itu, institusi seperti Otoritas Jasa Keuangan (OJK) dan Bank Indonesia (BI) dapat mengambil manfaatnya dan bisa membuat peraturan khusus masalah wa'd dalam transaksi di lembaga keuangan syari'ah.

B. Metode Penelitian

Metode dalam penulisan ini menggunakan pendekatan deskripsi (*descriptive approach*) yang berorientasi pada fenomena atau gejala yang diamati. Metode deskripsi merupakan jenis dari penelitian yang bersifat kualitatif, dalam arti hanya hanya bersifat mendeskripsikan makna data atau fenomena yang dapat ditangkap oleh pelaku riset, dengan menunjukkan bukti-buktinya³. Untuk menentukan status hukum wa'd dalam penulisan ini, penulis melakukan kajian literatur terhadap buku-buku klasik dan kontemporer dalam bidang fikih, sehingga pada akhirnya didapatkan jawab atas rumusan masalah tulisan ini.

C. Studi Pustaka

Beberapa tulisan yang mengkaji masalah hukum wa'd sudah dilakukan oleh penulis yang lain, dan sejauh pengetahuan penulis terdapat beberapa tulisan yang berhubungan dengan ha tersebut, yaitu:

1. Rāfiq Yūnus al Mashri dengan judul tulisan *al Wa'd al Mulzim fī Mu'āmalat al-Maṣārif al-Islāmiyyah, hal yajūzu an yakūna al-Wa'd Mulziman Izā Kāna Badīlan Li'aqd Muḥarram*, Majalah Jāmi'ah Mālik 'Abdul 'Azīz, al-Iqtishād al-Islāmi, 2003. Hasil dari tulisannya menjelaskan bahwa apabila wa'd merupakan pengganti dari akad yang diharamkan seperti menjual barang yang tidak dimiliki, maka hukum janjinya tidak mengikat, karena wa'd mulzim statusnya sama seperti akad.
2. Kamāl Taufiq al Hattāb dengan judul *al-Qabdh wa al-Ilzam bil wa'd fī 'Aqd al-Murābahah Lil Amr bi asy-Syirā fī al-Fiqh al-Islāmi*, Mu'tah lil Buhūts waddirasāt, 2000. Kesimpulan bahasanya adalah pendapat yang lebih unggul yaitu terikatnya janji (*ilzām al-wa'd*) kecuali jika lembaga keuangan syariah memandang bahwa tidak terikatnya janji (*'adam ilzām al-wa'd*) maslahatnya lebih besar jika dibandingkan dengan terikatnya janji atau tidak terikatnya janji tidak akan memberikan kemandaratan, maka lembaga keuangan boleh memilih antara terikat atau tidak terikatnya janji.
3. Siti Solikhah, tesis UIN Sunan Kalijaga tahun 2009 dengan judul *tinjauan hukum Islam mengenai wa'd jual beli dalam al*

ijarah al muntahiyah bi al tamlik (studi atas fatwa DSN no. 27/DSN-MUI/III/2002. Hasil penelitiannya menyebutkan al-ijarah al-muntahiyah bi al-tamlik bukan merupakan dua akad sekaligus dalam satu perjanjian. Al-ijarah al-muntahiyah bi al-tamlik telah memenuhi asas-asas akad antara lain sistem terbuka atau asas kebebasan berkontrak dan akad ini tidak melanggar norma dan kesusilaan. Dari kategori akad yang tidak sah sampai akad yang paling sah, akad al-ijarah al-muntahiyah bi al-tamlik adalah akad nafiz karena belum terpenuhi syarat mengikatnya akad dan adanya khiyar dalam akad tersebut yaitu khiyar syarat.

4. Muhamad Gozi, tesis FH Unair dengan judul *akad wa'd al murabahāh (studi kasus BRI Syari'ah)*. hasil penelitiannya adalah Rukun, syarat dan asas dalam akad maupun wa'd adalah sama, hal ini dikarenakan bahwa akad dan wa'd mempunyai karakteristik yang sama, adanya pengikatan para pihak, namun dalam akad adanya hak dan kewajiban sedangkan dalam wa'd belum atau tidak adanya hak dan kewajiban. Wa'd bisa digunakan dalam pembuatan akad Murabahāh, Musyarakah, Mudharabah, Ijarah dan lain sebagainya. Dalam wa'd al- Murabahāh disini dimaksud adalah adanya ikatan antara nasabah dengan bank, yang membuat perjanjian jual beli namun dibayar dengan sistem angsuran, maka dibuat wa'd dahulu baru penurunan dana dibuat akad Murabahāhnya. Wa'd dan akad sebaiknya dibuat dengan akta otentik supaya mempunyai kekuatan hukum yang kuat. Peraturan perundang-undangan harus bisa mengakomodir dari permasalahan dalam perbankan syariah.

Perbedaan dengan tulisan-tulisan diatas dengan tulisan ini terletak pada fokus objek kajiannya dan latar belakang masalahnya serta tinjauan fuqaha terhadap status hukum wa'd dengan pendekatan empat madzhab.

D. Pembahasan

1. Wa'd, Muwā'adah dan 'Ahd

Terdapat perbedaan antara *wa'd*, *muwā'adah* dan *'ahd*. Janji atau dalam bahasa arab disebut dengan *al-wa'du* (الوعد) merupakan bentuk masdar dari kata *wa'da ya'idu wa'dan wa'idatan wa mau'dan* (وعد يعد و عدا و وعدة و موعدا). Kata *wa'd* digunakan untuk

sesuatu yang baik dan sesuatu yang buruk, tetapi kebanyakan digunakan untuk sesuatu yang baik⁴. Sedangkan menurut istilah, *wa'd* adalah mengikat bagian-bagian yang akan dilakukan dengan ijab dan qabul yang sesuai dengan syariah⁵. Menurut al-'Aini, *wa'd* adalah berita yang menghubungkan kebaikan pada waktu yang akan datang⁶.

Dari pengertian diatas, kata *wa'd* digunakan untuk sesuatu yang sifatnya baik dan menunjukkan pada waktu yang akan datang atau *wa'd* berkaitan dengan keharusan seseorang yang terkait dengan orang lain pada waktu yang akan datang. Misalnya Ahmad berkata kepada Umar; "saya berjanji akan membayar hutang saya kepada anda dengan cara dicicil selama satu tahun". Kata "akan" pada contoh tersebut menunjukkan waktu yang akan datang.

Muwā'adah adalah perjanjian yang dilakukan antara dua pihak atau lebih. Pengertian yang lain adalah suatu perbuatan dengan nama satu orang atau lebih yang mengikatkan dirinya kepada satu orang atau lebih yang lain⁷. Perjanjian adalah suatu persetujuan (baik dalam bentuk tertulis ataupun lisan) yang dibuat oleh dua pihak atau lebih dan berjanji akan mentaati apa-apa yang disebut dalam persetujuan tersebut⁸.

Sedangkan *'ahd* (العهد) berkaitan dengan semua keharusan hamba (manusia) baik yang berhubungan dengan hak-hak Allah maupun yang berkaitan dengan hak-hak manusia⁹. Didalam al-Quran terdapat banyak ayat yang berkaitan dengan *'ahd*, misalnya dalam surat Ar-Ra'd ayat 20 Allah berfirman:

الَّذِينَ يُوَفُّونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ

"(yaitu) orang-orang yang memenuhi janji Allah dan tidak merusak perjanjian" (QS. 13:20).

Menurut al-Qurthubi, kata *al-'ahd* dalam ayat tersebut merupakan *isim lil jinsi* atau kata benda yang mencakup keseluruhan bentuknya. Maksudnya adalah semua *'ahd* Allah yaitu semua perintah dan larangan Allah untuk hambanya, dan terdapat keharusan untuk menjalankan perintahNya dan menjauhi laranganNya¹⁰. Ayat yang lainnya adalah surat al-Baqarah ayat 177:

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوْتُوا وَجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مِنْ
ءَامِنٍ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّنَّ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ

ذَوَى الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ
الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا

“Bukanlah menghadapkan wajahmu kearah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari akhir, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir, dan orang-orang yang meminta-minta, dan memerdekakan hamba sahaya, mendirikan solat, dan menunaikan zakat, dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji... ” (QS. 2:177).

Maksud *al-‘ahd* dalam ayat tersebut yaitu tidak menghalalkan sesuatu yang haram dan tidak mengharamkan sesuatu yang halal dari perjanjian (*‘ahd*) yang dilaksanakan antara manusia dan menepati perjanjian tersebut sesuai dengan kesepakatan pada saat melakukan perjanjian¹¹.

2. Hukum Wa’d (Janji)

Para fuqāha berbeda pendapat mengenai status hukum janji, sebagian dari mereka berpendapat statusnya mustahab, sebagian yang lain berpendapat statusnya wajib mutlak dan sebagian yang lain berpendapat hukum dari janji adalah wajib tetapi dengan syarat. Berikut ini akan dijelaskan masing-masing dari status hukum tersebut.

a. *Mustahab* (مستحب)

Menurut mayoritas ahli fikih (jumhur fuqāha) yaitu Hanafiyah, Syafi’iyah, Hanabilah dan sebagian Malikiyah janji hukumnya mengikat secara agama tetapi tidak mengikat secara hukum formal, apabila seseorang berjanji akan memberikan hadiah harta kekayaan maka yang lebih utama menurut agama adalah melaksanakan janjinya tersebut, tetapi hukum formal tidak bisa memaksa orang tersebut memenuhi janjinya untuk memberikan harta kekayaannya. Karena hadiah merupakan salah satu akad *tabarru’* yang tujuannya adalah kebaikan tanpa mengharapkan balas jasa, dan akad *tabarru’* adalah akad *ghair lāzim* seperti halnya akad hibah, qardh, dan i’arah. Oleh sebab itu, akad *murabahāh lil amr bisyirā* yang dipraktekan oleh LKS (atau lebih umum disebut *murabahāh*) tidak sah kecuali jika berdasarkan janji yang tidak mengikat. Pendapat ini didukung oleh Hasan Amin, Muhammad

Sulaiman al-Asyqar, Ali Salus dan Rafiq Yunus Mashri¹². Sehingga memenuhi janji hukumnya adalah mustahab, oleh sebab itu secara hukum formal tidak ada kewajiban untuk memenuhi janji. Menurut imam Sarkhasi janji tidak berkaitan dengan keharusan¹³, Ibnu ‘Abidin¹⁴ pernah ditanya jika Zaid berjanji kepada Umar untuk memberikan sebidang tanahnya, tetapi kemudian janji tersebut tidak dipenuhi, apakah Zaid harus memberikan tanahnya atas dasar janjinya tersebut?, Ibnu ‘Abidin berkata “jika ditinjau dari sisi syariah tidak ada keharusan bagi si Zaid untuk memenuhi janjinya tersebut”¹⁵. Menurut Syaikh ‘Ulais pengikut madzhab Malikiyah “tidak ada perbedaan mengenai hukum mustahabnya memenuhi janji”¹⁶. Imam Nawawi dari madzhab Syafi’i berkata “para fuqaha telah sepakat tidak ada larangan jika seseorang berjanji kepada orang lain dan harus memenuhinya, apakah hal tersebut (memenuhi janji) hukumnya wajib atau mustahab? Para ulama berbeda pendapat, imam Syafi’i, Abu Hanifah dan mayoritas fuqaha berpendapat hukumnya mustahab, apabila tidak dipenuhi menjadi sesuatu yang sangat makruh tetapi tidak berdosa, sebagian yang lain berpendapat hukumnya adalah wajib”¹⁷. Dalam kitab al-Mubdi’, imam Ahmad bin Hanbal berpendapat tidak ada keharusan untuk memenuhi janji¹⁸.

Alasan mustahabnya memenuhi janji menurut jumhur fuqaha sangat banyak, diantara alasan tersebut adalah:

1) Qiyas (analogi) terhadap praktek hibah

Hibah menurut jumhur fuqāha tidak terdapat keharusan kecuali setelah diberikan¹⁹. Menurut Muhamad al-‘Ani dalam *Quwat al-Wa’d al-Mulzimah*, hibah merupakan janji, janji merupakan sumbangan (*tabarru’*) dari pihak yang berjanji dan tidak terdapat dalil yang menyatakan wajibnya *tabarru*, selain itu janji juga merupakan akad *ghair lazim* (tidak mengikat) yang boleh dibatalkan sebelum dilaksanakan²⁰.

2) Pihak yang menerima janji tidak berhak atas janji yang diberikan oleh seorang *gharim* (orang yang mempunyai hutang)

Jika Amir berjanji akan memberikan hibah (hadiah) berupa tanah seluas seluas satu hektar kepada Hasyim, kemudian Amir meninggal sebelum hadiahnya diberikan dan meninggalkan hutang yang banyak atau dalam kondisi usahanya yang bangkrut, maka Hasyim dan ahli warisnya tidak boleh mengambil hadiah yang dijanjikan oleh Amir, karena Amir meninggal dalam kondisi

meninggalkan hutang. Jadi dapat dikatakan apabila pihak yang berjanji meninggal dunia atau pailit, maka pihak yang berjanji tersebut tidak wajib untuk memenuhi janjinya.

b. *Wajib Mutlak* (واجب مطلق)

Sebagian ulama berpendapat bahwasanya semua janji hukumnya mengikat, artinya jika seseorang berjanji kepada orang lain maka janji tersebut wajib untuk dipenuhi. Pendapat ini didukung oleh ‘Umar bin ‘Abdul ‘Aziz, Hasan Bashri, Ibnu Hajar al-‘Asqalāni, Ishaq bin Ibrāhim bin Rahawiya (gurunya imam Bukhari), as-Subki, Ibnu Taimiyah, Ibnu Qayyim, Ibnu al-‘Asyū’, Muhammad bin Ismā’il al-Bukhari, Ibnu Syubrumah, Ibnu al-‘Arabi²¹, al-Ghazali, Abu Bakar al-Razi al-Jashash²², Sami Hammūd, dan Yūsuf Qardhawi. Selain itu, dalam keputusan mutamar keuangan Islam yang pertama di Dubai tahun 1979 dinyatakan “*janji seperti ini (hukumnya) mengikat secara hukum formal bagi kedua-dua berdasarkan pendapat madzhab Maliki, dan mengikat secara hukum agama bagi kedua-dua pihak berdasarkan pendapat madzhab yang lain. Sesuatu yang mengikat secara agama memungkinkan juga mengikat secara hukum formal apabila ada kemaslahatan*”

Keputusan tersebut diperkuat dengan keputusan muktamar keuangan Islam kedua di Kuwait yang menyatakan “*menetapkan – hukum- ilzam/mengikat adalah hal yang diterima secara syariah, setiap lembaga keuangan boleh memilih berdasarkan pendapatnya dalam masalah ilzam, yang didasarkan atas pendapat dewan pengawas syariah*”. Oleh sebab itu perbankan Islam di beberapa negara Timur Tengah berbeda pendapat mengenai masalah terikatnya sebuah janji, misalnya Bank Islam Jordan berpendapat janji hukumnya mengikat secara mutlak, sementara Bank Islam Faishal berpendapat janji hukumnya mengikat hanya bagi Bank sedangkan bagi nasabah hukum janji tidak mengikat²³.

Ibnu Qayyim dalam kitabnya I’lām al-Muwaqī’in pada jilid pertama berpendapat bahwa hukum janji adalah mengikat²⁴. Dasar dari pendapat ini adalah sebagai berikut:

1) Al-Quran

Allah berfirman dalam surat Ash-Shaf ayat 2 dan 3:

“Hai orang-orang yang beriman, mengapa kamu mengatakan apa yang tidak kamu perbuat. Amat besar kebencian di sisi Allah

bahwa kamu mengatakan apa-apa yang tidak kamu kerjakan” (QS. 61:2-3).

Menurut Ibnu Katsir, ayat tersebut berkaitan dengan orang yang tidak memenuhi janji yang telah diucapkan, yaitu ketika mereka berkata sesuatu tetapi mereka tidak dapat memenuhinya. Ayat tersebut menunjukkan kewajiban pihak yang berjanji untuk memenuhinya²⁵. Menurut al-Qurafi ayat tersebut menegaskan bahwa pihak yang berjanji apabila berjanji kemudian tidak memenuhinya maka orang tersebut seperti orang yang berkata tetapi tidak melakukannya, sehingga dikategorikan sebagai orang yang mengingkari ayat Allah. Karena janji yang telah diucapkannya adalah kebohongan, sedangkan kebohongan merupakan hal yang dilarang, maka mengingkari janji merupakan kebohongan. Oleh sebab itu, pihak yang berjanji harus memenuhi janjinya tersebut agar terhindar dari sifat pembohong²⁶.

Selain itu dalam surat at-Taubah ayat 77 Allah SWT berfirman:

“Maka Allah menimbulkan kemunafikan pada hati mereka sampai kepada waktu mereka menemui Allah, karena mereka telah memungkirkan terhadap Allah apa yang telah mereka ikrarkan kepada-Nya dan juga karena mereka selalu berdusta” (QS. 9:77)

Ayat diatas menegaskan bahwa ‘illah (alasan) yang berpendapat bahwa janji harus dipenuhi dalam keadaan apapun adalah menghindari kebohongan yang diharamkan oleh Allah dan RasulNya²⁷.

Dalam ayat yang lain surat Maryam, Allah SWT berfirman:

“Dan ceritakanlah (hai Muhammad kepada mereka) kisah Ismail (yang tersebut) di dalam Al Quran. Sesungguhnya ia adalah seorang yang benar janjinya, dan dia adalah seorang rasul dan nabi” (QS. 19:54)

Surat at-Taubah ayat 114:

“Dan permintaan ampun dari Ibrahim (kepada Allah) untuk bapaknya tidak lain hanyalah karena suatu janji yang telah diikrarkannya kepada bapaknya itu. Maka, tatkala jelas bagi Ibrahim bahwa bapaknya itu adalah musuh Allah, maka Ibrahim berlepas diri dari padanya. Sesungguhnya Ibrahim adalah seorang yang sangat lembut hatinya lagi penyantun” (QS. 9:114)

2) Sunnah

Dalam shahih Bukhari terdapat sebuah Hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim:

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((آية المنافق ثلاث : إذا حدث كذب، وإذا ائتمن خان، وإذا وعد أخلف))

“Dari Abu Hurairah RA, bahwasanya Rasulullah SAW bersabda: ((ciri orang munafik ada tiga: apabila berbicara berbohong, apabila dipercaya berkhianat, dan apabila berjanji mengingkari” (HR. Bukhari Muslim).

Nabi SAW memberikan penjelasan dari sebagian ciri orang munafik adalah mengingkari janjinya, kemunafikan merupakan perbuatan yang diharamkan. Maka, mengingkari janji merupakan perbuatan yang diharamkan, oleh sebab itu memenuhi janji hukumnya wajib²⁸.

ما روي عن علي بن أبي طالب وابن مسعود رضي الله عنهما قالا: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (العدة دين)

“Diriwayatkan dari Ali bin Abi Thalib dan Ibnu Mas’ud, keduanya berkata: Rasulullah SAW bersabda: janji adalah hutang”.²⁹

Nabi SAW mengibaratkan janji dengan hutang yang wajib untuk dibayar, sehingga janji pun wajib untuk dibayar (dipenuhi).

قال ابن وهب: وأخبرني إسماعيل بن عياش عن أبي إسحاق أن رسول

الله كان يقول: ((ولا تعد أخاك عدة تخلفه فإن ذلك يورث بينك وبينه

عداوة))

Ibnu Wahab berkata: Ismail bin Ayyasy dari Abu Ishaq mengabarkan kepada saya, bahwasanya Rasulullah bersabda: ((janganlah kalian berjanji kepada saudaramu dengan janji yang kalian akan ingkari, karena hal tersebut dapat mewariskan (mendatangkan) diantara kalian dan saudaramu permusuhan)).

Hadis tersebut menunjukkan bahwa ingkar janji merupakan salahsatu godaan setan untuk menciptakan permusuhan diantara orang Islam³⁰.

- 3) Janji yang sifatnya mengikat akan menciptakan kemaslahatan dalam transaksi keuangan, sehingga akan terhindar dari pertentangan dalam bermuamalat³¹

c. *Wajib Mu'allaq* (واجب معق)

Hukum pemenuhan janji secara hukum formal yang ketiga adalah wajib *mu'allaq*. Terdapat dua jenis wajib *mu'allaq*, pertama wajib memenuhi janji baik syarat tersebut dapat dipenuhi atau tidak dapat dipenuhi. Kedua tidak wajib memenuhi janji kecuali syaratnya terpenuhi³².

Jenis yang pertama menurut Ibn Najim tidak ada keharusan memenuhi janji kecuali apabila dikaitkan (*mu'allaq*)³³. Hal tersebut karena pengaitan dengan syarat statusnya menjadi wajib pada saat syarat ditetapkan, contohnya jika Syafiq berkata kepada Umar “jualah mobil si zaid ini dengan harga 100 juta, apabila terjual dengan harga dibawah 100 juta, saya akan menambah kekurangannya”. Apabila ternyata mobil tersebut terjual dengan harga 90 juta, maka si Syafiq harus menambah kekurangannya sesuai dengan janji yang telah diucapkan. Pendapat ini didukung oleh Hanafiyah dan Malikiyah yang mengatakan bahwa wajib memenuhi janji *mu'allaq* (yang dikaitkan) dengan syarat.

Jenis yang kedua merupakan jenis yang disepakati dan diunggulkan oleh madzhab Malikiyah, diantaranya Ibnu Qasim, al-Qurafi dan Sahnun, dan sesuai dengan fatwa yang dikeluarkan oleh *majma' al-fiqh al-Islami* kelima yang dilaksanakan di Kuwait bulan Desember tahun 1988, dalam keputusan tersebut dikatakan “*janji bagi pihak yang berjanji hukumnya mengikat secara agama kecuali ada halangan (udzur) dan mengikat secara hukum formal jika dikaitkan dengan sebab. Sedangkan perjanjian (yaitu antara dua pihak atau lebih) dalam jual beli murabahah dibolehkan dengan syarat harus ada khiyar (hak memilih), apabila dalam perjanjian tersebut tidak ada khiyar maka perjanjiannya tidak diperbolehkan*”. Menurut Sahnun janji yang mengharuskan untuk dipenuhi adalah seperti ucapan “belilah barang dan saya akan meminjamkan (uang) kepada kamu”, alasannya karena janji tersebut masuk pada transaksi yang akan dilaksanakan yaitu jual beli barang, tetapi jika hanya berjanji tanpa masuk pada obyek transaksi, maka tidak ada keharusan untuk memenuhi janji tersebut, walaupun akan ditepati hal tersebut sebagai bagian dari akhlak yang

terpuji³⁴. Ungkapan Sahnun tersebut mengindikasikan bahwa tidak wajibnya memenuhi janji kecuali jika janji tersebut berkaitan syarat yang terhubung dengan transaksi yang akan dilaksanakan.

Selain dalil yang dijadikan dasar wajibnya memenuhi janji, terdapat beberapa alasan yang dijadikan dasar wajibnya memenuhi janji yang dikaitkan dengan syarat adalah:

1) Menghindari *Garar*³⁵.

Karena *gharar* berdampak (negatif) pada transaksi, oleh sebab itu harus dihindari³⁶. Alasan tersebut disandarkan pada pendapat imam Malik bin Anas dalam kitabnya *al-Mudawwanah* pada bab *gharar* yang mewajibkan memenuhi janji apabila janji tersebut berkaitan dengan syarat transaksi yang akan dilakukan³⁷.

2) Menghindari Kemadaratan

Rasulullah SAW bersabda:

"لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ"

"Tidak boleh membahayakan (diri sendiri) dan membahayakan (orang lain)" (HR. Ibnu Majjah, Daruquthni, dan yang lainnya dari Abu Sa'id al-Khudri).

Apabila seseorang telah berjanji, kemudian janji tersebut tidak dipenuhi maka orang tersebut telah membuat kemadaratan atas janjinya tersebut. Hal itu bertentangan dengan Hadis nabi yang telah dikemukakan diatas.

3) Kebebasan Menentukan Syarat

Pada dasarnya manusia bebas menentukan syarat dalam setiap akad, kecuali terdapat dalil yang membatasi, melarang atau mengharamkan syarat tersebut. Seperti meminjamkan uang dengan syarat harus dikembalikan melebihi nilai pinjaman, syarat tersebut diharamkan karena status *riba* (bunga) yang sudah diharamkan oleh Allah dan RasulNya³⁸. Alasan yang lainnya adalah disandarkan pada perkataan Nabi SAW:

"...وَالْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ إِلَّا شَرْطًا حَرَّمَ حَلَالًا أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا"

"...orang-orang islam terikat dengan syarat-syarat mereka kecuali syarat yang mengharamkan yang halal atau menghalalkan yang haram" (HR. Turmudzi dari 'Amr bin 'Auf).

C. Simpulan dan Saran

Dari pemaparan diatas dapat diambil simpulan, semua fuqūha sepakat bahwa janji merupakan perbuatan yang diperbolehkan,

tetapi mereka berbeda pendapat tentang masalah terikat atau tidaknya sebuah janji dalam hukum formal. Perbedaan tersebut secara garis besar dibagi menjadi tiga pendapat utama, yaitu:

1. Mayoritas fuqaha berpendapat hukumnya adalah mustahab;
2. Sebagian fuqaha yang lain seperti Ibnu Syubrumah berpendapat hukumnya wajib secara mutlak;
3. Sebagian fuqaha Malikiyah seperti Sahnun berpendapat hukumnya wajib mu'allaq.

Menurut hemat penulis pendapat yang lebih unggul dan dipilih adalah terikatnya janji baik secara agama maupun secara hukum formal. Hal tersebut didasarkan pada beberapa alasan berikut:

1. Memberikan kemaslahatan bagi pihak-pihak yang bertransaksi di lembaga keuangan Syari'ah;
2. Mencegah terjadinya pertentangan dan kedaratan bagi pihak yang melakukan transaksi di lembaga keuangan Syari'ah. Hal ini sesuai dengan kaidah fikih "*mencegah kerusakan diutamakan daripada menarik kemaslahatan*";
3. Memberikan ketenangan bagi pihak yang bertransaksi.

Berdasarkan pembahasan dan simpulan tersebut, maka penulis memberikan saran sebagai berikut:

1. DSN-MUI hendaknya mengeluarkan fatwa terkait dengan hukum janji atau hukum perjanjian dalam setiap skema transaksi keuangan syari'ah. Hal tersebut untuk lebih memberikan kejelasan dan jaminan ketenangan bagi pihak yang berakad;
2. Otoritas Jasa Keuangan (OJK) atau Bank Indonesia (BI) hendaknya mengatur dalam undang-undang atau peraturan lembaga keuangan syariah masalah janji yang bersifat terikat. Hal tersebut diperlukan untuk menjamin secara hukum formal bagi pihak yang berakad;
3. Dewan Pengawas Syariah (DPS) setiap lembaga keuangan Islam harus lebih cermat dan melakukan *ijtihad* terkait *ilzam al-wa'd*. Hal tersebut untuk melindungi setiap kepentingan lembaga keuangan Islam dan nasabah.

Catatan akhir:

¹ Abū Hāmid al-Gazālī, *Ihyā 'Ulum ad-Dīn*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Ilmiyyah, 1986), Jilid 4, h. 141.

² Ali Aḥmad Ibn Hazm, *al-Muḥallā*, (Beirut: Dār al-Fikr), Jilid 8, h. 29.

³ Mohamad Ali, *Metodologi dan Aplikasi Riset Pendidikan*, (Pustaka Cendikia, 2010), h. 139.

⁴ Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyah, *al-Mu’jam al-Wajīz*, (Kairo: Dār al-Tahrīr, 1986), h. 674.

⁵ Ahmad al-Syarbāshī, *al-Mu’jam al-Iqtishādī al-Islāmī*, (Kairo: Dār al-Jail, 1981), h. 298.

⁶ Badrudin Mahmūd al-‘Ainī, *‘Umdah al-Qāri Syarh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), h. 220.

⁷ Purwahid Patrik, *Dasar-Dasar Hukum Perikatan (Hukum yang lahir dari Perjanjian dan dari Undang-Undang)*, (Bandung: Mandar Maju, Cetakan Pertama, 1994), hal. 45.

⁸ WJS. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1986)

⁹ Mahmūd Fahd al-‘Amūri, *al-Wa’d al-Mulzim fi Ṣig at-Tamwīl al-Maṣrāfi al-Islāmī*, *Tesis Master Ekonomi dan Perbankan Islam Fakultas Syari’ah dan Dirasah Islamiyah Universitas Yarmouk*, Irbid, Yordania, 2004, h. 10.

¹⁰ Mahmūd Fahd al-‘Amūri, h. 9.

¹¹ Ṣihābuddin Mahmūd al-Alūsi, *Rūḥ al-Ma’āni*, (Beirut: Dār Iḥyā al-Turās al-‘Arabi), Jilid 2, h. 47.

¹² Kamāl Taufīq Hattāb, *al-Qabd wa al-Ilzām bi al-Wa’ad fi ‘Aqd al-Murābahah lil Amr bi Asyirā fi al-Fiqh al-Islāmī*, Mu’tah li al-Buhūts wa ad-Dirasāt, jilid 15, edisi pertama, 2000, hal. 241.

¹³ Muḥammad Aḥmad as-Sarkhasī, *al-Mabsūṭ*, (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1986), jilid 2, h. 129.

¹⁴ Aḥmad as-Sarkhasī dan Ibnu ‘Ābidīn adalah pengikut madzhab Hanafiyah.

¹⁵ Lihat Muhammad Amīn Ibnu ‘Ābidīn, *al-‘Uqūd ad-Dariyah fi Tanqīḥ al-Fatawā al-Hamīdiyyah*, (Kairo: Mathba’ah al-Maimūnah, 1310 H), jilid 3, h. 353.

¹⁶ Mahmūd Fahd al-‘Amūri, h. 30.

¹⁷ Syarifuddin al-Nawawī, *al-Adzkār*, (Beirut: Dār al-Qalam), h. 281.

¹⁸ Burhanuddin ibn Mufliḥ, *al-Mubdi’ fi Syarḥ al-Muqni’*, (Damaskus: al-Maktab al-Islāmī, 1979), jilid 9, h. 345.

¹⁹ Syarifuddin al-Nawāwī, h. 282.

²⁰ Mahmūd Fahd al-‘Amūri, h. 32.

²¹ Muḥammad ‘Abdullāh Ibn al-‘Arabī, *Ahkām al-Qur’ān*, (Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 2000), jilid 4, h. 182.

²² Aḥmad ‘Alī al-Jaṣaṣ, *Ahkām al-Qur’ān*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī), jilid 3, h. 442.

²³ Kamāl Taufīq Hattāb, hal. 245.

²⁴Abdullāh bin Sulaimān al-Munī, *Buhūts fī al-Iqtishād al-Islāmī*, (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1996), hal. 120

²⁵Ismā'īl Ibnu Kašīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Adzīm*, (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1987), Jilid 4, h. 382.

²⁶Aḥmad Idrīs al-Qurāfī, *al-Furūq*, (Beirut: ‘Alam al-Kitab), Jilid 3, h. 20.

²⁷Maḥmūd Fahd al-‘Amūrī, Op. Cit., h. 16.

²⁸Aḥmad Idrīs al-Qurāfī, Jilid 3, h. 24.

²⁹Lihat Naširuddin al-Albānī, *Da’i’f al-Jāmi’ aṣ-Ṣaḥīḥ*, (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1979), Jilid 4, h. 27.

³⁰Abdullāh bin Sulaimān al-Munī, hal. 109

³¹Kamāl Taufīq Hattāb, hal. 243

³²Maḥmūd Fahd al-‘Amūrī, h. 22.

³³Ibn Najīm, *al-Asybah wa al-Nazā’ir*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1983), jilid 2, h. 344.

³⁴Aḥmad Idrīs al-Qurāfī, Jilid 3, h. 25.

³⁵Gharar adalah transaksi yang objeknya tidak jelas, tidak dimiliki, tidak diketahui keberadaannya, atau tidak dapat diserahkan pada saat transaksi dilakukan

³⁶Shadīq Muḥamad Dharīr, *al-Gharar fī al-‘Uqūd wa Ašaruḥu fī at-Taṭbīqāt al-Mu’āṣirah*, (Jedah: Ma’had al-Islāmī lil Buhūts wa at-Tadrīb, tt), hal. 34.

³⁷Lihat Mālik bin Anas, *al-Mudawwanah al-Kubrā*, (Beirut: Dār al-Fikr), jilid 3, h. 246.

³⁸Yāsīn Aḥmad Dardakah, *Naẓariyyah al-Gharar fī al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, (Ammān: Mansyūrat Wuzarāt al-Auqāf, tt), jilid 1, h. 48.

DAFTAR PUSTAKA

‘Ainī, al-, Badrudin Maḥmūd, *‘Umdah al-Qāri Ṣarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Beirut: Dār al-Fikr, 1979.

Albānī, al-Nāshiruddin, *Da’i’f al-Jāmi’ aṣ-Ṣaḥīḥ*, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1979.

Ali, Mohammad, *Metodologi dan Aplikasi Riset Pendidikan*, Pustaka Cendikia, 2010.

‘Alūsī, al-Syihābuddīn Maḥmūd, *Rūḥ al-Ma’āni*, (Beirut: Dār Ihyā al-Turās al-‘Arabi, tt.

Amūrī, al-, Maḥmūd Fahd, *al-Wa’d al-Mulzim fī Ṣig at-Tamwīl al-Maṣhrāfī al-Islāmī*, Tesis Master Ekonomi dan Perbankan

Islam Fakultas Syari'ah dan Dirasah Islamiyah Universitas Yarmouk, Irbid, Yordania, 2004.

- Dardakah, Yasin Ahmad, *Nazariyyah al-Gharar fī asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Ammān: Mansyūrat Wuzarāt al-Auqāf, tt.
- Ḍarīr, Ṣadīq Muḥammad, *al-Garar fī al-Uqūd wa Aṣaruhu fī at-Taṭbīqāt al-Mu'āshirah*, Jedah: Ma'had al-Islāmi lil Buhūs wa at-Tadrīb, tt.
- Gazāli, al-, Abū Hāmid, *Iḥyā 'Ulum ad-Dīn*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Ilmiyah, 1986.
- Hattāb, Kamāl Taufīq, *al-Qabd wa al-Ilzām bi al-Wa'ad fī 'Aqd al-Murābahah lil Amr bi Asyirā fī al-Fiqh al-Islāmi*, Mu'tah li al-Buhūts wa ad-Dirasāt, jilid 15, edisi pertama, 2000.
- Ibnu 'Abidīn, Muhammad Amīn, *al-'Uqūd ad-Dariyah fī Tanqīḥ al-Fatawā al-Hamīdiyyah*, Kairo: Maṭba'ah al-Maimūnah, 1310 H.
- Ibn al-'Arabī Muḥammad 'Abdullāh, *Aḥkām al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2000.
- Ibn Hazm, 'Ali Aḥmad, *al-Muḥallā*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibnu Kaṣīr, Ismā'il, *Tafsīr al-Qurān al-'Adzīm*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1987.
- Ibn Muflīḥ Burhānuddin, *al-Mubdi' fī Syarḥ al-Muqni'*, Damaskus: al-Maktab al-Islāmi, 1979.
- Ibn Najīm, *al-Asybāh wa al-Nazā'ir*, Beirut: Dār al-Fikr, 1983.
- Jashāsh, al-, Ahmad 'Alī, *Aḥkām al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, tt.
- Majma' al-Lughah al-'Arabiyah, *al-Mu'jam al-Wajīz*, Kairo: Dār al-Tahrīr, 1986.
- Mālik bin Anās, *al-Mudawwanah al-Kubrā*, Beirut: Dār al-Fikr, tt.
- Munī', al-, Abdullah bin Sulaimān, *Buhūts fī al-Iqtishād al-Islāmī*, Beirut: al-Maktab al-Islāmi, 1996.
- Nawāwi, al-, Syarīfuddīn, *al-Azḳār*, Beirut: Dār al-Qalam.

Patrik, Purwahid, *Dasar-Dasar Hukum Perikatan: Hukum yang lahir dari Perjanjian dan dari Undang-Undang*, Bandung: Mandar Maju, Cetakan Pertama, 1994.

Poerwadarminta, Kamus Umum Bahasa Indonesia, Jakarta: Balai Pustaka, 1986.

Qurāfi, al-, Aḥmad Idrīs, *al-Furūq*, Beirut: ‘Alam al-Kitāb, tt.

Sarkhasi, al-, Muḥammad Aḥmad, *al-Mabsūṭ*, Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1986.

Syarbāsi, al-, Aḥmad, *al-Mu’jam al-Iqtiṣādī al-Islāmī*, Kairo: Dār al-Jail, 1981.



**THEOLOGICAL DEBATES ON ASH‘ARIYYA TENETS;
An analysis of the *Fath al-Magid*
by Nawawi al-Bantani (1814-1897)**

Entol Zaenal Muttaqin

Sharia and Islamic Economic Faculty
State Institute for Islamic Studies of Sultan Maulana Hasanuddin Banten

abstrak

*Ada beberapa perbedaan mendasar dalam mendefinisikan teologi islam sejak masa Muhammad SAW. Beberapa diantaranya lahir dan muncul dari aspek politik, dan beberapa dari aspek lain. Dua paham teologi yang paling terkemuka adalah Ash‘ariyya yang bersumber dari golongan Sunni muslim, dan Mu‘tazilah dari Syi‘ah. Salah satu ulama produktif abad 19 Syeikh Nawawi Bantani menulis buku salah satunya adalah *Fath al-Majid*. Dalam buku teologi biasanya penulis mendeskripsikan dirinya ke dalam salah satu aliran. Namun sebaliknya, Nawawi yang meskipun dirinya mengakii sebagai Asy‘ariyyah, tetapi dalam beberapa pembahasan dia membela Mu‘tazilah. Pada satu sisi ia membela Asy‘ariyyah dalam masalah zat Tuhan dan atributnya yang tidak terpisah. Mengenai Qur‘an apakah diciptakan atau tidak, ia mengambil kedua pendapat Asy‘ariyyah dan Mu‘tazilah, seperti ulama Sunni lainnya, Nawawi dengan *Fath al-Majid* nya mencoba untuk memodifikasi aliran teologi Asy‘ariyyah.*

Kata kunci: *Teologi, Islam, asy‘ariyyah, Nawawi al-Bantani*

Abstract

*There are some differences in defining Islamic theology since the era of prophet Muhammad. Some of them emerged from political aspects, and some of them are not. The two prominent ideologies in Islamic theology are Ash‘ariyya derived from Sunni, and Mu‘tazilla from Syi‘a. One of significant scholars in 19 century, Nawawi al-bantani, wrote many books in wide Islamic studies, one of them is *Fath al-Magid* in theology. Many scholars wrote and designated themselves to a particular group. In*

contrary, although Nawawi al-Bantani confessed himself as Sunni scholar, yet in some of his writing including *Fath al-Magid*, he opposed Ash'ariyya and defended Mu'tazila. To some extent, this manner will come up into a unique scholarship tradition for some scholars, indeed, this research aimed to investigate this behavior in final words this paper concluded that Nawawi distanced himself from Ash'ari when he stated that God's essence and His attributes are inseparable and thereby preserve the oneness of God. He adopted both Ash'ari's concept, that the *Qur'an* is not created (*ghayr makhluq* and it is *qadim*) and Mu'tazila's concept, that the *Qur'an* is created (*makhluq* and it is *hadith*). According to Nawawi, the *Qur'an* is created when it refers to the text and the sound, but uncreated when it refers to the underlying meaning of each verse, even if this contradicts the concept of free will that Nawawi adopted. For his last explanation, pertaining to the concept of prophecy, *ru'ya* and *shafa'a*, Nawawi provided a very general explanation, neglecting to elaborate on some important issues relating to the concept of prophecy. It is obvious that *Fath al-Magid*, with its different interpretation of Ash'ari's work, meant it was similar to other Sunni theological works that aimed to modify Ash'ari's original doctrine.

Keywords: *Theology, Islam, Ash'ariyya, Nawawi al-Bantani*

A. Subject Matter and Significance of the Study

The theological issue in Islam has been prominent in the sphere of Islamic scholarship from the first age of Islam to the present day, because it is key to defining Islam as a monotheistic religion. Islamic theology has developed over the centuries from events such as political conflicts,¹ and the rise of a new revolutionary spirit among Muslim scholars that led to a novel understanding of theology. The systematic concept of theology in Islam was initiated by the Qadariyya movement, led by several eminent scholars, including Ma'bad al-Guhani (d. 699), Ghaylan

al-Dimashqi (d. 743) and Hasan al-Basri (d. 728). They introduced the notion of the liberated mind in the realm of human action (free will) as being separate from God's will, thereby rejecting the concept of predestination.²

These eight centuries were marked by the emergence of the Mu'tazila movement founded by Wasil b.'Ata' (700-748) who emphasised the notion of free will and took the opposite position to the Gabariyya who advocated predestination and preordained decrees from God.³ It is fairly evident that Wasil and his theological movement became a major theological group due to their authority as the official doctrine during Abbasid's caliphate. Government support therefore made a favorable contribution to the process of disseminating Mu'tazila's beliefs. It was not until the period of Ibn Hanbal⁴ (780-855) that theological conflict arose in society. In fact, he instigated the denial of Mu'tazila's doctrine and endorsed the traditional concept that in turn, gained popularity among Muslims. This traditional doctrine was later developed by Abu al-Hasan al-Ash'ari (d. 935) who founded Ash'ariyya as a new theological group opposed to Mu'tazila's creed.

Ash'ariyya clearly supports the traditional doctrine introduced by the prophet Muhammad and adopted by the first generation of Muslims. Al-Ash'ari was a Mu'tazila devotee until the age of forty. He then developed his own doctrine after a remarkable dream of meeting the prophet Muhammad who urged him to save Muslims from a theological misconception.⁵ Thereupon, Ash'ari devoted the rest of his life to spreading his new concept of theology. This was developed by many of his disciples from different periods, for example, Ibn Mugahid (d.980/981), Abu al-Hasan al-Bahili (d.980), Ibn al-Tayyib Ibn Muhammad al-Baqilani (d. 1013), 'Abd al-Malik al-Guwayni (1028-1085), Abu al-Hamid al-Ghazali (1058-1111), Abu al-Qasim al-Qushayri (986-1074), al-Ghaznawi (999-1030) and many others.⁶ Accordingly, with growing support from many quarters, Ash'ariyya became an eminent school of theology up to the time of Nawawi al-Bantani who was a renowned scholar in the 19th century. Like other Ash'ariyya scholars, Nawawi interpreted Ash'ari's doctrine in a different way and revealed contradictions in several elements.

Therefore, the main points of his interpretation are well explored in many of his books on theology.

Noted as a prominent scholar from Java who studied in Mecca from the age of 15, Muhammad Nawawi Abu ‘Abd al-Mu‘ti b. ‘Umar b. ‘Arabi b. ‘Ali al-Gawi al-Bantani (1814-1897) or better-known as Imam Nawawi al-Bantani, is a renowned scholar in many aspects of Islam including theology. He embraced the Ash‘ari school of theology that, to a certain degree, opposed Mu‘tazila’s doctrine. One of his notable works on theology is *Fath al-Magid*, which aimed to explain the theological book entitled *al-Durr al-Farid*, written by his teacher Shaykh Ahmad Nahrawi. Indeed, the purpose of this book was undeniably to promote the Ash‘ari creed .

Unlike Nawawi’s other theological books which only covered basic elements of theological tenets, *Fath al-Magid* was written in a different manner and presented significant discourses among theologians relevant to Nawawi’s position. Moreover, having assumed the mantle of explaining his teacher’s work, *Fath al-Magid* examined Ash‘ari theology and the general basis of its belief system. This includes the 20 divine attributes of God, belief in the prophecy of Muhammad, the concept of *shafa‘a* (intercession), *ru‘ya* (the physical appearance of God) and the 6 pillars of faith. Nevertheless, despite the fact that the general basis of Nawawi’s thought in *Fath al-Magid* was the same as Ash‘ari’s, he provided a distinct approach in defining each concept. He also presented different facets of Ash‘ari’s doctrine and used them as one of the methodologies in forming his own creed, that in many instances resulted in different interpretations.

In this way, Nawawi did not agree with Ash‘ari or other groups in several cases. However, he preferred to maintain an independent position, although he claimed to be a devotee of Ash‘ariyya. Therefore, it is clear that Nawawi upheld Ash‘ari’s doctrine in specific cases, yet in others he supported Mu‘tazila or other groups, albeit by implication only. Based on the above, it is interesting to analyse Nawawi’s theological position in *Fath al-Magid* in which he debates Ash‘ari’s creed.

B. The Rise of Sunni Theology: the Ash‘ariyya Case

As explained above, Sunni is known as an Islamic religious faction in all senses of the word (in law, theology, etc), that has a

different interpretation of Islam from the other denominations such as the Shi'a. Indeed, in theological matters, the emergence of Sunni arose in an attempt to revive the original Islamic notions exhorted by the prophet Muhammad. This movement is sometimes called the orthodox *kalam*.

Ash'ari was originally a faithful follower and talented theologian of Mu'tazila before he finally found the right path to understanding God according to the spiritual experience that changed him. First, he reported that the prophet Muhammad appeared to him three times in a dream and described judgment day, when the only group that would be accepted as true Islam is *ahlu al-hadith* or *al-sunna*.⁷ The second reason for Ash'ari's change of heart came after a debate with his master al-Gubba'i, regarding what would happen to three different people (a Muslim, an infidel and a child) after death. Unfortunately al-Gubba'i could not give a satisfactory answer to Ash'ari. After that, Ash'ari remained alone in his house for some time to reformulate his thoughts, then he proclaimed he would now live according to a new creed of theology called al-Ash'ariya in defence of *Sunna*.⁸

What is clear from this unexpected conversion based on his spiritual experiences is his analysis of the deeper meaning of revelations and the true power of God in everything, rather than a rational explanation of the world. Thus, Ash'ari came to the conclusion that revelation is superior to reason in many ways and he therefore decided to maintain that position. Some of his thoughts can be categorised into four main areas with some similarity to Ibn Hanbal's perspective and with the objective of refuting Mu'tazila's concept. The first argument was over the *Qur'an*, believed to have been created. Ash'ari claimed the opposite, saying that the *Qur'an* was not created. Conversely, Ash'ari professed the *Qur'an* to be the very word of God, because in the sense of God speaking, it reveals His attributes. Ash'ari believed this is different from His essence (*dat*), therefore the *Qur'an* was not created. A second, anthropomorphic explanation was accepted because it said so in the *Qur'an*. God's words about the 'hand' and human organs, giving them symbolic meanings in the *Qur'an*, should be interpreted to mean God's ability and attributes are in no way comparable to Man's, therefore those abilities should not be questioned on

technical matters (*kayfa*). The third category dealt with eschatological issues such as *ru'ya* (God's physical appearance) and *shafa'a* (intercession). Ash'ari insisted on interpreting several verses pertaining to both issues literally, rather than metaphorically. The fourth category was the concept of Man's free will that became a prominent subject of theological debate for a long time. While Mu'tazila believed in the independence of human action from God's direction, Ash'ari put forward a concept similar to his theory of 'acquisition' (*kasab-iktisab*), that something can be created by God but acquired by mankind. This concept was founded on two tenets of traditional thought, the first derived from Mu'tazila whose concept was in turn derived from Qadariyya and the second, derived from Ibn Hanbal who was known as a determinist.⁹

After Ash'ari, there were many scholars from his school of theology who deserve acknowledgement of their valuable contributions to the development of the school from the first generation to a later era. It is said that the first of Ash'ariyya's defenders was Muhammad b. Tayyib b. Muhammad Abu Bakr al-Baqilani, simply known as al-Baqilani (d. 1013) who studied theology under Ash'ari's own students, Ibn Mugahid and al-Bahili.¹⁰ Records show al-Baqilani also adopted Ash'ari's concept but interpreted it in different words. There is scant information about al-Baqilani's point of view apart from justifying the miracle of the *Qur'an* (*mu'giza*) and all the ideas he described as incomprehensible issues for humanity. These concepts are explained in his book of theology entitled *Kitab al-Tamhid*.¹¹

Following the al-Baqilani period, Sunni theology developed into a more systematic theology. Several distinguished scholars emerged to study it from the 11th century onwards. The first scholar was Abu al-Ma'ali 'Abd al-Malik al-Guwayni (1028-1085) who lived during the Seljuk dynasty who ruled Baghdad from 1055 after they took control from the Buwayhid dynasty.

In the field of theology, al-Guwayni held a different position from Ash'ari as far as metaphorical interpretation is concerned, but agreed with his opinion on al-Baqilani. Al-Guwayni insisted on metaphorical interpretation because the literal meaning of 'hand' for subjecting to 'God's hand' should be taken to have an abstract meaning like power. Al-Guwayni preferred an abstract (*ta'wil*)¹²

definition and refused to take account of anthropomorphic interpretation with a definite meaning. In one of his prominent works on theology, *al-Irshad Ila Qawati' al-Adilla Fi Usul al-Itiqad*, al-Guwayni clearly describes the subtle orientation of Ash'ariyya's general notions by looking in depth at several issues such as the use of reason, some of God's attributes and the position of humanity as God's possessions. In addition, it is known that al-Guwayni was moving closer to Mu'tazila's doctrine in some ways, but he completely rejected Mu'tazila's concept on those particular issues.

After al-Guwayni, a scholar called al-Ghazali became famous for his remarkable intellectual achievements in his lifetime. For centuries, al-Ghazali was best-known for his philosophical, legal and theological concepts that have lasted until the present day. Al-Ghazali whose complete name is Abu Hamid Muhammad b. Muhammad al-Tusi al-Shafi'i al-Ghazali, was born in 1058 near Khurasan in Iran. He wrote many works including books on theology considered complex and rather difficult to understand, but he was the first Muslim scholar to introduce systematic philosophy into theological debate.¹³ Although he never professed himself to be Ash'ariyya, it is likely that he defended Ash'ariyya's ideas and his prominent work *Ihya' 'Ulum al-Din* included a chapter on theology.

Although al-Ghazali's doctrinal interpretation was mainly influenced by philosophy and modern methodology, his understanding is similar to that of Sunni scholars who came before him. He often listed four postulations to explain *kalam* in Islam, initiated by the two distinct elements of God's essence (*dat*) and attributes (*al-Sifat*). Ghazali's second explanation concerns the power of God on human actions; on this issue he insisted that God is superior to human beings.¹⁴

C. General Thoughts from Nawawi al-Bantani's Theology

Apart from the medieval scholars who defended Ash'ari's theology, there were also Ash'ari defenders in the 19th century. They include al-Baguri (d.1860) who founded Ash'ari and Shafi'i schools. He taught many students including Ali Pasha, who ruled Egypt from 1849 to 1854 and reformed the scientific tradition that

led to the development of a new methodology for Islamic learning by Rifa‘a al-Tahtawi (d.1873). During this golden age, a large number of people were keen to learn Islam in the new way, including Nawawi al-Bantani, even though he had a different theological creed from Ash‘ari.

Nawawi is not just known as a theologian (*al-mutakallim*) but also as a scholar who mastered other fields of Islamic study. Here however, I want to present Nawawi’s overall theological perspective, the one mostly derived from his teacher Sayyid Ahmad al-Nahrawi, whose book was referred to in *Fath al-Magid*. Nawawi’s thoughts on theology include some general concepts. The first is the status of reason and revelation. As I explained earlier, for Ash‘ari, revelation was superior to reason (*‘aql*). Nevertheless, Nawawi believed that *al-‘aql* played an important role for human beings in defining their status and obligations as it also required them to understand God’s attributes. The *Qur’an* as a set of rules comprises many undecipherable verses that need to be interpreted so that human beings can understand God’s words. Consequently, *al-‘aql* has an important contribution to make. Nawawi defines *al-‘aql* as mankind’s main power; *‘al-‘aql huwa quwwa li al-nafs al-natiqa, wa huwa ala laha fi al-fi‘l bi-munazalat al-sikkin bi-nisbat al-qati‘* (reason is mankind’s power and it functions as a tool to enable them to do something, like a knife whose function is to cut).¹⁵

Apart from *al-‘aql*, Nawawi also considered revelations to be as significant as *al-‘aql* and for this argument he referred to the exegetical explanation of sura *al-Shura*: 51 and 52. At the end of the 51st verse and the beginning of the 52nd, Nawawi defines the word *‘innahu ‘aliyyun hakim’* (He is the most high and the most wise) and *‘awhayna ilayka ruhan min amrina wa ma kunta tadri ma al-kitab wa la al-iman’* (and thus did we reveal an inspired book to you by our command, you did not know what the book was, nor what the faith was) as God’s to give any revelation to anybody that He wanted and within those revelations there is information that people cannot comprehend even by using reason. Therefore, Nawawi said Muslims should believe in God’s commands regardless of their ability to understand them.

The second concept concerns *al-iman* (faith), divided into *iman bi-al-tasdiq* (trusting) and *iman bi-al-'amal* (deed). According to Nawawi, the first classification is the essence of faith itself, because it derives from the absolute belief in God's existence, His messengers and commands. Therefore, this category of *iman* must not be degraded, otherwise it would generate uncertainty that leads to the invalidity of *iman*. The second type of *iman* is the manifestation of the previous type of *iman* through many deeds which have been commanded. Thus, for Nawawi this type of *iman* could either enhance the status of *iman* to a certain extent by doing God's commands, or degrade the status of *iman* by neglecting those commands. In addition, the manifestation of *iman* can take place in many ways, not only in those covered by the basic six elements of faith. Nawawi called them *al-shu'ab al-iman* (parts of belief).¹⁶

The final main tenet of Nawawi's theology deals with the issue of human predestination. In this context, Nawawi did not merely adopt Qadariyya or Gabariyya's concept in expounding the meaning of predestination, but he referred to the concept on exegetical method in verse al-Higr: 21. Nawawi thus recognises two different types of predestination, one that cannot be modified (*maqdurat Ghayr Mutanahiya*) based on the interpretation of '*wa in min shay'in llla 'indana khaza'inuh*' and another that can be modified (*maqdurat mutanahiya*) under certain circumstances. All of these are derived from human reason based on the verse '*wa ma nunazziluhu bi qadar ma'lum*'. This thought was known as the *miqdar* concept.¹⁷

Nawawi's basic thoughts on theology as described above, are founded on Ash'ariyya's principal theology. However, Nawawi gives a nuanced explanation in his detailed explanation and this reveals a somewhat different view to Ash'ariyya. Like earlier disciples of Ash'ari, who have different arguments, Nawawi modified his thoughts and challenged Ash'ari when he elaborated on some of his thoughts. This sometimes resulted in different conclusions from Ash'ari on many theological issues and these differences were revealed in *Fath al-Magid*, one of his first theological books and the main focus of this research.

D. Contents of *Fath al-Magid*

In the previous chapter I show that Nawawi's theological thought was based primarily on Ash'ariyya's mainstream doctrine. Nawawi's works in this field are numerous. In them, he explains the basic principles of Islamic theology from the Sunni point of view, on different theological concepts. According to my earlier explanation of Nawawi's works on theology from many different sources, it is clear that all seven titles focus on the fundamental issue of *iman* and its parts. These can be divided into several elements, such as the 20 attributes, the concept of prophecy and human predestination. Furthermore, these concepts were taken from other works.

However, *Fath al-Magid*, which is a commentary on Nawawi's teacher's book entitled *al-Durr al-Farid*, was written in a different format, yet it deals with a wide and detailed explanation of Nawawi's thoughts. This book shows a different conceptual background from Ash'ari's and sometimes a strong objection to non-Sunni theology on certain issues.

The book that Nawawi commented on *Fath al-Magid*, *al-Durr al-Farid*, comprises several theological concepts on different themes. In his initial explanation, Nawawi states his intention to clarify Nahrawi's texts.¹⁸ The contents of his book can be divided into several sections, as follows:

1. The fundamental concept of *tawhid* (oneness) that must be accepted by every Muslim as the prerequisite to be called a Muslim and it is obligatory to know the existence of God through the *Qur'anic* verses.
2. Following on from the *tawhid* concept, there are 20 attributes ascribed as a main part of the oneness concept and those attributes can be classified into four categories. The first is *nafsiyya* (attributes of the essence) consisting of *al-wujud* (existence). The second is *salbiyya* (negative attributes) comprising five attributes, namely *al-qidam* (eternity), *al-baqa'* (everlastingness), *al-qiyam bi-al-nafs* (self-subsistence), *mukhalafa li-al-hawadith* (dissimilarity from the created) and *al-wahdaniyya* (oneness). The third is *ma'ani* (attributes consisting of ideas), consisting of *al-qudra* (power), *al-irada* (will), *al-'ilm* (knowledge), *al-*

hayat (life), *al-sam'* (hearing), *al-basr* (sight) and *al-kalam* (speech). The last is *ma'nawiyya* (attributes pertaining to form the reality of the existence of the *ma'ani* attributes), which comprises *qadiran* (God is powerful), *muridan* (God is willing), *'aliman* (God is knowing), *hayaan* (God is living), *sami'an* (God is hearing), *basiran* (God is seeing) and *mutakaliman* (God is speaking).¹⁹

3. The concept of *ru'ya* or God's physical appearance on resurrection day, when all Muslims will be able to see God's face. On this particular issue, Nawawi uses various reasons taken from the *Qur'an* and *hadith*. Accordingly, although he has a different explanation from his teacher Nahrawi, they both come to the same conclusion.
4. The concept of prophecy which includes several obligations such as the acceptance of prophecy in Islam and to believe it as a part of *iman*; the acceptance of the prophet Muhammad as the last messenger; the acknowledgement of several attributes ascribed to the prophet Muhammad and the concept of *shafa'a* (intercession) on resurrection day.

Furthermore, by reviewing the issues above, the main subject matter of *Fath al-Magid*, the differences between them and the content of Nawawi's other books on theology are clear. In *Fath al-Magid*, Nawawi provided a more subtle explanation of each issue by exploring the connections, for example, in the discussion of God's 20 attributes. Another difference is the inclusion of various schools of theology that make a particular discussion more lively, when for instance, Nawawi presents two different arguments between Sunni and Mu'tazila, commenting on the concept of *ru'ya*, then following with his own insight.²⁰ As a comprehensive study, *Fath al-Magid* provides extensive coverage of the most fundamental issues in theology, particularly for mainstream Sunni doctrine.

E. The Twenty Attributes of God (Allah) and His Essence (*Dat*)

On the essential issue of God's attributes, both Nahrawi and Nawawi agreed that it is a fundamental requirement for every Muslim to recognise them.²¹ However, as far as the number of those attributes is concerned, Nawawi does not follow Ash'ari's

system that only contains 13 attributes.²² Instead, he follows the systems of al-Baqilani, al-Guwayni and al-Sanusi²³ who added 7 additional attributes (the *ma'nawiyya* attributes). Nawawi identified these attributes in *Qur'anic* verses and from the prophet Muhammad's tradition. However, in relation to God's essence (*dat*) and His attributes, Nawawi viewed them as two distinct elements. According to Nawawi, the essence of God stands alone as being uncreated and His attributes are complementary to rather than inseparable from His essence.²⁴ This distinction was based on the theory of *al-'adl fi ithbati Allah al-wahid* (a legal aspect on the unity of God and His existence), derived from the statement '*la ilaha illa Allah*' (there is no true God except Allah).²⁵ The application of this concept is intended to safeguard the absolute unity of God's essence as a part of the *tawhid* concept. Therefore, Nawawi's explanation of this issue implied his agreement with Mu'tazila on the integration of God's attributes with His essence. However, he does not agree with the negation of God's attribute (*nafy al-sifat*), adopted by Mu'tazila.

In addition, the 11th century scholar Shahrastani, stated that the reason Mu'tazila integrated God's attributes with His essence was based on an interpretation of the *tawhid* concept. However, in suggesting His attributes are separate from His essence, this automatically implies the acceptance of two separate entities, which in turn implies polytheism.²⁶ On the other hand, a contemporary scholar of theology Ahmad Mahmud Subhi, argued that God has some attributes that are different from His essence. This essence, therefore, cannot be addressed to any of His creations in the universe. As a consequence, he insisted that God's essence should not be contaminated by other attributes as they would degrade the essence of *tawhid* and lead to *Shirk* (deification in polytheism). Within his description Subhi established a clear separation between God's essence and His attributes.²⁷

Nawawi classified God's attributes into 4 groups derived from 20 attributes. The first is *sifat al-nafsiyya* (the attribute of the essence) which contains the attribute *wugudiyya* (existence). This attribute is consubstantial with God's essence. The second group is *al-sifat al-salbiyya* (the negative attributes) which contains five attributes. The next group is *al-sifat al-ma'ani* (attributes consisting

of ideas); within this category there are 7 attributes that are not identical to the essence but are not separated from it. The final group is *al-sifat al-ma'nawiyya* (attributes that can bring the *ma'ani* attributes into being). The group contains 7 attributes called the forming attributes because they are simply the manifestation of the *ma'ani* attributes in reality. For instance *qadiran* means that God is powerful and possesses power.

F. *Ru'ya* (Witnessing God's Physical Appearance)

Ru'ya, which literally means "sight", is used in theology to mean the concept of beatific vision. This concept was developed by Ash'ari along with the concept of anthropomorphism, taking the literal context of God's physical body from the *Qur'anic* verses. For example, Ash'ari interprets verses (75:22 and 75:23), '*some faces on that day will be bright. Looking to their Lord*', literally because the word '*looking*' has no figurative meaning, therefore Ash'ari insisted this concept was applied to *Qur'anic* verses.²⁸

Compared with the above passage from Ash'ari, Mu'tazila demonstrates a different view, denying the existence of any human qualities in God because God's essence according to Mu'tazila cannot be understood. Therefore, many *Qur'anic* verses are treated metaphorically by Mu'tazila, for example, God's face means His essence and God's eye means His knowledge.²⁹ It can therefore be argued that Mu'tazila refuted the concept of *ru'ya*.

For Nawawi, because *ru'ya* is a central issue in *Fath al-Magid*, it can be read as permissible (*ga'iz*) for Muslims to see their God. Had the physical *ru'ya* been prohibited or denied literal interpretation, then the prophet Musa would not have asked God to appear, as stated in the *Qur'an* (7:143).³⁰ Commenting on verses (75:22 and 23), Nawawi proposed a literal interpretation of those verses, interpreting the argument by referring back to the prophet Muhammad's saying, '*you will see your Lord as you can see badr (the night moon)*'.³¹ However, the possibility of seeing God's physical body is complicated by the restriction on Muslims to draw an accurate image (*bi la kayfa*) of God Himself, because His physical body is His essence and it is prohibited to copy God's essence.³²

In support of his affirmation of Ash'ari's doctrine, Nawawi compared the Sunni concept of *ru'ya* with Mu'tazila's and rejected the Mu'tazila view. In a later explanation, Nawawi discussed Mu'tazila's assertion that contains two basic analyses.³³ The first referred to reason (*dalil al-'aqliyya*) where God, who is postulated in His concept of attributes, does not require place or form, so *ru'ya*, according to them is inadmissible (*mustahil*). The second referred to the *Qur'anic* verses (*dalil al-naqliyya*), in the verse, 'vision comprehends him not, and He comprehends (all) vision' (6:103).

Commenting on the above argument from Mu'tazila, Nawawi employs the Sunni concept, saying that *ru'ya* has a different context from God's attribute, because it does not imply the necessity for God to acquire place or form. For the next denial of the second Mu'tazila concept, Nawawi argues that the verse (6:103) only implied the impossibility of Muslims witnessing God while living in the world and for *kafir*. Additionally, on resurrection day, *ru'ya* will enable the precious achievement for Muslims to see their Lord.³⁴

From this explanation of *ru'ya* it seems obvious that Nawawi follows the majority Sunni's scholar in perceiving the concept of *ru'ya*, although he does not specifically refer to Ash'ari, and indeed when he explains the unconceivable (*bi la kayfa*) concept. However, apart from that, it can be said that Nawawi has a same opinion as Sunni majority, and not to mention Ash'ari.

G. The Concept of Prophecy

One of the most essential elements of Islam relates to the concept of *iman* (belief in God), the concept of prophecy that has to be accepted by every Muslim. In dealing with this issue Nawawi expanded upon Nahrawi's text in which he stated that God possessed the prophets and messengers.³⁵

According to Nawawi and in accordance with Nahrawi's text, every Muslim is obliged to comprehend (*tafsil*) every prophet and messenger mentioned in the *Qur'an* as many as 25 prophets.³⁶ Nawawi also mentions alternative numbers of prophets quoted in other sources, some of which claim there were 25,000 or that as many as 124,000 prophets have been sent to Earth at different times

to various parts of the world. Nawawi claimed a total of 25,000 prophets is the most reliable number because it comes from valid sources.³⁷ In spite of the uncertainty surrounding the number of prophets and messengers, Nawawi suggested that every Muslim has to believe in prophets in a general way (*igmal*), in other words, that Muslims are under no obligation to accept prophets or messengers other than the 25 he referred to, unless evidence is available from valid sources (in the *Qur'an* or *hadith* with authentic narration).

There do not appear to be any major discourses on the issue explained above, due to the fact that the majority of Muslim theologians accept the situation. Accordingly, in this section Nawawi does not discuss any disagreements among scholars. However, Nawawi's explanation of this particular issue does ignore an essential element that, in turn, could be a significant discussion, that is, a comprehensive understanding of the difference between a prophet and a messenger. Indeed, in his text, Nawawi uses the words prophets (*al-anbiya'*) and messengers (*al-rusul*) when he refers to an estimate of both without going into the difference between the two.

Nevertheless, in general *Qur'anic* prophetology, the terms prophet (*al-nabi*) and messenger (*al-rasul*) have the same meaning, that they were sent by God to humankind.³⁸ However, there is a question concerning the role and function of each in society and some *Qur'anic* texts infer a different meaning for each term, as stated in the following *Qur'anic* verses:

'We gave Moses the Book and followed him up with a succession of messengers: We gave Jesus the son of Mary clear (signs) and strengthened him with the Holy Spirit. Is it that whenever there comes to you a messenger with what you yourselves desire not, you are puffed up with pride? Some you called impostors, and others you slay!' (2:87)

'Mankind was one single nation, and Allah sent prophets with glad tidings and warnings; and with them He sent the Book in truth, to judge between people in matters wherein they differed; but the people of the Book' (2:213)

"And this is in the Books of the earliest (Revelation). The Books of Abraham and Moses." (87:18-19)

Each of the three verses above refers to books given by God to prophets, whose aim was to guide people therefore they cannot be called messengers (*al-rusul*). The three verses define a prophet as someone who has been given a holy book (a biblical prophet) and through these verses the *Qur'an* gives them the authority to guide their people using these holy books. On the other hand, we can refer to other verses for a different meaning of messenger:

'To every people (was sent) a messenger: When their messenger comes (before them), the matter will be judged between them with justice, and they will not be wronged.' (10:47)

'We gave Moses the Book and followed him up with a succession of messengers' (2:87)

'Our Lord! Send amongst them a messenger of their own, who shall rehearse Thy signs to them and instruct them in scripture and wisdom, and sanctify them: For Thou art the Exalted in Might, the Wise.' (2:129)

'Allah did confer a great favour on the believers when He sent among them a messenger from among themselves, rehearsing unto them the signs of Allah, sanctifying them, and instructing them in scripture and wisdom, while, before that, they had been in manifest error.' (3:164)

Indeed, the verses above indicate that messengers are different from prophets in that they are not given a holy book. Instead, their role is to guide people from their community to the right path according to a sacred book revealed to earlier prophets, as stated in the above verse (2:87). They also suggest that messengers are sent to their own people who had rejected God's message and they should therefore guide them from the wrong to the right path, as inferred in verse (3:164).

The definition of both prophet and messenger can be given to a single person, for example, in the case of the prophet Muhammad. Before the *higra* era when he lived in Mecca, the prophet Muhammad was called a messenger (*al-rasul*) due to his role of guiding people who violate God's rules but at that time he had not been given a holy book, only partial revelation of it. In his Medina period, the prophet Muhammad can be called a prophet (*al-nabi*) because he had been given the *Qur'an* as a holy book.³⁹ This

is shown in the verse: *‘Muhammad is not the father of any of your men, but (he is) the messenger of Allah, and the seal of the prophets: And Allah has full knowledge of all things.’* (33:40)

Nawawi’s text does not quote his sources in support of his claim that the actual number of prophets numbered as many as 25,000. Nawawi does not offer an explanation of the estimated number, he just specifies that he derives the number from a well-known and credible source. However, the bold claim Nawawi makes, is that apart from the 25 prophets, there were other prophets sent by God. To support his argument, he cited the *Qur’anic* verse:

‘and certainly we sent messengers before you; there are some of them that we have mentioned to you and there are others whom we have not mentioned to you.’ (40:78)

Of the many prophets sent by God to guide mankind in the world, the prophet Muhammad had an important role because he was destined to be the final seal of the prophets, confirming God’s messages and Islam as a religion. A *Qur’anic* verse states:

‘Muhammad is not the father of any of your men, but (he is) the messenger of Allah, and the seal of the prophets...’ (33:40)

Apart from his role as the last prophet, the nature of the prophet Muhammad’s humanity was the same as other human beings, as stated in the verse *‘Say: ‘I am but a man like yourselves’’* (18:110). Nevertheless, the concepts of humanity and attribute inherent in his prophetic nature exalted him to the status of a special human being. Indeed, this attribute became a general theme in the field of theology over time.

In the context of *Fath al-Magid*, both Nahrawi and Nawawi made the prophet Muhammad’s attribute a central discussion of their theological doctrine. In his text, Nahrawi adhered to the most common number of the prophet Muhammad’s attributes, divided into four parts, namely: *al-sidq* (honesty), *al-amana* (trust), *tabligh* (communication) and *fatana* (cleverness and intelligence). In addition, Nahrawi also mentions the truth of the prophet Muhammad as the last prophet, who brought the *Qur’an* as God’s messages therefore it is an obligation for Muslims to believe in his prophecy and miracles (*mu’giza*).⁴⁰

Compared with Nahrawi's text on the concept of Muhammad's prophecy, Nawawi's explanation of it was more focused on the four attributes. Those attributes, according to Nawawi, could be considered his miracles due to their peculiarity and distinction from the features of other human beings. Nawawi also used this assumption when referring to other cases relating to other prophets. From his explanation of the prophet Muhammad's miracles, we can assume that his definition of a miracle is something given by God that comes from His power (*qudra*).⁴¹ From this definition, the attributes of *sidq*, *amana*, *tabligh* and *fatana* can be seen as God's miracles rather than ordinary human characteristics. The following describes these attributes:

1. *Sidq*: *Sidq* means upright, so no item of noteworthy information received from the prophet Muhammad could be considered deceptive. The meaning of *sidq* in this context can also be described as being honest in order to deliver God's messages as they are written in the book of decrees (*al-lawh al-mahfuz*).
2. *Amana*: This attribute refers to being reliable and truthful in every deed. According to Nawawi, *amana* indicates that the prophet Muhammad was protected by God from committing any immoral acts or transgressions from God's laws, so that with this attribute he is infallible (*ma'sum*).
3. *Tabligh*: This attribute means the prophet Muhammad's complete deliverance of God's messages. These messages are all written in the *Qur'an*.
4. *Fatana*: *Fatana* means that the prophet Muhammad is clever and intelligent, because if he was not intelligent, he would not have been able to convince people or defend his revelations. Therefore, it is not possible for him to be considered someone lacking intelligence, although the prophet Muhammad was obviously illiterate.

H. Conclusions

In chapter one, I explained that the emergence of theological debate in Islam was the result of two factors namely, political conditions and a number of different theological interpretations. The first factor, political conditions, led many people to form

different political factions, that in turn led to the formation of different theological doctrines. The second factor was the influence of Greek philosophy on Muslim scholars soon after the demise of the prophet Muhammad and this influence led many scholars to develop different theological views. Consequently, over time, many theological groups, for example, Qadariyya and Gabariyya, emerged with different interpretations of several issues.

Later on, these two major groups evolved into more systematic theological factions. It was Mu'tazila who enhanced Qadariyya's tenet that human beings are naturally free to choose their own destiny, while Ash'ariyya was founded in response to Mu'tazila, modifying Gabariyya's creed that implied human beings are not free to choose. In addition to Mu'tazila's doctrine, Ash'ariyya's creed developed along the same lines as mainstream Sunni theology and was adopted by people who adhered to that particular Islamic group. Nevertheless, throughout the ages, many scholars have, in turn, modified Ash'ari's original creed in different ways. The same thing happened with Nawawi's understanding of Ash'ari's concept, particularly in his theological book entitled *Fath al-Magid*.

In the 19th century, Nawawi was a renowned scholar whose works covered many fields of Islamic studies, including theology. Acquiring his Islamic knowledge from various scholars, Nawawi became a remarkable scholar who used the gloss writing style to teach Islamic knowledge in a simple way. With this writing style, Nawawi became one of those scholars who made a significant contribution towards the development of the Islamic tradition of scholarship.

In an explanation of his theological position in *Fath al-Magid*, Nawawi reinterpreted Nahrawi's text by employing a variety of sources and theoretical bases to draw his own conclusions from Ash'ari's creed. From his overall explanation, we can conclude that Nawawi held different opinions from Ash'ari on various issues, indeed he sometimes completely rejected Ash'ari's views. These differences are apparent in almost every subject discussed in *Fath al-Magid*, apart from two issues, namely *ru'ya* and *shafa'a*.

Nawawi distanced himself from Ash‘ari when he stated that God’s essence and His attributes are inseparable and thereby preserve the oneness of God. This point of view is similar to the one held by Mu‘tazila and Maturidi of Samarkand. Furthermore, in detailed explanations of God’s attributes, there are clear differences between Nawawi and Ash‘ari on two significant issues, namely: In the explanation of *kasb* and *iktisab* in the attribute of *wahdaniyya* and in the explanation of God’s speech in the *al-‘ilm* attribute.

In his explanation of *kasb and iktisab*, Nawawi used two different approaches, derived from Maturidi of Samarkand and Mu‘tazila. In doing so, Nawawi employed the concept of *miqdar ghayr mutanahiya*, which he took from three different sources: Maturidi of Samarkand’s concept, the *Qur’anic* verses and the philosophical interpretation supporting the concept of free will in human actions. However, in a later debate, Nawawi interpreted the *Qur’anic* verse (37:96) using the Mu‘tazila concept denying human predestination. Nonetheless, he accepted Ash‘ari’s basic concepts of *kasb* and *iktisab*.

In the second notable issue, whether the *Qur’an* is created or not created, Nawawi used a number of sources to develop his own doctrine. He adopted both Ash‘ari’s concept, that the *Qur’an* is not created (*ghayr makhluq* and it is *qadim*) and Mu‘tazila’s concept, that the *Qur’an* is created (*makhluq* and it is *hadith*). According to Nawawi, the *Qur’an* is created when it refers to the text and the sound, but uncreated when it refers to the underlying meaning of each verse, even if this contradicts the concept of free will that Nawawi adopted. For his last explanation, pertaining to the concept of prophecy, *ru’ya* and *shafa‘a*, Nawawi provided a very general explanation, neglecting to elaborate on some important issues relating to the concept of prophecy.

Looking at Nawawi’s overall conclusion in *Fath al-Magid*, it is clear he adopted an independent position rather than rigid adherence to a particular group. Nawawi’s eclectic attitude in responding to Ash‘ari’s theological creed can be identified at the very beginning of his explanation of his theoretical framework. Nevertheless, despite Nawawi’s independence of thought in constructing his theological doctrine, he did not completely refute Ash‘ari’s concept and he still maintained an adherence to Sunni

theology. Therefore, *Fath al-Magid* played a significant role as a theological book, in shaping Nawawi's theological doctrine. Nawawi proposed many theories in this book that appeared in the works he wrote after *Fath al-Magid*. Indeed the concepts also appeared in *Tafsir al-Munir*.

Finally, it is obvious that *Fath al-Magid*, with its different interpretation of Ash'ari's work, meant it was similar to other Sunni theological works that aimed to modify Ash'ari's original doctrine. The initial intention of enhancing the systematic understanding of Ash'ari's theology actually began during the time of the first generation of Ash'ari's successors, for example, in al-Baqilani's work entitled, *Kitab al-Tamhid*, in al-Guwayni's *al-Irshad Ila Qawati' al-Adilla Fi Usul al-I'tiqad* and in al-Razi's *Muhassal al-Afkar*. In the same way as these books, the content of *Fath al-Magid*, which was written in the 19th century, shows the clear intention to seek a better solution for every theological discourse. The underlying messages also imply the necessity for Muslims to understand the function of reason (*'aql*) and revelation in comprehending theological issues. In addition, as the prominent book is used in the *pesantren*, *Fath al-Magid* has also enlightened theological scholarship in Indonesia and by its methodological approach, has stimulated many scholars to develop their own understanding of Ash'ari's creed and its relevance to the present day.

Endnotes:

¹Fakhry, Majid. 1997. *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*. Boston: Oneworld. p.13.

² Kamal, Muhammad. 2003. 'Mu'tazilah: The Rise of Islamic Rationalism', in *Australian Rationalist*. No.62, p.37.

³Walker, Benjamin. 1998. *The Foundation of Islam: Making of a World Faith*. London: Peter Owen Ltd. p.339.

⁴ Ibn Hanbal is believed to be the founder of an Islamic legal school (*Hanbali*). He is also renowned as a Sunni theologian. See further Jackson, Roy. 2006. *Fifty Key Figures in Islam*. New York: Routledge. p.44.

⁵al-Ash'ari, Abu al-Hasan. 1953. 'Istihsan al-Khawad Fi 'Ilm al-Kalam', in McCarthy, R.J.. *Theology of al-Ash'ari*. Beirut: Imprimerie Catholique. p.95.

⁶Nasution, Harun. 1986. *Teologi Islam, Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI-Press. pp.72-75.

⁷ *Ibid.* p.84.

⁸ Nagel, Tilman. 2000. *The History of Islamic Theology, From Muhammad to The Present*. Princeton: Markus Wiener. p.149.

⁹ Watt, William Montgomery. 2008. *Islamic Philosophy and Theology*. Piscataway: Transaction. p.85-86.

¹⁰ Adang, Camilla. 1996. *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible from Ibn Rabban to Ibn Hazm*. Leiden: E.J Brill. p.51.

¹¹ Thomas, David. 2008. *Christian Doctrines in Islamic Theology*. Leiden: Brill. p.120.

¹² Watt, William Montgomery. 2008. *Islamic Philosophy...*, p.112.

¹³ H.M Zurkani, Jahja. 1996. *Teologi al-Ghazali*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. p.97.

¹⁴ al-Ghazali, Abu H{amid b. Muh{ammad b. Muh{ammad. 2003. *Ih{ya' al-'Ulum al-Din*. Cairo: Dar al-Salam. p.130.

¹⁵ Nawawi b. 'Umar al-Gawi, al-Shaykh Muhammad. 1894. *Nasa'ih al-'Ibad Fi Bayan alfaḍl Munabbihat 'Ala al-Isti'dad Li Yawm al-Mi'ad*. Mecca: Matbu'at al-Mayriya al-Ka'ina. p.43.

¹⁶ Nawawi b. 'Umar, al-Shaykh Muhammad. 1927. *Qami' al-Tughyan 'Ala Manduma Shu'ab al-Iman* Cairo: Mustafa al-Babi. p.2.

¹⁷ This concept only appears in his exegetical book *Tafsir al-Munir*. However, the notion of this concept is implicit in his theological book *Fath al-Magid*, when he deals with God's attribute *al-wahdaniyya* (oneness). See Al-Gawi, Muhammad Nawawi. 1936. *Al-Tafsir al-Munir Li Mu'alim al-Tanzil, Marah Labid Li Kashfi Ma'na Qur'an Magid*. al-Guz' al-Awwal. Cairo: Mustafa al-Babi. p.442.; and Al-Shafi'i, Shaykh Muhammad Nawawi b.'Umar al-Gawi. 1926. *Fath al-Magid Fi Sharh al-Durr al-Farid*. Cairo: Mustafa al-H{alabi. p.17.

¹⁸ Nawawi b.'Umar al-Gawi al-Shafi'i, Shaykh Muhammad. 1926. *Fath al-Magid Fi Sharh al-Durr al-Farid*. Cairo: Mustafa al-H{alabi. p.2.

¹⁹ *Ibid.* p.37.

²⁰ *Ibid.* p.40.

²¹ Nawawi b. 'Umar al-Gawi al-Shafi'i, Shaykh Muhammad .1926. *Fath al-Magid...*, p.5.

²² Ngah, Mohd. Nor Bin. 1983. *Kitab Jawi: Islamic Thought of The Malay Muslim Scholars*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies. p.10.

²³ Muhammad b. Yusuf al-Sanusi (1429-1490) was a theologian who composed a theological creed. His book entitled *al-Umm al-Barahin* is his work on theology. See Bosworth C.E. et al. (eds). 1997. *The Encyclopedia of Islam* Vol. IX. Leiden: Brill. p.20.

²⁴ Nawawi b. 'Umar al-Gawi al-Shafi'i, Shaykh Muhammad.1926. *Fath al-Magid...*, p.5.

²⁵ Asnawi .2006. *Pemahaman Syaikh Nawawi Tentang Ayat Qadar dan Ayat Jabar dalam Tafsirnya Marah Labid*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Depag RI. p.100.

²⁶ al-Shahrastani, Abi al-Fath Muhammad b. 'Abd al-Karim b. Abi Bakr Ahmad. 1996. *al-Milal wa al-Nihal*. Beirut: Dar al-Ma'rifa. p.60.

²⁷ Subhi, Ahmad Mahmud. 1986. *Fi 'Ilm al-Kalam, Dirasa Falsafiyya Li Ara'i al-Firaq al-Islamiyya Fi Usul al-Din*, al-Guz' al-Awwal. Iskandariyya: Thaqafa al-Gami'a. p.119.

²⁸ al-Ash'ari, Abu Hasan. 1977. *Al-Ibana Fi Usul al-Diyana*. Al-Qahira: Dar al-Ansar. p.39.

²⁹ Subhi, Ahmad Mahmud. 1986. *Fi 'Ilm al-Kalam.....*, p.125.

³⁰ Nawawi b.'Umar al-Gawi al-Shafi'i, Shaykh Muhammad. 1926. *Fath al-Magid....*, p.39.

³¹ Narrated by Bukhari and other Muslims. Although some scholars consider this *hadith* to be weak (*da'if*), it has been used by the Sunni majority to support the concept of *ru'ya*. Taken from: http://www.bookstree.com/books/2/k2/k_p2_p162.htm accessed on 6/5/2011.

³² This prohibition is derived from the prophet Muhammad's *hadith* stating that humans are not allowed to contemplate the essence of God, but he recommended they contemplate His creation. The *hadith* is derived from Ibn 'Abbas. Taken from http://www.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=499&pid=128164&hid=875 accessed on 6/5/2011.

³³ Nawawi b.'Umar al-Gawi al-Shafi'i, Shaykh Muhammad. 1926. *Fath al-Magid....*, p.41.

³⁴ *Ibid.* p.40.

³⁵ *Ibid.* p.45.

³⁶ The prophets are: Adam, Idris, Nuh (Noah), Hud, Salih, Lut, Ibrahim (Abraham), Isma'il, Ishaq (Isaac), Ya'qub, Yusuf (Joseph), Shu'ayb, Harun, Musa (Moses), Dawud (David), Sulayman (Solomon), Ayyub, Du al-Kifl, Yunus, Ilyas, Ilyasa, Zakariyya, Yahya, 'Isa (Jesus) and Muhammad.

³⁷ Nawawi b.'Umar al-Gawi al-Shafi'i, Shaykh Muhammad. 1926. *Fath al-Magid....*, p.45.

³⁸ Tottoli, Roberto. 2002. *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*. Richmond: Curzon Press. p.71.

³⁹ *Ibid.* p.75-76.

⁴⁰ In common with other prophets who performed miracles, the prophet Muhammad did, for example, his journey from Mecca to Jerusalem and his ascension to Heaven, stated in the *Qur'an* (17:1).

⁴¹ This definition also concurred with al-Taftazani's definition of miracle, defined as something that nullifies the customary way of things (*khariq lil-'ada*), the purpose of which is to demonstrate the truthfulness of the one making the claim to be a messenger of Allah. See al-Taftazani Sa'd al-Din. 1950. *A Commentary on the Creed of Islam, on the Creed of Najm al-Din al-Nasafi* (translated by Earl Edgar Elder). New York: Columbia University Press. p.21.

BIBLIOGRAPHY

- ‘Abd al-Malik, Muhammad Muhyi al-Din. 1995. *Al-Farq Bayna al-Farq*. Beirut: al-Maktaba al-‘Asriyya.
- Adang, Camilla. 1996. *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible from Ibn Rabban to Ibn Hazm*. Leiden: E.J Brill.
- Al-Ash‘ari, Abu Hasan. 1977. *Al-Ibana Fi Usul al-Diyana*. Al-Qahira: Dar al-Ansar.
- Amin , Ahmad. 1965. *Fajr al-Islam*. Cairo: Maktaba al-Nahda.
- Amin, Abdur Rauf. 1987. *Riwayat Singkat al-Alamah Syaikh Nawawi al-Bantani*. Tanara: Yayasan Nawawi Bantani.
- Amin, Samsul Munir. 2009. *Sayyid Ulama Hijaz, Biografi Syaikh Nawawi al-Bantani*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren.
- Asnawi. 2006. *Pemahaman Syaikh Nawawi Tentang Ayat Qadar dan Ayat Jabar dalam Tafsirnya Marah Labid*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Depag RI.
- Azra, Azyumardi. 2008. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII, Akar pembaruan Timur Tengah*. Jakarta: Kencana.
- Bar-Asher, Meir M.. 1999. *Scripture and Exegesis In Early Imami Shiism*. Jerusalem: Magnes Press.
- Bosworth, Clifford Edmund et al. (eds). 1997. *The Encyclopedia of Islam Vol. IX*. Leiden: Brill.
- Bosworth, Clifford Edmund et al. (eds). 1997. *The Encyclopedia of Islam Vol. VII*. Leiden: Brill.
- Brockelmann, Carl. 1996. *Geschichte der Arabischen Litteratur 2nd edition*. Leiden: E.J Brill.
- Bruinessen, Martin van. 1992. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Mizan.
- Chaidar. 1978. *Sejarah Pujangga Islam*. Jakarta: Sarana Utama.

-
- (Von) Dehsen, Christian D.. 1999. *Lives and Legacies, an Encyclopedia of People Who Changed the World*. Phoenix: Oryx Press.
- Dhofier, Zamakhsyari. 1982. *Tradisi Pesantren, Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*. Jakarta: LP3S.
- Drake, Nicholas, Davis, Elizabeth (eds). 2002. 'Bila Kayfa', in *The New Encyclopedia of Islam*. London: Stacey Glasse.
- Frank, Richard M.. 2008. *Classical Islamic Theology: The Ash'arites* Vol.III. United Kingdom: Ashgate Variorum.
- Fakhry, Majid. 1997. *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*. Oxford: Oneworld.
- al-Ghazali, Abu Hamid b. Muhammad b. Muhammad. 2003. *Ihya' al-'Ulum al-Din*. Cairo: Dar al-Salam.
- Graaf, H.J, Pigeaud de. 1974. *De Eerste Moslimse Vorstendommen op Java*. 's Gravenhage: Nijhoff.
- Hamka. 1976. *Sejarah Umat Islam*, Jilid IV. Jakarta: Bulan Bintang.
- Hazbini. 1996. *Kitab Ilmu Tafsir Karya Syeikh Muhammad Nawawi*. Unpublished thesis. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Hisyam, Muhammad. 2001. *Caught Between Three fires, The Javanese Pangulu Under The Netherlands Colonial Administration 1882-1942*. Jakarta: INIS.
- Ibrahim, Ali M. et al.. 2007. *Ilmu dan Aplikasi Pendidikan*, Bagian 4. Bandung: Pedagogiana Press.
- Jackson, Roy. 2006. *Fifty Key Figures in Islam*. New York: Routledge.
- Jahja, H.M Zurkani. 1996. *Teologi al-Ghazali*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Johns, A.H.. 1984. 'Islam in The Malay World' in Israeli, Raphael, Johns, Anthony H. (eds). *Islam in Asia: Southeast and East Asia* Vol II. Jerusalem: Magnes Press.
-

-
- Lewis, Bernard et al.(eds). 1986. *The Encyclopedia of Islam* Volume III. Leiden: E.J.Brill.
- Lowry, Joseph E.. 2007. *Early Islamic Legal Theory: The Risala of Muhammad b. Idris al-Shafi'i* Vol. 30. Leiden: Brill.
- Martin, Richard C. et al.. 1997. *Defenders of Reason in Islam, Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*. Oxford: Oneworld.
- Montada, Joseph Puig. 1997. 'Reality and Divinity in Islamic Philosophy', in Deutsch, Eliot, Bontekoe, Ron (eds). *A Companion to World Philosophies*. Massachusetts: Blackwell.
- Muir, Sir William 2005. *The Caliphate, its Rise, Decline and Fall*. London: Elibron Classic.
- Nagel, Tilman. 2000. *The History of Islamic Theology, From Muhammad to The Present*. Princeton: Markus Wiener.
- Ngah, Mohd. Nor Bin. 1983. *Kitab Jawi: Islamic Thought of The Malay Muslim Scholars*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Nashim, Hameed. 2001. *Muslim Philosophy, Science, and Mysticism*. New Delhi: Sarup and Son.
- Nasution, Harun. 1972. *Teologi Islam, Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press.
- Nawawi, Shaykh Muhammad b. 'Umar al-Gawi al-Shafi'i. 1926. *Fath al-Magid Fi Sharh al-Durr al-Farid*. Cairo: Mustafa al-H{alabi.
- Nawawi, Shaykh Muhammad b. 'Umar al-Gawi al-Shafi'i. 1894. *Nasa'ih al-'Ibad Fi Bayan alfaḍ Munabbihat 'Ala al-Isti'dad Li Yawm al-Mi'ad*. Mecca: Matbu'at al-Mayriya al-Ka'ina.
- Nawawi, Shaykh Muhammad b. 'Umar al-Gawi al-Shafi'i. 1927. *Qami' al-Tughyan 'Ala Manduma Shu'ab al-Iman*. Cairo: Mustafa al-Babi.

-
- Nawawi, Shaykh Muhammad b. 'Umar al-Gawi al-Shafi'i. 1936. *al-Tafsir al-Munir Li Mu'alim al-Tanzil, Marah Labid Li Kashfi Ma'na Qur'an Magid*, al-Guz' al-Awwal. Cairo: Mustafa al-Babi.
- Nawawi, Shaykh Muhammad b. 'Umar al-Gawi al-Shafi'i. 1936. *Al-Tafsir al-Munir Li Mu'alim al-Tanzil, Marah Labid Li Kashfi Ma'na Qur'an Magid*, al-Guz' al-Thani. Cairo: Mustafa al-Babi.
- Nawawi, Shaykh Muhammad b. 'Umar al-Gawi al-Shafi'i. *Nur al-Zalam, Sharh Manzumat al-'Awwam*. Jeddah: Singapura.
- Nawawi, Shaykh Muhammad b. 'Umar al-Gawi al-Shafi'i. 1926. *Qatr al-Ghayth Fi Sharh Masa'il Abi al-Layth*. Egypt: Mustafa al-Babi al-Halabi.
- Nawawi, Shaykh Muhammad b. 'Umar al-Gawi al-Shafi'i. 1886. *Dari'at al-Yaqin 'Ala Umm al-Barahin*. Cairo.
- Netton, Ian Richard (ed). 2008. *Encyclopedia of Islamic Civilisation and Religion*. New York: Routledge.
- Rahman, Muhammad Mustafizur. 1981. *An Introduction to al-Maturidi's Ta'wilat Ahl al-Sunna*. Dacca: Islamic Foundation.
- Ramli, Rafiuddin. 1978. *Sejarah Hidup dan Silsilah Syaikh Kyai Nawawi Tanara Banten*. Tanara: Yayasan Nawawi Bantani.
- Sarkis, Yusuf Ilyan. 1928. *Mu'gam al-Matbu'at al-'Arabiyya Wa al-Mu'arraba*. Egypt: Matba'a Sarkis.
- al-Shahrastani, Abi al-Fath Muhammad b. 'Abd al-Karim b. Abi Bakr Ahmad. 1996. *al-Milal wa al-Nihal*. Beirut: Dar al-Ma'rifa.
- Snouck Hurgronje, C.. 1931. *Mecca In the Latter Part of 19th Century* (translated by J.H. Monahan). Leiden: E.J. Brill.
- Stair, Nancy L.. 2003. *Historical Atlas of Saudi Arabia*. New York: Rosen Publishing.

- Steenbrink, Karel A.. 1984. *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Subhi, Ahmad Mahmud. 1986. *Fi 'Ilm al-Kalam, Dirasa Falsafiyya Li Ara'i al-Firaq al-Islamiyya Fi Usul al-Din, al-Guz' al-Awwal*. Iskandariyya: Thaqafa al-Gami'a.
- al-Taftazani, Sa'd al-Din. 1950. *A Commentary on the Creed of Islam, on the Creed of Najm al-Din al-Nasafi* (translated by Earl Edgar Elder). New York: Columbia University Press.
- al-Taimiya, Ibn. 1999. *Kitab al-Iman (The Book of Faith)* (translated by Salman Hasan al-Ani and Shadia Ahmad Tel). Indiana: Iman Publishing House.
- Thomas, David. 2008. *Christian Doctrines in Islamic Theology*. Leiden: Brill.
- Tottoli, Roberto. 2002. *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*. Richmond: Curzon Press.
- Turmudi, Endang. 2006. *Struggling for the Umma: changing leadership role of kyai in Jombang, East Java*. Canberra: ANU E Press.
- Walker, Benjamin. 1998. *The Foundation of Islam: Making of a World Faith*. London: Peter Owen.
- Watt, William Montgomery. 2008. *Islamic Philosophy and Theology*. Piscataway: Transaction.
- Wijoyo, Alex Soesilo. 1997. *Shaykh Nawawi of Banten: Text, Authority, and The Gloss Tradition*. Unpublished dissertation. Columbia: UMI.

“IBN RUSHD AS JURIST” AND HIS *FATWĀ* ON LEGAL CAPACITY¹

Fachrizaral A. Halim

Teaching at College Marie-Victorin in Montreal Canada

Email: fachrizaral.halim@collegemv.qc.ca

Abstrak

Kemampuan menyelesaikan kasus hukum adalah topik yang krusial dalam hukum Islam terutama dalam konteks status personal. Qur'an menyinggung hal ini dalam surat an-Nisa ayat 506. Namun dalam ayat tersebut hanya membahas kemampuan hukum yang dikaitkan dengan anak yatim dan belum dewasa. Terkait dengan hal tersebut, para ahli hukum zaman klasik Islam mencoba untuk memahami apa yang dimaksud dengan kemampuan hukum dan mempraktekannya dalam masyarakat muslim. Salah satu ahli hukum terkenal yang mencoba mengkaji ini adalah Ibn Rushd, dalam bukunya Fatawa, Ibn Rushd membahas mengenai isu kecakapan atau kemampuan hukum. Hal ini dibahas nya karena diajukan oleh seseorang ketika ia menjabat sebagai hakim di Seville dan Cordoba.

Kata Kunci: *Ibn Rushd, kecakapan hukum, status personal, muslim Spanyol*

Abstract

Legal capacity is one of the major topics in Islamic law on personal status. The Qur'an deals with this subject, for example in Q 4: 5-6. However, it only discusses the issue of legal capacity in relation to orphans and minors. Based on the loose Qur'anic concept of orphans and minors, the jurists of the classical period attempted to understand what was meant by legal capacity in Islam and how ought to operated in a Muslim society. One of the most remarkable jurists who tackled this issue was Ibn Rushd (520/1126-595-1198). In his celebrated collection of fatwā, the Fatāwā Ibn Rushd, he explored the issue of legal capacity based on

questions brought to him, who at a time sit as a *qādī* in Sevilla and Cordoba.

Keywords: *Averroes, legal capacity, personal status, guardianship, Muslim Spain*

A. Introduction

Abu al-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad Ibn Rushd al-Qurṭubi al-Mālikī, known in the Medieval West by the Latinized name of Averroes, is famous in modern academia as a master of natural sciences (physics, medicine, biology, astronomy), theology, and philosophy. He was born in Cordova in 520/1126 and died in Marrākush in 595/1198. His significant commentaries on Plato and Aristotle have led modern scholars to designate him as “the commentator of Aristotle.”² His stunning career in philosophy, natural sciences and theology, however, did not lead him to approach philosophy and religion as two distinct domains. On the contrary, Ibn Rushd was a Muslim thinker who advocated the importance of philosophy in acquiring an understanding of the world, relationships between individuals, and the structure of society. Ibn Rushd certainly was aware that there was a huge gulf between theoretical issues of theology and philosophy on one hand, and the practical issues of law on the other. In fact, in some of his commentaries, Ibn Rushd seems active in harmonizing philosophy and religion, or more specifically, in blending moral society into the *sharī‘a*.³ Yet, it is on this latter issue that Ibn Rushd has been overlooked by modern scholars. Hence, serious attempts to look at his legal discourse are highly significant for the study of Islamic legal history as well as the study of law and society today.

Insofar as the issue of Ibn Rushd’s legal discourse and career is concerned, there has only been three serious works written to date: Brunschvig’s “Averroès Juriste,” published four decades ago; Dominique Urvoy’s monograph, which contains some discussion of Ibn Rushd’s career as a jurist; and an unpublished 1991 doctoral thesis by Asadullah Yate from Cambridge University, which highlights Ibn Rushd career as a jurist in the Mālikī school of law.⁴

Although Ibn Rushd has written volumes on *uṣūl*, and was himself an appointed *qāḍī* in Seville and Cordoba, his treatises on legal discourse remain nearly unnoticed in academia because of the propensity of scholars to study his works on philosophy and theology.⁵ The indifference of modern scholars toward Ibn Rushd's discussion of Islamic law may have a direct correlation with the modern scholars' lack of interest in studying the legal history of the Muslims in Spain.

Regardless of this paucity, historical records have sufficiently confirmed that Ibn Rushd was an expert not only in philosophy and theology (*kalām*), but also in interpreting God's law. We are told that during his peak position as state-appointed *qāḍī*, he enjoyed the position the most learned man in Andalus. His legal works, *Bidāyat al-mujtahid wa nihāyat al-muqtaṣid* and the *fatwa* collection known as the *Fatāwā Ibn Rushd*, are masterpiece that became the subject of study and memorization among students of Islamic law. These two attest that Ibn Rushd was not only a speculative thinker, but also a jurist, and to some extent, a *mujtahid* within the Mālikī school of law, who was very concerned with the practical needs of his society.⁶

In this article, I attempt to bridge the gap between the much-studied aspects of his philosophical and theological thought and the unelaborated aspects of his juristic career in the Mālikī school of law, as well as to explore the issue of legal capacity as it pertained to the Muslims of Andalus.

B. A Brief History of Muslim in Spain

Before we move on, it is worthwhile to briefly look at Ibn Rushd's historical context in Medieval Spain. Muslims of Andalus are a mosaic of Muslim *umma* that have a different historical foundation from the rest of the Eastern Muslim community. What is interesting here is that despite the Muslims of Spain experienced many conflicts and were faced with continuous anti-Islamic forces, they remained loyal to the Mālikī school of law (*madhhab*). Some scholars argue that the option to be loyal to 'the people of Medina' was chosen because of the straightforward theoretical solutions to social problems offered by Mālikī's doctrine.⁷ Historical records, however, show that the allegiance of the Muslims in Spain to the Mālikī school was more pragmatic in nature: the Mālikī school was

chosen by the Umayyad dynasty in a bid to gain support from the 'ulamā' for the newly established caliphate. In this case, there are copious historical records on the arrival of Muslims in Andalus, especially from the early conquest of the Iberian Peninsula under the Umayyad caliph in Syria, al-Walīd. One record claims that the conquered were led by the governor of Ifriqiyya Mūsā b. Nuṣayr and his military commander, Ṭāriq. Following the political turbulence in Damascus and the threat of persecution of the Abbasid, 'Abd al-Raḥmān the successor of al-Walīd escaped Syria to the peninsula and established an Umayyad caliphate there.⁸

When 'Abd al-Raḥmān I established an independent government in Cordoba on May 15, 756, he knew that his political authority was not as strong as the political authority of the Abbasid caliphate in Baghdad. Therefore, in order to ensure the continuity of his command in the peninsula, 'Abd al-Raḥmān needed full support not only from the Umayyad clients (*mawālī banī Umayya*) and the Islamized Barber, but also from the class of learned Muslims. That is to say, 'Abd al-Raḥmān wanted to gain the 'ulamā''s legitimacy for the newly-created state, because he recognized that only the 'ulamā', who had direct influence on the masses, could assure him that his justice and attachment to the faith would be respected.⁹ Furthermore, the policy of aligning power with the 'ulamā', or to use their moral standard in legitimizing the government, found its finest form during the time of Hishām I, the successor of 'Abd al-Raḥmān I, whose interest in *fiqh* led him to befriend the pupils of Mālik b. Anas, such as 'Abd al-Raḥmān b. al-Qāsim and the *aṣḥāb* of Ibn 'Abd al-'Azīz.¹⁰

In the Abbasid context in the East, it is generally known that during Harun al-Raḥīd, the disciples of Mālik in Baghdad and Medina desired the teaching of their master to be the official rite of the state. However, Mālik himself was reluctant to support the caliph because of his policy toward the Alīds, whom the people of Medina held in high esteem. The denunciation of Mālik's involvement in caliph administration, nonetheless, did not obliterate the desire of his students to use his teachings as official law. When the ruler of the West offered a way to realize Mālik's standard of behavior and jurisprudence as official rite of the people of Andalus, the pupil of Mālik readily accepted the offer. In other words, the establishment of Mālik juristic discourse in Andalus was

made possible because of the ruler's interest in gaining the support of the 'ulamā', as well as the 'ulamā's desire to apply their concept of ideal society and jurisprudence within the Umayyad state. However, we must bear in mind that the development of Mālik doctrine in Andalus was not without problems. Before being overruled by Mālik's disciples, Andalus had previously opted for the doctrine of the Syrian jurist al-Awzā'ī. The competition between al-Awzā'ī and Mālik eventually came to an end after the former died in 157/774, and that legal problem could no longer be referred to him. Mālik, on the other hand, only died after 179/795.¹¹

C. Legal Capacity in Islamic Law

In his book *An Introduction to Islamic Law* (1982), Joseph Schacht suggests that legal capacity in Islamic law begins with birth and ends with death. Following this reasoning, the child or even the unborn child has the capacity to inherit, or in the case of a slave, she/he can be manumitted, but she/he would never have the capacity to dispose of his/her wealth or have the ability to contract unless they fulfilled certain conditions. Schacht has also distinguished two elements of legal capacity: the capacity of obligation (*ahliyyat al-wujūb*), which means the capacity to acquire rights and duties; and the capacity of execution (*ahliyyat al-adā'*), which includes the capacity to contract, and to fulfill one's obligation.¹²

However, to gain full legal capacity, a Muslim man or a woman must first fulfill certain conditions. Schacht explains that several prerequisites must be met before one is considered having full legal capacity: sanity (*'āqil*) and being of age (*bāligh*); he must also be fully responsible (*mukallaf*).¹³ The insane (*majnūn*), small children (*tifl*), the idiot (*ma'tūh*), and the minor (*ṣabī, ṣaghīr*) are considered wholly incapable, but can incur certain financial obligations. They also have the capacity to conclude purely advantageous transactions and accept donations and charitable gifts.¹⁴

In addition to these conditions identified by Schacht, another important requirement that is no less significant in the discussion of legal capacity is the condition of *safah*. Ibn Manẓūr al-Ifriqī, in his celebrated *Lisān al-'Arab*, mentions the wide usage of the term *safah* in diverse contexts relating to ignorance (*jahl*), shallowness

(*khiffa*), and lack of responsibility and understanding (*naqṣ al-‘aql*).¹⁵ Due to a possible broad interpretation, Muslim scholars since the early centuries of Islam have offered different opinions on the definition of who are the irresponsible or the ignorant (*al-safīh*). They have not reached a consensus on determining what the legal implications would be for someone who is considered *al-safīh*. Sa‘id b. Jubayr was of the opinion that *al-safīh* (plural *al-sufahā’*) are orphans.¹⁶ Similarly, Saḥnūn mentioned that minors, whether orphans or not, also fall in the category of *al-safīh*.¹⁷ Other scholars claim that women are *al-sufahā’*.¹⁸ A more specific reference to *safah* was made by Ibn Ḥazam, a former Shāfi‘ī jurist who then became an independent-minded follower of the Zāhirī school of law in Andalus. He was of the opinion that *al-safīh* refers to ‘bad languages,’ ‘the obstinate infidel,’ and ‘the minor or insane.’¹⁹

Ibn Rushd, on the other hand, employs the term *safah* in the narrow context of financial mismanagement, particularly referring to someone who is irresponsible and undervalues his own wealth.²⁰ Based on the Qur’anic passage Q 4:5; “Do not give the wealth which God granted you in support to the responsible (*al-sufahā’*); feed them from it and cloth them, and speak to them in good parlance,” Ibn Rushd believes this implies that a man or woman who has reached majority (*bulūgh*) can be regarded as a *safīh* if he/she is found financially irresponsible or is a spendthrift (*mubadhdhir*).²¹

D. Legal Capacity in Ibn Rushd’s view

In the anthology of *fatwā* collected by Mukhtār b. al-Ṭāhir al-Talīlī, Ibn Rushd does not explicitly mention legal capacity as an operative term in his corpus of Islamic law as Schacht has defined.²² However, the absence of this term by no means reduces his concern for discussing the issue of legal capacity in a comprehensive way. With no abstract operative term to be defined, Ibn Rushd goes on to discuss the topic of legal capacity by pointing out on particular cases. As is his general pattern, before explaining his *fatwā*, Ibn Rushd always begins his discussion with questions, which were either directly brought to him or had been addressed by other jurist. In the following discussion of legal capacity, Ibn Rushd begins his *fatwā* by responding to the general concern

surrounding the circumstances in which a person is to be allowed (*jawwaza*) to dispose of his/her wealth.

For Ibn Rushd, an individual has to reach certain points before he/she has the legal capacity to use his/her money (*lā yaṣīh li al-insāni fī mā lahu illa bi ‘arba‘a awṣāf*): he/she must have reached puberty or maturity (*al-bulūgh*), must be free (*al-ḥuriya*), as well as sound of mind (*kamāl al-‘aql*) and has exhibited responsible behavior (*bulūgh al-rashid*).²³

Regarding the status of freedom (*al-ḥuriya*), Ibn Rushd refers to the status of slaves and their relationships to their master. In Islamic law, it is a legal fact that a slave is usually considered an object subject to his master. However, as Schacht has brought up, a slave is still to be considered a person, and therefore can be a possessor of rights: she/he can get married (the male slave can marry up to two female slaves).²⁴ Ibn Rushd, in this case, does not provide further explanation as to the slave’s capacity in marriage. For Ibn Rushd, a slave has neither the legal capacity to dispose of his wealth nor the right to use and enjoy the advantages or profits of another’s property (usufruct); if he is involved in a transaction, his decision will be considered void *ab initio*.²⁵

Ibn Rushd’s explanation of *bulūgh al-rashid*, on the other hand, covers extensively men and women of different ages. In defining and supporting this idea, the philosopher uses the Qur’ān as a moral and legal source. He states that every person has a moral obligation to spend his money in accordance with the tenets of Islam. God forbids a Muslim to squander his wealth. If necessary, God advises Muslims to assign a guardian to protect the wealth (*māl*) of orphans.²⁶ It is undoubtedly from these Qur’anic passages that Ibn Rushd builds his binary opposition between *safah* and *rushd*, a concept central to his discussion on legal capacity.

1. *Categories of maturity (bulūgh)*

In his collection *fatwa*, Ibn Rushd gives detailed accounts of when a free man or woman is to be considered mature (*bulūgh*). For a man to be considered mature or an adult, he must have experienced the emission of semen, and for a woman, she must have experienced her first menstruation. However, both men and women can be considered mature, though they have not yet experience the emission of semen or menstruation, if they have

shown signs of maturity (beard and mustache in case of men) or have reached certain ages.²⁷

Certainly, Muslim jurists have never been in agreement in their discussion as to what age someone who has not experienced the emission of semen or menstruation is be considered mature. Ibn Rushd firmly acknowledges this fact and he restates that jurists offer different opinions regarding age; some mark out the limit of maturity as fourteen years old, others fifteen years old, while others claim seventeen or eighteens years old.²⁸

Likewise, there has also been disagreements among Muslim jurists in answering this question: what would be the status of someone who has reached the minimum age, but has not dreamed yet and has no sign of maturity such as a beard? Would he be considered mature? In his response to this question, Ibn Rushd mentions that some jurists would consider the person mature because he has reached a certain age, while others would answer in the negative since there has been no sign as to whether the person would be a good person or not. To bridge these two positions, Ibn Rushd suggests that we should ask the person whether he has experienced any other signs of maturity or not. Her/his answer would be our basis for determining whether he/she has matured or not.²⁹

As regard to the definition of a healthy mind (*'aql*), the exact scope is plain and straightforward: she/he must be able to recognize the difference between a beast (*al-bahīma*) and an insane person (*al-majnūn*), recognize that the quantity of two is greater than one, or to acknowledge the indisputable fact that the sky is above us (*al-samā' fawqanā*) and the earth is under us (*al-arḍ tahtanā*).³⁰

2. Relationship between maturity (*bulūgh*) and responsible behavior (*bulūgh al-rashid*)

Although Ibn Rushd defines the boundaries of maturity (*bulūgh*), he does not give any detailed explanation as to whether someone who is considered mature would have the ability to act in a responsible way (*bulūgh al-rashid*) and would not be considered a spendthrift (*al-safīh*). However, he offers a simple way of determining the mature capacity of an individual, that is, by looking at the manner in which he spends his wealth; whether it is in accordance with the moral basis revealed by the Qur'ān 4:6 or

not. The Qur'ān says: “And test the orphans until they attain the age of marriage; then if they show responsible behavior, give them their goods.” Furthermore, Ibn Rushd explains in detail that there were four ways (*aqsām*) of determining if someone has the ability to act in responsible way (*bulūgh al-rashid*):

- a. If a person is generally known to have the capacity or the potential to use his wealth in an extravagant and irresponsible way, then he should not be considered responsible and therefore should be legally treated in accordance with his behavior (*ḥāl al-aghlabu min ṣāhibihā al-safah fayahkumu lahu fihā biḥukmuhu*).³¹
- b. If a person is known to be responsible, and will most likely continue to be responsible in spending his wealth, then he should be legally considered as behaving responsibly (*wa in zahara rashadahu, wa ḥāl al-aghlabu min ṣāhibihā al-rashad fayahkumu lahu fihā biḥukmuhu*).³²
- c. If a person had previously been known to be capable of extravagance and irresponsibility in the use of his wealth, but it had not yet been formally determined whether he was responsible or not, and it is subsequently found that he is negligent in his actions, then he should be legally defined as irresponsible (*wa in 'alama sufuhahu, wa ḥāl muḥtamalah li al-rashad wa al-safahu, wa al-aẓharu fihā al-safah fayahkumu lahu fihā biḥukmuhu mā lam yazhuru rashaduhu*).³³
- d. The fourth category of persons is similar to the previous one, only he is not negligent in the use of his wealth. He should therefore be legally determined as being responsible or accountable (*wa ḥāl muḥtamalatu aydan li al-rashad wa al-safahu, wa illā zaharu min ṣāhibihā al-rashad fayahkumu lahu bihi mā lam yazhuru safahu*).³⁴

In addition to the four categories discussed above, Ibn Rushd adds another specific category regarding a person who is deemed irresponsible: if he has not yet matured (*al-ṣaghīr*), then he cannot be considered responsible. In this case, Ibn Rushd explains that there was no dispute between Mālik and his associates about the legal rights of this person; if the person has not dreamed and experienced the emission of semen (man) or menstruation

(woman), the person is not legally allowed to rule over his own wealth. He does not have the legal capacity to donate his wealth (*hibah*), give to charity (*ṣadaqah*) and or make any financial contracts.³⁵

E. Legal Capacity of Women

The discussion of the legal capacity of women consists of many details that would not be found in a discussion on the legal capacity of men. The following situations would not allow a woman to have legal capacity to act in her own name: a woman who has not yet experienced sexual intercourse (*al-bakara*), a woman still under the control of her father or a guardian, a woman who has not yet reached menopause (*ta'nas*) according to the opinion of the *madhhab* from which we derive the limits of menopause,³⁶ a woman who has not yet married, or a woman who is married but the marriage has not yet been consummated. Her competence in controlling her wealth and any other acts that have legal consequences would thus be contingent on her father or her legal guardian.³⁷

Once she reaches maturity, a woman under guardianship is required to show how she plans to spend her wealth. If the community finds that she has been responsible in her decision, she will be considered as having full legal capacity.³⁸ On the contrary, if the community finds that she is a spendthrift, she will be judged as having been irresponsible in her actions and therefore would not be accorded legal capacity. However, this order would not be the same for a virgin whose father has died and has not assigned her a guardian. In such a case, Ibn Rushd explains that there has been no consensus on such a situation among Mālik's associates (*aṣḥāb*).³⁹

Nevertheless, in the cases of a virgin who has not yet been judged responsible or not, or of a woman who has reached maturity, or of a woman who has married but has not been living with her husband according to the minimum period of time as derived from the opinion of *madhhab*, her legal capacity to contract or to act in other financial situations would be contingent on her father or her husband.⁴⁰

As for a woman who has been considered responsible and has never been a spendthrift, or a virgin who has reached menopause according to the opinion of the *madhhab* from which we derive the

limits of menopause, Ibn Rushd offers two opinions: (i) if her father or guardian claims that she is not responsible, then she would not have the legal capacity to act in any financial and non financial contracts; these decisions would remain contingent of her father or guardian; (ii) if she is married and has had sexual intercourse with her husband, then she should be considered as having full legal capacity.⁴¹

F. Legal Capacity of Menopause Woman

It is generally agreed upon that a virgin who has not yet experienced her first menstruations cannot be considered as having full legal capacity, unless she has reached the age of maturity. However, in some conditions, a menopausal woman (*ta'nas*) can have legal capacity and be permitted to act on her own behalf. Although there has been some disagreement among Muslim jurists as to when a woman can be considered menopausal, Ibn Rushd tries to present the conditions in three categories:

1. If she has a father

The legal status of a woman who lives under the protection of her father until her marriage, and whose husband has consummated the marriage, is determined by the husband. If her husband knows that she would be responsible in her actions, then she can get out from under her father's guard and be considered mature and responsible. She will also be legally permitted to spend her wealth. Conversely, if her husband finds that she has been irresponsible in her use of wealth, she will not be considered mature. Similarly, a woman who is living with her father, is married and whose husband has consummated the marriage, but has not reached menopause, and has never been a spendthrift, could be considered mature and responsible.⁴²

In determining the minimum age of menopause (*ta'nas*), Ibn Rushd notes that there has been no agreement among Muslim jurists. While some say forty years old, others set the minimum age at fifty or sixty years old. The opinion of Mālik, however, was that if she remained with her father, her actions would not be considered valid without her father's consent, unless she has reached the age of menopause.⁴³

The following discussion will be more complex as we look at the situation of a woman who is living with her father and has been married for less than one year. In such a case, Ibn Rushd is of the opinion that the legal status of the woman to act on her own is withheld for one year to three years, depending on the jurist, before she can be considered mature and responsible. During this interim period, she will not be permitted to engage in any transaction or contract. Decisions made during this waiting time can be revoked. Only after this period has passed can she obtain legal capacity. In addition, she is also required to show that she is capable of responsible behavior, thus proving maturity and responsibility.⁴⁴

In the case of a woman whose husband has died before the one, two or three-year anniversary, depending on which timeframe is considered valid, Ibn Rushd offers two opinions: first, if she has married, regardless of the length of marriage, she will be considered fully capable in all her decision; second, if she has married and her husband dies, she must return to her father if her father is still alive.⁴⁵

2. If her father had assigned a guardian prior to his death

The legal capacity of a woman whose father had assigned her a guardian before his death, since she was known to be extravagant and irresponsible in spending his wealth, or in the case of a court assigning her a guardian after the death of her father, remains with her guardian. Even if she has married and is accompanied by her husband, her guardian retains control of her wealth, unless she has proven that she is responsible (*rushd*).⁴⁶

3. If she is an orphan

In the case of an orphan - if she has a guardian assigned by her father or assigned by the court, or if she has been married for a long period of time and her husband has had sexual intercourse with her, or if she has reached menopause - she cannot release herself from her guardian unless the guardian release her. According to Ibn Rushd, this is a well known opinion among Mālikī jurists (*hadhā huwa al-mashhūr fī al-madhhab*).⁴⁷ The less popular opinion, however, according to Ibn Rushd, says that once she reaches menopause or marries, she should be allowed to free

herself from her guardian and be permitted to act on her own behalf.⁴⁸

In the case of an orphan who has no guardian assigned to her by her father, Ibn Rushd offers two further opinions. The first, which is held by Saḥnūn, says that once she has reached maturity and experienced menstruation, her actions can be considered legitimate. The second, in contrast, posits that unless she has reached menopause (*ta'nas*), she will not be considered as having legal capacity for any of her actions.⁴⁹

Jurists of the medieval period, as Ibn Rushd informs us, never reached a consensus as to what age a woman can be considered menopausal. Here, Ibn Rushd lists supplementary opinions: some jurists are said to believe that the period of menopause begins after thirty years of age, while others emphasized forty years, and some others gave a range of between fifty to sixty years. Another argument claims that regardless of her age, if she has been with her husband for one to three years, depending on which one we consider to be legitimate, then she can be regarded as in a similar position as a menopausal woman and therefore all her actions should be considered legal.⁵⁰

G. Legal Capacity of Man

Unlike our previous discussion concerning the legal capacity of a woman, the legal capacity of a man is less complex. Muslim jurists had come to an agreement that a young man who is not mature and is still under the protection of his father would not have the legal capacity to donate (*hibah*) or conclude any financial contract without his father's consent. Once he has reached maturity, he may fall in one of three categories: *First*, if he is known to be sound of mind and has been responsible in spending his wealth, then he should be considered responsible or *rushd*.⁵¹ *Second*, if he is usually known to be extravagant in spending his wealth, and should he be determined to continue this behavior, then he is considered irresponsible or *safah*.⁵² *Third*, if it has not been determined whether he is responsible or extravagant, then there are two possibilities. In one case, an observation of his behavior will lead to a determination of whether he has been responsible for his wealth or not. This opinion, according to Ibn Rushd, is held by Yaḥyā, from Ibn al-Qāsim in his book *al-Ṣadaqāt wa al-ḥibāt*, who said

that if the man has been responsible, he must be considered mature and should not remain under his father or guardian's supervision, unless there is reason to believe otherwise.⁵³

The second opinion maintains that as long as the man has not been wasteful, he should be allowed to act alone in all of his transactions. If he is found to be excessive and irresponsible, then his father or guardian has the right to intervene. According to Ibn Rushd, this is the opinion of Mālik, which was reported by Ziyād, and has been clearly stated in the *Mudawwana* of Saḥnūn.⁵⁴

In the case of a man whose father has died, and who himself has not yet matured (*bulūgh*), but the court has assigned him a guardian, then the guardian will take on the role of his father. However, if he has reached maturity and has been responsible (*rushd*), who can release him from the guardian's control? According to Ibn Zarab, if the guardian was assigned by *qāḍī*, then only the *qāḍī* has the right to release him from the guardian.⁵⁵ Some jurists are reported to have said that the man is permitted (*jā'iz*) to release himself from his guardian once he has reach maturity, while others claim that the man should not be permitted to release himself from his guardian unless he has proven that he is responsible for his wealth.⁵⁶

If a father had assigned him a guardian before his death, Ibn Rushd, following Ibn al-Qāsim in his *Kitāb al-wāṣiyā al-Ūla*, says that he does not specifically need a *qāḍī*'s decision to release himself once he has matured and has been responsible in all his action. In the absence of a *qāḍī*'s decision, however, he still needs someone to release him from his guardian.⁵⁷

H. Interjection and relations between guardian and ward

In the corpus of Islamic law, there has been massive debate over whether someone who is considered irresponsible, extravagant, or a spendthrift (*al-safīh*) should be under interdiction or not.⁵⁸ Al-Shāfi'ī, for example, in his *Kitāb al-Umm* held the position that the irresponsible or the spendthrift, because of its similar *'illa* with the minor, should be interjected.⁵⁹ Mālik and the two disciples of Abū Ḥanīfa, Abū Yūsuf and al-Shaybānī were also reported to have denied the rights of the *safīh* to formalize contracts and buying or selling without the prior consent of his guardian.⁶⁰ Abū Ḥanīfa, on the contrary, was reportedly against the

decision to intervene the spendthrift because he considered the act of the interdiction or the denial of legal capacity as more harmful to the person than his own irresponsible acts.⁶¹ Ibn Rushd, however, as we have seen from the foregoing discussion, was on the side of Muslim jurists who supported the interjection. His *fatwā* on legal capacity and his discussion of the categories of the responsible and irresponsible in spending someone's wealth reflect his strong position on interdiction and the necessity of assigning a guardian.

In the following paragraph, I shall discuss how Ibn Rushd explains the relationship between a guardian and his ward, to what extent a guardian has a right to intervene in his ward's activities, and what action can legally be taken by a ward without the prior consent of his guardian.

Although the term *safah* has a broad meaning, as seen in the discussion on legal capacity, Ibn Rushd employed the term *safah* to refer to the Qur'anic competency of spending wealth. We have also noted that Ibn Rushd did not recognize any legal capacity to those he considered irresponsible, spendthrifts or any other related term of *safah*. However, Ibn Rushd emphasizes that in the case of rituals, someone who is considered *safah* has the same the capacity of obligations such as fasting and praying as someone who is considered mature, responsible, and in possession of a perfect mind (*kamāl 'aql* and *bulugh al-rashid*) except for the minor and the insane. He can also be punished (*qiṣāṣ*) if he commits a wrong.⁶²

Beyond the issue of the Qur'anic morality of spending wealth, Ibn Rushd recognizes that someone who is considered *safah*, whether under guardianship or not, can still be allowed to engage in some legal activities. In some cases of guardianship, the guardian may intervene him, although there has been no clear cut position on this legal question. For example, a person who is considered *safah* still has the right to divorce (*ṭalāq*) his wife without the consent of his guardian, and his action will remain valid. Likewise, he also has the right to manumit a slave (*'ataqa*).⁶³

However, in other cases, Ibn Rushd quoted Muḥammad Ibn al Mawāz as saying that if the person engages in activities that will result in any financial consequences in his life, such as donations (*hibah*), charity (*ṣadaqah*), or even manumitment of a slave, (*'ataqa*), he will have to ask permission from his guardian. This implies that the guardian will analyse whether his ward's decision

would significantly affect his life or not. If the guardian finds that his decision will negatively impact his life, the guardian can intervene him. Nevertheless, if the person receives financial benefits from others, for example, a creditor forgives him his debt, he can legally accept it without the consent of his guardian.⁶⁴

In the case of divorce, due to the financial responsibility it may result in, Ibn Rushd mentions a significant difference among Muslim jurists on whether a *safih* is still responsible for the payment of his wife's expenses. The first argument, held by Mālik, posits that although the person is considered a *safih*, he would never be discharged from his obligation to pay his due to his wife. On the contrary, the second argument holds that the husband is not responsible to pay his due because he is under the supervision of someone else. A third argument requires an analysis of the person's financial situation. If the person has the capacity to pay his due, he must pay. However, if he has very limited financial freedom, then he is not obliged to pay his due.⁶⁵ Ibn Rushd indicates that the third argument has become the opinion of the majority of jurists. However, he does not explicitly mention which position he himself held.

The relationship between a guardian and his ward became more complex as the Cordoban *qāḍī* faced further marital issues. One case brought before him considered the following problem: what happens when a person, who is considered *safah* and has a guardian, has married a woman without the consent of his guardian and then dies? The question requiring his *fatwā* is how the guardian ought to consider the wife of his ward, who by law is allowed to inherit from her husband. In regards to this specific problem, Ibn Rushd offers three answers: the first says she does not inherit, unless she has had sexual relations with her husband; the second says she can undoubtedly inherit; and the third says that she has a right to inherit, but the guardian must look at the marital situation. That is to say, if the marriage was acceptable, she would be able to inherit.⁶⁶

Another problematic case brought before Ibn Rushd was whether a guardian could force his ward to marry without the latter's approval. Again, in answering this question, Ibn Rushd offers two answers: the first says that the guardian cannot force his ward to marry without his consent, and the second says the

guardian can force his ward to marry regardless of the ward's consent.⁶⁷

Likewise, in the case of divorce between the person who is considered *safah* and his wife, similar questions were brought before him. Does a guardian have the right to divorce his ward's wife? Again, Ibn Rushd does not specifically answer this question. One position claims that the guardian has the right to divorce his ward's wife, but another insists that the guardian does not have such a right.⁶⁸

I. Conclusion and Remarks

After reading Ibn Rushd and his selected *fatwā*, we can gain some conclusion which may enrich our understanding of Ibn Rushd and his legal discourse. *First*, Ibn Rushd neither begins his discussion on legal capacity from an abstract idea, nor does he mention the term legal capacity in his selected *fatwa*. However, from the general concern surrounding the circumstances in which a person is to be allowed (*jawwaza*) to dispose of his/her wealth, he discusses the issue of legal capacity, and that discussion has included the capacity to acquire rights and duties and the capacity of execution as indicated by Schacht.

It is also obvious that Ibn Rushd refers to the Qur'ān as the main source of his exploration of legal capacity. He has expanded the meaning of term *safah*, which the Qur'ān only uses to address the situation of minors and orphans, into a more general moral and legal concept of spending wealth. In this context, Ibn Rushd has created the binary opposition between *safah* and *rushd*. In order to define who is considered *safah* and *rushd*, Ibn Rushd, though not in any systematic order, has classified the capacity of men and women, as well as menopausal women. Broadening the application of these two terms, *safah* and *rushd*, from orphans and minors to men and women in general, Ibn Rushd supports the idea of extending interjection and guardianship to anyone who is considered irresponsible.

Second, it is interesting to note that although in some way Ibn Rushd does not specifically define his juristic position, he remains consistent with the standard teaching of Mālik and his associates. In some of his discussions on the legal capacity of women for example, he refers to the authority of Ibn al-Qāsim and Saḥnūn as

the reliable source of the Mālikī school of law. On occasion, Ibn Rushd also mentions his agreement with the widely accepted opinion (*mashhūr*) in the *madhhab*, without specifically mentioning any authoritative names. In the case where Ibn Rushd does not explicitly mention his juristic position, he only offers various arguments within the Mālikī school of law and lets his readers to choose any legal position. In this case, Ibn Rushd provides room for disagreement (*ikhtilāf*), which is highly beneficial for the survival and flexibility of Islamic legal concepts.

Endnotes:

¹ An earlier draft of this article was presented at a seminar of Islamic Law and theory of contract at the Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada.

² See R. Arnaldez, "Ibn Rushd," in *Encyclopaedia of Islam*, ed. V.L. Menage B. Lewis, C.H. Pellat, J. Schacht (Leiden, London: E.J. Brill, Luzac & Co., 1971). Ibn Rushd "the grandson" (*al-hafīd*) is not to be confused with Ibn Rushd "the grandfather" (*al-jadd*) who died in 520/1126. For a detailed biography of Ibn Rushd the grandson, see Ibn al-Abbār, *Kitāb al-Takmila li kitāb al-Šila* [= *Bibliotheca Arabico-Hispana V and VI*] (Madrid: Maṭba‘a Rūkhas, 1886-87) vol. 1, 269-70; Yasin Dutton, "The Introduction to Ibn Rushd's *Bidayat al-Mujtahid*," *Islamic Law and Society* Vol. 1 No. 2 (1994): 188-205.

³ For Ibn Rushd's commentaries on philosophy and religion, see Averroes, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, trans. and int. G. Hourani (London: Luzac, 1961; reprinted in 1967; and 1976). For his specific approach to philosophy and *sharī‘a*, see Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1988), 144-60.

⁴ Dutton, "The Introduction to Ibn Rushd's *Bidayat al-Mujtahid*," 188-189; R. Brunschvig, "Averroes Juriste," in *Etudes D'orientalisme Dediees a La Memoire De Levi-Provencal*, ed. Abdel Magid Turki (Paris: G.-P. Maissonneuve at Larose, 1962); Dominique Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)* (London and New York: Routledge, 1991); Asadullah Yate, "Ibn Rushd as Jurist," (unpublished PhD thesis: Cambridge University, 1991).

⁵ It should be noted that despite scholarly interest on Ibn Rushd's philosophy, which has been progressively archived, many commentators fail to regard his works as 'real philosophical works' and tend to consider them as "the instrument of philological scholarship and literary criticism". See, Leaman, *Averroes and His Philosophy*, vii.

⁶ In his collection of *fatwa*, Ibn Rushd explains the rank of *mujtahīd* within the Mālikī school. However, Ibn Rushd is ambiguous in defining his own position as a jurist within his juristic typology. Ibn Rushd is a *qāḍī*, but he is also a *mujtahid* in the sense that he does *ijtihād* within the Mālikī *madhhab*. For more information on the discussion of juristic typology, see Wael B. Hallaq, *Authority,*

Continuity, and Change in Islamic Law (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 2-7.

⁷ For example, see, Leaman, *Averroes and His Philosophy*, 1.

⁸ For information on the establishment of the caliphate in Andalus, see Janina M. Safran, *The Second Umayyad Caliphate* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), 119-140; Fernando de la Granja, "An Oriental Tale in the History of Andalus," in *The Formation of Al-Andalus Part 2*, ed. Maribel Fierro and Julio Samsó (Aldeshot UK, Brookfield USA: Ashgate Variorum, 1998), 22.

⁹ For more information on the role of the 'ulamā' in Andalus, see Hussain Mones, "The Role of Man of Religion in the History of Muslim Spain up to the End of the Caliphate," in *The Formation of Al-Andalus Part 2*, ed. Maribel Fierro and Julio Samsó (Aldeshot UK, Brookfield USA: Ashgate Variorum, 1998), 51-53.

¹⁰ See Mones, "The Role of Man of Religion in the History of Muslim Spain up to the End of the Caliphate," 54.

¹¹ See Roger Idris, "Reflection on Malikism under the Umayyad of Spain," in *The Formation of Al-Andalus Part 2*, ed. Maribel Fierro and Julio Samsó (Aldeshot UK, Brookfield USA: Ashgate Variorum, 1998), 85-88.

¹² Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 124.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, 124-25.

¹⁵ Ibn Manẓūr al-Ifrīqī, *Lisān al-'Arab* (Cairo: Dār al-Ma'rif, n.d.), 2032-34.

¹⁶ Sa'id's argument is based on the interpretation of Qur'ān Sura 4:2, where the assignment of a guardian for orphans is considered vital. See 'Abdullah 'Alwi Haji Hassan, *Sales and Contract in Early Islamic Commercial Law* (Islamabad: Islamic Research Institute, International Islamic University, 1994), 139.

¹⁷ Oussama Arabi, *Studies in Modern Islamic Law and Jurisprudence* (The Hague, London, New York: Kluwer Law International, 2001), 104-05.

¹⁸ This argument is held by Mujahid, but refuted by Ibn Ḥazm, who said that there is no evidence in the Qur'ān or the Tradition, which proves that women are *al-sufahā'*. See, Hassan, *Sales and Contract in Early Islamic Commercial Law*, 139.

¹⁹ Arabi, *Studies in Modern Islamic Law and Jurisprudence*, 118. For further discussion of *al-Safih* according to Ibn Ḥazm, see Ibn Ḥazm al-Zāhirī, *al-Muḥallā*, 8 vols., ed. Muḥammad Harras (Cairo: Maṭba'at al-Imām, n.d.).

²⁰ Ibn Rushd, *Fatāwā Ibn Rushd*, ed. Mukhtār Ibn al-Ṭahiri al-Talī (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1978), 358-62.

²¹ *Ibid.*

²² My specific discussion of Ibn Rushd's argument of legal capacity refers to his argument in his collected *fatwā*, *Fatāwā Ibn Rushd*. See, *ibid.*, 357-84.

²³ *Ibid.*, 358.

²⁴ Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 127.

²⁵ Ibn Rushd, *Fatāwā Ibn Rushd*, 358.

²⁶ Q 9:67: “And those, who, when they spend, are neither extravagant nor niggardly, but hold a medium (way) between those (extremes).” Q 4:5-6: “And give not unto the foolish your property which Allah has made a means of support for you, but feed and clothe them therewith, and speak to them words of kindness and justice. And try orphans (as regards their intelligence) until they reach the age of marriage; if then you find sound judgment in them, release their property to them, but consume it not wastefully, and hastily fearing that they should grow up, and whoever amongst guardians is rich, he should take no wages, but if he is poor, let him have for himself what is just and reasonable (according to his work). And when you release their property to them, take witness in their presence; and Allah is All Sufficient in taking account.”

²⁷ Ibn Rushd, *Fatāwā Ibn Rushd*, 359.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid., 359-60.

³⁰ Ibid., 360-61.

³¹ Ibid., 362.

³² Ibid.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid., 363.

³⁶ There have been many arguments among the schools in defining when the period of menopause (*ta'nas*) begins. I shall discuss this matter in the next paragraph.

³⁷ Ibn Rushd, *Fatāwā Ibn Rushd*, 356.

³⁸ Usually there is someone in the community who acts as a ‘testamentary guardian’ (*al wasī al mukhtar*). See, Jamal J. Nasir CVO, *The Islamic Law of Personal Status* (The Hague, London, New York: Kluwer Law International, 2002), 188.

³⁹ Ibn Rushd, *Fatāwā Ibn Rushd*, 365.

⁴⁰ Ibid., 366.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid., 372-73.

⁴³ Ibid., 373-74.

⁴⁴ Ibid., 375-76.

⁴⁵ Ibid., 376-77.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid., 377.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid., 378.

⁵⁰ Ibid., 378-79.

⁵¹ Rather than being based on a personal judgment, it is assumed that there will be someone who may decide whether he is *rushd* or not. Ibid., 367.

⁵² Then he is prevented from contracting and using money.

⁵³ Ibn Rushd, *Fatāwā Ibn Rushd*, 367.

⁵⁴ Ibid., 368.

⁵⁵ Ibid., 369.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Oussama Arabi, "The Interdiction of the Spendthrift (*al-Safīh*): A Human Rights Debate in Classical Fiqh," *Islamic Law and Society* 7 no. 3 (2000): 300-24.

⁵⁹ For an exploration of al-Shāfiʿī's *Kitāb al-Umm* and his legal reasoning on the interdiction of the irresponsible, see Arabi, *Studies in Modern Islamic Law and Jurisprudence*, 107-08.

⁶⁰ Ibid., 109-10.

⁶¹ Ibid., 113.

⁶² Ibn Rushd, *Fatāwā Ibn Rushd*, 379.

⁶³ Ibid., 380.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ibid., 382.

⁶⁷ Ibid., 382-83.

⁶⁸ Ibid., 383.

BIBLIOGRAPHY

Arabi, Oussama. "The Interdiction of the Spendthrift (*al-Safīh*): A Human Rights Debate in Classical Fiqh." *Islamic Law and Society* 7, no. 3 (2000): 300-24.

———. *Studies in Modern Islamic Law and Jurisprudence*. The Hague, London, New York: Kluwer Law International, 2001.

Arnaldez, R. "Ibn Rushd." In *Encyclopaedia of Islam*, edited by V.L. Menage B. Lewis, C.H. Pellat, J. Schacht, 909-20. Leiden, London: E.J. Brill, Luzac & Co., 1971.

Brunschvig, R. "Averroes Juriste." In *Etudes D'orientalisme Dediees a La Memoire De Levi-Provencal*, edited by Abdel Magid Turki, 35-68. Paris: G.-P. Maissonneuve at Larose, 1962.

-
- CVO, Jamal J. Nasir. *The Islamic Law of Personal Status*. The Hague, London, New York: Kluwer Law International, 2002.
- Dutton, Yasin. "The Introduction to Ibn Rushd's *Bidayat al-Mujtahid*." *Islamic Law and Society* Vol. 1 No. 2 (1994): 188-205.
- Granja, Fernando de la. "An Oriental Tale in the History of Andalus." In *The Formation of Al-Andalus Part 2*, edited by Maribel Fierro and Julio Samsó, 245-73. Aldershot UK, Brookfield USA: Ashgate Variorum, 1998.
- Hallaq, Wael B. *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Hassan, ‘Abdullah ‘Alwi Haji. *Sales and Contract in Early Islamic Commercial Law*. Islamabad: Islamic Research Institute, International Islamic University, 1994.
- Ibn Manẓūr al-Ifriqī, *Lisān al-‘Arab* (Cairo: Dār al-Ma‘rif, n.d).
- Ibn Rushd, Abu al-Walīd Muḥammad. *Fatāwā Ibn Rushd*. Edited by Mukhtār b. al-Ṭahiri al-Talīlī. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1987.
- Idris, Roger. "Reflection on Malikism under the Umayyad of Spain." In *The Formation of Al-Andalus Part 2*, edited by Maribel Fierro and Julio Samsó, 85-101. Aldershot UK, Brookfield USA: Ashgate Variorum, 1998.
- Leaman, Oliver. *Averroes and His Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Mones, Hussain. "The Role of Man of Religion in the History of Muslim Spain up to the End of the Caliphate." In *The Formation of Al-Andalus Part 2*, edited by Maribel Fierro

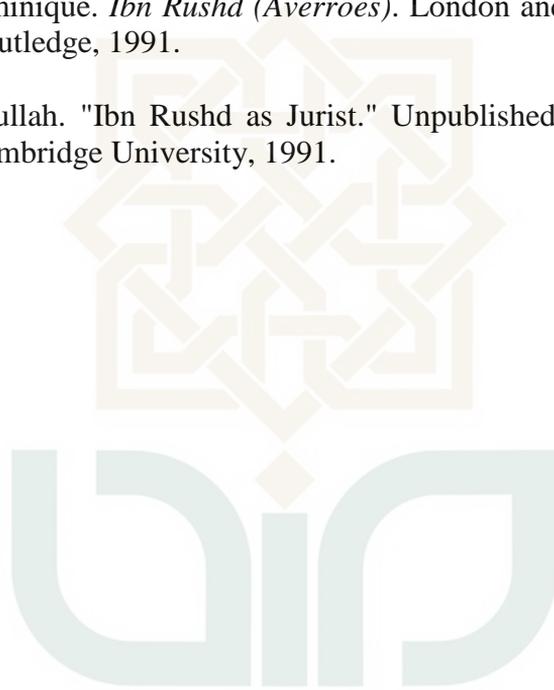
and Julio Samsó. Aldeshot UK, Brookfield USA: Ashaget Variorum, 1998.

Safran, Janina M. *The Second Umayyad Caliphate*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

Urvoy, Dominique. *Ibn Rushd (Averroes)*. London and New York: Routledge, 1991.

Yate, Asadullah. "Ibn Rushd as Jurist." Unpublished PhD thesis: Cambridge University, 1991.



PERTANGGUNGJAWABAN PIDANA DALAM HUKUM PIDANA ISLAM

Zakaria Syafe'i

Fakultas Syari'ah dan Ekonomi Islam
IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten

Abstract

Civil law violation is a form of a crime that is subjected to a certain sentence. This violation conducted by a person who is qualified to be a responsible according to law. Legal responsibility formed to identify whether a person is guilty or not qualified to be judged for his violation. In this case, if one is capable to be sentenced then it has to be cleared that the violations is legally violated. In Islamic terminology legal responsibility also recognized. Both Islamic civil law and Indonesian state civil law are the same. However there are differences, in Islamic manner, legal responsibility objected to the formation of moral obligation, thus, every conduct that violated Shari'a will be subjected, however in an Indonesian civil law moral obligation is not to be considered.

Abstrak

Perbuatan pidana adalah kelakuan yang diancam dengan pidana yang bersifat melawan hukum yang berhubungan dengan kesalahan dan dilakukan oleh orang yang mampu bertanggungjawab. Pertanggungjawaban pidana dimaksudkan untuk menentukan apakah seseorang tersangka/terdakwa dapat mempertanggungjawabkan atas suatu tindak pidana (crime) yang terjadi atau tidak. Dengan kata lain, apakah terdakwa akan dipidana atau dibebaskan. Jika ia dipidana, harus nyata bahwa tindakan yang dilakukan itu bersifat melawan hukum dan terdakwa mampu bertanggungjawab. Pertanggungjawaban pidana dalam Syari'at Islam bisa terjadi, apabila adanya perbuatan yang dilarang/melawan hukum, Perbuatan itu dikerjakan dengan kemaun sendiri, dan Pelaku mengetahui akibat perbuatannya itu. Perbuatan dan pertanggungjawaban pidana dalam hukum positif yang berlaku di Indonesia, pada umumnya sejalan dan tidak bertentangan dengan hukum Islam. Namun demikian, ada sisi

perbedaannya, dalam Hukum Islam sangat memperhatikan pembentukan akhlaq dan budi pekerti yang luhur. Oleh karenanya, setiap perbuatan yang bertentangan dengan akhlaq selalu dicela dan diancam dengan hukuman, sedangkan dalam Hukum Positif ada beberapa perbuatan yang walaupun bertentangan dengan akhlaq dan budi luhur tidak dianggap sebagai tindak pidana, kecuali apabila perbuatan tersebut membawa kerugian langsung bagi perseorangan atau ketentraman masyarakat.

Kata kunci: *hukum pidana, perbuatan pidana, pertanggungjawaban pidana*

A. Pendahuluan

Suatu perbuatan pidana membawa konsekuensi mesti dijatuhi hukuman, sedangkan hukuman itu dapat dijatuhkan manakala terpenuhi syarat-syarat yang mengharuskan si pelaku dapat mempertanggungjawabkan perbuatannya.

Pertanggungjawaban pidana dalam Syari'at Islam bisa terjadi, apabila terpenuhi tiga asas/dasar, yaitu; 1). Adanya perbuatan yang dilarang/melawan hukum. 2). Perbuatan itu dikerjakan dengan kemauan sendiri, dan 3). Pelaku mengetahui akibat perbuatannya itu. Jika ketiga asas tersebut terpenuhi, maka bagi seseorang yang melakukan tindak pidana tersebut, terdapat pertanggungjawaban pidana. Bilamana salah satu asas tersebut tidak ada, maka baginya tidak dikenakan pertanggungjawaban pidana¹. Untuk itu, bila seseorang melakukan perbuatan pidana yang telah memenuhi tiga asas tersebut, maka baginya dikenakan pertanggungjawaban pidana.

Pertanggungjawaban dalam Syari'at Islam hanya berlaku untuk manusia bukan termasuk kepada makhluk lainnya. Dalam hal ini berbeda dengan hukum positif pada masa-masa sebelum revolusi Prancis, yang menganut aliran materialisme di mana setiap orang bagaimanapun keadaannya bisa dibebani pertanggungjawaban pidana, tanpa membedakan apakah orang tersebut

mempunyai kemauan sendiri atau tidak, sudah dewasa atau belum. Bahkan hewan dan benda mati pun bisa dibebani pertanggungjawaban, apabila menimbulkan kerugian kepada pihak lain. Kematian juga tidak bisa menghindarkan seseorang dari pemeriksaan pengadilan dan hukuman. Demikian pula seseorang harus mempertanggungjawabkan perbuatan orang lain, meskipun orang tersebut tidak tahu menahu dan tidak ikut serta mengerjakannya².

Setelah revolusi Prancis dengan timbulnya aliran tradisionalisme³, positivisme⁴ dan relativisme⁵, pertanggungjawaban itu hanya dibebankan kepada manusia yang masih hidup yang memiliki pengetahuan dan pilihan⁶.

Syari'at Islam memberikan ketentuan bahwa Pertanggungjawaban pidana itu hanya berlaku bagi manusia yang masih hidup dan resiko perbuatan yang dilakukannya harus dipertanggungjawabkan sendiri dan tidak ada pembebanan kepada orang lain, (Q.S. Fāṭir :18) dan (Q.S. An Najm : 39). Pembebanan hukum berlaku hanya bagi subjek hukum, termasuk di dalamnya Badan Hukum.

Perbuatan dan pertanggungjawaban pidana dalam hukum positif yang berlaku di Indonesia, pada umumnya sejalan dan tidak bertentangan dengan hukum Islam. Namun demikian, terdapat sisi perbedaan yang di antara tindak pidana yang mesti berlaku dalam hukum Islam tidak dapat dilaksanakan dalam hukum pidana Indonesia, karena prinsip dasar pelaksanaan dari penjatuhan hukum pidana dalam Islam merupakan wujud ketaatan seorang hamba kepada khaliqnya yang didasari keimanan, sedangkan dalam hukum pidana positif prinsip dasar pelaksanaan penjatuhan pidana karena semata-mata taat pada aturan yang dibuat manusia⁷. Hukum Islam sangat memperhatikan pembentukan akhlaq dan budi pekerti yang luhur, karena akhlaq yang luhur merupakan sendi atau tiang untuk menegakkan masyarakat. Oleh karenanya, setiap perbuatan yang bertentangan dengan akhlaq selalu dicela dan diancam dengan hukuman. Sebaliknya hukum positif tidak demikian. Menurut hukum positif ada beberapa perbuatan yang walaupun bertentangan dengan akhlaq dan budi luhur tidak dianggap sebagai tindak pidana, kecuali apabila perbuatan tersebut membawa kerugian langsung bagi perseorangan atau ketentraman masyarakat. Sebagai contoh adalah perbuatan zina, dalam hukum positif tidak dianggap

sebagai tindak pidana dan karenanya tidak mengancamnya dengan hukuman, kecuali apabila terjadi perkosaan terhadap salah satu pihak atau pelakunya adalah orang yang masih dalam ikatan perkawinan dengan orang lain (lihat pasal 284 KUHP). Begitu juga contoh lain, dalam hukum Islam perbuatan minum minuman keras baik mabuk atau tidak tetap diancam dengan hukuman. Akan tetapi dalam hukum positif tidak dianggap perbuatan tersebut sebagai tindak pidana, kecuali apabila hal itu dilakukan di jalan-jalan umum dan menimbulkan mabuk, karena hal itu akan mengganggu orang banyak (lihat pasal 536 KUHP).⁸

B. Pertanggungjawaban Pidana

1. Arti Pertanggungjawaban Pidana

Pertanggungjawaban pidana dalam bahasa asing disebut sebagai “teore kenbaarheid”, atau “criminal responsibility”, atau “criminal liability”. Maksudnya adalah bahwa pertanggungjawaban pidana dimaksudkan untuk menentukan apakah seseorang tersangka/terdakwa dipertanggungjawabkan atas suatu tindak pidana (crime) yang terjadi atau tidak. Dengan kata lain, apakah terdakwa akan dipidana atau dibebaskan. Jika ia dipidana, harus nyata bahwa tindakan yang dilakukan itu bersifat melawan hukum dan terdakwa mampu bertanggungjawab. Kemampuan tersebut memperlihatkan kesalahan dari pelaku tindak pidana yang berbentuk kesengajaan atau kealpaan. Artinya tindakan tersebut tercela dan tertuduh menyadari tindakan yang dilakukan tersebut⁹. Suatu tindakan tidak dipandang melawan hukum, sepanjang tidak ada ketentuan hukum yang mengaturnya. Begitu pula, tiada pemaafan dari suatu tindakan sepanjang tindakan itu secara hukum tidak dapat dinyatakan suatu tindakan yang salah.

Pengertian pertanggungjawaban pidana dalam Syari’at Islam adalah pembebanan seseorang dengan hasil (akibat) perbuatan (atau tidak ada perbuatan) yang dikerjakannya dengan kemauan sendiri, di mana ia mengetahui maksud-maksud dan akibat-akibat dari perbuatannya itu¹⁰. Dengan demikian, siapa pun yang melakukan perbuatan yang melawan hukum, sedangkan dia tidak menghendaknya seperti orang yang dipaksa atau pingsan, maka dia tidak dapat mempertanggungjawabkan perbuatannya. Begitu pula bagi orang yang melakukan perbuatan melawan hukum sedangkan dia kerjakan dengan kemauannya sendiri, namun dia tidak

mengetahui maksud dari perbuatannya itu, seperti perbuatan yang dilakukan oleh anak kecil atau orang gila, maka perbuatannya itu tidak dapat dimintakan pertanggungjawabannya¹¹

2. Dasar Hukum Pertanggungjawaban Pidana

Apabila suatu tindakan dari seseorang itu harus dimintakan pertanggungjawabannya, maka untuk dapat ditentukan pembedaannya harus diteliti dan dibuktikan bahwa :

- a. Subjek harus sesuai dengan perumusan undang-undang.
- b. Terdapat kesalahan pada petindak
- c. Tindakan itu bersifat melawan hukum.
- d. Tindakan itu dilarang dan diancam dengan pidana oleh undang-undang (dalam arti luas), dan
- e. Dilakukannya tindakan itu sesuai dengan tempat, waktu dan keadaan-keadaan lainnya yang ditentukan dalam undang-undang.¹²

Pertanggungjawaban pidana dalam Syari'at Islam bisa terjadi, apabila terpenuhi tiga asas/dasar, yaitu; 1). Adanya perbuatan yang dilarang/melawan hukum. 2). Perbuatan itu dikerjakan dengan kemauan sendiri, dan 3). Pelaku mengetahui akibat perbuatannya itu. Jika ketiga asas tersebut terpenuhi, maka bagi seseorang yang melakukan tindak pidana tersebut, terdapat pertanggungjawaban pidana. Bilamana salah satu asas tersebut tidak ada, maka baginya tidak dikenakan pertanggungjawaban pidana¹³. Orang yang bisa dibebani pertanggungjawaban pidana adalah manusia yang berakal pikiran, dewasa dan berkemauan sendiri. Kalau tidak demikian, maka tidak ada pertanggungjawaban pidana, karena orang yang tidak berakal bukanlah orang yang mengetahui dan bukan pula orang mempunyai pilihan. Demikian pula orang yang belum mempunyai kedewasaan tidak bisa dikatakan bahwa pengetahuan dan pilihannya telah menjadi sempurna. Oleh karena itu, tidak ada pertanggungjawaban bagi kanak-kanak, orang gila, orang dungu, orang yang sudah hilang kemauannya dan orang yang dipaksa atau terpaksa¹⁴.

Pembebasan beban terhadap mereka itu, berdasarkan kepada naş (Q. S. An-Nahl : 106) dan berbagai hadis:

رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه (الطبراني عن ثوبان)

“Dihapuskan ketentuan untuk ummatku berupa kekeliruan, kelupaan dan keadaan dipaksa (H.R. Ṭabrāni dari Šauban)¹⁵

رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى يستيقظ وعن المبتلى حتى يبرأ
وعن الصبي حتى يكبر (أحمد ، وأبو داود ، والنسائي ، وابن ماجه ، وابن
جرير ، والحاكم ، والترمذى عن عائشة

“Dihapuskan ketentuan dari tiga hal, dari orang yang tidur hingga ia bangun, dari orang yang gila hingga ia sembuh, dan dari anak kecil hingga ia dewasa (H.R. Aḥmad, Abū Dāwud, Nasā’i, Ibnu Mājah, Ibnu Jarīr, Ḥākim dan Turmuḏi dari ‘Aisyah)¹⁶.

Syari’at Islam memberikan ketentuan bahwa pembebanan hukum itu hanya berlaku bagi manusia yang masih hidup dan resiko perbuatan yang dilakukannya harus dipertanggungjawabkan sendiri dan tidak ada pembebanan kepada orang lain, (Q.S. Fāṭir :18) dan (Q.S. An-Najm : 39). Pembebanan hukum berlaku hanya bagi subjek hukum, termasuk Badan Hukum. Islam telah mengenal Badan Hukum ini sejak mula pertamanya seperti adanya Baitul Mal. Badan Hukum ini dianggap mempunyai hak-hak milik dan dapat mengadakan tindakan-tindakan tertentu. Akan tetapi menurut Syari’at Islam Badan Hukum itu tidak dibebani pertanggungjawaban pidana, karena pertanggungjawaban ini didasarkan pada adanya pengetahuan dan pilihan, sedangkan kedua perkara itu tidak terdapat pada Badan Hukum¹⁷. Dengan demikian, apabila terjadi perbuatan-perbuatan yang dilarang yang dilakukan oleh orang-orang yang bertindak atas namanya, maka orang-orang (para pengurusnya) itulah yang dibebani pertanggungjawaban pidana. Jadi, bukan syakhṣiyyah ma’nawiyah yang bertanggung jawab melainkan syakhṣiyyah ḥaqīqiyah¹⁸.

3. Tingkat-Tingkat Pertanggungjawaban Pidana

Sebab yang menimbulkan adanya pertanggungjawaban pidana adalah adanya perbuatan maksiat atau perbuatan yang melawan hukum, yaitu mengerjakan suatu perbuatan yang syara’ melarangnya, atau sebaliknya meninggalkan suatu perbuatan yang syara’ memerintahkannya. Namun demikian, perbuatan melawan hukum itu menjadi sebab adanya pertanggungjawaban pidana, yang harus terpenuhi dua syarat yaitu “al-idrāk” (mengetahui) dan

“Ikhtiyār” (pilihan). Bilamana salah satu syarat tidak ada, maka tidak ada pula pertanggungjawaban pidana¹⁹.

Perbuatan melawan hukum itu sendiri bertingkat-tingkat, maka pertanggungjawabannya pun bertingkat-beringkat sesuai dengan tingkatan perbuatan melawan hukum itu. Tingkatan-tingkatan tersebut disebabkan oleh kejahatan seseorang yang erat kaitannya dengan qosad (niat)nya. Perbuatan yang melawan hukum itu adakalanya disengaja dan adakalanya karena kekeliruan. Perbuatan sengaja ini terbagi kepada dua bagian yaitu sengaja semata-mata (al-‘amdi) dan menyerupai sengaja (syibhu al-‘amdi). Sedangkan kekeliruan juga terbagi kepada dua bagian yaitu keliru semata-mata (al-khata’) dan perbuatan yang disamakan dengan kekeliruan (*mā jarā majrā al-khata’*)²⁰.

Tingkatan pertanggungjawaban pidana itu;

a. Sengaja (al-‘amdi)

Sengaja dalam pengertian yang umum adalah pelaku tindak pidana berniat melakukan perbuatan yang melawan hukum atau perbuatan yang dilarang. Orang yang meminum minuman keras, dan demikian pula orang yang mencuri, sedangkan dengan perbuatannya itu diniati dan benar-benar dilakukannya dengan sengaja. Begitu pula dengan tindak pidana pembunuhan yang dengan sengaja dilakukannya serta dikehendaki akibatnya berupa kematian korban, maka baginya dikenakan perntanggungjawaban pidana²¹.

b. Menyerupai sengaja (Syibhu al-‘amdi)

Perbuatan menyerupai sengaja/semi sengaja (*syibhu al-‘amdi*) hanya terdapat dalam jarīmah pembunuhan dan penganiayaan. Kedudukan *Syibhu al-‘amdi* ini masih diperselisihkan oleh para Imam mazhab. Imam Malik tidak mengenal istilah *Syibhu al-‘amdi* dalam jarīmah pembunuhan atau penganiayaan, lantaran dalam al-Qur’ān hanya menyebutkan pembunuhan sengaja (*Qatl al-‘amd*) dan pembunuhan keliru (*qatlu al-khata’*). Adapun yang dijadikan landasan berfikir Imam Malik tidak lain bahwa tindak pidana itu jelas merupakan perbuatan melawan hukum, sementara adanya unsur niat dan akibat yang ditimbulkan dari perbuatan si pelaku itu sama sekali tidak disyaratkan. Abu Hanifah, Syafi’i dan Ahmad sepakat mengakui adanya *Syibhu al-‘amdi* dalam jarīmah pembunuhan, namun

berbeda pendapat dalam *jarīmah* penganiayaan. Menurut Syafi'i bahwa dalam *jarīmah* penganiayaan itu bisa terjadi ada yang masuk dalam kategori sengaja (*al-'amdi*) dan bisa pula masuk dalam kategori syibhu *al-'amdi*. Pendapat ini adalah pendapat yang rojih dalam mazhab Ahmad. Sedangkan menurut Abu Hanifah dalam *jarīmah* penganiayaan itu tidak ada *syibhu al-'amdi*. Pendapat ini diakui pula di kalangan mazhab Ahmad hanya dipandang marjuh. Pengertian *Syibhu al-'amdi* dalam pembunuhan adalah bahwa dilakukannya perbuatan itu dengan maksud melawan hukum, tetapi akibat dari perbuatan itu yang membawa kepada kematian bukan suatu yang dikehendaki, hanya saja berdampak kepada matinya si korban. Adapun pengertian *Syibhu al-'amdi* dalam penganiayaan adalah bahwa dilakukannya perbuatan itu dengan maksud melawan hukum, tetapi akibat dari perbuatan itu yang membawa kepada pelukaan itu, bukan suatu yang dikehendaki pula. Dalam pertanggungjawaban pidana terkait dengan tindakan semi sengaja ini lebih ringan dibandingkan dengan tindakan sengaja (*al-'amdi*). Sanksi hukum yang dijatuhkan untuk tindakan sengaja berupa *qiṣās*, sedangkan untuk tindakan semi sengaja berupa *diyāt* dan *ta'zīr* apabila dipandang perlu oleh penguasa untuk menjatuhkan hukuman *ta'zīr* tersebut²².

c. Keliru (*al-khaṭa'*)

Pengertian keliru (*al-khatha'*) adalah terjadinya suatu perbuatan di luar kehendak pelaku dan tidak ada maksud untuk melawan hukum. Kekeliruan ini adakalanya terdapat pada perbuatannya dan adakalanya terdapat pada niatnya. Adapun keliru dalam perbuatan, misalnya seseorang menembak burung, namun pelurunya mengenai orang, sedangkan keliru dalam niat misalnya menembak orang yang diyakini dia adalah musuh, karena dia berada di barisan pihak musuh atau pakaiannya sama dengan pihak musuh tersebut. padahal dia adalah kawan sebagai anggota pasukan sendiri²³.

d. Keadaan yang disamakan dengan keliru (*mā jarā majrā al-khaṭā'*).

Ada dua bentuk perbuatan yang yang disamakan dengan kekeliruan:

- (1). Pelaku sama sekali tidak bermaksud melakukan perbuatan yang melawan hukum, tetapi perbuatan itu terjadi di luar pengetahuannya dan sebagai akibat kelalaiannya, misalnya seseorang tidur di samping seorang bayi di suatu barak penampungan, kemudian dia menindih bayi itu sehingga bayi tersebut meninggal dunia.
- (2). Pelaku menyebabkan terjadinya suatu perbuatan yang melawan hukum, karena kelalaiannya tetapi tanpa dikehendakinya, misalnya seseorang yang menggali parit di tengah jalan untuk mengalirkan air, namun dia tidak memberi tanda bahaya, sehingga pada malam hari terjadi kecelakaan atas kendaraan yang lewat.

Pertanggungjawaban perbuatan keadaan yang disamakan dengan kekeliruan (*mā jarā majrā al-khaṭā'*) lebih ringan dari pada keliru, karena pelaku dalam keadaan ini sama sekali tidak mempunyai maksud untuk melakukan tindak pidana, melainkan tindak pidana itu terjadi semata-mata akibat kelalaiannya²⁴.

4. Faktor Yang Mempengaruhi Pertanggungjawaban Pidana

a. Pengaruh tidak tahu, lupa dan keliru.

1). Pengaruh Tidak Tahu

Ketentuan yang berlaku dalam Syari'at Islam adalah pelaku tidak dihukum karena suatu perbuatan yang dilarang, kecuali ia mengetahui dengan sempurna tentang dilarangnya perbuatan tersebut. Apabila ia tidak tahu tentang dilarangnya perbuatan tersebut maka ia tidak dikenakan pertanggungjawaban pidana. Pengertian "mengetahui" disini cukup dengan adanya kemungkinan mengetahui. Oleh sebab itu, apabila seseorang telah dewasa dan berakal sehat serta memperoleh kesempatan untuk mengetahui perbuatan-perbuatan yang dilarang, baik dengan jalan belajar maupun bertanya kepada orang yang cerdas pandai, maka orang tersebut dianggap mengetahui semua perbuatan yang dilarang, dan ia tidak dapat beralasan tidak tahu. Oleh karena itu, para fuqoha menyatakan bahwa di negeri Islam tidak dapat diterima alasan tidak mengetahui ketentuan-ketentuan hukum²⁵. Para fuqoha dapat menerima alasan tidak tahu hukum dari orang yang hidup di pedalaman dan tidak pernah bergaul dengan kaum muslimin lainnya, atau dari orang yang baru saja masuk Islam dan tidak bertempat tinggal di kalangan kaum muslimin. Pemaafan terhadap

orang-orang tersebut bukan pengecualian melainkan ketetapan hukum Islam yang melarang memberikan hukuman kepada orang yang tidak mengetahui larangan, sehingga pengetahuan itu diperolehnya.²⁶.

2). Pengaruh Lupa

Lupa ialah tidak tersiapnya sesuatu pada saat dibutuhkan. “Lupa” selalu digandengkan dengan “keliru”, seperti pada ayat;

رَبَّنَا لَا تَوَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا

"Ya Tuhan Kami, janganlah Engkau hukum Kami jika Kami lupa atau Kami tersalah.... (Q.S. Al Baqarah : 286)

Hadis nabi Saw;

رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه (الطبراني عن ثوبان)

“Dihapuskan ketentuan untuk ummatku berupa kekeliruan, kelupaan dan keadaan dipaksa (H.R. Ṭabrāni dari Šaubān)²⁷.

Dalam membicarakan hukum lupa ini para fuqoha terbagi kepada dua golongan; *Golongan pertama*; menyatakan bahwa lupa adalah alasan yang umum, baik dalam urusan ibadah maupun urusan pidana. Mereka berpegang pada prinsip umum yang menyatakan bahwa orang yang mengerjakan perbuatan yang dilarang karena lupa, ia tidak berdosa dan dibebaskan dari hukuman. Meskipun demikian ia tetap dikenakan pertanggungjawaban perdata. *Golongan kedua*; menyatakan bahwa lupa hanya menjadi hapusnya hukuman akhirat. Untuk hukuman-hukuman di dunia lupa tidak menjadi alasan hapusnya hukuman sama sekali kecuali dalam hal-hal yang berhubungan dengan hak Allah²⁸.

Jarīmah-jarīmah yang dilakukan karena lupa jarang sekali terjadi, karena lupa terhadap perbuatan yang dilarang itu sendiri pada hakikatnya juga jarang. Oleh sebab itu, lupa tidak menghapuskan kewajiban, karena perkara wajib tetap menjadi kewajiban yang harus diperbuat oleh orang yang lupa. Lupa hanya dianggap sebagai syubhāt yang bisa menghapuskan hukuman had,

dan diganti dengan hukuman ta'zīr. Jadi pengaruh lupa tersebut hanya terbatas pada pembebasan orang yang lupa dari hukuman dalam keadaan tertentu, atau pembebasan hukuman had dalam keadaan lainnya²⁹.

3). Pengaruh Keliru

Pengertian keliru adalah terjadinya sesuatu di luar kehendak pelaku. Jarīmah yang terjadi karena kekeliruan, pelaku melakukan perbuatan tersebut bukan karena niat atau kesengajaan, melainkan karena kelalaian dan kurang hatian. Pertanggungjawaban pidana bagi orang yang keliru ini dipersamakan dengan orang yang sengaja berbuat, apabila perbuatannya itu merupakan perbuatan yang dilarang oleh syara'. Hanya saja yang membedakannya adalah segi pertanggungjawabannya. Sebab bagi perbuatan sengaja adalah sengaja melakukan perbuatan yang dilarang syara', sedangkan sebab dalam perbuatan karena kekeliruan adalah melanggar ketentuan syara' bukan karena sengaja, melainkan karena kelalaian atau sikap kurang hati-hati. Bila dilihat dari dasar-dasar hukum syara', sebenarnya pertanggungjawaban itu hanya dibebankan kepada perbuatan sengaja yang diharamkan oleh syara' dan tidak dikenakan terhadap perbuatan karena kekeliruan³⁰. (Q.S. Al Ahzab : 5). Namun dalam keadaan tertentu syara' membolehkan dijatuhkannya hukuman atas kekeliruan sebagai pengecualian dari ketentuan pokok tersebut, misalnya tindak pidana pembunuhan .(Q.S. An-Nisa : 92). Dua ketentuan tersebut, yang satu merupakan ketentuan pokok dan yang satu lagi merupakan pengecualian dari ketentuan pokok, maka untuk dapat dikenakan hukuman atas perbuatan karena kekeliruan harus terdapat ketentuan yang tegas dari syara'. Apabila syara' tidak menentukan hukuman untuk suatu perbuatan tersebut maka tetap berlaku ketentuan pokok yaitu perbuatan tersebut tidak dikenakan hukuman³¹. Namun demikian, hapusnya pertanggungjawaban pidana dari perbuatan keliru tidak berarti hapusnya pertanggungjawaban perdata, karena menurut Syari'at Islam jiwa dan harta mendapat jaminan keselamatan (ma'sum)³².

b. Pengaruh Rela Menjadi Objek Jarīmah atas Pertanggungjawaban Pidana.

Menurut Syari'at Islam, kerelaan dan persetujuan korban untuk menjadi objek jarīmah tidak dapat mengubah sifat jarīmah itu (tetap dilarang) dan tidak mempengaruhi pertanggungjawaban pidana, kecuali apabila kerelaan itu dapat menghapuskan salah satu unsur jarīmah tersebut, Misalnya dalam jarīmah pencurian, karena unsur pokoknya adalah mengambil harta milik orang lain tanpa persetujuan, apabila pemilik harta tersebut menyetujui pengambilan hartanya, pengambilan tersebut adalah mubah bukan jarīmah.

Ketentuan tentang tidak berpengaruhnya kerelaan tersebut berlaku untuk semua jarīmah, kecuali jarīmah pembunuhan dan penganiayaan. Pengecualian ini disebabkan oleh karena dalam jarīmah pembunuhan dan penganiayaan ada pengaruh maaf dari korban atau keluarganya yang dapat menghapuskan hukuman qisās atau diyāt³³ atau membebaskannya dari hukuman diyāt sama sekali, dan sesudah itu diberlakukan hukuman ta'zīr kalau dipandang perlu oleh yang berwajib³⁴

c. Perbuatan yang Berkaitan dengan Jarīmah dan Hubungannya dengan Pertanggungjawaban Pidana.

Perbuatan yang berkaitan dengan jarīmah itu ada tiga macam, yaitu;

- 1). Perbuatan langsung (al-mubasyarah)
- 2). Perbuatan sebab (as-sabab), dan
- 3). Perbuatan syarat (asy-syarat)³⁵.

Pemisahan antara ketiga macam perbuatan itu dipandang penting karena untuk menentukan siapa pelaku yang sebenarnya dan mana yang bukan pelaku.

Perbuatan langsung (al-mubasyarah) adalah suatu perbuatan yang dilakukan oleh pelaku dengan langsung tanpa ada perantara yang telah menimbulkan jarīmah, dan sekaligus menjadi illat bagi jarīmah tersebut. Misalnya seseorang menyembelih orang lain dengan menggunakan pisau, sehingga mengakibatkan kematian korban.

Perbuatan sebab (as-sabab) adalah suatu perbuatan yang dilakukan oleh pelaku secara tidak langsung namun menggunakan media yang dapat menimbulkan terjadinya jarīmah, dan perbuatan itu menjadi illat bagi jarīmah tersebut. Misalnya persaksian palsu atas orang yang sebenarnya tidak bersalah bahwa ia telah melakukan pembunuhan.

Perbuatan syarat adalah suatu perbuatan yang tidak menimbulkan jarimah dan tidak menjadi illatnya. Misalnya seseorang membuat sumur untuk keperluan sehari-hari, tetapi kemudian digunakan oleh orang lain (orang kedua) untuk menjerumuskan orang ketiga sehingga ia mati. Pembuat *syarat* ini tidak ada pertanggungjawaban pidana selama perbuatannya itu tidak bermaksud untuk turut serta, memudahkan atau memberi bantuan bagi terlaksananya jarimah tersebut. Sedangkan pelaku perbuatan *langsung* dan *sebab* dikenakan pertanggungjawaban pidana atas perbuatannya, karena keduanya merupakan illat (sebab) adanya jarimah³⁶.

5. Hapusnya Pertanggungjawaban Pidana

Dasar peniadaan pidana dibagi atas dua kelompok yaitu yang tercantum di dalam undang-undang dan yang terdapat diluar undang-undang diperkenalkan oleh yurisprudensi dan doktrin. Yang tercantum dalam undang-undang dapat dibagi lagi atas *yang umum* (terdapat dalam ketentuan umum buku I KUHP) dan berlaku atas semua delik dan *yang khusus* (tercantum di dalam pasal tertentu yang berlaku untuk rumusan-rumusan delik itu saja).

Rincian *yang umum* itu terdapat di dalam:

- a. Pasal 44 : tidak dapat dipertanggungjawabkan.
- b. Pasal 48 : daya paksa.
- c. Pasal 49 : ayat (1) pembelaan terpaksa
- d. Pasal 49 : ayat (2) pembelaan terpaksa yang melampaui batas
- e. Pasal 50 : menjalankan peraturan yang sah
- f. Pasal 51: ayat (2) menjalankan perintah jabatan yang berwenang

Pasal 51 : ayat (2) menjalankan perintah jabatan yang tidak berwenang jika bawahan itu dengan i'tikad baik memandang atasan yang bersangkutan sebagai berwenang. Adapun yang khusus tercantum dalam pasal-pasal terkait seperti pasal 310 ayat (3) KUHP, pasal 166 untuk delik dalam pasal 164 dan 165, pasal 221 ayat (2).

Dasar peniadaan di luar undang-undang juga dibagi menjadi dua yaitu yang umum dan yang khusus. Yang umum misalnya 'tiada peniadaan tanpa kesalahan' dan 'tidak melawan hukum secara material'. Yang khusus, mengenai kewenangan-kewenangan tertentu (menjalankan pencaharian tertentu) misalnya pekerjaan

dokter, olahraga seperti tinju dan lain-lain. Di samping itu, peniadaan pidana di luar undang-undang atau yang tidak tertulis dapat dibagi pula atas ‘yang merupakan dasar pembenar (tidak ada melawan hukum) dan ‘yang merupakan dasar pemaaf (tidak ada kesalahan). Yang tersebut pertama merupakan segi luar dari pembuat atau faktor *objektif*, sedangkan yang tersebut kedua, merupakan segi dalam dari pembuat atau faktor *subjektif*. Kedua istilah “dasar pembenar (rechvaardigingsgronden), dan dasar pemaaf” (schuduitsluitingsgronden) sangat penting bagi acara pidana, sebab apabila dasar pembenar itu ada, atau perbuatan itu tidak melawan hukum, sedangkan ‘melawan hukum’ itu merupakan bagian inti (bestanddeel) delik, maka putusannya ialah bebas, sedangkan kalau kesalahan tidak ada atau dasar pemaaf ada, maka putusannya ialah lepas dari segala tuntutan hukum³⁷

Alasan yang dapat menghapuskan pidana itu, menurut Moelyanto dapat dibedakan menjadi:

- 1). Alasan pembenar; yaitu alasan yang menghapuskan sifat melawan hukum, sehingga apa yang dilakukan oleh terdakwa menjadi perbuatan yang patut dan benar.
- 2). Alasan pemaaf; yaitu alasan yang menghapuskan kesalahan terdakwa. Perbuatan yang dilakukan oleh terdakwa itu bersifat melawan hukum. Jadi, perbuatan itu merupakan perbuatan pidana, tetapi tidak dipidana karena tidak ada kesalahan.
- 3). Alasan penghapusan penuntutan; disini masalahnya bukan ada alasan pembenar maupun alasan pemaaf. Jadi, tidak ada pikiran mengenai sifat perbuatan maupun sifat orang yang melakukan perbuatan tetapi pemerintah menganggap bahwa atas dasar utilitas atau kemanfaatannya kepada masyarakat, sebaiknya tidak diadakan penuntutan. Yang menjadi pertimbangan disini adalah kepentingan umum. Kalau perkaranya tidak dituntut, tentunya yang melakukan perbuatan tidak dapat dijatuhi pidana³⁸.

Menurut Wiryono Prodjodikoro penghapusan pertanggungjawaban pidana sebagaimana tersebut di atas, ada dua alasan:

- 1). Alasan menghilangkan sifat-sifat tindak pidana, meliputi;
 - a). Adanya suatu peraturan perundang-pundangan yang melaksanakannya justeru berupa perbuatan yang bersangkutan.

b). Keperluan membela diri atau noodweer (pasal 49 ayat 1 KUHP)

c). Apabila perbuatan yang bersangkutan itu ditujukan untuk melaksanakan suatu perintah jabatan yang diberikan oleh seorang penguasa berwenang (pasal 51 ayat 1).

2). Alasan bahwa semua unsur tindak pidana termasuk unsur melanggar hukum tetap ada, tetapi ada hal-hal khusus yang menjadikan pelaku tidak dapat dipertanggungjawabkan seperti termaktub dalam KUHP pasal 44 (1) (Tidak mampu bertanggung jawab) , pasal 48 (Daya paksa /overmacht), pasal 49 (2) (Pembelaan terpaksa), pasal 51 (2) (Perintah jabatan)³⁹.

Peniadaan/penghapusan pidana yang tercantum dalam undang-undang itu antara lain:

- Pasal 44 Barang siapa melakukan perbuatan yang tidak dapat dipertanggungjawabkan kepadanya, karena jiwanya cacat dalam pertumbuhan atau terganggu karena penyakit, tidak dipidana⁴⁰.
- Pasal 48: Tidak dipidana barang siapa melakukan suatu tindakan karena didorongkan oleh daya paksa⁴¹.
- Pasal 49: (1) Tidak dipidana barang siapa yang melakukan perbuatan pembelaan terpaksa untuk diri sendiri atau orang lain, kehormatan kesusilaan, atau harta benda sendiri atau orang lain, karena serangan sekejap itu atau ancaman serangan yang sangat dekat pada saat itu yang melawan hukum⁴².
- Pasal 50: Barang siapa yang melakukan perbuatan untuk melaksanakan ketentuan undang-undang tidak dipidana⁴³.
- Pasal 51: Barangsiapa melakukan perbuatan untuk melaksanakan perintah jabatan yang diberikan oleh penguasa yang berwenang , tidak dipidana. Perintah jabatan tanpa wewenang, tidak menyebabkan hapusnya pidana, kecuali jika yang diperintah, dengan iktikad baik mengira bahwa perintah diberikan dengan wewenang dan pelaksanaannya termasuk dalam lingkungan pekerjaannya⁴⁴.

Apa yang dinyatakan perbuatan yang dapat menghapuskan pertanggungjawaban pidana pada hukum positif sebagaimana tersebut di atas, pada hakikatnya sejalan dan tidak bertentangan dengan hukum pidana Islam, hanya saja hapusnya pertanggungjawaban pidana, karena “menjalankan ketentuan undang-undang”, dalam hukum positif tidak lain adalah undang-undang dalam arti formal (yang dibuat oleh pemerintah bersama

dengan DPR), dan undang-undang dalam arti material; meliputi Peraturan Pemerintah dan Peraturan yang lebih rendah lainnya, sedangkan dalam hukum pidana Islam “menjalankan ketentuan undang-undang itu” bukan semata-mata undang-undang yang dibuat oleh Ulil Amri, melainkan undang-undang yang bersumber dari Allah sebagai Syari’at yang harus dipatuhi oleh ummat Islam.

Secara konkrit perbuatan yang dapat menghapuskan pertanggungjawaban pidana dalam hukum pidana Islam adalah;

a). Menjalankan ketentuan Syari’at.

Kewajiban patuh kepada Allah, Rasul dan *Ulil Amri* membawa konsekwensi kewajiban menegakkan kepemimpinan *Ulil Amri* dan menegakkan hukum Syari’at⁴⁵. Oleh sebab itu, mendirikan suatu badan peradilan adalah fardhu dan harus dilaksanakan⁴⁶. Dalam menyelesaikan suatu kasus hukum, maka perlu ada penegak hukum yakni hakim yang bertugas memeriksa dan mengadili perkara yang diajukan kepadanya. Hakim adalah orang yang diangkat oleh *Ulil Amri* untuk melaksanakan tugas tersebut. Oleh karena itu, kaum muslimin berkewajiban taat kepada keputusan hakim selaku *Ulil Amri*⁴⁷.

Seorang hakim dalam menjalankan tugasnya harus berpijak pada ketentuan Syari’at dan menghukumi pihak yang berperkara secara adil (Q.S. An-Nisā’: 58). Oleh karena itu, hakim tidak dapat dipersalahkan atas perbuatannya, karena melakukan kewajibannya selaku hakim yang memberikan keputusan yang didasarkan kepada ketentuan-ketentuan Syari’at⁴⁸. Dengan demikian, hakim tidak dapat dipersalahkan atas perbuatannya sekalipun harus membunuh, memotong, memukul dalam memberikan keputusan-keputusannya yang didasarkan kepada ketentuan-ketentuan Syari’at. Seorang hakim yang telah memutuskan berdasarkan ketentuan bahwa seseorang yang telah terbukti melakukan tindak pidana pencurian dihukum potong tangan, tidak dapat dipersalahkan telah menyebabkan terputusnya tangan orang lain. Hakim tersebut tidak dapat dikenakan hukuman qisās, yakni potong tangan. Hal ini dikarenakan hakim melakukan tindakan berdasar ketentuan Syari’at⁴⁹.

b). Karena perintah jabatan.

Kewajiban taat kepada *Ulil Amri* (Q.S An-Nisā’: 5) bukan tanpa ada batas, karena taat kepada *Ulil Amri* itu bukan semata-mata taat kepada penguasanya, melainkan taat kepada undang-

undang Allah. Manakala penguasa memerintah rakyatnya untuk menyimpang dari yang telah digariskan oleh Allah, maka rakyat tidak ada kewajiban taat kepadanya. Pembatasan ketaatan kepada Ulil Amri, lantaran ada hadis nabi yang membatasinya, berbeda dengan ketaatan kepada Allah dan RasulNya yang tanpa ada pembatasan sama sekali. Ketaatan kepada Ulil Amri terikat sepanjang Ulil Amri melaksanakan ketentuan-ketentuan dari Allah dan RasulNya. Sebab bagi *Ulil Amri* masih ada kemungkinan melakukan penyimpangan terhadap ketentuan-ketentuan Allah. Manakala yang terjadi seperti itu, maka jelas tidak ada kewajiban taat kepadanya. Pembatasan ketaatan kepada *Ulil Amri* ini didasarkan kepada hadis:

لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق

“Tidak ada ketaatan kepada seorang mahluk dalam hal-hal yang maksiat kepada Allah” (H.R. Ahmad dan Hākim)⁵⁰.

لا طاعة لأحد في معصية الله إنما الطاعة في المعروف

“Tidak ada ketaatan kepada seseorang dalam hal yang maksiat kepada Allah, ketaatan hanyalah dalam hal-hal yang baik (H.R. Bukhāri, Muslim, Abū Dāwūd dan Nasā’i)⁵¹

عن ابن عمر رضي الله عنه عن النبي صلي الله عليه و سلم انه قال

علي المرء المسلم السمع والطاعة فيما احب وكره الا ان يؤمر بمعصية فإن

امر فلا سمع ولا طاعة رواه مسلم

“Dari Ibnu Umar ra, ia berkata : dari Nabi Saw; Sesungguhnya beliau telah bersabda: Kewajiban bagi seorang muslim adalah mendengar dan taat terhadap apa yang ia sukai atau tidak, kecuali apabila ia diperintah untuk melakukan maksiat. Jika diperintah maksiat, maka tidak boleh didengar dan tidak boleh ditaati (H.R. Muslim)⁵².

Berdasarkan hadis di atas, bahwa hanya perintah penguasa yang sah yang sesuai dengan ketentuan Syari’at Islam saja yang wajib dipatuhi. Dalam hal perintah penguasa tersebut mengandung suruhan untuk berbuat maksiat, maka kewajiban mematuhi menjadi lenyap dan dalam hal seperti ini orang yang melakukan perbuatan itu tidak dapat dikecualikan dari hukuman, seandainya perbuatan yang dilakukan ternyata merupakan tindak pidana⁵³.

Namun demikian, bila seseorang yang melakukan sesuatu perbuatan oleh karena perintah *Ulil Amri* selaku penguasa yang syah atau pun oleh karena perintah jabatan telah dilindungi dari ancaman hukuman atau pun dia dikecualikan dari pada hukuman⁵⁴. Demikian pula apabila penguasa memerintah kepada seseorang untuk melakukan perbuatan maksiat, sedangkan orang yang diperintah tidak ada jalan untuk mentaatinya, demi keselamatan dirinya dan keluarganya, maka tindakan orang tersebut dianggap sebagai perbuatan yang dikecualikan dalam hukuman, hanya saja bukan karena perintah jabatan akan tetapi karena keadaan terpaksa⁵⁵.

c). Keadaan paksa

Paksaan adalah suatu upaya yang dilakukan oleh seseorang untuk mempengaruhi orang lain agar ia melakukan apa yang diinginkan olehnya (pemaksa) dengan menggunakan ancaman. Sebagai akibat dari adanya ancaman itu pihak yang dipaksa tidak mempunyai pilihan lain kecuali mengerjakan apa yang diinginkan oleh pihak yang memaksa⁵⁶ sehingga orang tersebut lepas dari kerelaan dan tidak ada kemauan bebas dalam menentukan pilihan⁵⁷.

Suatu perbuatan dikatakan terpaksa apabila terpenuhi empat syarat, yaitu;

- (1). Ancaman yang menyertai pemaksaan adalah berat sehingga dapat menghilangkan kerelaan, seperti ancaman dibunuh, dipukul dengan pukulan yang berat, dikurung dalam waktu yang lama dan sebagainya.
- (2). Ancaman harus seketika yang diduga kuat pasti terjadi, jika orang yang dipaksa tidak melaksanakan keinginan si pemaksa.
- (3). Orang yang memaksa mempunyai kesanggupan (kemampuan) untuk melaksanakan ancamannya, meskipun dia bukan penguasa atau petugas tertentu. Apabila orang yang memaksa tidak memiliki kemampuan untuk mewujudkan ancamannya, dalam hal ini tidak ada paksaan.
- (4). Pada orang yang menghadapi paksaan timbul dugaan kuat bahwa apa yang diancamkan padanya benar-benar akan terjadi, kalau ia tidak memenuhi tuntutan⁵⁸.

Orang yang dipaksa dan karena paksaannya itu mengakibatkan terjadi adanya tindak jarīmah, maka beban yang

berkaitan dengan pertanggung jawaban perdata dibebankan kepada orang yang memaksakan karena orang yang dipaksa adalah alat bagi yang memaksa dan bagi yang dipaksa tidak diwajibkan untuk membayar ganti rugi. Adapun orang yang dipaksa untuk membunuh atau memotong anggota badan yang memaksa atas kehendaknya, sedangkan bila tidak dilakukannya, maka yang dipaksa diancam untuk dibunuh oleh pemaksa. Jika perbuatan itu dilakukan oleh orang yang dipaksa, maka baginya tidak dikenakan hukuman qisās atau diyāt. Pendapat ini dipegangi oleh Imam Syafi'i. Dengan demikian, seorang yang melakukan tindak pidana karena paksaan atau dalam keadaan dipaksa, dikecualikan dari hukuman⁵⁹.

d). Pembelaan diri.

Siapa saja yang berperang di jalan Allah baik ia membunuh atau dibunuh, ia akan memperoleh ganjaran akhirat berupa surga yang nikmat. Ketentuan ini, menunjukkan bahwa orang yang membunuh di jalan Allah adalah bukan merupakan tindak pidana dan karenanya perbuatan tersebut dikecualikan dari hukuman⁶⁰. Orang yang mati atau terbunuh di medan perang itu disebut mati syāhid dan orangnya disebut syāhid (Q.S. At-Taubah : 111)

Pembelaan diri sampai membunuh orang yang menyerang sama dengan orang yang membunuh di waktu perang di jalan Allah. Hal ini didasarkan kepada hadis Rasulullah Saw;

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ إِنْ جَاءَ رَجُلٌ يَرِيدُ أَخْذَ مَالِي قَالَ فَلَا تُعْطِهِ مَالَكَ . قَالَ أَرَأَيْتَ إِنْ قَاتَلَنِي قَالَ قَاتَلَهُ قَالَ أَرَأَيْتَ إِنْ قَتَلَنِي قَالَ فَأَنْتَ شَهِيدٌ . قَالَ أَرَأَيْتَ إِنْ قَتَلْتَهُ قَالَ هُوَ فِي النَّارِ .

Dari Abi Hurairah, ia berkata : Telah datang seorang laki-laki kepada Rasulullah Saw dan berkata “ Ya Rasulullah, bagaimana pendapat anda jika datang seorang laki-laki bermaksud mengambil harta saya?”, Rasulullah menjawab: Janganlah engkau berikan hartamu itu”. Laki-laki itu berkata lagi, “bagaimana pendapat anda jika ia menyerang saya?,” Rasulullah menjawab; “Seranglah dia”. Laki-laki itu berkata, “Bagaimana kalau saya yang terbunuh?” Rasulullah menjawab, “Engkau mati Syāhid”, Laki-laki itu berkata lagi, “bagaimana kalau dia

kubunuh? ”. Jawab Rasulullah, “Dia masuk neraka” (H.R. Muslim)⁶¹

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قَالَ « مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ .

“Sesungguhnya Rasulullah bersabda: Barangsiapa yang terbunuh karena mempertahankan hartanya, maka dia adalah syāhid” (H.R Muslim)⁶².

Berdasarkan dalil-dalil di atas, jelas bahwa orang yang membela dirinya, hartanya, keluarganya dan kehormatannya dari kejahatan yang dilakukan oleh orang lain, maka orang tersebut bila mati dalam pembelaan itu dipandang sebagai syāhid. Oleh karena itu, perbuatan yang mengakibatkan terjadinya tindak pidana dengan sebab si pelaku melakukannya dalam kerangka pembelaan dirinya, maka dapat dikecualikan dari penjatuhan hukuman sehingga tidak ada tuntutan yang ditujukan kepadanya dan dia harus dibebaskan dari sanksi hukum.

Adapun syarat-syarat pembelaan diri adalah:

- (1). Adanya serangan atau tindakan melawan hukum, serangan itu harus perbuatan jarīmah dan pelakunya tidak perlu dapat dimintai pertanggungjawaban pidana.
- (2). Penyerangan harus terjadi seketika, artinya pembelaan baru terdapat apabila benar-benar telah terjadi penyerangan atau diduga dengan kuat akan terjadi.
- (3). Tidak ada jalan lain untuk mengelakan serangan kecuali harus menyerang.
- (4). Dalam penolakan serangan hanya kekuatan seperlunya yang boleh dipakai, tidak berlebih-lebihan. Dalam hal pembelaan yang melampaui batas, tentu hal itu tidak dapat dikecualikan dari hukuman⁶³.

e). Syubhāt.

’Abdul Qādir ’Audah mendefinisikan syubhāt adalah sesuatu yang pada dasarnya tetap tetapi pada hakikatnya tidak tetap. Dalam kaitannya dengan hukum pidana Islam, maka perbuatan itu dianggap secara formil ada tetapi dari segi material tidak ada⁶⁴. Haliman mengemukakan bahwa syubhāt itu berarti serupa, keserupaan, atau hal yang seakan-akan, yang juga dapat berari yang samar-samar⁶⁵. Oleh karena itu, perbuatan yang

dilakukan karena kekeliruan lantaran ada keserupaan, maka peristiwa itu tidak masuk peristiwa pidana dengan kata lain peristiwa itu dikecualikan dari hukuman.

Dasar pengecualian hukuman oleh karena adanya syubhāt ini adalah hadis Rasulullah Saw.

عن عائشة قالت : قال رسول الله صلى الله عليه و سلم ادرءوا

الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن كان له مخرج فخلوا سبيله فإن

الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة (رواه الترمذي)

“Dari Aisyah ia berkata : hindarilah hukuman had dari orang muslim sesuai yang kamu mampu, Jika kamu menemukan seorang muslim ada jalan keluar, maka berilah ia jalan. Maka sesungguhnya bagi seorang Imam lebih baik keliru dalam memaafkan dari pada ia keliru dalam memberikan hukuman (H.R. Turmudzi)⁶⁶.

Berdasarkan hadis tersebut, maka ulama Uṣūl Fiqh membuat kaidah :

الحدود تسقط بالشبهات

“Hukuman-hukuman menjadi gugur sebab adanya kesangsian/syubhāt”⁶⁷.

f). Ma’af

Pada dasarnya pemaafan tidak dapat menggugurkan hukuman bagi pelaku tindak pidana, namun sehubungan tindak pidana itu ada yang berkaitan dengan hak Allah atau hak masyarakat dan hak perorangan, maka ada pula pengecualian hukuman itu. Tindak pidana yang mendapatkan pengecualian hukuman itu, apabila tindak pidana itu berkaitan dengan hak perorangan, terutama pada tindak pidana yang diancam dengan hukuman qisās, yakni tindak pidana pembunuhan dan penganiayaan baik dilakukan dengan sengaja atau dilakukan dengan kekeliruan, (Q.S. Al Baqarah : 178), sedangkan tindak pidana lainnya seperti pencurian, perzinaan, tuduhan berbuat zina, pemberontakan, tidak diketemukan maaf sebagai unsur yang mengecualikan hukuman⁶⁸.

Jarīmah yang berkaitan dengan hak adami dapat dimaafkan oleh korban dan tidak dapat dimaafkan oleh ulil amri. Namun demikian, pemaafan itu dapat saja berlaku bagi jarīmah ta‘zīr.

Jarīmah ta'zīr yang berkaitan dengan hak perorangan, pemaafan itu dapat menghapuskan hukuman, bahkan bila pemaafan itu diberikan sebelum pengajuan penggugatan, maka pemaafan itu juga dapat menghapuskan gugatan. Sedangkan dalam ta'zīr yang berkaitan dengan hak Allah sangat tergantung kepada kemaslahatan, artinya bila *Ulil Amri* melihat adanya kemaslahatan yang lebih besar dengan memberikan maaf dari pada si pelaku dijatuhi hukuman, maka *Ulil Amri* dapat memberikan pemaafannya. Menurut Syafe'i sifatnya boleh saja bukan kewajiban, sedangkan di kalangan fuqoha lain bahwa pemaafan itu tidak boleh, dan karenanya si pelaku tetap harus dijatuhi hukuman ta'zīr. Namun ulama lain berpendapat bahwa pemaafan itu bisa saja diberikan kepada orang yang tidak biasa melakukan kejahatan atau bagi orang yang tampak menyesal dan bertobat dari kejahatan yang dilakukannya⁶⁹.

Sanksi hukum bagi jarīmah ta'zīr yang berkaitan dengan hak campuran antara perorangan dan jama'ah, seperti percobaan pembunuhan, maka bila korban memaafkan, maka bagi *Ulil Amri* boleh saja menghukumnya. Al-Mawardi menjelaskan :

(1). Bila pemaafan hak Adami diberikan sebelum pengajuan gugatan kepada hakim, maka *Ulil Amri* bisa memilih antara menjatuhkan sanksi ta'zīr dan memaafkannya.

(2). Bila Pemaafan diberikan sesudah pengajuan gugatan kepada hakim oleh korban, maka fuqoha berbeda pendapat tentang hapusnya hak *Ulil Amri* untuk menjatuhkan hukuman yang berkaitan dengan hak masyarakat. Ada yang berpendapat bahwa hak *Ulil Amri* itu menjadi hapus dengan pengajuan gugatan oleh korban. Pendapat ini merupakan pendapatnya Abu Abdillah al-Zubair. Sedangkan menurut pendapat yang lain, hak *Ulil Amri* itu untuk menjatuhkan hukuman yang berkaitan dengan hak jama'ah, baik sebelum pengajuan gugatan oleh korban maupun sesudahnya, tidak dapat hapus⁷⁰.

Adapun macam pemaafan itu adakalanya pemaafan dari seluruh sanksi, adakalanya pemaafan yang merupakan perpindahan dari satu bentuk sanksi yang berat kepada bentuk sanksi lain yang lebih ringan, ada juga yang merupakan pemaafan dari jarīmahnya⁷¹.

g). Meninggalnya si Pelaku.

Meninggalnya si pelaku menjadi sebab hapusnya sanksi hukum, meskipun tidak menghapuskan seluruhnya. Sanksi itu

berlaku bagi sanksi ta'zīr yang harus dijalani berupa sanksi badan atau yang berkaitan dengan kebebasan, atau sanksi-sanksi lain yang berkaitan dengan pribadinya seperti hukuman buang dan celaan, karena yang akan dikenai hukuman yaitu badan sipelaku tersebut. Namun, apabila sanksi itu tidak berkaitan dengan pribadi sipelaku, maka kematiannya tidak menyebabkan hapusnya hukuman ta'zīr itu, seperti sanksi denda, perampasan dan pengrusakan hartanya, karena sanksi tersebut dapat dilaksanakan meskipun si pelaku telah meninggal⁷².

h). Tobat

Tobat bisa menghapuskan sanksi hukum baik jarīmah yang dilakukan oleh si pelaku adalah jarīmah yang berhubungan dengan hak Allah/hak masyarakat atau hak Adami/perorangan. Indikator tobat itu bisa menghapuskan hukuman adalah manakala si pelaku menunjukkan adanya penyesalan terhadap perbuatan jarīmah yang telah dilakukan, menjauhkan diri darinya dan adanya niat dan rencana yang kuat untuk tidak kembali melakukannya. Sedangkan bila berkaitan dengan hak Adami harus ditambah dengan satu indikator lagi yaitu melepaskan kezaliman yang dalam hal ini adalah minta maaf kepada korban⁷³.

Dasar hukum hapusnya hukuman dengan tobat itu, dijelaskan dalam firman Allah Q.S. Al Maidah : 34 yang berkaitan dengan jarīmah hirobah. Apakah terhadap jarīmah selain hirobah berlaku pula prinsip adanya penghapusan hukuman bagi pelaku jarīmah. Dalam konteks ini para ulama mazhab terbagi kepada tiga pendapat:

Pertama: Menurut Hanafiyah, Malikiyah, sebagian Syafi'iyah dan Hanabilah tobat itu tidak dapat menghapuskan hukuman ta'zīr, karena ta'zīr itu merupakan kaffarat dari suatu maksiat, dengan alasan sebagai berikut :

- (1). Secara umum sanksi yang disediakan itu tidak membedakan antara yang tobat dan yang tidak tobat, kecuali jarīmah hirobah.
- (2). Nabi Saw juga menjatuhkan hukuman kepada orang yang tobat, yakni dalam kasus Ma'iz dan Ghomidiyah yang datang kepada Nabi dengan bertobat dan diterima tobatnya, tapi toh oleh Nabi dijatuhi hukuman.
- (3). Tidak mungkin diqiyaskan antara jarīmah hirobah dengan jarīmah lainnya, karena pada umumnya pelaku jarīmah

hirobah itu sulit ditangkap, jarīmahnya membawa bahaya besar bagi masyarakat. Di samping itu bila pelaku jarīmah itu telah ditangkap tetap dijatuhi hukuman, meskipun ia menyatakan bertobat.

- (4). Bila tobat itu dapat dijadikan alasan bagi hapusnya hukuman, maka setiap pelaku jarīmah akan mengaku telah bertobat dan semuanya akan terbebas dari hukuman yang diberikan, baik dalam jarīmah qisās, hudūd, maupun ta‘zīr⁷⁴.

Kedua: Menurut sebagian fuqoha dari mazhab Syafi’i dan mazhab Hanbali tobatnya pelaku jarīmah sebelum ditangkap itu dapat menghapuskan hukuman, diqiyaskan kepada jarīmah hirobah dengan alasan sebagai berikut:

- (1). Bila tobat itu dapat diterima dan menghapuskan hukuman dalam kasus hirobah yang notabene merupakan jarīmah yang lebih besar bahayanya, maka lebih-lebih dalam jarīmah lain yang bahayanya lebih kecil⁷⁵.

Di dalam sebuah hadis dijelaskan :

عَنْ أَنَسٍ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَصَبْتُ حَدًّا فَأَقِمَهُ عَلَيَّ - قَالَ - وَحَضَرَتِ الصَّلَاةَ فَصَلَّيْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فَلَمَّا قَضَى الصَّلَاةَ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَصَبْتُ حَدًّا فَأَقِمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ. قَالَ « هَلْ حَضَرْتَ الصَّلَاةَ مَعَنَا ». قَالَ نَعَمْ. قَالَ « قَدْ غُفِرَ لَكَ ».

Dari Anas ia berkata : Telah datang seorang laki-laki kepada Nabi Saw lalu berkata: Wahai Rasulullah, saya telah melakukan jarīmah hudūd, maka tegakkanlah had atas diriku” Rasul tidak menyakan sesuatu apa pun kepadanya, Lalu datanglah waktu sholat dan ia sholat bersama Rasulullah. Setelah itu ia datang lagi menghadap Rasulullah dan mengulangi pengaduannya, maka Rasulullah bertanya: “ Bukankah kamu telah sholat bersama kami”, Ia menjawab “betul”. Rasul berkata “ Maka sesungguhnya Allah telah memaafkan bagimu dosamu” (H.R. Muslim)⁷⁶.

حَدَّثَنِي أَبُو أُمَامَةَ أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَصَبْتُ حَدًّا فَأَقِمَهُ عَلَيَّ. قَالَ « تَوَضَّأْتَ حِينَ أَقْبَلْتَ ». قَالَ

نعم. قَالَ « هَلِ صَيَّيْتِ مَعَنَا حِينَ صَيَّيْنَا ». قَالَ نعم. قَالَ « اذْهَبْ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ عَفَا عَنْكَ ».

Abu Umamah telah menceritakan kepadaku (Abu Ammar) sesungguhnya seorang laki-laki telah menghadap Rasulullah, Ia berkata; Wahai Rasulullah "saya telah melakukan jarīmah hudūd, maka tegakkanlah had atas diriku". Rasulullah berkata: Wudhu'lah kamu kemudian kamu nanti menghadap lagi, Ia menjawab; ya. Kemudian Rasulullah bertanya "Apakah ketika kami shalat, anda pun ikut shalat bersama kami?, Ia menjawab; "ya". Lalu Rasulullah Saw menyatakan : Pergilah, sesungguhnya Allah sungguh telah memaafkan dosa kamu". (H.R. Abū Dāwūd)⁷⁷.

(2). Allah menghapuskan hukuman zina kepada orang bertobat (Q.S.An Nisa: 16), begitu pula bagi pelaku pencurian (Q.S. Al-Maidah : 39).

Kelompok ulama ini memberikan syarat bahwa jarīmah yang dapat dihapus hukumannya karena tobat adalah hak Allah, seperti zina, dan jarīmah yang melanggar hak jama'ah dalam ta'zīr. Adapun jarīmah lain yang berkaitan dengan hak perorangan seperti pembunuhan, pemukulan dan penghinaan, maka hukuman tidak dapat hapus karena tobatnya si pelaku, kecuali bila dimaafkan oleh korban⁷⁸.

Ketiga : Pendapat Ibnu Taimiyah dan muridnya Ibnul Qoyyim al Jauziyah bahwa tidak ada perbedaan dalam naş antara jarīmah hirobah dan selain hirobah lebih pantas untuk hapus hukumannya. Adapun yang menjadi alasan adalah ;

(1). Firman Allah Q. S. Al Anfal : 38

(2). Sebuah hadis yang berbunyi :

التائب من الذنب كمن لا ذنب له (ابن عساکر عن ابن عباس)

Orang yang bertobat dari suatu dosa seperti orang yang tidak memiliki dosa (H.R Ibnu Asakir dari Ibnu Abbas)⁷⁹

(3). Allah menjadikan sanksi itu sebagai kaffarah bagi orang yang melakukan jarīmah dan sanksi tersebut hilang bila si pelaku itu bertobat.

(4). Adapun kasus Maiz dan ghomidiyah yang datang dengan tobat namun tetap dikenai had oleh Nabi, karena had itu merupakan pensucian diri dan tobat itu juga pensucian diri. Jadi mereka memilih pensucian diri dengan kedua cara ini, yaitu meminta

dilaksanakan had atas dirinya dan bertobat. Dengan demikian hakim boleh menjatuhkan hukuman atau tidak menjatuhkan hukuman⁸⁰.

i). Kadaluwarsa

Kadaluwarsa adalah lewatnya waktu tertentu setelah terjadinya kejahatan atau setelah dijatuhkannya keputusan pengadilan tanpa dilaksanakan hukuman⁸¹. Apakah kadaluwarsa dapat menghapuskan hukuman atau tidak. Menurut kebanyakan fuqoha tidak menghapuskan, sedangkan fuqoha yang memakai prinsip kadaluwarsa tidak pula menganggapnya sebagai faktor pembatalan hukuman bagi seluruh jarīmah. Untuk itu ada dua teori;

Teori pertama : Suatu hukuman atau jarīmah tidak gugur dengan kadulawarsa, selama hukuman atau jarīmah itu bukan jarīmah ta‘zīr. Apabila jarīmah ta‘zīr berlaku prinsip kadulawarsa jika dipandang perlu oleh penguasa untuk mewujudkan kemaslahatan umum. Teori ini dikemukakan oleh Imam Malik, Syafi’i dan Ahmad.

Teori Kedua : mengakui adanya prinsip kadulawarsa untuk jarīmah ta‘zīr, namun mengakui adanya prinsip kadulawarsa untuk jarīmah qisāṣ-diyāt dan satu jarīmah hudūd yaitu qozaf. Teori ini pendapatnya Imam Abū Hanīfah dan para muridnya. Teori ini pada dasarnya sama dengan teori pertama, namun Imam Abū Hanīfah mengakui adanya prinsip kadulawarsa untuk jarīmah hudūd dengan mengadakan pemisahan antara bukti-bukti penetapan jarīmah itu berupa saksi atau pengakuan si pelaku. Kalau pembuktian itu berupa saksi-saksi, maka hukuman itu bisa hapus dengan kadulawarsa, tetapi kalau alat bukti itu berupa pengakuan si pelaku, maka kadulawarsa itu tidak berlaku,⁸² kecuali untuk jarīmah minum-minuman keras di mana persaksian atau pengakuan itu hanya dapat diterima apabila mulut peminumnya masih berbau khomr, sehingga kadulawarsa itu berlaku dengan hilangnya bau khomr di mulutnya⁸³.

Alasan jumhur selain Imam Abū Hanīfah hukuman hudūd tidak hapus dengan kadulawarsa antara lain:

(1). *Ulil Amri* tidak memiliki hak untuk memaafkan dalam kasus jarīmah hudūd, baik terhadap kesalahan maupun sanksinya.

(2). Bahwa mengakhirkan pemberian persaksian itu sangat mungkin, baik karena uzur atau gaibnya saksi had tidak hapus karena adanya kemungkinan, sebab apabila had dapat hapus

karena adanya berbagai kemungkinan itu, maka menjadikan had itu tidak wajib.

(3). Diriwayatkan dari Umar bahwa saksi yang menyaksikan kasus jarīmah hudūd, kemudian tidak memberikan persaksian pada waktu itu, maka persaksiannya meragukan.

Adapun dalam kaitannya dengan jarīmah ta'zīr, *Ulil Amri* berhak memaafkan jarīmah dan sanksi ta'zīr apabila kemaslahatan umum menghendaknya dan selama jarīmah ta'zīrnya berkaitan dengan hak Allah. Alasannya adalah :

(1). Bahwa jumbuh fuqoha membolehkan berlakunya teori kadulawarsa dalam kasus jarīmah ta'zīr, baik menghapuskan kejahatan maupun menghapuskan sanksinya, bila *Ulil Amri* menganggap bahwa hal itu membawa kemaslahatan.

(2). Bahwa *Ulil Amri* berhak memaafkan jarīmah ta'zīr sesudah dilakukan dan berhak memaafkan sanksinya setelah adanya keputusan hakim- apabila ada kemaslahatan- maka lebih-lebih dengan kadulawarsa *Ulil Amri* tentu dapat menetapkan hapusnya pengaruh kejahatan dan hapusnya sanksi setelah melewati waktu tertentu.

(3). Sudah tentu untuk kepastian hukum *Ulil Amri* harus menetapkan batas waktu kadulawarsa ini dalam kasus ta'zīr yang panjang pendeknya disesuaikan dengan berat ringannya kejahatan dan sanksinya⁸⁴.

Adapun mengenai batas waktu kadulawarsa, Imam Abū Hanīfah tidak menentukan batas masa kadulawarsa dan hal ini diserahkan kepada hakim dengan menimbang pada keadaan yang berbeda-beda. Menurut Muhammad murid Imam Abu Hanifah, masa tersebut adalah enam bulan. Sedangkan menurut pendapat yang lain adalah satu bulan. Dengan demikian, maka penguasa negara bisa membuat batas masa kadulawarsa dan menolak setiap keterangan (persaksian) yang diberikan sesudah lewat masa tersebut, jika alat-alat buktinya berupa persaksian⁸⁵.

j). Pendidikan dan Pengajaran

Orang yang berhak memberikan pendidikan dan pengajaran adakalanya suami terhadap isteri dan adakalanya orang tua terhadap anak.

(1). Pengajaran terhadap isteri.

Islam memberikan wewenang kepada suami atas isterinya untuk memberikan pengajaran sebagai hukuman dari perbuatan

maksiat yang tidak dijatuhi hukuman had, seperti meninggalkan suami tanpa sepengetahuan dan izinnnya, terlalu konsumtif terhadap harta dan lain-lainnya⁸⁶.

Suami mempunyai hak untuk memberikan hukuman kepada isterinya, manakala si siteri tidak mentaati suami/nusuz berupa menasehati, meninggalkannya di tempat tidur dan memukulnya (Q.S. An Nisa : 34). Imam Abu Hanifah, Imam Malik, sebagian ulama Syafi'iyah dan Hanabilah berpendapat bahwa suami tidak boleh memukul pada penyelewengan yang pertama, melainkan suami menasehatinya dan untuk penyelewengan yang kedua kalinya suami meninggalkannya sendirian di tempat tidur, baru untuk penyelewengan yang ketiga kalinya suami boleh memukulnya. Menurut pendapat yang rojih dari mazhab Syafi'i dan Hanbali, suami berhak memukul isterinya baik pada penyelewengan yang pertama maupun pada penyelewengan ulangan, baik sesudah didahului dengan pemberian nasehat atau belum. Untuk itu, suami yang memukul isterinya pada penyelewengan pertama itu tidak dikenakan hukuman, karena ia menggunakan haknya pada batas-batas yang ditetapkan syara'⁸⁷.

Proses pendidikan kepada isteri itu berdasarkan hadits:

عَنْ حَكِيمِ بْنِ مُعَاوِيَةَ الْقُشَيْرِيِّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا حَقُّ زَوْجَةِ أَحَدِنَا عَلَيْهِ قَالَ « أَنْ تَطْعَمَهَا إِذَا طَعَمْتَ وَتَكْسُوَهَا إِذَا اكْتَسَيْتَ - أَوْ اكْتَسَيْتَ - وَلَا تَضْرِبَ الْوَجْهَ وَلَا تَفْبَحَ وَلَا تَهْجُرَ إِلَّا فِي الْبَيْتِ »

Dari Hakim bin Muawiyah al Qusyairi dari bapaknya, ia berkata: Saya bertanya: Ya Rasulullah apa hak isteri terhadap suami? Nabi menjawab : “Diberi makan apabila kamu makan, diberi pakaian apabila kamu berpakaian, dan kamu tidak boleh memukul wajahnya dan janganlah kamu menjelek-jelekannya, dan janganlah kamu meninggalkannya kecuali di dalam rumah (H.R. Abū Dāwud)⁸⁸.

Suami tidak boleh memukul isterinya sekehendak hati, melainkan disyaratkan tidak boleh sampai melukai. Pukulan yang tidak melukai itu adalah pukulan yang tidak keras, pukulan yang tidak mematahkan tulang dan tidak mengalirkan darah. Menurut sebagian ulama pukulan tersebut merupakan pukulan yang tidak sampai menghitamkan kulit dan pantas dianggap sebagai pendidikan. Sebagian ulama lain menyebutkan , pukulan yang tidak

menimbulkan bekas dan tidak mengenai muka atau bagian-bagian tubuh yang mengkhawatirkan seperti dada dan faraj, dengan kata lain pukulan yang tidak membahayakan. Apabila pukulan itu dilakukan dalam batas-batas yang telah disebutkan, suami tidak dibebani pertanggungjawaban pidana⁸⁹. Akan tetapi jika terjadi pelampauan batas, maka suami bertanggungjawab, baik dari segi pidana maupun perdata⁹⁰

(2). Pengajaran terhadap anak.

Seperti halnya seorang suami kepada isterinya, seorang ayah pun dapat melakukan dan terbebas dari pertanggungjawaban pidana selama tindakannya sesuai dengan tindakan hukum terhadap anaknya. Hak yang sama juga diberikan kepada guru, pelatih, kakek, orang yang diberi wasiat dan orang yang menjadi wali anak tersebut. Mereka semua diberi wewenang untuk memberikan pengajaran atau pemukulan tersebut demi tujuan pendidikan⁹¹. Apabila pemukulan mengakibatkan cedera pada anggota tubuh anak, menurut Imami Malik dan Imam Ahmad pengajar atau pendidik tidak dikenakan penggantian kerugian, selama pukulannya itu layak dianggap sebagai pendidikan dan masih dalam batas-batas yang telah ditentukan oleh syara'. Apabila pukulannya sangat keras sehingga tidak layak dianggap sebagai pendidikan, pendidik atau pengajar dikenakan pertanggungjawaban pidana. Menurut Imam Syafi'i orang yang memberikan pengajaran harus mengganti kerugian atas cedera pada anggota tubuh anak kecil akibat tindakan pengajarannya dalam keadaan bagaimanapun. Sedangkan pendapat Abu Yusuf dan Muhammad bahwa bapak, kakek, dan orang yang diberi wasiat diberi izin untuk melakukan perbuatan pengajaran dan tidak ada pertanggungjawaban atas perbuatan yang dibolehkan⁹².

k). Pengobatan.

Seorang dokter melakukan pengobatan kepada pasien dengan tujuan agar pasien segera sembuh dari penyakit yang dideritanya, dan upaya itu dilakukan sesuai dengan kewajiban profesionalnya. Seorang dokter mempunyai kekuasaan dan kebebasan dalam melakukan pengobatan tersebut sebagai konsekwensi logisnya, seorang dokter tidak dapat dituntut atau dikenakan pertanggungjawaban pidana karena pekerjaannya dalam bidang pengobatan, karena pelaksanaan suatu kewajiban tidak dibatasi dengan syarat keselamatan objek, yaitu orang yang diobati. Cara

melaksanakan kewajiban tersebut diserahkan kepada pilihan, kebijaksanaan ilmiah dan praktek dokter itu sendiri. Para fuqoha sepakat bahwa akibat yang merugikan kepada pasien tidak dipertanggungjawabkan kepada dokter yang mengobatinya. Alasan yang dijadikan dasar untuk pembebasan pertanggungjawaban pidana tersebut : Menurut Imam Abu Hanifah; pertanggungjawaban itu hapus karena dua sebab;

(1). Kebutuhan masyarakat. Pengobatan itu diperlukan oleh masyarakat dan hal ini mengharuskan terjaminnya kebebasan dalam profesinya dan hapusnya pertanggungjawaban pidana dan perdata, sehingga ia tidak perlu khawatir dalam menjalankan profesinya itu.

(2). Adanya izin (persetujuan) dari pasien atau keluarganya. Berkumpulnya kedua alasan tersebut, yaitu kebutuhan masyarakat dan adanya izin pasien atau keluarganya, lengkaplah alasan hapusnya pertanggungjawaban dari dokter tersebut⁹³.

Menurut Imam Syafi'i bahwa hapusnya pertanggungjawaban dari seorang dokter adalah adanya izin dari orang yang sakit dan adanya I'tikad baik dokter untuk menyembuhkan pasiennya dan tidak untuk menyakitinya. Pendapat ini sesuai dengan pendapat Imam Ahmad. Sedangkan menurut Imami Malik alasan hapusnya pertanggungjawaban dokter adalah adanya izin (persetujuan) penguasa dan izin dari orang yang sakit. Adanya izin penguasa, dokter dapat leluasa menjalankan pekerjaannya, sedangkan adanya izin dari pasien memberikan kebebasan bagi dokter untuk berbuat menurut kebijakannya demi kesehatan, kebaikan dan kesembuhan pasien. Apabila kedua izin tersebut berkumpul (dipenuhi) maka tidak ada pertanggungjawaban atas dokter, selama tindakannya tidak menyimpang dari prinsip-prinsip ilmu pengobatan selama ia tidak lalai dalam melakukan pekerjaannya⁹⁴.

1). Olah Raga.

Syari'at Islam menjunjung tinggi dan membolehkan jalan untuk menguatkan badan, menyegarkan pikiran dan membangkitkan keberanian serta kepahlawanan, melalui kegiatan olah raga seperti pacuan kuda, panahan, tinju, angkat besi dan sebagainya⁹⁵ (Q.S. Al Anfal: 60).

Rasulullah Saw menjelaskan dalam sebuah hadits:

عن عقبة بن عامر : أن رسول الله صلى الله عليه و سلم قرأ هذه الآية
على المنبر { وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة } قال الا أن القوة الرمي, الا
أن القوة الرمي, الا أن القوة الرمي. رواه الترمذي

Dari Uqbah bin Amir: Sesungguhnya Rasulullah Saw membaca ayat ini di atas mimbar { وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة } beliau bersabda: Ingatlah, sesungguhnya kekuatan itu adalah panahan, Ingatlah, sesungguhnya kekuatan itu adalah panahan, Ingatlah, sesungguhnya kekuatan itu adalah panahan (H. R. Turmuzi)⁹⁶.

Permainan olah raga kadang-kadang mengakibatkan luka-luka, baik yang menimpa pemain maupun orang lain seperti wasit. Apabila sakit atau luka-luka tersebut timbul dari permainan kekuatan dan kekerasan antara pihak-pihak yang bermain olah raga yang semestinya tidak perlu terjadi, maka dalam hal ini berlaku ketentuan-ketentuan syari'at umum, karena hal itu tidak termasuk dalam bagian permainan olah raga. Apabila pemain melakukan dengan sengaja, maka ia harus bertanggungjawab dalam kesengajaannya dan apabila hal itu terjadi karena kekeliruan atau kelalaian, ia bertanggung jawab karena kelalalaian itu⁹⁷. Adapun permainan olah raga yang memerlukan penggunaan kekuatan dalam menghadapi lawannya, seperti tinju, gulat dan sebagainya, maka luka-luka yang timbul dari padanya tidak dikenakan hukuman, jika tidak melampui batas-batas yang telah ditentukan⁹⁸.

m). Hapusnya Jaminan Keselamatan.

Hapusnya jaminan keselamatan disini ialah bolehnya diambil tindakan terhadap jiwa seseorang atau anggota-anggota badannya, sehingga dengan demikian ia bisa dibunuh atau dilukai.⁹⁹ Tindakan tersebut bisa diadakan apabila dasar-dasar adanya keselamatan jiwa atau anggota badan telah hapus. Dasar-dasar tersebut ialah Iman (Islam) dan jaminan keamanan sementara atau seumur hidup. Dengan demikian, jaminan keselamatan bagi seseorang menjadi hapus, apabila ia keluar dari agama Islam (murtad). Demikian pula jaminan keamanan bagi orang-orang zimmi, mu'ahid dan musta'min menjadi hapus juga dengan berakhirnya masa perjanjian yang telah diberikan kepada mereka atau karena mereka melanggar (tidak menepati) ketentuan-ketentuan perjanjian tersebut¹⁰⁰. Jaminan keselamatan juga dapat

dihapus apabila seseorang melakukan jarīmah hudūd dan qīṣāṣ yang diancam dengan hukuman mati atau pemotongan anggota badan. Jarīmah-jarīmah tersebut adalah 1). Zina muhson, 2). Perampokan, 3). Pemberontakan, 4). Pembunuhan dan penganiayaan sengaja, dan 5). Pencurian¹⁰¹.

Jarīmah yang tidak diancam dengan hukuman mati atau pemotongan anggota badan seperti pencurian yang dilakukan oleh seorang ayah terhadap harta anaknya atau pembunuhan dengan tidak sengaja, jarīmah tersebut tidak menghapuskan jaminan keselamatan jiwa dan anggota badan. Untuk hapusnya jaminan keselamatan bagi pelaku jarīmah diperlukan dua syarat; 1). Jarīmah yang dilakukan harus berupa jarīmah yang hukumannya telah ditentukan, yaitu jarīmah hudūd dan jarīmah qīṣāṣ. Jarīmah ta‘zīr tidak termasuk dalam katagori ini. 2). Hukuman tersebut harus menghilangkan nyawa atau anggota badan. Apabila kedua syarat tersebut tidak dipenuhi, dengan sendirinya jarīmah tersebut tidak menyebabkan hilangnya jaminan keselamatan dari pelaku. Hapusnya jaminan keselamatan jiwa dan anggota badan berkaitan dengan terjadinya jarīmah, bukan pada waktu dijatuhkannya hukuman. Karena itu, seseorang yang telah melakukan jarīmah yang jenisnya telah disebutkan di atas, otomatis ia kehilangan jaminan keselamatannya, meskipun belum ada vonis hukuman mati atau hukuman potong anggota badan¹⁰².

Wewenang untuk menjatuhkan hukuman kepada mereka yang telah hapus jaminan keselamatannya itu berada pada penguasa, bukan pada individu. Apabila seseorang mengambil tindakan hukum sendiri dianggap merampas wewenang penguasa, dan ia harus dijatuhi hukuman ta‘zīr. Jika seseorang memotong tangan seorang pencuri, tanpa diproses ke pengadilan, maka pencuri tersebut tidak dikenakan hukuman potong tangan, karena tangan pencuri tersebut sudah kehilangan jaminan keselamatan akibat pencurian yang dilakukannya.

Namun demikian, karena wewenang untuk menghukum potong tangan tersebut ada pada hakim di pengadilan, tindakan anggota masyarakat yang memotong tangan pencuri tersebut merupakan tindakan yang melanggar hukum, dengan merampas wewenang penguasa (hakim), dan ia harus dikenakan hukuman ta‘zīr¹⁰³.

n). Hilangnya anggota badan yang akan dijatuhi hukuman dan atau meninggalnya si pembuat jarīmah.

Tobat dapat menggugurkan hukuman terutama pada kasus jarīmah hirobah, meskipun *Ulil Amri* dibolehkan menjatuhkan hukuman ta'zīr bagi pelaku hirobah ini demi kemaslahatan umum. Pemaafan dari korban atau ahli warisnya kepada si pelaku jarīmah yang berkaitan pembunuhan atau penganiayaan sebagai hak perseorangan dapat menggugurkan hukuman pokok, dan digantikan dengan hukuman pengganti yang lebih ringan. Begitu pula, lewatnya waktu tertentu dalam pelaksanaan hukuman (kadulawarsa), yang semestinya keputusan hukuman harus dilaksanakan bagi si terhukum, tetapi karena berbagai sebab sehingga masa berlakunya habis atau kadulawarsa, maka hukuman itu tidak dapat dilaksanakan atau dibatalkan. Hilangnya anggota badan yang akan dijatuhi hukuman dan atau meninggalnya si pembuat jarīmah memiliki kesamaan dengan kasus di atas. Karena itu, apabila hilang anggota badan yang akan dijatuhi hukuman terutama dalam kasus jarīmah qīṣāṣ, maka hukuman itu berpindah dari hukuman qīṣāṣ kepada hukuman diyāt. Apabila si pelaku jarīmah meninggal dunia, hukuman mati yang ditetapkan kepada si pelaku menjadi batal pelaksanaannya karena si pelakunya meninggal dunia. Namun hukuman yang berupa harta benda, diyāt dan perampasan harta dapat terus dilaksanakan¹⁰⁴.

C. Penutup

Dari uraian yang telah dikemukakan di atas, dapat diambil suatu kesimpulan, bahwa :

1. Pertanggungjawaban pidana dalam Syari'at Islam adalah pembebanan seseorang dengan hasil (akibat) perbuatan (atau tidak ada perbuatan) yang dikerjakannya dengan kemauan sendiri, di mana ia mengetahui maksud-maksud dan akibat-akibat dari perbuatannya itu.
2. Pertanggungjawaban pidana dalam Syari'at Islam bisa terjadi, apabila terpenuhi tiga asas/dasar, yaitu; 1). Adanya perbuatan yang dilarang/melawan hukum. 2). Perbuatan itu dikerjakan dengan kemauan sendiri, dan 3). Pelaku mengetahui akibat perbuatannya itu.
3. Perbuatan melawan hukum menjadi sebab adanya pertanggungjawaban pidana, yang harus terpenuhi dua syarat

yaitu “al idrāk” (mengetahui) dan “Ikhtiyār” (pilihan). Bilamana salah satu syarat tidak ada, maka tidak ada pula pertanggungjawaban pidana .

4. Perbuatan melawan hukum itu bertingkat-tingkat sesuai dengan tingkatan perbuatan melawan hukum itu. Tingkatan-tingkatan tersebut disebabkan oleh kejahatan seseorang yang erat kaitannya dengan qosad (niat)nya, adakalanya disengaja dan adakalanya karena kekeliruan. Perbuatan sengaja ini terbagi kepada dua bagian yaitu sengaja semata-mata (al-‘amdi) dan menyerupai sengaja (syibhu al-‘amdi). Sedangkan kekeliruan juga terbagi kepada dua bagian yaitu keliru semata-mata (al-khaṭa’) dan perbuatan yang disamakan dengan kekeliruan (Ma Jaro Majro al-khaṭa’)
5. Faktor yang mempengaruhi pertanggungjawaban pidana, meliputi; Pengaruh tidak tahu, lupa dan keliru, Pengaruh Rela Menjadi Objek Jarīmah atas Pertanggungjawaban Pidana. Sepetrti Rela dibunuh atau Rela dianiaya, dan Perbuatan yang berkaitan dengan jarimah dan hubungannya dengan pertanggungjawaban pidana; meliputi Perbuatan langsung, Perbuatan sebab atau Perbuatan syarat.
6. Perbuatan yang dapat menghapuskan pertanggungjawaban pidana adalah: menjalankan ketentuan syari’at, karena perintah jabatan, keadaan paksa, pembelaan diri, syubhat, ma’af, meninggalnya si pelaku, taubat, kadulawarsa, pendidikan dan pengajaran, pengobatan, olah raga, hapusnya jaminan keselamatan.

Catatan akhir:

¹Abdul Qadīr ‘Audah, *At-Tasyrī’ al-Jinā’i al-Islāmi*, (Bairut: Mu’assasah ar-Risālah. 1992), Juz 1, Cet ke-11 hlm. 392.

²A. Wardi Muslich, *Pengantar dan Asas Hukum Pidana Islam*. (Jakarta: Sinar Grafika. 2004), Cet ke-1, hlm. 75.

³Menurut teori tradisonalisme seseorang yang bisa dibebani pertanggungjawaban pidana hanya orang yang mempunyai pengetahuan dan pilihan. Kedua perkara ini hanya terdapat pada manusia saja (A. Hanafi, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, , (Jakarta: Bulan Bintang. 2005),Cet. Ke-6, hlm. 121.

⁴ Menurut teori positivisme seseorang berbuat tidak dengan pilihannya sendiri ketika mengerjakan jarimahnyanya, melainkan terdorong oleh berbagai faktor yang tidak terletak dalam kekuasaannya, seperti warisan sifat-sifat dari keturunan, lingkungan, pendidikan, dan keadaan badan. Kalau pembuat tidak mempunyai pilihan sendiri dalam melakukan jarimahnyanya, maka tidak harus dijatuhi hukuman. Hukuman baru bisa dijatuhkan kalau hukum itu dianggap sebagai salah satu cara untuk mempertahankan dan melindungi masyarakat. (*Ibid*, hlm. 121)

⁵ Menurut teori relativisme meskipun pilihan/kehendak manusia terbatas, namun pilihannya tersebut mempunyai pengaruh dalam melakukan jarimah. Tetapi ada pikiran baru yang ditambahkan bahwa penguasa hendaknya melindungi masyarakat dari perbuatan-perbuatan jahat yang keluar dari orang-orang yang tidak bisa dijatuhi hukuman karena pikiran dan kehendaknya yang belum sempurna. Cara melindungi tersebut ialah dengan jalan mengambil tindakan-tindakan tertentu yang sesuai dengan keadaan mereka. (*Ibid*, hlm. 122).

⁶ A. Wardi Muslich, *Pengantar dan Asas Hukum Pidana Islam*, hlm. 75.

⁷ Juhaya. S. Praja, *Teori-Teori Hukum Islam*, (Bandung: Pasca Sarjana UIN Bandung. 2009) Cet ke-1, hlm. 133-134.

⁸ A. Wardi Muslich, *Pengantar dan Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, hlm. 16.

⁹ E.Y. Kanter dan S.R. Sianturi, *Asas-Asas Hukum Pidana di Indonesia dan Penerapannya*, (Jakarta: Stora Grafika, 2002), hlm. 250.

¹⁰ A. Hanafi, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, hlm. 119.

¹¹ 'Abdul Qadīr 'Audah, *At-Tasyrī' al-Jinā'i al-Islāmi*, hlm. 392.

¹² E.Y. Kanter dan S.R. Sianturi, *Asas-Asas Hukum Pidana di Indonesia dan Penerapannya*,. hlm. 253.

¹³ 'Abdul Qadīr 'Audah, *At-Tasyrī' al-Jinā'i al-Islāmi*, hlm. 392.

¹⁴ A. Hanafi, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, hlm. 119.

¹⁵ Jalāludīn 'Abdurrahmān bin Abī Bakr as-Sayuṭī, *Al-Jāmi' uṣ-Ṣagīr* (Bairut: Dār al Fikr. t.th), Juz 2, hlm. 24.

¹⁶ *Ibid*, hlm. 24.

¹⁷ A. Hanafi, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, hlm. 120.

¹⁸ A. Wardi Muslich, *Pengantar dan Asas Hukum Pidana Islam*, hlm. 76.

¹⁹ 'Abdul Qadīr 'Audah, *At-Tasyrī' al-Jinā'i al-Islāmi*, hlm. 402.

²⁰ *Ibid*, hlm. 405.

²¹ *Ibid*, hlm. 405

²² *Ibid*, hlm. 406.

²³ *Ibid*, hlm. 407.

²⁴ *Ibid*, hlm 407.

²⁵ *Ibid*, hlm. 430.

²⁶ A. Hanafi, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, hlm. 139.

²⁷ Jalāludīn 'Abdurrahmān bin Abī Bakr as-Sayuṭī, *Al-Jāmi' uṣ-Ṣagīr*, Juz 2, (Bairut: Dār al Fikr, t.th), hlm. 24.

²⁸ 'Abdul Qadīr 'Audah, *At-Tasyrī' al-Jinā'i al-Islāmi*, hlm. 438-439.

²⁹ A. Hanafi, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, hlm. 140.

³⁰ A. Wardi Muslich, *Pengantar dan Asas Hukum Pidana Islam*, hlm. 80.

-
- ³¹ .Ibid, hlm. 81
- ³² A. Hanafi, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, hlm. 141.
- ³³ A. Wardi Muslich, *Pengantar dan Asas Hukum Pidana Islam*, hlm. 81-82.
- ³⁴ A. Hanafi, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, hlm. 141.
- ³⁵ ‘Abdul Qadir ‘Audah, *At-Tasyrī’ al-Jinā’i al-Islāmi*, hlm. 450.
- ³⁶ *Ibid*, hlm. 451
- ³⁷ Andi Hamzah, *Asas-Asas Hukum Pidana*, (Jakarta: Tiara. 1994), hlm. 143-145.
- ³⁸ Moeljatno, *Asas-Asas Hukum Pidana*, (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2008), Cet ke 8 hlm. 148-149.
- ³⁹ Wirjono Prodjodikoro, *Asas-Asas Hukum Pidana di Indonesia*. (Bandung, PT Eresco. 1981). ,hlm. 81-83.
- ⁴⁰ Andi Hamzah, *KUHP dan KUHP*, (Jakarta: PT. Rineka Cipta. 2007), Cet ke-15, hlm. 23.
- ⁴¹ Andi Hamzah, *KUHP dan KUHP*, hlm. 25.
- ⁴² Andi Hamzah, *KUHP dan KUHP*, hlm. 25
- ⁴³ Andi Hamzah, *KUHP dan KUHP*, hlm.25 .
- ⁴⁴ Andi Hamzah, *KUHP dan KUHP*, hlm. 25.
- ⁴⁵ Haliman, *Hukum Pidana Syāri’ah Islam Menurut Ajaran Ahlussunah*, (Jakarta: Bulan Bintang,. 1970), Cet ke-1, hlm. 168.
- ⁴⁶ Makhrus Munajat, *Dekonstruksi Hukum Pidana Islam*,(Jogjakarta: Logung Pustaka. 2004), Cet ke-1, hlm. 58.
- ⁴⁷ *Ibid*, hlm. 59.
- ⁴⁸ Haliman, *Hukum Pidana Syari’ah Islam Menurut Ajaran Ahlussunah* . hlm. 170.
- ⁴⁹ Makhrus Munajat, *Dekonstruksi Hukum Pidana Islam*, hlm. 58.
- ⁵⁰ Jalāluddin Abdurrohman bin Abī Bakr al-Sayuthī, *Al-Jāmi’ aṣ-Ṣaḡīr*, hlm .203
- ⁵¹ *Ibid*, hlm. 203.
- ⁵² Muslim bin al Hajjāj al-Qusyairy al- Naisābūriy, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Semarang: Karya Thoha Putra. t.th), Juz 2, hlm. 131.
- ⁵³ Haliman, *Hukum Pidana Syari’ah Islam Menurut Ajaran Ahlussunah* , hlm. 172-173.
- ⁵⁴ *Ibid*, hlm 173.
- ⁵⁵ Makhrus Munajat, , *Dekonstruksi Hukum Pidana Islam*, hlm. 61.
- ⁵⁶ A. Wardi Muslich, *Pengantar dan Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, hlm. 119.
- ⁵⁷ Makhrus Munajat,. *Dekonstruksi Hukum Pidana Islam* , hlm. 61
- ⁵⁸ ‘Abdul Qadir ‘Audah, *At-Tasyrī’ al-Jinā’i al-Islāmi*, hlm. 565-568
- ⁵⁹ Makhrus Munajat, *Dekonstruksi Hukum Pidana Islam*, , hlm. 63-64.
- ⁶⁰ Haliman, *Hukum Pidana Syarī’at Islam Menurut Ajaran Ahlussunah*, hlm.. 188
- ⁶¹ Muslim bin al Hajjāj al-Qusyairy al- Naisābūriy, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Semarang: Karya Thoha Putra. t.th), Juz 1, hlm. 70.
- ⁶² *Ibid*, hlm. 71.

-
- ⁶³ A. Hanafi, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, hlm. 160-161.
- ⁶⁴ 'Abdul Qadīr 'Audah, *At-Tasyrī' al-Jinā'ī al-Islāmi*, hlm. 209..
- ⁶⁵ Haliman, , *Hukum Pidana Syāri'ah Islam Menurut Ajaran Ahlussunah*, hlm. 195.
- ⁶⁶ Abī 'Isā Muḥammad bin 'Isā bin Surah at- Turmuẓi, *Sunan At Turmuẓi*, (Semarang: Thoḥa Putra. t.th) Juz 2, hlm. 438-439. (lihat; Jalaluddin As Syaṭhi : *Jāmi' u aṣ-Ṣagīr*, hlm. 14)
- ⁶⁷ Muḥ.Kurdi Fadal, *Kaidah-Kaidah Fiqh*, (Jakarta: CV. Artha Rivera. 2008), Cet ke-1, hlm. 118.
- ⁶⁸ Makhus Munajat, *Dekontruksi Hukum Pidana Islam*, hlm. 69-70.
- ⁶⁹ A. Djazuli, *Fiqh Jinayat (Upaya Menanggulangi Kejahatan dalam Islam)*, (Jakarta: Prenada Media. 2003). ., hlm. 225.
- ⁷⁰ Abī al-Ḥasan 'Ali bin Muḥammad bin Ḥabīb al-Bari al Bagdādi al-Mawardi, *Al-Aḥkām as-Sulṭāniyyah*, (Mesir: Muṣṭafa al Bāby al-Halabi: 1973), hlm. 238.
- ⁷¹ A. Djazuli, *Fiqh Jināyah Upaya Menanggulangi Kejahatan dalam Islam*, hlm. 227.
- ⁷² *Ibid*, hlm. 223-224.
- ⁷³ *Ibid*, hlm. 228.
- ⁷⁴ A. Djazuli, *Fiqh Jināyah Upaya Menanggulangi Kejahatan dalam Islam*,, hlm. 228-229
- ⁷⁵ *Ibid*, hlm. 229.
- ⁷⁶ Muslim bin al Ḥajjāj al-Qusyairy an-Naisabūriy, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 2, hlm. 498.
- ⁷⁷ Abū Dāwūd Sulaimān bin Asy'a al Sajastani Al-Azadi, *Sunan Abū Dāwūd*, (Bairut: Dār el Fikr. t.th) , Juz 4, hlm. 135.
- ⁷⁸ A. Djazuli, *Fiqh Jinayah Upaya Menanggulangi Kejahatan dalam Islam*, hlm. 230-231.
- ⁷⁹ Muḥammad Naṣiruddīn al-Albāni, *Silsilah al-Aḥādīṣ aḍ- Ḍa'īfah wa al Mauḍu'ah*, (Riyadh: Maktabah Al Ma'ārif. 1992) , Jilid 2, Cet ke-5, hlm. 83.
- ⁸⁰ A. Djazuli, *Fiqh Jinayah Upaya Menanggulangi Kejahatan dalam Islam*, hlm. 232.
- ⁸¹ *Ibid*, hlm. 233.
- ⁸² A. Hanafi, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, hlm. 256-257.
- ⁸³ A. Djazuli, *Fiqh Jinayah Upaya Menanggulangi Kejahatan dalam Islam*, hlm. 234.
- ⁸⁴ *Ibid*, hlm. 234-235.
- ⁸⁵ A. Hanafi, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, hlm. 256-257
- ⁸⁶ A. Wardi Muslich, *Pengantar dan Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, hlm. 103.
- ⁸⁷ 'Abdul Qadīr 'Audah, *Tasyri' al-Jinā'ī al-Islāmi*, hlm. 514-515.
- ⁸⁸ Abū Daud Sulaiman bin Asy'aṣ as-Sajastāni Al-Azadi, *Sunan Abū Dāwūd* , (Bairut: Dār el Fikr. t.th) , Juz 2, hlm. 244-245.
- ⁸⁹ A. Wardi Muslih, *Pangantar dan Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, hlm. 106.
- ⁹⁰ A. Hanafi, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, hlm. 172.

-
- ⁹¹ *Ibid*, hlm. 107.
⁹² *Ibid*, hlm. 107-108.
⁹³ A. Hanafi, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, hlm. 173.
⁹⁴ A. Wardi Muslich, *Pengantar dan Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, hlm. 108-109.
⁹⁵ A. Hanafi, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, hlm. 174
⁹⁶ Abī ‘Isā Muḥammad bin ‘Isā bin Surah at-Turmuḏi, *Sunan At-Turmuḏi*, (Semarang: Thoha Putra, t.th), Juz 4, hlm. 335.
⁹⁷ ‘Abdul Qadīr ‘Audah, *Tasyri’ al-Jinā’i al-Islāmi*, hlm. 527.
⁹⁸ A. Wardi Muslich, *Pengantar dan Asas -Asas Hukum Pidana Islam*, hlm. 112.
⁹⁹ A. Hanafi, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, hlm 175..(lihat A. Wardi Muslich, *Pengantar dan Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, hlm. 112)
¹⁰⁰ ‘Abdul Qadīr ‘Audah, *At-Tasyri’ al-Jinā’i al-Islāmi*, hlm.531.
¹⁰¹ *Ibid*, hlm. 531.
¹⁰² A. Wardi Muslich, *Pengantar dan Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, hlm. 113.
¹⁰³ *Ibid*, hlm. 114.
¹⁰⁴ ‘Abdul Qadīr ‘Audah, *At-Tasyri’ al-Jinā’i al-Islāmi*, hlm 770-772.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Albāni, Muḥammad Naṣiruddīn, *Silsilah al-Aḥadiṣ aḍ-Ḍa’īfah wa al-Mawḏu’ah*, (Riyadh: Maktabah Al Ma’ārif. 1992) , Jilid 2, Cet ke-5
- Al-Mubārak Muḥammad, *Nizām al-Islām, Al-Ḥukmu wa ad-Daulah* (Bairut: Dār al Fikr, 1989),
- Al-Azadi, Abū Dāwūd Sulaiman bin Asy’as as-Sajastāni, *Sunan Abū Dāwūd* (Bairut: Dār al-Fikr. t.th) , Juz 2
- *Sunan Abū Dāwūd* (Bairut: Dār al-Fikr. t.th) , Juz 4
- An-Naisābūriy, Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qusyairy, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Semarang: Karya Thaha Putra. t.th), Juz 2,
- , *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Semarang: Karya Thoha Putra. t.th), Juz 1

-
- At-Turmuẓi, Abī 'Isā Muḥammad bin 'Isā bin Surah, *Sunan At-Turmuẓi*, (Semarang: Thoha Putra, t.th), Juz 4,
-----, *Sunan At-Turmuẓi*, (Semarang: Thoha Putra. T.Th) Juz 2
- Al-Mawardī, Abī al-Ḥasan 'Ali bin Muḥammad bin Ḥabīb al Baṣri al-Bagdādī, *Al-Aḥkām as-Sulṭāniyyah*, (Mesir: Muṣṭafā al-Bāby al-Ḥalabī. 1973),
- As-Sayuṭi, Jalāluddīn Abdurrahmān bin Abī Bakr, *Al-Jāmi' aṣ-Ṣagīr* (Beirut: Dār al-Fikr. t.th), Juz 2,
- 'Audah 'Abdul Qadīr, *At-Tasyrī' al-Jinā'i al-Islāmi*, (Beirut : Mu'assasah ar-Risalah. 1992), Juz 1, Cet ke-11
- Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān dan Terjemahnya*,
- Djazuli, A. *Fiqh Jinayat (Upaya Menanggulangi Kejahatan dalam Islam)*, (Jakarta: Prenada Media. 2003).
- Fadal, Muh. Kurdi, *Kaidah-Kaidah Fiqh*, (Jakarta: CV. Artha Rivera. 2008), Cet ke-1,
- Haliman, *Hukum Pidana Syari'ah Islam Menurut Ajaran Ahlussunah*, (Jakarta: Bulan Bintang,. 1970), Cet ke-1,
- Hamzah, Andi. *Asas-Asas Hukum Pidana*, (Jakarta: Tiara. 1994)
----- *KUHP dan KUHP*, (Jakarta: PT. Rineka Cipta. 2007),
Cet ke-15,
- Hanafi, A, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang. 2005),Cet. Ke-6,
- Kanter E.Y. dan S.R. Sianturi, *Asas-Asas Hukum Pidana di Indonesia dan Penerapannya*, (Jakarta: Stora Grafika, 2002),
- Praja, S. Juhaya. *Teori-Teori Hukum Islam*, (Bandung: Pasca Sarjana UIN Bandung. 2009) Cet ke-1,
- Prodjodikoro, Wirjono, *Asas-Asas Hukum Pidana di Indonesia*. (Bandung, PT Eresco. 1981)
- Moelyatno, *Asas-Asas Hukum Pidana*, (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2008), Cet ke 8,

Munajat, Makhrus, *Dekonstruksi Hukum Pidana Islam*, (Jogjakarta: Logung Pustaka. 2004), Cet ke-1,

Muslich, A .Wardi, *Pengantar dan Asas Hukum Pidana Islam*, (Jakarta: Sinar Grafika. 2004), Cet ke-1,



PESANTREN; AKAR TRADISI DAN MODERNISASI

Zaki Ghufron

Fakultas Tarbiyah dan Keguruan
IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten
zakighufron@yahoo.com

Abstract

Islamic Boarding school is an islamic education institution which has an identical tradition in indonesian muslim societuy. This institution has emerged long before the colonialism era in Indonesia. In its long history since years to pursue the concept of modernism, islamic boarding school, sometimes ,has also been perceived negatively because of transnasionalism ideology which is adopted in recent years. In that case, this paper aimed to describe the existence of islamic boarding school in indonesian social life. By argumenting and comparing some previous studies in this case to gain an accurate result. Moreover, this paper is intended to answer some western perception about islamic boarding school in Indonesia, and finally emphasize the role of islamic boarding school as a government partner and its function in creating democracy.

Keyword: *islamic boarding school, tradition, modernization.*

Abstrak

Pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam yang memiliki tradisi yang mengakar dalam kehidupan masyarakat Muslim Indonesia. Lembaga ini telah menunjukkan eksistensinya jauh sebelum era penjajahan, dan telah mengalami berbagai macam reformasi dan modernisasi sistem pembelajaran yang dianutnya. Dalam perjalanan panjangnya sebagai langkah modernisasi sistem pembelajaran dan penyediaan layanan pendidikan yang layak untuk masyarakat Indonesia, pesantren juga tidak lekang dari isu dan ideologi transnasional, yang mengakibatkan munculnya stereotype dan tidak berdasar pada argumentasi yang memadai sebagai landasan pandangan terhadap

dunia pesantren, khususnya di Indonesia. Pembahasan ini diarahkan untuk menjelaskan keberadaan dan posisi dunia pesantren yang sesungguhnya dalam kehidupan masyarakat Indonesia, melalui deskripsi yang komprehensif dan berdasarkan pada beberapa hasil penelitian terdahulu berkenaan dengan ideologi dan sistem pembelajaran yang dianut oleh beberapa pesantren di Indonesia. Selain itu juga, pembahasan ini berusaha membantah pandangan komunal dunia Barat terhadap pesantren, sekaligus memberi kesimpulan bahwa pada kenyataannya sebagian besar pesantren di Indonesia masih berada di pihak pemerintah, dan turut serta dalam penegakan demokrasi di Tanah Air.

Kata kunci: *pesantren, tradisi, modernisasi*

A. Pendahuluan

Lembaga pendidikan Islam “madrasah” dimasa kontemporer ini telah menarik perhatian dunia internasional. Hal ini -dalam pandangan Arief Subhan- terjadi dan disebabkan oleh dua peristiwa penting yang muncul di dunia Islam. *Pertama*, munculnya kelompok muslim Taliban di Afghanistan pada 1994. Taliban mengidentifikasi dirinya sebagai muslim Sunni yang memiliki keterkaitan akar dengan madrasah Deoband, sebuah lembaga pendidikan Islam yang berdiri pada 1867 di Delhi. Keberhasilan Taliban menyingkirkan kelompok pejuang Mujahidin dari kursi pemerintahan di Afghanistan pada 27 September 1996 semakin menyedot perhatian internasional. *Kedua*, tragedi 11 September 2001, yang dikenal dengan “9/11” di Amerika Serikat, Negara adidaya yang melibatkan diri dalam konflik-konflik internasional, terutama di Timur Tengah.¹ Tragedi itu membuka munculnya pertanyaan tentang Islam, fundamentalisme, radikalisme, terorisme, dan keterkaitannya dengan proses pendidikan. Di mana lembaga pendidikan Islam menerima stigma sebagai “*fundamentalist schools*” dan “*universities of jihad*”.²

Dalam konteks Indonesia, pesantren yang merupakan lembaga pendidikan Islam tidak luput dari perhatian Barat. Media

Barat mencitrakan pesantren sebagai tempat pertumbuhan radikalisme dan militansi Islam, terlebih lagi setelah kejadian bom Kuta Bali pada 2002. Pada September 2003, untuk menyebut contoh, *Journal of Asian Affairs* menuduh bahwa pesantren Indonesia sama dengan madrasah di Pakistan. Dikatakan bahwa, *“like Pakistan madrassa, there exists an entire education system, the ‘pesantren’, which is independent of the government and provide with Islamic fertile ground to train the children of the poor in the mould of radical Islam.”* Secara khusus Pesantren al-Mukmin Ngruki, yang berlokasi di salah satu pusat kebudayaan Jawa di Solo-mengutip International Crisis Group (ICG)-sebagai pusat jaringan muslim militan di Indonesia yang secara internasional merupakan jaringan al-Qaeda.³Dapat dikatakan,pencitraan media Barat ini memberi dampak yang tidak baik untuk dunia pesantren di Indonesia.

Pada umumnya sorotan dunia internasional dan *stereotype* yang disematkan pada dunia pesantren di Indonesia tidak diimbangi dengan suatu pemahaman yang komprehensif, atau dalam arti lain tidak bersedia memahami keberadaan pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam di Indonesia dengan segala kompleksitasnya. Dalam hal ini,terdapat kesan bahwa sorotan tersebut hanya didasarkan pada asumsi yang salah tentang pencitraan dan *stereotype* lembaga pendidikan Islam di Indonesia, sebagaimana telah diperlihatkan oleh media massa Barat.⁴ Meskipun pada beberapa kasus, terutama pasca keruntuhan era Soeharto, ada indikasi keterkaitan antara ‘oknum’ dari dunia pesantren dengan isu radikalisme, militansi, atau konflik antar agama. Akan tetapi hal itu tidak serta merta dapat dijadikan argumentasi untuk pandangan komunal terhadap dunia pesantren.

Pasca turunnya Soeharto dari kursi presiden, reformasi dan transformasi tidak hanya berlaku dalam dunia politik saja, namun juga terjadi pada setiap aspek sehingga terjadi perubahan yang sangat signifikan dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Di era ini, masyarakat Indonesia diberi kebebasan yang begitu luas dalam beraspirasi dan berpendapat, termasuk dalam pandangan keagamaan, yang pada akhirnya merupakan momentum yang tepat untuk tumbuh kembangnya paradigma-paradigma keagamaan di dalam masyarakat. Perubahan pada era reformasi memberikan peluang untuk setiap masyarakat Indonesia, termasuk kelompok-

kelompok tertentu, untuk dapat berperan secara aktif dalam kehidupan sosial, keagamaan, dan politik, setelah sekian lama terbelenggu oleh rezim Soeharto. Kelompok tersebut yang dalam terma Weber dikenal dengan “disenchantment” atau kekecewaan pasca era Soeharto.⁵ Isu-isu keagamaan seperti isu radikalisme, seruan jihad, implementasi hukum syariah, aksi *sweeping*, gaya dan corak berpakaian, dan lainnya, telah mewarnai kehidupan masyarakat muslim Indonesia.⁶ Bahkan menurut survey yang telah dilakukan oleh Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, terindikasi peningkatan radikalisme Islam di Indonesia pasca Soeharto, selain jugakuatnya dukungan terhadap gerakan islamisme Indonesia.⁷ Oleh karenanya dapat dimaklumi jika pada era ini, beberap figur tokoh dari kalangan muslim menjadi semakin terkenal, seperti: Habib Rizieq Shihab dari Front Pembela Islam (FPI), Abu Bakar Ba’asyir dari Jamaah Islamiyah (JI) dan Majelis Mujahidin, Agus Dwi Karna dari Laskar Jundullah nama lain dari Darul Islam/Tentara Islam Indonesia (DI/TII), dan Ja’far Umar Thalib dari Laskar Jihad.⁸ Di mana figur-figur ini dalam pandangan dunia Barat identik dengan golongan Islam konservatif, dan dianggap memiliki keterkaitan dengan beberapa kejadian atau konflik yang bersifat agama.

Kondisi semacam ini tentu sajaisangat Ironis dan kontradiksi dengan keadaan sesungguhnya yang terjadi di dalam dunia Islam, khususnya Indonesia. Terlebih lagi jika dikaitkan dengan apa yang telah dikemukakan oleh Presiden Obama dalam pidatonya di Kairo, pada tanggal 4 Juni 2009, yang menyebutkan Islam memiliki tradisi yang membanggakan terutama tentang toleransi. Spirittoleransi Islam yang terjadi di Indonesia dapat digunakan sebagai model untuk melakukan promosi dan peningkatan kemerdekaan agama di dunia. Di sisi lain, Presiden Susilo Bambang Yudhoyono, pada beberapa tahun sesudahnya, berhasil menerima *The World Statesman Award* dari New York-based interfaith organization Appeal of Conscience Foundation.⁹ Meskipun keberhasilan ini juga tidak lekang dari aksi protes dan kritik terhadap kepemimpinan SBY yang dianggap gagal dalam mengantisipasi dan menangani kasus-kasus intoleransi agama.

Tradisi pesantren sebagaimana pernyataan Dhofier, merupakan sistem pendidikan Islam yang tumbuh sejak awal kedatangan Islam di Indonesia, yang dalam perjalanan sejarahnya

telah menjadi obyek penelitian para sarjana yang mempelajari Islam di wilayah ini.¹⁰ Problem radikalisme dan kekerasan yang berhubungan dengan agama juga telah ditelusuri oleh para sarjana Barat dan Indonesia sampai ke pesantren, dalam rangka refleksi terhadap potensi pesantren dalam mempersiapkan para santrinya untuk menghadapi kehidupan masyarakat modern di Indonesia. Sehingga sampai pada kesimpulan, bahwa pendidikan pesantren masih berada di bawah standar, minim pendanaan, dan diisi oleh guru yang memiliki kualitas rendah. Pesantren dalam hal ini tidak memiliki kelayakan untuk melahirkan generasi yang memiliki kapabilitas untuk memberi kontribusi kreatif pada proses modernisasi dan transformasi sosial di negaranya. Hal ini disebabkan oleh persoalan modernisasi itu sendiri yang masih membelenggu pesantren.¹¹

Reformasi dan modernisasi lembaga pesantren di Indonesia menghadapi berbagai tantangan dan konfrontasi dari kalangan masyarakat Muslim, sehingga sejak era kolonialisme sistem pendidikan masyarakat pribumi ini termarginalkan. Untuk tahapan selanjutnya, dunia pesantren menyadari pentingnya reformasi pendidikan, hal ini juga berkaitan erat dengan kebangkitan institusi pendidikan Islam di beberapa negara seperti Pakistan dan Iran, di tambah lagi kemunculan sekolah-sekolah Islam di beberapa negara Barat. Meskipun reformasi pendidikan ini lebih mengarah pada eksklusivisme dan intoleransi.¹² Pendidikan Islam tetap digambarkan sebagai sistem pendidikan yang tidak dapat menyiapkan siswa untuk menghadapi kemajuan dunia modern.

Pesantren selayaknya lembaga lain yang berusaha untuk menyediakan pendidikan, dan sesuai dengan kutipan Sirozi, "*Education is about opening doors, opening minds, opening possibilities,*"¹³ di mana tradisi pesantren masih belum menemukan formulasi yang baku untuk melakukan reformasi dan modernisasi. Dalam konteks ini, ada kemungkinan dalam dunia pesantren, pada beberapa kasus, telah dimasuki oleh isu-isu radikalisme. Terlebih lagi, beberapa figur Muslim militan menyadaribetul keberadaan pesantren bagi masyarakat muslim di Indonesia, sehingga mereka mulai menjadikan lembaga pendidikan Islam ini wadah untuk kaderisasi dan transformasi doktrin-doktrin keislaman sesuai yang diyakininya. Pembahasan ini diarahkan untuk menjawab beberapapertanyaan seputar dunia pesantren, terutama terkait

bagaimana posisinya di tengah kondisi masyarakat Indonesia yang multikultural. Selanjutnya dijelaskan pula seputar akar tradisi, reformasi, dan modernisasi terhadap pesantren di Indonesia, serta adanya indikasiketerkaitan beberapa pesantren dengan ideologi transnasional. Uraian-uraian tersebut diharapkan dapat mendeskripsikan posisi pesantren yang sesungguhnya, yang pada akhirnya dapat dijadikan argumentasi yang memadai untuk membantah pandangan komunal tentang lembaga pendidikan Islam di Indonesia.

B. Indonesia Negara Multikultural dan Demokratis

Indonesia merupakan negara yang identik dengan kemajemukan dalam hal budaya, kultur, etnis, ras, dan juga agama. Keragaman budaya dan kultur masyarakat Indonesia ini dalam pandangan Azra, merupakan anugerah yang harus dirawat dan difungsionalisasikan demi kemajuan bangsa dan Negara. Dengan begitu, dapat diartikan menjaga keragaman secara otomatis menjaga integritas Indonesia.¹⁴ Selain itu, keragaman dan kemajemukan ini merupakan keniscayaan yang telah terbentuk jauh sebelum era penjajahan.¹⁵ Dapat dikatakan, keniscayaan ini telah melekat dalam masyarakat Indonesiadari sejak lahir, dan menjadi identitas mereka sepanjang hidup. Dari sini, tidaklah salah jika dapat dianggap bercorak primordial, tidak mudah untuk berubah dan dirubah. Primordialisme semacam ini juga dapat dilihat dari hubungan antar keyakinan keagamaan yang berbeda. Semua ini tentu saja dapat melahirkan permasalahan apabila terjadi diskriminasi pada ranah publik yang tercermin dalam bentuk pemihakan pada kepentingan pribadi, golongan, suku, dan agama.

Keragaman masyarakat Indonesia ini untuk selanjutnya disatukan melalui penerapan sistem nasional, yang lebih cenderung dilaksanakan secara paksa pada era penjajahan dan masa Orde Baru.¹⁶ Penerapan secara paksa biasanya didukung oleh sistem pemerintahan yang bercorak otoriter-militeristik, dengan dalih alat pemersatu atau sarana untuk merawat kesatuan sebuah Negara, yang pada akhirnya dapat melahirkan konflik keyakinan, kesukuan, bahkan pemberontakan. Indonesia sebagai sebuah negara yang majemuk, sering mengalami persoalan disintegrasi kebudayaan, terutama pada awal era reformasi, di mana terjadi krisis moneter, ekonomi, dan politik pada saat itu. Pengaruhnya sangat signifikan

terhadap budaya dan sosial masyarakat Indonesia, sehingga tidak aneh sikap keras dan anarki lebih dikedepankan ketimbang sikap sabar dan saling pengertian. Kondisi ini diperparah dengan timbulnya konflik kekerasan yang disebabkan oleh persoalan politik, etnis, ras, dan juga keyakinan, seperti yang terjadi di Aceh, Kalimantan, Ambon, Poso, dan lain-lain.¹⁷Tan Giok Lie mengungkapkan, dengan keragaman agama di Indonesia, konflik antara penganut, terutama antara Kristen dan Muslim, semakin meningkat.¹⁸ Pluralisme menjadi isu yang sangat menantang di Indonesia pada beberapa tahun terakhir. Permasalahan sebenarnya terletak pada corak perkembangan politik keagamaan yang diterapkan oleh organisasi Islam radikal di Indonesia saat ini.

Dalam pandangan Furnivall, masyarakat plural Asia Tenggara, khususnya Indonesia, akan terjerumus ke dalam anarki jika gagal menemukan formula pluralis yang memadai. Permasalahan ini tidak selesai dengan berakhirnya masa Orde Baru dan dimulainya era reformasi, karena masih ada gejala primordialisme dengan diberlakukannya desentralisasi pemerintahan. Keragaman budaya atau multikulturalisme yang terdapat di Indonesia harus disikapi secara arif melalui kebijakan yang menerima dan mengakui eksistensi budaya dan keyakinan yang majemuk.¹⁹Namun pada kenyataannya, sesuai dengan data laporan dari *the Wahid Institute*, terdapat peningkatan jumlah insiden terkait intoleransi keagamaan pada empat tahun belakangan, yaitu: 121 kasus di tahun 2009, 184 kasus di tahun 2010, 276 kasus di tahun 2011, dan 274 kasus di tahun 2012.²⁰ Hal ini diindikasikan akibat adanya klaim dari pihak-pihak radikal Muslim yang menganggap Islam sebagai mayoritas, sehingga sering terjadi kekerasan yang berhubungan dengan agama.

Persoalan kemajemukan ini tentunya harus segera diatasi, sehingga tidak menjadi ‘api dalam sekam’, yang sewaktu-waktu dapat membakar masyarakat Indonesia. Penelitian tentang multikulturalisme di Indonesia menunjukkan bahwa adanya keragaman dan kemajemukan budaya masih belum diakomodir dengan kebijakan pada tataran praktis, seperti kurikulum dalam dunia pendidikan. Sudah sepantasnya di Indonesia yang majemuk ini, konsep multikulturalisme lebih ditekankan dan diarahkan kepada pengakuan terhadap realitas tentang keragaman atau pluralitas budaya dalam sebuah masyarakat, dan harus ditunjang

melalui implementasi kebijakan dari pemerintah.²¹ Multikulturalisme –dalam pandangan Azra-, merupakan suatu ideologi yang dapat dijadikan solusi yang tepat untuk mengatasi segala persoalan disintegrasi, mengingat penekanannya pada sikap penghargaan akan segala perbedaan yang ada di Indonesia.²² Ideologi ini harus diterapkan oleh pemerintah dari mulai pusat sampai daerah, dan dipraktekkan dalam segala kebijakan yang dikeluarkannya. Penerapan ideologi multikulturalisme dapat dilakukan seiring berjalannya proses demokrasi, wawasan kebangsaan, serta hubungan antara masyarakat, baik dalam skala individu, kelompok, ataupun pada tataran pranata nasional, sosial, dan sukubangsa. Dari sini pentingnya pranata pendidikan sebagai media penanaman dan pengintegrasian ideologi multikulturalisme ke dalam sistem kurikulum, dan selanjutnya diberikan kepada seluruh masyarakat Indonesia dari mulai SD sampai Perguruan Tinggi.

Gagasan mengenai multikulturalisme demokratis merupakan hal baru dan belum menjadi wacana publik di Indonesia. Pada kenyataannya gagasan ini harus diwujudkan segera mungkin melalui program pendidikan multikultural yang sistematis dan berkelanjutan. Gagasan ini dapat memberikan masyarakat sebuah pemahaman bahwa di atas segala realitas keragaman masih terdapat nilai, norma, tingkah laku, simbol, dan lembaga yang menjadi kesamaan mereka. Pemahaman ini sangat penting untuk memupuk rasa keberterimaan masyarakat dan juga dapat dijadikan solusi untuk menyelesaikan konflik yang terjadi di antara mereka. Hal ini sudah barang tentu tidak mungkin terwujud tanpa program pendidikan yang tepat dan sistematis, juga mencakup seluruh aspek masyarakat. Melalui *civic education* dapat terwujud *civil society* yang menjadi modal sosial dan modal kultural terbentuknya suatu Negara yang berkeadaban.²³

Pendidikan multikultural dapat diartikan sebagai sebuah pendekatan yang dapat mewadahi keragaman budaya, dan juga memiliki komitmen untuk menghapuskan pemahaman monokultural yang penuh prasangka dan bersifat diskriminatif. Model pendidikan ini mengharuskan adanya reformasi menyeluruh dalam aspek pendidikan, mulai dari materi sampai sistem pembelajaran. Reformasi total terhadap aspek pendidikan bertujuan untuk memberikan pengalaman belajar yang dapat mengisi segala potensi yang dimiliki oleh setiap siswa, dan juga dapat

membongkar segala bentuk diskriminasi dalam proses pembelajaran.²⁴ Di samping itu, implementasi pendidikan multikultural di Indonesia membutuhkan usaha yang komprehensif dari semua lini kehidupan masyarakat, baik secara formal ataupun informal. Tujuan pendidikan ini lebih tepat diarahkan sebagai media advokasi untuk mencapai masyarakat yang toleran dan jauh dari diskriminasi. Hal ini perlu diupayakan mengingat sistem pendidikan formal saat ini masih mengalami problematika dalam beberapa aspeknya, seperti: substansi, sumber daya, dan juga sistem pembelajarannya. Ditambah lagi intervensi kebijakan yang dilakukan oleh pemerintah hasil dari intrik politik dan kekuasaan, yang tentu saja menambah berat tantangan penerapan pendidikan multikultural di Indonesia.²⁵

Pendidikan multikultural merupakan gambaran dari suatu sistem pendidikan yang dapat menampung segala keragaman kebudayaan yang terjadi pada suatu masyarakat atau dunia secara keseluruhan. Model pendidikan ini berkembang seiring dengan gagalnya konsep pendidikan interkultural yang diterapkan di Amerika Serikat, karena cenderung terpusat pada individu bukan masyarakat secara umum. Pada kenyataannya konflik yang sering terjadi melibatkan masyarakat umum. Arah pendidikan ini lebih kepada isu-isu yang dirasakan oleh kelompok minoritas seperti ketidakadilan, kemiskinan, penindasan, dan ketertinggalan dalam semua bidang kehidupan. Yang lebih cenderung pada langkah pemberdayaan terhadap kelompok minoritas. Oleh karenanya, pendidikan multikultural harus mencakup isu-isu seperti toleransi, bahaya diskriminasi, penyelesaian konflik, HAM, demokrasi, dan lain-lain. Semuanya membutuhkan perumusan dan strategi yang perlu dikaji secara mendalam.²⁶

Pada dasarnya sejak awal kemerdekaan, dan sejalan dengan kondisi masyarakatnya yang majemuk, para *founding fathers* lebih memilih sistem republik untuk Indonesia, di mana Pancasila sebagai ideologi nasional melalui sila pertamanya menjamin kebebasan setiap agama. Dalam arti, seluruh warga Indonesia memiliki hak untuk menjalankan agama yang diyakininya. Di samping itu, penggunaan motto *Bhineka Tunggal Ika*, menggambarkan bahwa identitas nasional dibangun pada konsep nasionalisme multikulturalisme, sebagai langkah untuk mewadahi masyarakat Indonesia yang pluralis.²⁷ Namun pada kenyataannya,

masih saja terjadi peningkatan jumlah masyarakat Muslim konservatif dan ekstrimis yang berusaha untuk merubah sistem kedaulatan Indonesia melalui ideologi mereka yang anti terhadap pluralisme. Oleh karenanya sebagai langkah antisipasi terhadap pertumbuhan kalangan ekstrimis di Indonesia, negara berusaha, seperti yang diungkapkan oleh Hefner, untuk memunculkan demokrasi dan tradisi masyarakat pluralis yang dibangun dari sumber tradisi keislaman, sebagai langkah untuk mengakomodasi demokrasi modern dan perubahan pluralisme.²⁸

Tidak hanya sampai di situ, seruan-seruan terhadap demokrasi, pluralisme, dan toleransi keagamaan datang dari beberapa kalangan, seperti Nurcholis Madjid yang menyebutkan bahwa prinsip-prinsip Islam tentang keadilan dan martabat manusia bukan sekedar sejalan dengan ide demokrasi, hak asasi manusia, dan *civil society* saja, akan tetapi juga selaras dengan segala tuntutan dan kebutuhan manusia. Selain itu, beberapa organisasi non-pemerintah yang memainkan peran aktif terhadap perkembangan demokrasi dan pluralisme di Indonesia, seperti Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LkiS), dan beberapa organisasi lainnya.²⁹ Meskipun di sisi lain, organisasi-organisasi ini juga menghadapi perlawanan yang cukup kuat dari kalangan masyarakat Muslim konservatif. Usaha-usaha untuk mendukung demokrasi juga datang dari dua organisasi Islam terbesar di Indonesia, yaitu: NU dan Muhammadiyah. Kedua organisasi ini sama-sama konsisten dalam memegang komitmen mereka terhadap reformasi demokrasi, dan turut berpartisipasi dalam proses politik. Keduanya juga bersuara keras terhadap pendukung atau penyeru pembentukan negara Islam, di mana mereka lebih mengedepankan pembentukan masyarakat Muslim yang identik dengan inklusivitas dan toleransi keagamaan.³⁰ Keberadaan dua organisasi keislaman ini di pihak pemerintah sangat penting, mengingat keduanya memiliki akses dan pengaruh terhadap pendidikan di Indonesia. Muhammadiyah – sejak era penjajahan- telah memainkan peran penting dalam pendirian sekolah-sekolah dan perguruan tinggi, sementara mayoritas pesantren di Indonesia berafiliasi kepada NU.

C. Lembaga Pendidikan Islam dalam Sistem Pendidikan Nasional

Pasca kemerdekaan, Indonesia mengadopsi sistem pendidikan yang dualistik. Dualisme sistem pendidikan nasional ini meliputi sekolah umum yang identik dengan 'sekuler', dan juga sekolah swasta, yang di dalamnya terdapat lembaga pendidikan Islam (madrasah dan pesantren). Secara umum dapat dikatakan, dengan pemberlakuan sistem pendidikan sekuler di Indonesia, lembaga-lembaga pendidikan Islam masih berada di luar mainstream sistem pendidikan nasional. Dengan begitu lembaga pendidikan Islam tidak menerima dukungan dan supervisi dari pemerintah, sehingga mutu pendidikannya jauh lebih rendah dari sekolah umum.³¹ Kondisidualisme dalam sistem pendidikan nasional ini lebih jauh membuat lembaga pendidikan Islam masih termarginalkan, mengingat sampai menjelang awal tahun 1970-an pemerintah Indonesia belum mengakui eksistensinya, sehingga tidak ada inisiatif dari pihak pemerintah untuk melakukan reformasi dan modernisasi lembaga-lembaga tersebut.

Marjinalisasi lembaga pendidikan Islam juga dapat dikatakan akibat adanya pandangan yang datang dari kalangan tokoh Muslim sendiri, di mana tidak menginginkan dimasukkannya materi umum dalam sistem pendidikan Islam, terutama pesantren. Seperti diketahui, sebagian besar pesantren dan madrasah masih mengedepankan materi keagamaan dalam kurikulumnya, dan berbasis kepada kearifan Kyai sebagai pemimpinnya. Hal ini dibuktikan dengan adanya penolakan yang datang dari kalangan para Kyai, ketika pemerintah Orde Baru mencoba untuk menyatukan sekolah-sekolah di Indonesia di bawah naungan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan pada awal tahun 1970-an.³² Yang pada akhirnya, pemerintah mengeluarkan Surat Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama, Menteri Dalam Negeri, dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan No. 3 Tahun 1975 sebagai solusi alternatif akan kondisi tersebut. Pada dasarnya, SKB tiga menteri ini dikeluarkan untuk mengikis 'gaps' yang terjadi pada sistem pendidikan nasional. Dalam hal ini, madrasah dapat disejajarkan eksistensinya dengan sekolah umum, asalkan dalam kurikulumnya terdapat materi umum sekurang-kurangnya tujuh puluh persendari seluruh kurikulum. Solusi yang diberikan pemerintah ini tidak begitu saja diterima oleh semua kalangan,

dengan alasan bahwa kurikulum yang ditetapkan pemerintah tidak sesuai dengan jasa dan tujuan pesantren, masih banyak madrasah di beberapa pesantren yang memilih untuk menetapkan kurikulumnya secara mandiri, seperti Pondok Pesantren Modern Gontor, Pesantren Pabelan di Muntilan, dan sebagainya.

Dari sini dapat disimpulkan, sampai terbitnya SKB tiga menteri, pengakuan pemerintah hanya terbatas pada sistem madrasah saja. Selanjutnya, penolakan kalangan Kyai terhadap penggabungan madrasah dan pesantren ke dalam naungan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan dilandasi dua asumsi; *pertama*, trauma masa silam yang dialami para tokoh Muslim, ketika komunis memegang peran penting dalam sistem pendidikan di Indonesia. Dan *kedua*, arogansi yang ditunjukkan oleh para aparat Departemen Pendidikan, di mana pejabat di tingkat bawah belum mengakui keberadaan sekolah Islam.³³ Sementara untuk pesantren itu sendiri, sampai lahirnya Undang-undang Sistem Pendidikan Nasional No. 20 Tahun 2003, masih dianggap sebagai pendidikan keagamaan, sehingga belum dianggap setara dengan lembaga pendidikan lainnya.

D. Pesantren; Akar Tradisi dan Modernisasi

Pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam, yang dalam pandangan Mastuhu, bertujuan untuk memberikan pemahaman, penghayatan, dan pengamalan ajaran Islam, dengan menekankan pentingnya moral agama sebagai pedoman hidup bermasyarakat.³⁴ Secara historis, pesantren adalah bentuk lembaga pendidikan pribumi tertua di Indonesia, dan sudah dikenal sebelum Indonesia merdeka, bahkan sejak agama Islam masuk ke Indonesia. Hal ini senada dengan uraian Nurcholis Madjid yang menyatakan, lembaga pesantren telah dikenal luas di kalangan masyarakat Indonesia pra-Islam. Islam datang dan tinggal mengislamkannya.³⁵ Dengan kata lain, pesantren seperti yang dikatakan Nurcholis Madjid, tidak hanya identik dengan makna keislaman, tetapi juga mengandung makna keaslian Indonesia (*indigenous*). Sebagai lembaga pendidikan *indigenous*, dalam hal ini Azra berkomentar, pesantren memiliki akar sosiohistoris yang cukup kuat, sehingga membuatnya mampu menduduki posisi yang relatif sentral dalam dunia keilmuan masyarakatnya, dan sekaligus bertahan di tengah berbagai gelombang perubahan.³⁶

Pesantren dalam pandangan Clifford Geertz, dapat dianggap sebagai sekolah al-Qur'an yang terisolasi dari pusat dunia Islam yang berada di Timur Tengah dan juga dari tradisi para intelektualnya. Dunia pesantren merefleksikan praktik-praktik keagamaan yang berbeda dengan akar tradisi Islam ortodok, tetapi lebih cenderung ke arah animistis dan tradisi Hindu-Buddha. Berbeda dengan Geertz, dalam pandangan Dhofier, di dalam pesantren diajarkan teks-teks Arab klasik secara mendalam, selain juga turut berpartisipasi dalam kehidupan modern melalui reformasi terhadap sistem pendidikannya.³⁷ Secara historis dapat disebutkan pula, pesantren selalu berada dalam geliat pergulatan politik yang terjadi di Indonesia dari masa ke masa. Di era kolonialisme, pesantren secara aktif melakukan aksi-aksi protes terhadap rezim yang berkuasa, sehingga lembaga ini identik dengan separatisme. Meskipun hal itu berubah terutama pada saat kemerdekaan, di mana pesantren tidak lagi dianggap sebagai lembaga separatis, melainkan lebih kepada lembaga kooperatif yang turut berperan aktif dalam proses kemerdekaan.

Banyak pesantren yang terkenal pada masa penjajahan, seperti: pesantren Tebuireng di Jombang, Pesantren Manba'ul Ulum di Solo, Pesantren Gontor di Ponorogo, Pesantren al-Khairiyah di Banten dan lainnya. Pesatnya perkembangan pesantren pada masa ini antara lain disebabkan oleh hal-hal sebagai berikut: (1) para ulama dan kyai mempunyai kedudukan yang kukuh di lingkungan kerajaan dan kraton, yaitu sebagai penasihat raja atau sultan. Oleh karena itu, pembinaan pondok pesantren mendapat perhatian besar dari para raja dan sultan. Bahkan beberapa pesantren didirikan atas dukungan kraton, seperti pesantren Tegal Sari di Jawa Timur, yang diprakarsai oleh Susuhunan Pakubuworo II. (2) kebutuhan umat Islam akan sarana pendidikan yang mempunyai ciri khas keislaman juga semakin meningkat, sementara sekolah-sekolah Belanda pada waktu itu hanya diperuntukkan bagi kalangan tertentu saja. (3) hubungan transformasi antara Indonesia dan Mekkah semakin lancar sehingga memudahkan pemuda-pemuda Islam dan Indonesia menuntut ilmu ke Mekkah. Sekembalinya ke Tanah Air, mereka biasanya langsung mendirikan pesantren di daerah asalnya dengan menerapkan cara-cara belajar seperti yang dijumpainya di Mekkah.³⁸ Pesantren pada masa itu memiliki kekhasan tertentu

yang membuatnya berbeda dengan pesantren lainnya. Kekhasan tersebut merujuk kepada disiplin ilmu yang diajarkan oleh Kyainya, sehingga muncullah istilah pesantren khusus ilmu hadis, fikih, bahasa Arab, tafsir, tasawuf, dan lain sebagainya.

Pola pembelajaran 'ala' pesantren dalam pandangan Hefner, terbagi menjadi tiga bagian, pengajian al-Qur'an, belajar di Pondok, dan sekolah di Madrasah.³⁹ Pada dasarnya, ketiga sistem pembelajaran ini merupakan kebiasaan masyarakat muslim Indonesia dalam mempelajari ilmu-ilmu keislaman. Perbedaannya terletak pada kedalaman muatan keislaman, terutama jika dikaitkan dengan muatan-muatan umum. Pengajian al-Qur'an di musholla (surau) merupakan pendidikan tingkat awal yang memberikan pengajaran tata cara membaca al-Qur'an untuk anak-anak kecil, yang dibimbing oleh seorang ustad, dan biasanya setelah sholat Maghrib. Belajar di pondok (pesantren) merupakan lembaga awal di tanah air yang memberikan pembelajaran ilmu-ilmu keislaman tingkat lanjutan. Biasanya pada setiap pesantren terdapat kiayi yang menjadi poros kegiatan di dalamnya, setiap aktivitas dan proses pembelajaran dilaksanakan di bawah bimbingan kiayi. Muatan kurikulum yang diberikan hampir semuanya berkaitan dengan ilmu agama, dan pola pembelajarannya belum terbentuk secara sistematis. Selanjutnya muncul madrasah yang merupakan perpaduan antara sistem pesantren dan juga sekolah umum, sehingga muatan agamanya berkurang sebagai bagian adaptasi muatan umum yang harus diadopsinya. Sistem pembelajaran di madrasah sudah sistematis, dan dapat dikatakan telah mengadopsi sistem pembelajaran Barat.

Pengamatan lebih seksama terhadap varietas pesantren pada beberapa dasarwasa menyimpulkan bahwa pesantren dapat dipilah menjadi tradisional dan modernis, yang dapat dinyatakan bahwa pesantren tradisional lebih kuat berafiliasi kepada NU, sedangkan pesantren modern merupakan wujud pembaharuan yang diusung oleh Muhammadiyah.⁴⁰ Perbedaan tersebut berakar pada pandangan ideologis dan praktek keislaman yang dianut oleh masing-masing Ormas, di mana pada awal era kemerdekaan telah memunculkan perdebatan-perdebatan sengit di antara keduanya, bahkan hingga masa Orde Baru. Lebih lanjut dapat dikatakan, klasifikasi ini tidak baku dan mengikat, karena pada kenyataannya terdapat pelaksanaan sistem madrasah di dalam lembaga pesantren.

Pesantren sebagai lembaga yang mengakar di dalam tradisi masyarakat Indonesia semakin hari mendapatkan apresiasi dan dapat bertahan di tengah-tengah perubahan zaman. Hal ini dalam pandangan Azra, secara implisit mengisyaratkan bahwa dunia Islam tradisi dalam aspek-aspek tertentu masih relevan di tengah deru modernisasi. Pesantren yang awalnya sebagai *rural based institution* berkembang menjadi lembaga pendidikan urban.⁴¹ Pesantren dalam prediksi Geertz, akan tergerus oleh modernitas, dan menganggap Kyai tidak dapat menjadi agen penyambung antara Indonesia dan modernisasi.⁴² Namun prediksi ini agaknya tidak menjadi kenyataan, di mana pesantren sampai saat ini masih dapat menunjukkan eksistensinya seiring dengan kemajuan dan kebutuhan masyarakat Muslim Indonesia. Tradisi dan modernisasi pendidikan pesantren berjalan beriringan, atau secara inheren bersama proses politik. Lukens-Bull menganggap, *the imagining and (re)invention of tradition and the imagining and (re)invention of modernity are two sides of the same coin*.⁴³ Dalam pandangan ini, pendidikan merupakan bagian penting bagaimana suatu masyarakat menghadapi modernisasi dan globalisasi.

Seiring dengan perubahan di era modern ini, banyak pesantren yang melakukan reformasi-reformasi terhadap tradisi dan kurikulumnya. Hal ini dimulai dengan pemberlakuan sistem madrasah, dan pengajaran materi-materi umum di dalam lembaga pesantren.⁴⁴ Implementasi sistem madrasah di wilayah pesantren merupakan perubahan penting, dan dianggap sebagai perimbangan terhadap pesatnya pertumbuhan sekolah-sekolah yang memakai sistem pendidikan Barat. Dengan sistem madrasah, pesantren banyak mencapai kemajuan yang terlihat dan bertambahnya jumlah pesantren. Selanjutnya pada tahun 1965, berdasarkan rumusan seminar pondok pesantren di Yogyakarta, disepakati perlunya memasukkan pendidikan dan pelajaran keterampilan pada pesantren seperti pertukangan, pertanian, peternakan, dan keterampilan lainnya.⁴⁵ Dalam perkembangan selanjutnya, banyak pesantren yang mendirikan sekolah umum dengan kurikulum yang telah ditetapkan oleh pemerintah. Hal ini terjadi seiring dengan lahirnya Surat Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama, Menteri Dalam Negeri, dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan No. 3 Tahun 1975 yang menetapkan mata pelajaran umum di madrasah

sekurang-kurangnya harus tujuh puluh persen dari seluruh kurikulum.

Dalam hal modernisasi, Pondok Modern Gontor dapat dijadikan contoh dalam pelaksanaan reformasi sistem kurikulumnya, sehingga berhasil meraih apresiasi dari berbagai kalangan. Meskipun Gontor berada di luar sistem pendidikan nasional, keberadaannya sangat menginspirasi pesantren lainnya. Sebagai contoh, Pondok Pesantren Modern Islam Assalam Surakarta, Darunnajah, Darul Falah, dan Tebuireng, secara sadar melakukan perubahan-perubahan dalam institusinya. Pesantren-pesantren ini mengadopsi kurikulum madrasah, sehingga terintegrasi dalam sistem pendidikan nasional.⁴⁶ Meskipun di sisi lain, masih terdapat beberapa pesantren yang melakukan reformasi institusinya secara mandiri, dan di luar sistem pendidikan nasional. Selanjutnya bersamaan dengan perubahan iklim politik pada tahun 1990-an, penekanan aktivitas pesantren lebih diarahkan kepada pengembangan masyarakat sipil yang demokratis. Beberapa pesantren mulai sadar untuk mengarahkan kegiatan pendidikan dan sosialnya sehingga dapat meningkatkan kesadaran politik kritis dari masyarakat terhadap isu-isu, seperti: hak asasi manusia, pluralisme, keadilan politik dan sosial, demokrasi, dan toleransi agama. Pada tataran praktisnya, pesantren-pesantren ini dengan menggunakan teks-teks keislaman klasik, mengarahkan kegiatan pendidikannya untuk menegaskan pemikiran dan praktek, seperti: anti kekerasan, kesopanan, keadilan, dan pluralisme.⁴⁷ Dengan begitu dapat dikatakan, institusi-institusi ini tidak hanya terlibat dalam dimensi teoritis dan intelektual pada saat membangun masyarakat pluralis di negara yang mayoritas beragama Islam, namun juga terlibat aktif dalam mempersiapkan siswa-siswanya untuk hidup sebagai pribadi Muslim di dalam keragaman yang ada, serta memberdayakan mereka melalui cara yang konkrit untuk berpartisipasi dalam proses transformasi sosial.

Dalam perkembangan selanjutnya, dapat diindikasikan adanya reformasi atau perubahan ideologi dan metodologi yang terjadi pada beberapa pesantren. Hal ini tentu saja diikuti dengan perubahan kurikulum (materi) yang disiapkan untuk para santri. Perubahan dalam sistem pesantren ini jika dianalisis lebih mendalam, selalu berkaitan erat dengan figur Kyai (pemimpin) sebagai pendiri pesantren. Dalam hal ini figur Kyai dapat dilihat

dari dua sisi, sebagai individu Muslim, dan juga sebagai warga Indonesia.⁴⁸ Sebagai individu Muslim, seorang Kyai tentu saja berusaha melaksanakan ideologi-ideologi keagamaan yang diyakininya dalam kehidupan sehari-hari. Selanjutnya, ideologi ini ditanamkan kepada para santri yang belajar di pesantrennya. Sebagai warga Indonesia, tentu saja dapat dilihat bagaimana posisi Kyai terhadap pemerintah melalui pandangan-pandangan yang diutarakannya. Tentu saja, pandangan ini tidak terlepas dengan latar belakang pendidikan, dan juga pengalaman hidup yang dialaminya.

Reformasi ideologi pada beberapa pesantren di Indonesia - dalam pandangan Azra yang telah dikutip oleh Arief Subhan- semakin menguat, terutama dengan realitas kebangkitan gerakan salafi di Indonesia, yang disebabkan oleh beberapa faktor penting.⁴⁹ *Pertama*, peran penting Arab Saudi dalam sukses dakwah gerakan salafi berkat pengaruhnya yang semakin meningkat di kalangan dunia Islam pada 1970-an. Didukung *booming* minyak bumi, Arab Saudi mulai memberikan dukungan penyebaran doktrin Wahhabisme ke seluruh dunia Islam. Pendirian organisasi filantropi Rābiṭah al-‘Alam al-Islāmī pada 1967 semakin mempercepat penyebaran Wahhabisme ke seluruh dunia Islam, termasuk Indonesia. *Kedua*, perkembangan pesat gerakan Ikhwān al-Muslimūn, yang lahir di Mesir pada 1928, dengan mengandalkan pola relasi interpersonal, jaringan informal, dan kelompok kecil kajian keislaman di masjid. Melalui pola ini mereka tidak hanya berhasil merekrut dan mendidik kader militan, tetapi juga sukses mengembangkan jaringan Ikhwān al-Muslimūn di beberapa negara Arab. *Ketiga*, sukses revolusi Iran pada 1979 juga memainkan peranan penting dalam memberikan kepercayaan diri di kalangan muslim berhadapan dengan dominasi politik Barat.

Selain itu, kebangkitan gerakan salafi di Indonesia juga mendapat dukungan dari manajemen politik Orde Baru. Di mana kelompok Muslim seperti apa yang diutarakan oleh Donald J. Potter, sejak semula sudah menjadi target “strategi korporatis” (*corporatist strategy*) dari Orde Baru.⁵⁰ Dalam hal ini, pemerintah Orde Baru berusaha menarik partai-partai politik, termasuk partai berbasis ideologi Islam, sebagai bagian dari negara dengan melakukan de-ideologisasi dan menciptakan sebuah lingkungan yang bersifat nonpolitik. Proyek Pancasila sebagai satu-satunya

asas diperluas tidak hanya pada partai-partai politik, tetapi juga seluruh organisasi sosial dan keagamaan, termasuk organisasi kemahasiswaan. Islam menyebabkan gerakan Islam Indonesia bergeser dari politik ke dakwah.⁵¹ Di sisi lain, pada periode Orde Baru, pilihan terbaik yang bisa dilakukan oleh para aktivis Muslim adalah melakukan proses internalisasi dan konsolidasi ke dalam dengan melakukan kaderisasi dan rekrutmen yang hati-hati, cermat, dan terukur. Mengikuti pola yang diterapkan gerakan Ikhwān al-Muslimūn dan Salafi di negara-negara lain, seperti Yordania. Inilah yang menjadi latar belakang mengapa gerakan-gerakan ini kemudian muncul di dalam kegiatan-kegiatan pengajian berskala kecil, baik itu melalui masjid kampus, bimbingan belajar, dan sebagainya. Dalam konteks Indonesia, Damanik menyebut kelompok kecil dengan *jamaah masjid* dan *usroh* dalam sistem *sel networking*.

Dalam konteks keterkaitan pesantren dengan ideologi-ideologi transnasional, Martin van Bruinessen melakukan penelitian, di mana pesantren dianalisis melalui ideologi Kyai, metodologi, dan kurikulum pembelajarannya. Penelitian ini mengambil korpus beberapa pesantren terkenal di Indonesia, seperti: Gontor, Al-Mukmin Ngruki, Al-Zaytun, dan Hidayatullah. Hasilnya melahirkan fenomena baru terutama dengan varietas dan model pesantren di Indonesia. *Pertama*, jenis pesantren yang melakukan reformasi dalam muatan pembelajaran dan metodologinya, dan tidak berafiliasi terhadap Ormas tertentu (NU atau Muhammadiyah), serta tidak terlibat dalam urusan politik, sebagai contoh Pondok Pesantren Gontor. *Kedua*, jenis pesantren yang melakukan reformasi pembelajaran, Pimpinan (pendiri) pesantren tersebut pada awalnya merupakan kader organisasi anti-pemerintah Indonesia (DI/TII), tetapi pada tahap selanjutnya bersikap akomodatif terhadap pemerintah, seperti Al-Zaytun dan Hidayatullah. Dan *ketiga*, jenis pesantren yang dibangun oleh tokoh-tokoh reformis yang bersebrangan dengan sistem pemerintahan yang berlaku di Indonesia. Figur pemimpinnya terlibat langsung dan memiliki keterikatan dengan organisasi internasional yang mengusung visi untuk membentuk pemerintahan Islam seperti JI, seperti Al-Mukmin Ngruki, ditambah pula dengan keberadaan beberapa pelaku yang terduga melakukan tindak pidana terorisme pernah berada dan belajar di pesantren tersebut, sehingga

secara otomatis identitas seperti ini tersematkan pula pada jenis pesantren yang seperti itu.⁵²

Pada akhirnya dapat dikatakan, modernisasi sistem dan pola pembelajaran pesantren yang masih dilakukan oleh beberapa kalangan reformis sampaisaat ini, selalu berkaitan dengan ideologi dan pergerakan sosial (*social movement*) yang diyakininya. Beberapa kalangan reformis meyakini bahwa jalur pendidikan dapat digunakan sebagai ajang pergerakan sosial, dan penanaman ideologi mereka terhadap masyarakat luas, terutama pada awal era reformasi. Pandangan ini tentu saja dilandasi latar belakang pendidikan dan pengalaman keagamaan mereka, sehingga semakin menambah varietas model pesantren, dan tidak hanya didominasi oleh NU dan Muhammadiyah. Pentingnya jalur pendidikan sebagai pergerakan sosial telah membawa PKS dan Hidayatullah, untuk membuka lembaga-lembaga pendidikan yang sekaligus sebagai bentuk kaderisasi ideologi dan pandangan politik mereka. Varietas pesantren terutama dalam kaitannya dengan ideologi yang dianut oleh NU, Muhammadiyah, PKS, dan Hidayatullah, masih dapat menerima dan bersatu dengan sistem demokrasi sebagai sistem pemerintahan yang berlaku di Tanah air. Akan tetapi pada beberapa tahun belakangan, mulai muncul di tengah masyarakat Indonesia ideologi-ideologi yang memiliki pandangan bahwa sistem demokrasi bertolak belakang dengan masyarakat Islam. Demokrasi merupakan produk Barat, dan bertujuan untuk memperkuat hegemoni imperialisme. Ideologi-ideologi ini ditanamkan oleh penganutnya melalui pengajian-pengajian, dan juga jalur pembelajaran melalui lembaga pendidikan. Situasi ini tentu saja perlu segera diantisipasi dan disikapi oleh pemerintah Indonesia secara bijaksana, sehingga di kemudian hari tidak menjadi hambatan bagi keberlangsungan sistem pemerintahan Indonesia yang demokratis.

E. Penutup

Sejak awal pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam yang berada di luar sistem pendidikan nasional, sehingga tidak terjadi supervisi dan dukungan dari pihak pemerintah. Sebagai lembaga independen, tentu saja masing-masing pesantren memiliki kewenangan untuk memilih dan menerapkan ideologi yang hendak ditransformasikannya kepada para santri. Dalam konteks ini, ada

beberapa ‘oknum’ yang juga menggunakan lembaga pendidikan pesantren sebagai basis kaderisasi doktrin-doktrin keislaman yang diyakininya. Hal ini yang menyebabkan adanya indikasi keterkaitan ‘pesantren’ dengan isu-isu radikalisme, terutama pasca keruntuhan rezim Soeharto. Meskipun demikian, secara umum dapat dikatakan bahwa sebagian besar pesantren masih tetap berdiri di pihak pemerintah, dan berperan aktif dalam menyuarakan isu demokrasi, anti kekerasan, pluralisme, dan sebagainya.

Catatan akhir:

¹Arief Subhan, *Lembaga Pendidikan Islam Indonesia Abad ke-20: Pergumulan antara Modernisasi dan Identitas* (Jakarta: Kencana, 2012), 1.

²Florian Pohl, “Islamic Education and Civil Society: Reflections on the *Pesantren* Tradition in Contemporary Indonesia,” *Comparative Education Review*, Vol. 50, No. 3, (August 2006): 390. Published by: The University of Chicago Press on behalf of the Comparative and International Education Society Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/503882> Accessed: 11/12/2013 19:03; Lihat juga, Robert W. Hefner, “The Politics and Cultures of Islamic Education in Southeast Asia,” On *Making Modern Muslims: The Politics of Islamic Education in Southeast Asia*, edited by Robert W. Hefner (USA: University of Hawai’i Press, 2009), 1.

³Florian Pohl, “Islamic Education and Civil Society: Reflections on the *Pesantren* Tradition in Contemporary Indonesia,” 389.

⁴Arief Subhan, *Lembaga Pendidikan Islam Indonesia Abad ke-20: Pergumulan antara Modernisasi dan Identitas*, 2.

⁵Muhammad Sirozi, “The Intellectual Roots of Islamic Radicalism in Indonesia,” *The Muslim World*, Vol. 95, (January 2005): 81-82.

⁶Greg Fealy, “Islamic Radicalism in Indonesia: The Faltering Revival?,” *Southeast Asian Affairs*, (2004): 104. Published by: Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS) Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/27913255>. Accessed: 11/12/2013 19:32 Lihat juga, Muhammad Sirozi, “The Intellectual Roots of Islamic Radicalism in Indonesia,” 81-82.

⁷If a willingness to implement *Shari’ah* is an indication of Islamic radicalism, the rising trend of Islamic radicalism in Indonesia seems to be very strong. In 2002, the Centre for Islamic and Social Studies of Syarif Hidayatullah Jakarta State Islamic University conducted a survey on the development of Islamic radicalism in Indonesia. The survey indicated that supporters of *Shari’ah* law have reached 71 percent, rising by 10 percent from the previous year (2001). The survey also indicated that the supporters of Islamism in Indonesia after September 11, 2001 have grown in number by over 18.8 million in a year with a total number of 133.9. Lihat juga, Mohamed Nawab Bin Mohamed Osman, “Transnational Islamism and Its Impact in Malaysia and Indonesia,” *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 15, No. 2 (June 2011): 47-48.

⁸Muhammad Sirozi, "The Intellectual Roots of Islamic Radicalism in Indonesia," 81-82.

⁹Tan Giok Lie, "The Context and Challenges of The Church's Educational Ministry in Indonesia," *Christian Education Journal*, Series 3, Vol. 10, (2013): 233.

¹⁰Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2011), 38.

¹¹Florian Pohl, "Islamic Education and Civil Society: Reflections on the *Pesantren* Tradition in Contemporary Indonesia," 391.

¹²Florian Pohl, "Islamic Education and Civil Society: Reflections on the *Pesantren* Tradition in Contemporary Indonesia," 391.

¹³Muhammad Sirozi, "The Intellectual Roots of Islamic Radicalism in Indonesia," 81.

¹⁴Azyumardi Azra, *Merawat Kemajemukan Merawat Indonesia* (Yogyakarta: Kanisius, 2007), 5-9.

¹⁵Parsudi Suparlan, "Masyarakat Majemuk Indonesia dan Multikulturalisme," *Makalah di paparkan pada Seminar Sehari "Mengembangkan Akselerasi Perwujudan Masyarakat Multikultural dan Multikulturalisme dalam rangka mewujudkan Kesejahteraan Rakyat Jangka Menengah Indonesia"*, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 24 Juli 2004.

¹⁶Parsudi Suparlan, "Masyarakat Majemuk Indonesia dan Multikulturalisme," *Makalah di paparkan pada Seminar Sehari "Mengembangkan Akselerasi Perwujudan Masyarakat Multikultural dan Multikulturalisme dalam rangka mewujudkan Kesejahteraan Rakyat Jangka Menengah Indonesia"*, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 24 Juli 2004.

¹⁷Azyumardi Azra, *Merawat Kemajemukan Merawat Indonesia*, 5-9.

¹⁸Tan Giok Lie, "The Context and Challenges of The Church's Educational Ministry in Indonesia," 234.

¹⁹Azyumardi Azra, *Merawat Kemajemukan Merawat Indonesia*, 10-16.

²⁰Tan Giok Lie, "The Context and Challenges of The Church's Educational Ministry in Indonesia," 234.

²¹Melani Budianta, "Multikulturalisme dan Pendidikan Multikultural: Sebuah Gambaran Umum," *Tsaqafah*, Vol. 1, No. 2, (2003): 9.

²²Azyumardi Azra, *Merawat Kemajemukan Merawat Indonesia*, 17-23.

²³Azyumardi Azra, *Merawat Kemajemukan Merawat Indonesia*, 17-23.

²⁴Melani Budianta, "Multikulturalisme dan Pendidikan Multikultural: Sebuah Gambaran Umum," 13-14.

²⁵Melani Budianta, "Multikulturalisme dan Pendidikan Multikultural: Sebuah Gambaran Umum," *Tsaqafah*, Vol. 1, No. 2, (2003): 15-16.

²⁶Azyumardi Azra, *Merawat Kemajemukan Merawat Indonesia*, 24-28.

²⁷Tan Giok Lie, "The Context and Challenges of The Church's Educational Ministry in Indonesia," 236.

²⁸Florian Pohl, "Islamic Education and Civil Society: Reflections on the *Pesantren* Tradition in Contemporary Indonesia," 396.

²⁹Florian Pohl, "Islamic Education and Civil Society: Reflections on the *Pesantren* Tradition in Contemporary Indonesia," 396.

³⁰Florian Pohl, "Islamic Education and Civil Society: Reflections on the *Pesantren* Tradition in Contemporary Indonesia," 397.

³¹Muhammad Zuhdi, "The 1975 Three-Minister Decree and The Modernization of Indonesian Islamic Schools," 37.

³²Muhammad Zuhdi, "The 1975 Three-Minister Decree and The Modernization of Indonesian Islamic Schools," 36.

³³Muhammad Zuhdi, "The 1975 Three-Minister Decree and The Modernization of Indonesian Islamic Schools," 38-39.

³⁴Mastuhu, *Dinamika Sistem Pesantren* (Jakarta: Sen INIS YX, 1994), 6.

³⁵Nurcholis Madjid, *Bilik-bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta: Paramadina, 1997), 2.

³⁶Azyumardi Azra, *Esai-esai Intelektula Muslim dan Pendidikan Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998), 87.

³⁷Florian Pohl, "Islamic Education and Civil Society: Reflections on the *Pesantren* Tradition in Contemporary Indonesia," 399.

³⁸Dewan redaksi EI, *Ensiklopedi*, h. 10.

³⁹Robert W. Hefner, "Islamic Schools, Social Movements, and Democracy in Indonesia," on *Making Modern Muslims: The Politics of Islamic Education in Southeast Asia*, edited by Robert W. Hefner (USA: University of Hawai'i Press, 2009), 59-62.

⁴⁰Martin van Bruinessen, "Traditionalist and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia," on *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages*, ed by Farish A. Noor, Yoginder Sikand, and Martin van Bruinessen (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008), 218. Lihat juga, Liem Soei Liong, "Indonesian Muslims and the State: Accommodation or Revolt?," *Third World Quarterly*, Vol. 10, No. 2 (Apr., 1988), 888-889. Published by: Taylor & Francis, Ltd. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3992671>. Accessed: 11/12/2013 19:15

⁴¹Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru* (Jakarta: Logo Wacana Ilmu, 1999), 102.

⁴²Ronald A. Lukens-Bull, "Two Sides of the Same Coin: Modernity and Tradition in Islamic Education in Indonesia," *Anthropology & Education Quarterly*, Vol. 32, No. 3, (Sep., 2001): 350. Published by: Wiley on behalf of the American Anthropological Association Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3195992>. Accessed: 11/12/2013 19:21

⁴³Ronald A. Lukens-Bull, "Two Sides of the Same Coin: Modernity and Tradition in Islamic Education in Indonesia," 351.

⁴⁴Florian Pohl, "Islamic Education and Civil Society: Reflections on the *Pesantren* Tradition in Contemporary Indonesia," 399-400.

⁴⁵Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru* (Jakarta: Logo Wacana Ilmu, 1999), 102.

⁴⁶Florian Pohl, "Islamic Education and Civil Society: Reflections on the *Pesantren* Tradition in Contemporary Indonesia," 400.

⁴⁷Florian Pohl, "Islamic Education and Civil Society: Reflections on the *Pesantren* Tradition in Contemporary Indonesia," 402.

⁴⁸Martin van Bruinessen, "Traditionalist and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia," 219.

⁴⁹Arief Subhan, *Lembaga Pendidikan Islam Indonesia Abad ke-20: Pergumulan antara Modernisasi dan Identitas*, 282.

⁵⁰Donald J. Potter, *Managing Politics and Islam in Indonesia* (London: RoutledgeCurzon, 2002), 38.

⁵¹Faisal Ismail, "Pancasila as the Sole Basis for all Indonesian Political Parties and for all Mass Organizations: An Account of Muslim Response", *Studia Islamika*, No. 4, Vol. III (1996), 1-92.

⁵²Martin van Bruinessen, "Traditionalist and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia," 217-245.

DAFTAR PUSTAKA

Azra, Azyumardi, *Esai-esai Intelektula Muslim dan Pendidikan Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998.

-----, *Merawat Kemajemukan Merawat Indonesia*. Yogyakarta: Kanisius, 2007.

-----, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru*. Jakarta: Logo Wacana Ilmu, 1999.

Bruinessen, Martin van, "Traditionalist and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia." on *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages*. ed by Farish A. Noor, Yoginder Sikand, and Martin van Bruinessen. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008.

Budianta, Melani. "Multikulturalisme dan Pendidikan Multikultural: Sebuah Gambaran Umum." *Tsaqafah*, Vol. 1, No. 2, (2003)

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya mengenai Masa Depan Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 2011.

Fealy, Greg. "Islamic Radicalism in Indonesia: The Faltering Revival?" *Southeast Asian Affairs*, (2004): 104-121
Published by: Institute of Southeast Asian Studies

(ISEAS) Stable URL:
<http://www.jstor.org/stable/27913255>. Accessed:
11/12/2013 19:32

Hefner, Robert W. "The Politics and Cultures of Islamic Education in Southeast Asia." On *Making Modern Muslims: The Politics of Islamic Education in Southeast Asia*. edited by Robert W. Hefner. USA: University of Hawai'i Press, 2009.

----- . "Islamic Schools, Social Movements, and Democracy in Indonesia." on *Making Modern Muslims: The Politics of Islamic Education in Southeast Asia*, edited by Robert W. Hefner. USA: University of Hawai'i Press, 2009.

Ismail, Faisal. "Pancasila as the Sole Basis for all Indonesian Political Parties and for all Mass Organizations: An Account of Muslim Response". *Studia Islamika*, No. 4, Vol. III (1996), 1-92.

Lie, Tan Giok. "The Context and Challenges of The Church's Educational Ministry in Indonesia." *Christian Education Journal*, Series 3, Vol. 10, (2013): 233-241.

Liong, Liem Soei. "Indonesian Muslims and the State: Accommodation or Revolt?." *Third World Quarterly*, Vol. 10, No. 2, Islam & Politics (Apr., 1988), 869-896 Published by: Taylor & Francis, Ltd. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3992671>. Accessed: 11/12/2013 19:15

Lukens-Bull, Ronald A.. "Two Sides of the Same Coin: Modernity and Tradition in Islamic Education in Indonesia." *Anthropology & Education Quarterly*, Vol. 32, No. 3, (Sep., 2001): 350 (350-372) Published by: Wiley on behalf of the American Anthropological Association Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3195992>. Accessed: 11/12/2013 19:21

Madjid, Nurcholis. *Bilik-bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta: Paramadina, 1997.

Mastuhu. *Dinamika Sistem Pesantren*. Jakarta: Sen INIS YX, 1994.

- Nawab, Mohamed Bin Mohamed Osman. "Transnational Islamism and Its Impact in Malaysia and Indonesia." *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 15, No. 2 (June 2011): 42-52.
- Pohl, Florian. "Islamic Education and Civil Society: Reflections on the *Pesantren* Tradition in Contemporary Indonesia." *Comparative Education Review*, Vol. 50, No. 3, (August 2006): 389-409 Published by: The University of Chicago Press on behalf of the Comparative and International Education Society Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/503882> Accessed: 11/12/2013 19:03
- Potter, Donald J. *Managing Politics and Islam in Indonesia*. London: RoutledgeCurzon, 2002.
- Sirozi, Muhammad. "The Intellectual Roots of Islamic Radicalism in Indonesia." *The Muslim World*, Vol. 95, (January 2005): 81-120.
- Subhan, Arief. *Lembaga Pendidikan Islam Indonesia Abad ke-20: Pergumulan antara Modernisasi dan Identitas*. Jakarta: Kencana, 2012.
- Suparlan, Parsudi. "Masyarakat Majemuk Indonesia dan Multikulturalisme." *Makalah di paparkan pada Seminar Sehari "Mengembangkan Akselerasi Perwujudan Masyarakat Multikultural dan Multikulturalisme dalam rangka mewujudkan Kesejahteraan Rakyat Jangka Menengah Indonesia," UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 24 Juli 2004.*
- Zuhdi, Muhammad. "The 1975 Three-Minister Decree and The Modernization of Indonesian Islamic Schools." *American Educational History Journal*, Vol. 32, No. 1, (2005):

**PEMIKIRAN INTELEKTUAL MUSLIM
TENTANG KRISTENISASI DI INDONESIA 1966-1998
Studi Pemikiran Mohammad Natsir, Hasbullah Bakry
dan Abujamin Roham**

Syaffin Mansur

Fakultas Ushuluddin, Dakwah dan Adab
IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten

Abstract

Christian is the second largest religion in Indonesia, after Islam. The relation between Christian and Islam frequently emerges prejudices, misunderstandings, and conflicts. Based on the historical records, Christians frequently refused the Government's rules that have been agreed by the adherents of all religions in Indonesia due to the interests of Christianization developed from Portuguese and Dutch colonial era until the Independence Day of Indonesia. The efforts of Christianization seems more aggressive after the dissolution of the communist party and during New Order era. As a result, many communist people and the poors became the Christians at that time. The Christians' efforts to convert the believers of other religions in Indonesia, especially Muslims, were done by various ways and forms, and they still continue to this day. This Paper answers several main research questions as follow: how is the portrait of Christianization In Indonesia from 1966-1998?; how are the responses of Mohammad Natsir, Hasbullah Bakry and Abujamin Roham as Muslim intellectuals in mapping Christianization in Indonesia?; and how are the efforts of these figures in stemming Christianization in Indonesia?. This paper hows that Christianization in Indonesia is still taking place up to the present. Even though on the name of social activities, the efforts of Christianization in the New Order era were conducted systematically, well-organized, and carefully planned so that they succeeded to convert Muslims to be Christians satisfactorily. Such condition was admitted by Mohammad Natsir, Hasbullah Bakry, and Abujamin Roham so that they strictly responded and stated that Christianization has violated Pancasila and UUD 1945 as well as infringed the ethics of proselytizing that potentially evoked prejudices, conflicts, and destruction of inter-religious harmony in Indonesia. Those three figures made serious efforts to weir Christianization in Indonesia by writing scientific works dealing with Christianization in Indonesia in order to fortify faith and strengthen the unity of Muslims, training and preparing professional proselytizers, performing dialogues and discussions, and fostering inter-religious harmony so as to create peace and unity of Indonesia

Abstrak

Agama Kristen adalah agama terbesar kedua di Indonesia setelah Islam. Hubungan antara Kristen dan Islam sering menimbulkan kecurigaan, kesalahpahaman, dan konflik. Dalam catatan sejarah, umat Kristen sering menolak berbagai aturan pemerintah yang disepakati oleh semua penganut agama di Indonesia karena kepentingan Kristenisasi yang dikembangkan sejak masa kolonial Portugis dan Belanda hingga masa kemerdekaan. Upaya kristenisasi nampak lebih agresif pada masa setelah dibubarkannya Partai Komunis dan pada masa Orde Baru. Hasilnya, banyak orang-orang komunis dan orang-orang miskin yang menjadi pengikut Kristen pada masa itu. Upaya Kristen untuk mengkonversi umat beragama lain di Indonesia, khususnya umat Muslim, dilakukan dengan berbagai cara dan beragam bentuk dan masih berlangsung hingga saat ini. Kesimpulan dari tulisan ini menunjukkan bahwa Kristenisasi di Indonesia masih berjalan hingga saat ini. Walaupun atas nama kegiatan sosial, upaya Kristenisasi pada masa Orde Baru dilakukan dengan sangat sistematis, terorganisir dan terencana dengan sangat matang sehingga berhasil mengkristenkan umat Islam dengan sangat memuaskan. Hal tersebut secara jelas diakui oleh Mohammad Natsir, Hasbullah Bakry, dan Abujamin Roham sehingga mereka merespons dengan tegas dan menyatakan bahwa Kristenisasi itu melanggar Pancasila dan UUD 1945 serta menyalahi etika penyiaran agama yang dapat menimbulkan kecurigaan, konflik dan rusaknya kerukunan antar umat beragama di Indonesia. Ketiga tokoh tersebut berupaya membendung arus Kristenisasi di Indonesia dengan cara menulis karya ilmiah yang berkenaan dengan Kristenisasi di Indonesia untuk membentengi aqidah dan memperkuat kesatuan umat Islam, melatih dan mempersiapkan dai yang profesional, dan juga mengadakan dialog, musyawarah, dan membina kerukunan antar umat beragama sehingga tercipta kedamaian dan kesatuan bangsa Indonesia.

Kata Kunci: *Mohammad Natsir, Hasbullah Bakry, Abujamin Roham, Pemikiran, Intelektual, Kristenisasi, Toleransi, Kerukunan, Indonesia.*

A. Latar Belakang Masalah

Indonesia sebagai Negara kepulauan terbesar di dunia karena jumlah pulauanya sekitar sepuluh ribu pulau dan jumlah penduduknya lebih dari dua ratus juta jiwa.¹ Indonesia memang bangsa yang beruntung karena memiliki beragam khazanah kebudayaan dan agama yang memiliki kearifannya masing-masing. Kekuatan kearifan agama inilah yang dewasa ini diharapkan mampu mempererat semangat kebangsaan dan nasionalisme.² Bahkan Indoensia dikenal juga sebagai bangsa yang cinta damai, toleran, dan tidak menyukai kekerasan. Karakter ini melekat pada bangsa Indonesia karena sejak dahulu kala mereka adalah bangsa yang mejemuk, baik dalam suku, bahasa maupun kebudayaan. Dengan karakternya itu, bangsa Indonesia berkembang menjadi bangsa yang memiliki kemampuan tinggi dalam menyerap nilai-nilai dari luar tanpa harus meninggalkan nilai-nilai asli mereka. Toleransi bangsa Indonesia akan nampak sangat jelas jika seseorang melihat beragam agama yang ada di negeri ini. Di sini bertemu agama besar dunia dan hidup berdampingan secara damai. Kendati agama-agama itu datang dari luar.³ Seperti Islam, Kristen, Hindu, Buddha dan Konghuchu.

Kelima agama tersebut, ditetapkan oleh Negara Republik Indonesia sebagai agama yang resmi bagi masyarakat Indonesia. Hindu sebagai agama tertua dianut oleh masyarakat Indonesia sehingga sangat besar pengaruhnya terhadap kebudayaan Indonesia, kemudian disusul dengan Buddha, Islam dan Kristen. Hal ini, ditegaskan oleh Alwi Shihab bahwa agama tersebut menancapkan ciri khas dan pengaruhnya masing-masing, walaupun derajat pengaruhnya tidak sama, baik kedalamannya maupun keluasannya. Dari keempat agama itu, pengaruh Islam adalah yang paling terasa.⁴

Islam sebagai agama mayoritas yang dianut oleh masyarakat Indonesia, jika dilihat bahwa Indonesia adalah Negara terbesar di dunia yang penduduk mayoritas muslim. Jumlah itu lebih besar daripada jumlah total kaum muslimin di seluruh dunia Arab. Karena itu, Indonesia mempunyai kesempatan emas untuk memainkan peran yang berpengaruh tidak saja di wilayah Asia Tenggara, tetapi juga di dunia Islam secara keseluruhan.⁵ Sedangkan Kristen sebagai agama minoritas setelah Islam yang

dianut oleh masyarakat Indonesia, termasuk juga agama Hindu, Buddha, dan Konghuchu.

Agama Hindu, Buddha dan Konghuchu sebagai agama yang lebih awal datang di Indonesia, bila dibandingkan dengan agama Kristen yang datang di Indonesia lewat kolonialisme yang membuat kurang harmonis antara Islam dan Kristen. Walaupun Islam sebagai agama mayoritas di Indonesia. Dalam kaitan ini, Hasbullah Bakry menegaskan bahwa kedatangan agama Kristen dibawa oleh para pedagang Belanda, Portugis, dan Inggris. Sedangkan Islam datang dengan para pedagang Arab, Persia, India Gujarat. Bedanya dengan pedagang Arab, Persia, dan India itu datang untuk dagang dan melebur keluarga dengan pribumi, maka pedagang Belanda, Portugis, dan Inggris datang selain untuk dagang, juga bawa senjata untuk menjajah. Demikian kenyataannya, konsolidasi agama Kristen sering dihubungkan dengan politik dan perilaku kaum penjajah.⁶

Agama Kristen identik dengan Barat karena Kristen lebih banyak dianut oleh masyarakat Barat. Bahkan Kristen di Indonesia pun identik dengan penjajah karena Kristen dibawa oleh misi dan zending penjajah dari Barat. Maka wajar agama Kristen dianggap sebagai agama yang berwatak ekspansif karena Kristen lebih memaksakan diri untuk memperbanyak umatnya sehingga mengganggu ketenangan dan ketentraman masyarakat yang sudah memeluk agama Islam atau agama Hindu, agama Buddha, maupun agama Konghuchu. Maka misi Kristen di Indonesia disebarkan oleh para misionaris dan zending Kristen dari Barat, bukan dari pribumi sehingga mereka itu banyak berbenturan dengan masyarakat Islam Indonesia. Bahkan Syamsuddha menyatakan bahwa penyebaran Kristen di Indonesia pada babak pertama menggunakan metode pendidikan dan pengajaran disertai sikap sabar dan kelembutan, tetapi tidak jarang menggunakan tangan kuat Negara untuk membantu misi di mana perlu diberikan bantuan bersenjata untuk menunjang pelayan gereja, sesuai dengan pandangan bahwa negara adalah pelayan gereja.⁷

Dengan berbagai cara untuk mengkristenkan umat Islam di Indonesia tidak memberikan kepuasan. Walaupun sudah banyak mengeluarkan dana besar-besaran dan zending-zending profesional, maka hal ini, diakui oleh Hendrik Kraemer sebagai seorang misionaris yang ditugaskan oleh masyarakat Alkitab Belanda

menyatakan bahwa Islam sebagai masalah misi, tidak ada agama yang untuk mengkonversinya misi harus membanting tulang dengan hasil yang minimal dan untuk menghadapinya misi harus mengais-mengaiskan jemarinya hingga berdarah luka selain Islam. Yang menjadi teta-teki dari Islam sebagai agama kandungannya sangat dangkal dan miskin, Islam melampaui semua agama di dunia dalam hal kekuasaan yang dimiliki, yang dengan itu agama tersebut mencengkram erat semua yang memeluknya.⁸ Lebih tegas lagi dinyatakan oleh Michael Leionc bahwa sesungguhnya penyamaran dari tugas-tugas para penginjil di negara-negara Islam menjadi lebih marak dibanding abad yang lalu. Sebab gereja-gereja seringkali memanfaatkan perluasan imperialisme untuk meluaskan pengaruhnya.⁹

Kegiatan misi Kristen yang terus menerus sejak kolonialisme hingga kemerdekaan bangsa Indonesia, bahkan sampai saat ini masih tetap berjalan. Walaupun dengan cara yang berbeda dengan mengatasmakan sosial, tetapi di dalamnya berisi kristenisasi. Hal seperti ini, yang menjadi konflik antara Islam dan Kristen yang didukung dengan sumber keuangan, keahlian, ataupun fasilitas guna menjamin keberhasilan penyebaran misinya dan didukung pula oleh pemerintah Belanda, baik secara moral maupun finansial. Pada akhirnya, para pemimpin Muslim melakukan protes, mengingat bahwa diperlakukannya para misionaris Kristen melakukan menginjilkan secara terbuka merupakan pelanggaran terhadap kehidupan keagamaan umat Islam. Akibatnya, permusuhan dan kecurigaan antara kedua kelompok itu tidak berubah bahkan meningkat.¹⁰

Dalam kaitan itu, Mohammad Natsir tampil untuk merespons arus ekspansi misi Kristen di Indonesia yang akan merusak kerukunan dan toleransi yang sudah mengakar di masyarakat Indonesia sehingga ia mengkritisi kristenisasi di Indonesia. Walaupun M. Natsir sebagai sosok muslim yang kritis, argumetatif, dan selalu memberikan jalan solusi yang terbaik bagi kepentingan bangsa, negara, dan agama. Hal ini, terlihat dalam ungkapan M. Natsir yang berkenaan dengan keberadaan agama Kristen di Indonesia, bahwa kristenisasi tumbuh subur sejak penjajahan hingga kemerdekaan Bangsa Indonesia, bahkan menjamur pada kejadian komunis G 30/PKI dengan berani dan terbuka dalam penyebaran agama Kristen di umat Islam. Indonesia

menjadi sasaran kristenisasi dari segenap penjuru dunia, baik dari Eropa dengan nama “*World Council of Churehes*” yang berpusat di Genewa, dari Vatikan yang berpusat di Roma dan berpuluh-puluh lembaga misi, maupun dari Amerika dengan Baptis, Adven, Yehova, dan studens crusade of Christ. Mereka datang dengan tenaga-tenaga bangsa asing, berupa pendeta-pendeta, guru-guru, dan pekerja-pekerja sosial yang dipelopori oleh sarjana-sarjana dan mahasiswa ahli riset dengan membawa alat-alat modern untuk propaganda agama Kristen, seperti film, kaset-kaset, dan buku-buku, serta kapal penginjil yang mendatangi pantai-pantai dan pulau-pulau yang ada di Indonesia, seperti pulau Lombok, Sumatra, Sulawesi, Maluku, dan lain-lain.¹¹

Lebih lanjut, Mohammad Natsir memberikan solusi supaya tidak terjadi antara Islam dan Kristen, yaitu [1] Golongan Kristen tanpa mengurangi hak dakwah mereka untuk membawa pekabaran Injil sampai ke ujung bumi, supaya menahan diri dari maksud dan tujuan program Kristenisasi, [2] Orang Islam pun harus dapat menahan diri, jangan cepat-cepat melakukan tindakan-tindakan fisik. Hal ini, hanya bisa dilakukan apabila orang Kristen dapat menahan diri, [3] Sementara itu, pemerintah harus bertindak cepat terhadap pihak Kristen yang telah tidak mematuhi larangan pemerintah, agar tidak timbul perasaan tidak berdaya di kalangan orang Islam, seolah-olah mereka tidak mendapat perlindungan hukum dan jaminan hukum terhadap rongrongan pihak lain.¹² Bahkan M. Natsir menginginkan adanya kehidupan berdampingan yang damai dan termasuk juga umat Islam di Indonesia menginginkan hal-hal sebagai berikut, yaitu [1] Antara pemeluk beragama di Indonesia supaya hidup perdamaian secara baik, saling menghargai, dan toleransi, [2] Agar semua agama di Indonesia merasakan arti hidup intern umat beragama dengan pemerintah, [3] Terwujudnya perdamaian antara masyarakat yang berbeda agama di negeri ini dengan kepentingan pembangunan nasional, [4] Mengindari terjadinya perang agama sebagaimana yang sedang terjadi berbagai belahan dunia ini, dan [5] Mengajak semua manusia dengan perbedaan agama masing-masing untuk mengamalkan salah satu perintah agama yang paling esensial, yaitu keadilan dalam keragaman beragama.¹³

Memang benar, bahwa keragaman beragama di Indonesia memiliki karakteristik dalam masyarakat Indonesia karena bukan

satu agama yang dipercayai dan diimani oleh masyarakat Indonesia melainkan banyak agama. Maka hal ini, yang tidak diperhatikan oleh umat Kristen yang tidak adil dan netral serta mengikuti aturan yang ditetapkan oleh Pemerintah supaya tidak menjadi konflik karena penyebaran agama. Dalam kaitan ini, Nurchalis Madjid merespons bahwa konflik terjadi bukanlah satu-satunya faktor agama melainkan juga faktor politik dan perdagangan senjata. Konflik agama timbul dari adanya perbedaan di kalangan mereka berkenaan dengan tafsiran, pelaksanaan ajaran Tuhan, menguatnya subyektifitas, dan tertanamnya kepentingan diri, serta semangat persaingan antara berbagai kelompok dalam kalangan penganut agama.¹⁴ Hal ini, yang menjadi sumber konflik dan pertentangan, maka hanya Tuhan saja yang bisa menerangkan apa hakikatnya, namun ada prinsip yaitu “tidak ada paksaan dalam agama” karena Tuhan memberi bahkan menetapkan jalan yang berbeda-beda kepada berbagai kelompok manusia dalam usaha mencari dan menemukan kebenaran.¹⁵ Maka kemustahilan asasi menciptakan masyarakat monolitik disebabkan fitrah pluralitas manusia adalah prinsip yang mendasari ajaran tentang tidak dibenarkannya memaksakan agama.¹⁶

Agama tidak bisa dipaksakan supaya menjadi Kristen atau pun Islam, tetapi Kristen memaksakan diri karena tuntunan Tuhan supaya menjadi Kristen dengan berbagai kegiatannya. Maka menurut Hasbullah Bakry bahwa kita tidak usah memperotes atau menolak kegiatan zending dan misi dengan sekolah-sekolah dan hospital serta buku-buku dan khotbah-khotbahnya yang menarik hati di mana mereka menjalankannya dengan toleransi dan damai seperti umumnya kita lihat dewasa ini. Tetapi marilah kita turuti jalan mereka itu dengan zending Islam dan misi Islam dengan sekolah dan hospital serta buku-buku dan khotbah-khotbah yang menarik pula.¹⁷

Namun bagi Abujamin Roham biarkan orang menentukan bagi dirinya sendiri jalan mana yang terbaik baginya untuk datang bertemu dengan Tuhan dan memilih agama dengan kebebasan yang sewajarnya. Karena persentuhan yang sumbang antara Islam dan Kristen di Indonesia selama ini. Bukanlah dalam hal cara dalam agama tetapi cara dalam menyebarkan agama. Yakni kristenisasi yang dilakukan tanpa ampun atau tenggang rasa terhadap golongan Islam. Golongan Kristen telah berbuat menyuksekkan

kristenisasinya, mengikut sertakan segala peralatan dan kemampuannya. Bahkan pemerintah telah berbuat begitu rupa dan mempertemukan golongan-golongan agama yang resmi di negara kita, tetapi jasa baik pemerintah yang dituangkan dalam bentuk piagam modus Vivendi telah ditolak dan digagalkan oleh golongan Kristen di Indonesia. Hal itu, sangat sukar dicari di mana letak kesalahannya tetapi selalu mengkambing-hitamkan umat Islam, tatkala ada peristiwa dan konflik.¹⁸

Konflik agama akan merusak citra Islam sebagai agama terbesar di dunia karena menurut Abujamin Roham bahwa konflik agama lalu merusak dan membakar rumah ibadah. Jangan memadamkan api dengan minyak, karena umat Islam yang suka membakar gereja sesungguhnya malah rugi besar. Citra Islam jatuh di mata dunia. Kerusakan fisiknya juga tidak seberapa, bahkan dengan dibakar itu komunitas gereja akan lebih mudah mencari simpati dan sumbangan untuk memperbaiki bangunan gereja yang dirusak umat Islam agar lebih bagus lagi.¹⁹

Dari berbagai paparan tersebut di atas, menarik untuk dikaji lebih mendalam yang berkenaan tentang respons intelektual muslim terhadap Kristenisasi di Indonesia, terutama pemikiran Mohammad Natsir sebagai intelektual dan sekaligus tokoh politisi, Hasbullah Bakry sebagai intelektual dan sekaligus sebagai tokoh perbandingan agama, dan Abujamin Roham sebagai intelektual dan sekaligus sebagai tokoh dakwah lintas agama. Ketiga tokoh tersebut, pantas untuk dikaji pemikirannya lebih mendalam dengan berbagai alasan sebagai berikut:

Pertama, ketiga tokoh tersebut dapat dipandang sebagai intelektual muslim yang dikenal di masyarakat Indonesia, baik di kanca nasional maupun di kanca internasional dengan karya-karyanya serta aktifitasnya, seperti M. Natsir dikenal di dunia Islam maupun di dunia Barat. Termasuk juga, Hasbullah Bakry dan Abujamin Roham.

Kedua, ketiga tokoh tersebut dapat dipandang sebagai tokoh yang mempunyai pandangan-pandangan yang menonjol dalam bidang agama Kristen yang memadai dan cukup luas. Ketiganya memiliki kesamaan dan juga perbedaan serta mempunyai ciri khas dan keunikan pandangannya sesuai dengan latar belakang intelektual dan kondisi sosial yang dihadapinya. Maka hal ini, ketiganya layak untuk dikaji dan diperbandingkan.

Ketiga, tiga tokoh tersebut dapat dipandang sebagai tokoh yang mempuni dalam bidangnya, maka perlu menelusuri secara komprehensif tentang pemikirannya yang berkaitan dengan kegiatan Kristen itu menyetujui atau pun membiarkannya saja, atau juga mengkritik secara obyektif dan sambil menguatkan kesempurnaan Islam atas yang lainnya.

Dengan ketiga alasan tersebut, yakin bahwa pemikiran ketiga tokoh tersebut tentang agama Kristen terutama yang berkaitan dengan Kristenisasi di Indonesia yang difokuskan pada periode 1966-1998. Belum ada yang mengkaji dan juga tidak menutup kemungkinan belum diketahui secara mendalam oleh masyarakat maupun generasi Muslim. Maka pada periode tersebut, diambil dengan alasan bahwa misi Kristenisasi memang tumbuh subur di Indonesia sehingga menimbulkan kecurigaan dan konflik antar Islam dan Kristen serta terganggunya hubungan kedua agama tersebut. Tahun 1966 adalah tahun dibubarkannya PKI, sekaligus awal pemerintahan Orde Baru yang memiliki kebijakan-kebijakan yang berbeda dari pemerintahan Orde Lama sebelumnya.²⁰

Sedangkan pada tahun 1971 dianggap oleh kalangan Gereja sebagai masa yang penuh berkah bagi pertumbuhan agama Kristen di Indonesia. Orang-orang Indonesia dalam jumlah besar berbondong-bondong memeluk agama Kristen karena Gereja menawarkan perlindungan bagi mereka yang dicurigai terlibat dalam kegiatan komunisme di Indonesia. Fenomena itu menimbulkan kecurigaan dan kecemasan dikalangan kelompok Muslim yang berupaya mencari cara untung menghadapi persoalan tersebut. Ada dugaan bahwa secara tidak langsung, pemerintah Orde Baru memainkan peran dugaan penting dalam berbondong-bondongnya orang masuk Kristen.²¹ Kemudian tahun 1998 berakhirnya pemerintahan Orde Baru yang dipimpin oleh Presiden Suharto.

Berarti selama periode tersebut atau selama tiga puluh dua tahun, diwarnai dengan berbagai kecurigaan dan konflik serta perusakan dan pembakaran tempat ibadah bagi umat beragama di Indonesia. Disebabkan kurangnya pengetahuan, pemahaman dan toleransi antar umat beragama, khususnya antara Islam dan Kristen. Maka dengan kajian ini, dapat memberikan manfaat dan pengetahuan yang dapat dimanfaatkan untuk persatuan bangsa Indonesia dan memperkokoh persaudaraan serta keterbukaan

dengan melalui dialog antar umat beragama sehingga kerukunan tercipta di Indonesia sebagai bangsa yang menjunjung tinggi kebersamaan dan toleransi.

B. Pemikiran Ketiga Tokoh

Secara teoritis bahwa studi tokoh sangat besar pengaruhnya bagi perkembangan pemikiran manusia karena tokoh adalah orang yang berhasil di bidangnya yang ditunjukkan dengan karya-karya monumental dan mempunyai pengaruh pada masyarakat sekitarnya serta ketokohnya diakui secara mutawahir.²² Bahkan Syahrin Harahap menyatakan bahwa kajian mengenai tokoh menjadi demikian penting di setiap zaman. Diduga keras itulah sebabnya mengapa banyak sekali studi yang dilakukan para sarjana mengenai tokoh-tokoh besar sepanjang sejarah hingga saat ini.²³

Kajian tokoh sangat penting karena yang mengendalikan perkembangan sejarah adalah gagasan-gagasan besar, seperti yang dinyatakan oleh Hasan Hanafi bahwa gerakan yang hakiki sekarang ini adalah gerakan pemikiran dan peradaban yang urgensinya tidak lebih kecil dibandingkan dengan gerakan ekonomi atau gerakan lainnya.²⁴ Begitu pula, Louis menegaskan bahwa studi biografi yang menceritakan kisah tokoh yang bersangkutan sejak lahir hingga meninggal, mungkin akan lebih menarik daripada yang hanya mengisahkan periode yang kritis di dalam hidupnya.²⁵

Dari teori tersebut, bahwa kajian tokoh sangat besar kontribusi bagi perkembangan pemikiran dan peradaban manusia bahkan bisa mengubah sejarah dunia. Berarti kajian tokoh biasanya berkaitan dengan kehidupan tokoh itu sendiri, aktifitas sosialnya, pemikiran, maupun pengaruhnya. Bahkan Michael H. Hart menyatakan bahwa kajian tokoh itu dapat menentukan arah jalannya sejarah dan mereka bukanlah manusia yang terbesar melainkan paling berpengaruh dalam sejarah.²⁶

Dari paparan tersebut di atas, maka semakin kuat untuk mengkaji tiga tokoh yang sangat besar pengaruhnya bagi sejarah pemikiran di Indonesia, terutama Mohammad Natsir sebagai sosok putra bangsa Indonesia yang menarik karena ia santun, bersih, konsisten, toleran, tetapi teguh berpendirian, satu teladan yang jarang.²⁷ Bahkan Presiden Republik Indonesia Susilo Bambang Yudhoyono menyatakan bahwa Mohammad Natsir sebagai penyebar syiar Islam dengan santun, bijak, damai, dan

penuh toleransi yang akan membawa kehidupan beragama, berbangsa, dan bernegara, kearah yang lebih terhormat dan beradab. Beliau juga, sebagai juru dakwah, seorang negarawan terhormat, politikus yang luhung, dan pejuang yang ikhlas.²⁸

Pemikiran Mohammad Natsir tidak kering karena nyatanya banyak dikaji dan digali oleh para cendikiawan Indonesia, baik dari segi agama, dakwah, politik, pendidikan, maupun pemikirannya. Dalam hal ini, M. Yusuf Kalla sebagai Wakil Presiden Republik Indonesia menyatakan bahwa M. Natsir sebagai sosok sederhana yang masih sangat layak menjadi suri teladan karena pemikirannya yang jauh kedepan dan ketundukannya pada ajaran Islam, bahkan watak pemikiran dan langkahnya sudah cukup dikenal, serta pemikirannya sudah banyak dibaca yang terhimpun dalam buku "*Capita Selecta*".²⁹ Dan bukan buku itu saja, melainkan banyak yang telah digoreskan oleh M. Natsir untuk kecerdasan dan wawasan bagi bangsa Indonesia.

Kemudian juga, Hasbullah Bakry sebagai sosok intelektual dan sekaligus sebagai tokoh perbandingan agama yang handal dan bersahaja. Bahkan Jan S. Arintonang mengakui bahwa Hasbullah Bakry sebagai penulis dari santri modernis.³⁰ Begitu pula, Ismatu Ropi dan BJ. Boland mengakui bahwa dia adalah seorang intelektual Islam yang handal.³¹ Bahkan Alwi Shibab menegaskan bahwa Hasbullah Bakry sebagai cendikiawan Muhammadiyah, penulis sebuah buku "*Yesus dalam Al-Qur'an dan Muhammad dalam Bible*" yang berusaha menopang kepercayaannya akan kebenaran pewahyuan Muhammad dengan membuktikan ramalan Bible tentang kedatangan Muhammad.³²

Sedangkan Abujamin Roham sebagai sosok intelektual dan sekaligus sebagai tokoh dakwah lintas agama karena menurut Ahmad Nurhani bahwa ia adalah seorang yang teguh pendirian dan bekerja secara tulus ikhlas, berbuat amal kepada masyarakat, serta dai yang idealis.³³ Begitu pula, Komaruddin Hidayat menegaskan bahwa Abujamin Roham sebagai juru dakwah dan ilmuwan yang menekuni dalam bidang perbandingan agama, ia menganalisis perbandingan antara Islam dan Kristen secara ilmiah dan datar, tidak menggunakan bahasa dan ungkapan provokatif. Bahkan usianya yang 80 tahun jalan, ia masih produktif dalam menulis, di saat orang lain mungkin lebih sibuk dengan tabligh akbar, mengurus partai politik dan ceramah tidak dibarengi menulis. Ini

suatu contoh dan stimulasi yang bagus, mestinya para muballigh, sebagaimana dicontohkan juga Ustad Abujamin Roham, menyempatkan menulis buku sehingga pikiran-pikirannya terawetkan dan secara ilmiah mudah diuji dan dikaji kembali.³⁴

Dari berbagai teori dan sudut pandang tentang studi tokoh tersebut di atas, maka semakin kuat untuk mengkaji lebih mendalam yang berkaitan dengan pemikiran Mohammad Natsir, Hasbullah Bakry dan Abujamin Roham tentang Kristenisasi di Indonesia. Ketiga tokoh intelektual Muslim tersebut, membicarakan Kristenisasi di Indonesia bukan hayalan melainkan suatu kenyataan. Hal ini, dapat diperkuat dengan pandangan M. Sutan Ma'arif Harahap bahwa aktifitas Kristenisasi yang semakin gencarnya dilancarkan oleh misionaris Kristen, antara lain mendatangi rumah-rumah Islam secara *“door to door”* dengan berkedok keperdulian sosial, menawarkan bantuan material seperti antara lain, mulai dari bahan makanan, keperluasan sekolah, beasiswa, tanah perumahan atau dengan rumahnya, perbaikan rumah, biaya rumah sakit dan aneka kebutuhan hidup lainnya sampai kepada jabatan dan fasilitasnya. Sebagaimana yang sejak lama menjadi rahasia umum, ujung-ujungnya telah berubah menjadi pola kerja atau strategi pemurtadan. Mereka termaksa masuk Kristen karena termakan budi atau karena tidak mampu mengembalikan *“pinjamannya”* sekalipun tidak dipungut bunga. Bahkan dijadikan sasaran iming-iming atau rayuan bukan saja kepada orang-orang awan, tetapi juga kepada kaum cendekiawan, pakar-pakar, pemuka-pemuka dan ulama-ulama Islam.³⁵

Begitu pula, Tanzil Tanzania menegaskan bahwa Kristenisasi adalah sebuah gerakan keagamaan yang bersifat politis kolonialis dan penghalalan terhadap segala cara untuk mencapai tujuannya, yaitu penyebaran agama Kristen tanpa mengindahkan norma-norma yang berlaku di setiap daerah yang menjadi bagian targetnya. Gerakan ini berlandaskan kepada Injil yang menjadi kitab suci orang-orang Kristen yang memiliki falsafah *“harus licin bagai ular dan cantik bagai merpati”* untuk menjerat sasarannya.³⁶ Bagi, Adian Husaini bahwa sikap kaum Kristen di Indonesia perlu difahami oleh bangsa Indonesia. Meskipun minoritas tetapi mereka berani menyatakan sikap keagamaannya dengan tegas, jelas dan enggan berkompromi. Bahkan tokoh Kristen di Indonesia masih belum bersedia menerima kenyataan sejarah dan hak konstitusional

umat Islam, sehingga terus memproduksi pemahaman yang keliru, dan dalam beberapa hal bisa meningkatkan kebencian dan kecurigaan terhadap kaum muslimin di Indonesia, sehingga sering keluar ungkapan untuk memisahkan dari NKRI. Hal ini, tidak terlepas dari aspek misi Kristen.³⁷

Dengan demikian, dapat dipertegas dari pernyataan tersebut di atas, bahwa misi Kristen tidak lepas dari landasan, pelaku, sasaran, metode, pencapaian, dan akibat misi Kristen atau Kristenisasi di Indonesia. Semua itu akan difokuskan kepada pemikiran Mohammad Natsir, Hasbullah Bakry dan Abujamin Roham. Sekaligus solusinya.

C. Metode Penelitian

Penelitian ini akan difokuskan pada penelitian kepustakaan [library research] yang berkenaan dengan pemikiran Mohammad Natsir, Hasbullah Bakry, dan Abujamin Roham tentang Kristenisasi di Indonesia. Berarti penelitian ini dikenal dengan penelitian tokoh atau disebut dengan studi tokoh, dan langkah-langkahnya sebagai berikut:

Pertama, Jenis Penelitian, penelitian ini berkenaan dengan studi tokoh dan termasuk dalam jenis penelitian kualitatif karena kaidah-kaidah yang dibangun dalam studi tokoh adalah mengikuti kaidah-kaidah penelitian kualitatif yang ditunjukkan untuk mendiskripsikan dan menganalisis fenomena, peristiwa, aktivitas sosial, persepsi, dan pemikiran orang secara individual maupun kelompok.³⁸ Hal ini, sesuai dengan kajian tentang Kristenisasi menurut Mohammad Natsir, Hasbullah Bakry dan Abujamin Rohan dengan menggunakan pendekatan antara lain: [1] Pendekatan Sejarah sebagai pisau analisis untuk memahami berbagai fenomena masa lalu karena penyelidikan yang kritis terhadap keadaan-keadaan, perkembangan, serta pengalaman masa lampau dan menimbang secara cukup teliti dan hati-hati tentang bukti validitas dari sumber sejarah.³⁹ Dengan kata lain, bahwa pendekatan sejarah dapat menggambarkan fenomena tentang keadaan perkembangan dan pengalaman masa lalu dari seorang yang berhubungan dengan konsep, ide dan pemikirannya. [2] Pendekatan Tektual dipandang sangat tepat untuk menggambarkan studi tokoh yang berkaitan tentang karya tulis baik yang termuat dalam buku, majalah, surat kabar dan teks pidato. Maka hal itu dapat ditafsirkan dari teks-teks

tersebut dengan menggunakan hermeneutika rekonstruksi yang berkaitan dengan pemikiran tiga tokoh tersebut tentang kristenisasi di Indonesia secara obyektif dan kritis sehingga menghasilkan sesuatu yang bermanfaat dan bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Pendekatan hermeneutika rekonstruksi ini dapat didefinisikan oleh Schleiermacher adalah sebagai seni memahami [*hermeneutics as the art of understanding*]. Jadi, hermeneutika merupakan pengetahuan mengenai cara memahami dan menafsirkan. Sedangkan rekonstruksi berarti membangun kembali. Dengan kata lain, hermeneutika rekonstruksi adalah membangun kembali pemahaman atau penafsiran atas makna teks seperti yang dimaksud oleh pengarangnya dan bukan membuat makna baru yang berbeda dengan apa yang dibangun oleh penulis teks.⁴⁰ [3] Pendekatan Komparatif sebagai pisau untuk mendrripsikan pemikiran Mohammad Natsir, Hasbullah Bakry dan Abujamin Roham yang berkenaan dengan kristenisasi di Indonesia sehingga jelas terlihat spesifikasi pemikirannya dari ketiga tokoh tersebut. Karena pendekatan komparatif ini, ingin mencari jawaban secara mendasar tentang sebab-akibat, dengan menganalisis faktor-faktor penyebab terjadinya atau munculnya suatu fenomena.⁴¹ Dengan kata lain, bahwa pendekatan komparatif ini adalah membandingkan pemikiran ketiga tokoh tersebut sehingga jelas spesifikasinya.

Kedua, Sumber Data, penelitian ini merupakan kajian naskah [riset literature] yang bersumber dari data primer dan data sekunder. Data primer adalah data pokok yang diambil langsung dari sumber aslinya, yaitu karya M. Natsir tentang "*Islam dan Kristen di Indonesia, Mencari Modus Vivendi Antarumat Beragama di Indonesia, Agama dan Negara dalam Perspektif Islam, Kapita Selekta*" dan termasuk semua karya M. Natsir yang ada kaitannya dengan penelitian ini. Kemudian karya Hasbullah Bakry tentang "*Ilmu Perbandingan Agama, Pandangan Islam tentang Kristen di Indonesia, Suatu Perbandingan Mengenai Penyiaran Kristen dan Islam, Pandangan Islam Tentang Kristen di Indonesia, Yesus dalam Pandangan Islam dan Kristen, Pendekatan dunia Islam dan Kristen, dan Di Sekitar Filsafat Skolastik Kristen*", Sedangkan karya Abujamin Roham adalah tentang "*Dapatkah Islam Kristen Hidup Berdampingan, Pembicaraan di Sekitar Bible dan Qur'an dalam Segi Isi dan Riwayat Penulisannya, Agama Wahyu dan Kepercayaan Budaya, Agama Kristen dan Islam serta*

Perbandingannya, dan Ensiklopedi Lintas Agama". Adapun data sekunder adalah data pendukung yang diambil dari berbagai literatur yang ada kaitan langsung dengan penelitian ini, baik yang menyangkut karya tulis, hasil penelitian, maupun dalam surat-surat kabar.

Ketiga, Teknik Pengumpulan Data, data penelitian ini diperoleh dari data primer dan data sekunder sebagai sumber pokok dan sumber pendukung. Dari kedua data tersebut, dapat dikumpulkan dengan tiga cara, yaitu [1] Tahap Orientasi adalah upaya menggumpulkan data secara umum atau mengklasifikasi karya-karya Mohammad Natsir, Hasbullah Bakry dan Abujamin Roham yang berkenaan tentang kristenisasi di Indonesia, [2]

Tahap ekspolarasi adalah upaya mengumpulkan data secara terarah kepada pemikiran ketiga tokoh tersebut sehingga menemukan titik relevansinya mengenai Kristenisasi di Indonesia. dan [3] Tahap Terfokus adalah upaya mengumpulkan data yang mendalam pada inti pemikiran ketiga tokoh tersebut secara utuh yang berkaitan tentang kristenisasi di Indonesia.

Keempat, Analisis Data, penelitian ini menggunakan analisis secara historis, tekstual dan komparatif terhadap pandangan-pandangan ketiga tokoh tersebut, dengan kritis dan obyektif yang berkenaan tentang kristenisasi di Indonesia. Karena analisis data merupakan bagian yang amat penting dalam sebuah penelitian termasuk dalam penelitian studi tokoh.⁴² Dengan analisis data dalam penelitian ini ada empat cara yaitu: [1] Analisis Domain [Domain Analysis] digunakan untuk mendapatkan gambaran yang bersifat umum dan relatif menyeluruh terhadap fokus penelitian ini.⁴³ Analisis ini dipandang sangat relevan untuk memperoleh gambaran kajian ketiga tokoh tersebut, [2] Analisis Taksonomi [Taxonomic Analysis] memusatkan perhatiannya pada domain untuk mendapatkan gambaran yang lebih rinci dalam pemikiran ketiga tokoh itu yang berkenaan dengan Kristenisasi di Indonesia, [3] Analisis Tema Kultural [Discovering Cultural Thema analysis] mencari hubungan di antara domain dan hubungannya yang nampak khas dari sang tokoh serta relevansinya dengan budaya masyarakat.⁴⁴ [4] Analisis Isi [Content Analysis] mengkritisi dan komparatif agar diketahui valid atau tidaknya sebuah data.⁴⁵ Dengan menggunakan analisis ini dapat memahami dan mengadakan interpretasi terhadap ketiga tokoh tersebut sehingga

dapat disimpulkan dengan obyektif. Dari empat analisis ini, dapat menemukan titik persamaan dan perbedaannya secara proporsional sesuai dengan pandangan-pandangan mereka, lalu disimpulkan dari ketiga tokoh itu bukan untuk semata-mata mencari perbedaan-perbedaan yang minimal atau maksimal, melainkan juga persamaan-persamaannya.

D. Hasil Penemuan Penelitian

Berdasarkan hasil dari kajian tentang pemikiran Mohammad Natsir, Hasbullah Bakry dan Abujamin Roham mengenai Kristenisasi di Indonesia. Ada beberapa hal yang dapat dikemukakan hasil penemuan penelitian ini, antara lain:

Pertama, Kristenisasi di Indonesia didukung kuat oleh kolonialis, misionaris, orientalis dan gereja sehingga mengangkar kuat hingga kini. Kristenisasi semakin sistematis, terorganisir dan agresif serta ekspansif pada masa Orde Baru yang memberikan dukungan kepada orang-orang Kristen untuk mengkristenkan orang-orang PKI, sehingga banyak bantuan dari organisasi Kristen, baik dari Barat maupun dari Eropa mengalir ke tangan Kristen untuk pembinaan dan mengkristenkan orang-orang Islam yang tidak mampu. Berbagai program dan strategi dirancang sedemikian rapih untuk kepentingan Kristenisasi di Indonesia dengan berbagai upaya dan cara untuk mengkristenkan umat Islam menjadi umat Yesus Kristus. Pola-pola Kristenisasi di Indonesia tidak jauh berbeda dengan kolonialis seperti apa yang dinyatakan oleh Umar Hasyim, Aqib Suminto, Deliar Noer, Alwi Shihab dan Adian Husaini. Bahkan Kristenisasi di Indonesia pada tahun 1966 hingga tahun 1990 gila-gilaan, tanpa ampun dan tanpa tenggang rasa kepada umat Islam, walaupun menjadi agama minoritas di Indonesia, namun berani masuk kampung dan ke luar kampung orang-orang Islam dan berani pula menolak berbagai aturan yang sudah disepakati bersama.

Kedua, Kristenisasi di mata Mohammad Natsir, Hasbullah Bakry dan Abujamin Roham sebagai perusak kerukunan hidup, pudarnya harmonisasi dan memancing konflik dan kecurigaan di antara Islam dan Kristen, bahkan melanggar falsafah Pancasila dan UUD 45. Maka ketiga tokoh tersebut, memetakan akar-akar Kristenisasi di Indonesia, adalah melacak landasan dan acuan Kristenisasi yang berdasarkan Alkitab terutama dalam Perjanjian

Baru, terungkap dalam Matius 28: 18-20, Markus 16: 15-16, Lukas 24: 47-48 dan Kisah rasul-rasul 1: 8 yang ditunjukkan untuk semua bangsa. Keempat kitab itu, bertentangan pula dengan Matius 10: 5-15 dan 15: 24, hanya untuk Bani Israel yang sesat. Kemudian pelaku Kristenisasi adalah kolonialis, orientalis dan misionaris. Yang menjadi sasaran bagi Kristenisasi adalah orang-orang Islam yang tidak mampu, tidak mengerti Islam, dan termasuk juga para ulama, cendekiawan, ustad dan orang-orang kaya. Menggunakan berbagai metode atau cara politik, pendidikan, sosial, budaya, hukum, karya tulis dan sebagainya. Untuk mencapai hasilnya dengan menghalalkan segala cara sehingga Kristenisasi di mata orang-orang Islam menjadi negatif dan buruk cintranya karena banyak menimbulkan kecurigaan dan konflik antara Islam dan Kristen. Kemudian memberikan jalan pemecahan dan solusi yang berkaitan dengan Kristenisasi melalui dialog dan musyawarah, mencari titik temu dan kesatuan, membina kerukuan dan toleransi, modus vivendi dan proyek bersama, dan sebagainya.

Ketiga, pemikiran ketiga tokoh tersebut, tentu ada titik kesamaan dan ada pula sebab-sebab perbedaan tentang Kristenisasi di Indonesia, baik mengenai makna Kristenisasi, landasan, pelaku, sasaran, metode, pencapaian, akibat, maupun solusinya. Kalau memperhatikan ketiga tokoh itu, mereka sama-sama sebagai intelektual muslim Indonesia hidup sezaman yang berasal dari Sumatera. Sama-sama sebagai aktifis dan tokoh organisasi Islam yang sangat peka dan respons terhadap Kristenisasi di Indonesia sehingga mereka banyak menulis tentang agama Kristen, termasuk masalah Kristenisasi. Pemikiran ketiga tokoh itu, tidak jauh berbeda dalam memandang Kristenisasi di Indonesia. Yang membedakan adalah analisisnya, Mohammad Natsir lebih mengedepankan rasionalitas dalam mengkritisi Kristenisasi, baik sejarah, kitab suci maupun doktrinnya. Argumentasinya lebih banyak menggunakan dalil Al-Qur'an dan Alkitab. Begitu pula, Hasbullah Bakry tidak setajam kritik Mohammad Natsir, lebih mengedepankan yuridis dalam mengkritisi Kristenisasi, baik sejarah, kitab suci dan doktrinnya. Argumentasinya tidak terlalu banyak menggunakan dalil Al-Qur'an maupun Alkitab. Dan Abujamin Roham lebih mengedepankan teologis dalam mengkritisi Kristenisasi, baik sejarah, kitab suci dan doktrinnya.

Argumentasinya banyak menggunakan dalil Alkitab dan Al-Qur'an.

E. Kesimpulan

Berdasarkan hasil dari kajian tentang pemikiran Mohammad Natsir, Hasbullah Bakry dan Abujamin Roham mengenai Kristenisasi di Indonesia, dapat disimpulkan sebagai berikut:

Pertama, Kristenisasi di Indonesia tumbuh subur setelah kemerdekaan Republik Indonesia dan menjadi agresif, intensif dan ekspansif setelah dibubarkan G. 30 S/PKI 1966. Diawal Orde Baru yang dipimpin oleh Presiden Soeharto, membawa keberkahan bagi agama Kristen, secara tidak langsung mendukung kebebasan Kristen daripada Islam. Tahun 1970 an hingga 1990 an agama Kristen mengalami kemajuan secara signifikan karena banyak orang-orang komunis masuk Kristen, disebabkan gereja menawarkan perlindungan bagi mereka yang terlibat kegiatan komunis di Indonesia. Perkembangan Kristen tersebut, didukung oleh modernisasi dan propaganda misionaris dan zending Kristen yang didukung oleh daya tarik Kristen, bukan daya tarik ajaran dan kitab sucinya, tetapi melalui pelayanan kepada kaum miskin, anak-anak yatim, dan lain sebagainya. Hal ini, yang menyebabkan kecurigaan, khawatir dan kecemasan bagi kaum muslimin terhadap gerakan Kristenisasi yang sudah melampaui batas kewajaran, sehingga menimbulkan hubungan yang tidak harmonis dan memanas antara Islam dan Kristen. Lantas terjadi konflik dan perusakan rumah ibadah dan yang merugi umat Kristen selama Orde Baru, bahkan yang lebih parah lagi pada tahun 1995 hingga 1997.

Kedua, Kondisi Kristenisasi di Indonesia yang sudah menghalalkan segala cara dan menolak segala aturan dengan berani mengambil sikap tegas, jelas dan enggan kompromi dengan umat Islam. Kondisi seperti ini, Mohammad Natsir, Hasbullah Bakry dan Abujamin Roham merespons dengan tegas dan kritis atas gerakan Kristenisasi di Indonesia yang mengagetkan bagi umat Islam atas keberhasilannya yang dilakukan oleh para misionaris dan zending Kristen yang sudah melampaui batas dan tidak menghiraukan umat Islam. Bahkan jauh dari kode etika penyiaran agama yang sudah menyimpang dari falsafah Pancasila dan UUD 1945, yang menyebabkan timbulnya konflik, kecurigaan dan rusaknya

kerukunan antar umat beragama di Indonesia. Bahkan Mohahammad Natsir menggambarkan wajah Kristenisasi yang telah banyak menyinggung perasaan dan menyakitkan hati kaum muslimin karena mereka masuk kampung ke luar kampung untuk mengkristenkan orang-orang Islam yang miskin dengan berbagai cara dan upayanya. Begitu pula, Hasbullah Bakry menegaskan bahwa Kristenisasi itu, telah membuat perpecahan dikalangan keluarga-keluarga muslim yang menjadi rumit dan sengketa batin. Sedangkan bagi Abujamin Roham bahwa Kristenisasi itu, telah melampaui batas kewajaran dan tanpa ampun dalam mengkristenkan umat Islam dengan berbagai cara dan kekuatannya.

Ketiga, upaya membendung arus Kristenisasi yang gila-gilan dan menyinggung perasaan hati kaum muslimin tanpa ampun. Maka ketiga tokoh tersebut, berupaya menulis karya ilmiah yang berkenaan dengan Kristenisasi, menjaga aqidah umat Islam dengan memperkokoh basis masjid, melatih para dai yang profesional dan menterjunkan kekampung-kampung, serta memperkuat persatuan umat Islam. Di samping itu, mengadakan dialog dan musyawarah, menuju titik temu dan kesatuan, hidup rukun dan toleransi, membangun modus vivendi dan proyek bersama, serta menetapkan aturan dan undang-undang tentang hubungan antar umat beragama di Indonesia. Bahkan Mohahammad Natsir memberikan solusi dengan melakukan modus vivendi dalam arti melakukan kerja sama dalam membangun umat beragama di Indonesia bukan dengan jalan Kristenisasi, maka tanpa toleransi takkan ada kerukunan. Sedangkan Hasbullah Bakry menekankan pada aspek ketaatan kepada berbagai aturan Pemerintah bukan untuk umat Islam melainkan untuk keselamatan dan kedamaian umat beragama Indonesia kedepan yang damai dan rukun, tanpa ada kerukunan di antara kita maka tidak akan tercapai kerukunan, hanya dengan kerukunan di antara kita akan tercapai dengan baik antar intern agama, antar agama dan antar agama dengan Pemerintah. Bagi Abujamin Roham solusinya adalah mengikuti dan mentaati dengan gembira dan ikhlas yang telah dituangkan dalam pedoman bagi kehidupan umat beragama untuk bergandengan tangan dan hidup rukun serta membina umat masing-masing bagi kedamaian dan kesatuan umat. Bahkan Islam mengajarkan lapang dada dan bertoleransi terhadap agama-agama lain. Walhasil, ketiga tokoh tersebut, menghendaki bahwa semakin berkurang program

Kristenisasi di Indonesia maka semakin dekat hubungan yang harmonis antara Islam dan Kristen, bahkan tercipta kerukunan hidup antar umat beragama di Indonesia.

F. Tesis dan Tawaran Gagasan

Berdasarkan temuan dari penelitian ini, dapat mengajukan beberapa tesis dan tawaran gagasan sebagai berikut:

Pertama, watak Kristen memang berbeda dengan Islam, Kristen memiliki karakter keras karena selalu bergandengan dengan kolonialis dalam misinya. Bahkan didukung oleh Paulus bahwa Kristen untuk semua bangsa dan diperkuat dengan doktrin gereja bahwa di luar gereja adalah sesat yang harus diselamatkan, bahkan orang-orang Kristen yang tidak pernah mengajak orang lain, maka tidak dianggap Kristen. Hal ini, mendorong orang-orang Kristen Indonesia selalu menolak berbagai aturan, mengkambing hitamkan umat Islam, menuduh anti Kristen dan Pancasila. Akhirnya Kristenlah yang banyak menyalahi Pancasila dan UUD 45. Kalau seandainya Kristen menjadi penduduk pertama di Indonesia maka tak mungkin Islam menjadi agama mayoritas, tetapi Islam menjadi agama mayoritas di Indonesia karena penduduknya beragama Hindu.

Kedua, Mohammad Natsir, Hasbullah Bakry dan Abujamin Roham adalah intelektual muslim yang banyak menulis tentang agama Kristen tetapi mereka tidak anti Kristen melainkan tidak suka pada cara dan upaya Kristenisasi di Indonesia yang menyebabkan rusaknya kerukunan antar umat beragama, khususnya dengan umat Islam. Bahkan tidak menjadi harmonis antara Islam dan Kristen karena dipicu dengan kecurigaan yang terus-menerus hingga terjadinya konflik dan kerusakan tempat-tempat ibadah.

Ketiga, Ketiga tokoh tersebut, menghendaki hubungan yang harmonis, hidup rukun dan damai, penuh toleransi dan kesatuan di Republik Indonesia antara umat beragama, khususnya Islam dan Kristen. Mereka juga berupaya supaya sama-sama mentaati berbagai aturan, membina umatnya masing-masing dan selalu terbuka untuk berdialog.

Catatan akhir:

¹ Alwi Shihab, *Membendung Arus Respon Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1998), cet. ke-1, hlm. 15, lihat juga, Ernes, *Mengenal 185 Negara di Dunia*, (Jakarta: Restu Agung, 2004), cet. ke-1, hlm. 145

² Erwin Kusuma, *Khazanah Kearifan Agama-agama di Indonesia*, (Bandung: Kumunika, 2010), cet. ke-1, hlm. 148

³ Afif Muhammad, *Agama dan Konflik Sosial Studi Pengalaman Indonesia*, (Bandung: Marja, 2013), cet. ke-1, hlm. 41-42

⁴ Alwi Shihab, *op.cit*, hlm. 18

⁵ *Ibid*, hlm. 5

⁶ Hasbullah Bakry, *Pandangan Islam Tentang Kristen di Indonesia*, (Jakarta: Akademika Pressindo, 1984), cet. ke-1, hlm. 41, lihat juga, Syamsudduha, *Penyebaran dan Perkembangan Islam, Katolik, dan Protestan*, (Surabaya: Usaha Nasional, 1987), cet. ke-2, hlm. 54, 70

⁷ *Ibid*, hlm. 167

⁸ Alwi Shihab, *op.cit*, hlm. 38

⁹ Zainab Abdul Aziz, *Kristenisasi Dunia*, (Jakarta: Pustaka Dai, 2005), cet. ke-1, hlm. 162

¹⁰ Alwi Shihab, *op.cit*, hlm. 159

¹¹ M. Natsir, *Islam dan Kristen di Indonesia*, (Jakarta: Media Dakwah, 1983), cet. ke-3, hlm. 244

¹² *Ibid*, hlm. 239-240

¹³ Thohir Luth, *M. Natsir Dakwah dan Pemikirannya*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1999), cet. ke-1, hlm. 124

¹⁴ Nurcholish Madjid, "Meninggalkan Kemutlakan Jalan Menuju Perdamaian" dalam Andito [Ed.], *Atas Nama Agama Wacana Agama dalam Dialog Bebas Konflik*, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1998), cet. ke-1, hlm. 156-157

¹⁵ *Ibid*, hlm. 159

¹⁶ *Ibid*, hlm. 160

¹⁷ Hasbullah Bakry, *Isa Dalam Al-Qur'an Muhammad Dalam Bible*, (Jakarta: Firdaus, t.th.), hlm. 167

¹⁸ Abujamin Roham, *Dapatkah Islam Kristen Hidup Berdampingan*, (Jakarta: Media Dakwah, 1992), cet. ke-1, hlm. 12

¹⁹ Komaruddin Hidayat, "Kata Pengantar" dalam Abujamin Roham, *Ensiklopedi Lintas Agama*, (Jakarta: Emerald, 2009), cet. ke-1, hlm. viii

²⁰ Afif Muhammad, *op.cit*, hlm. 82

²¹ Alwi Shihab, *Membendung Arus*, *op.cit*, hlm. 173

²² Arief Furchan dan Agus Maimun, *Studi Tokoh Metode Penelitian Mengenai Tokoh*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), cet. ke-1, hlm. 11-12

²³ Syahrin Harahap, *Metodologi Studi Tokoh Pemikiran Islam*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2011), cet. ke-1, hlm. 4

²⁴ *Ibid*, hlm. 9

²⁵ *Ibid*, hlm. 10

²⁶ Michael H. Hart, *100 tokoh yang Paling Berpengaruh dalam Sejarah*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1985), cet. ke-7, hlm. 13

²⁷ Nugroho Dewanto, *Natsir Politik Santun di Antara Dua Rezim*, (Jakarta: Tempo, 2011), cet. ke- 1, hlm. 1

²⁸ Susilo Bambang Yudhoyono, “Memetik Keteladlan, Keikhlasan, dan Semangat Juang Pak Natsir” dalam Lukman Hakiem, *M. Natsir di Panggung Sejarah Republik*, (Jakarta: Reublika, 2008), cet. ke- 1, hlm. x-xi

²⁹ M. Yusuf Kalla, “Pemimpin Harus Bisa Diteladani” dalam Lukman Hakiem, *M. Natsir di Panggung Sejarah Reublika*, (Jakarta: Reublika, 2008), Cet. ke- 1, hlm.xv-xvi

³⁰ Jan S. Aritonang, *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia*, (Jakarta: 2005), cet. ke- 2, hlm. 356

³¹ *Ibid*, hlm. 358

³² Alwi Shihab, *Membendung Arus*, *op.cit*, hlm. 176

³³ Ahmad Nurhani “Abujamin Roham Seorang Penulis Produktif Sepanjang Masa”, dalam Abujamin Roham, *Ensiklopedi Lintas Agama*, (Jakarta: Emerald, 2009), cet. ke- 1, hlm. iv

³⁴ *Ibid*, hlm. vii

³⁵ M. Sutan Ma’arif Harahap, *Menggali Nubuat Muhammad Saw Pada Taurat dan Injil*, (Semarang: Pustaka Nizamiyah, 2003), cet. ke-1, hlm. v

³⁶ Tanzil Tanzania, *Stop Kristenisasi Membongkar Gerakan Pemurtadan dan Mencari Solusi Menghadapi Program Kristenisasi*, (Al-Fajr Media, 2010), cet. ke-1, hlm. 22

³⁷ Adian Husaini, *Pancasila Bukan Untuk Menindas Hak Konstitusional Umat Islam*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2010), cet. ke-2, hlm. 12-13

³⁸ Saidan, *Perbandingan Pemikiran Pendidikan Islam Hasan Al-Banna dan Mohammad Natsir*, (Jakarta: Kementrian Agama RI, 2011), cet. ke-1, hlm. 104

³⁹ Moh. Nazir, *Metode Penelitian*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2005), cet. ke-6, hlm. 48

⁴⁰ Media Zainul Bahri, *Satu Tuhan Banyak Agama Pandangan Sufistik Ibnu Arabi, Rumu, dan Al-Jili*, (Bandung: Mizan, 2011), cet. ke- 1, hlm.10-11

⁴¹ Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama*, *op.cit*, hlm. 10

⁴² Saidan, *op.cit*, hlm. 110

⁴³ Sugiono, *Metode Penelitian Kuantitatif , Kualitatif dan R&D*, (Bandung: Alfabeta, 2006), cet. ke-1, hlm. 287, lihat juga, Arief Furchan dan Agus Maimun, *op.cit*, hlm. 64

⁴⁴ Sugiono, *loc.cit*, lihat juga, Arief Furchan dan Agus Maimun, *op.cit*, hlm. 67

⁴⁵ Saidan, *op.cit*, hlm. 111

DAFTAR PUSTAKA

- Aritonang, Jan S., *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia*, (Jakarta: 2005), cet. ke- 2
- Aziz, Zainab Abdul, *Kristenisasi Dunia*, (Jakarta: Pustaka Dai, 2005), cet. ke- 1
- Bakry, Hasbullah, *Isa Dalam Al-Qur'an Muhammad Dalam Bible*, (Jakarta: Firdaus, t.th.)
- , *Pandangan Islam Tentang Kristen di Indonesia*, (Jakarta: Akademika Pressindo, 1984), cet. ke- 1
- , *Suatu Perbandingan Mengenai Penyiaran Kristen dan Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), cet. ke-1
- , *Ilmu Perbandingan Agama*, (Jakarta: Widjaya, 1986), cet. ke-1
- Bahri, Media Zainul, *Satu Tuhan Banyak Agama Pandangan Sufistik Ibnu Arabi, Rumu, dan Al-Jili*, (Bandung: Mizan, 2011), cet. ke- 1
- Dewanto, Nugroho, *Natsir Politik Santun di Antara Dua Rezim*, (Jakarta: Tempo, 2011), cet. ke- 1
- Ernes, *Mengenal 185 Negara di Dunia*, (Jakarta: Restu Agung, 2004), cet. ke-1
- Furchan, Arief dan Agus Maimun, *Studi Tokoh Metode Penelitian Mengenai Tokoh*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), cet. ke-1
- Hidayat, Komaruddin, "Kata Pengantar" dalam Abujamin Roham, *Ensiklopedi Lintas Agama*, (Jakarta: Emerald, 2009), cet. ke- 1
- Harahap, M. Sutan Ma'arif, *Menggali Nubuat Muhammad Saw Pada Taurat dan Injil*, (Semarang: Pustaka Nizamiyah, 2003), cet. ke-1
- Harahap, Syahrin, *Metodologi Studi Tokoh Pemikiran Islam*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2011), cet. ke- 1

-
- Hart, Michael H., *100 tokoh yang Paling Berpengaruh dalam Sejarah*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1985), cet. ke-7
- Husaini, Adian, *Pancasila Bukan Untuk Menindas Hak Konstitusional Umat Islam*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2010), cet. ke-2
- Kalla, M. Yusuf, “Pemimpin Harus Bisa Diteladani” dalam Lukman Hakiem, *M. Natsir di Panggung Sejarah Reublika*, (Jakarta: Reublika, 2008), Cet. ke-1
- Kusuma, Erwin, *Khazanah Kearifan Agama-agama di Indonesia*, (Bandung: Kumunika, 2010), cet. ke-1
- Luth, Thohir, *M. Natsir Dakwah dan Pemikirannya*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1999), cet. ke-1
- Madjid, Nurcholish, “Meninggalkan Kemutlakan Jalan Menuju Perdamaian” dalam Andito [Ed.], *Atas Nama Agama Wacana Agama dalam Dialog Bebas Konflik*, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1998), cet. ke-1
- Muhammad, Afif, *Agama dan Konflik Sosial Studi Pengalaman Indonesia*, (Bandung: Marja, 2013), cet. ke-1
- Natsir, M., *Islam dan Kristen di Indonesia*, (Jakarta: Media Dakwah, 1983), cet. ke-3
- , *Mencari Modus Vivendi Antar Umat Beragama*, (Jakarta: Media Dakwah, 2007], cet. ke-1
- , *Kapita Selekta*, (Jakarta: Abadi, 2008), Jld. 1-2, cet. 2
- Nazir, Moh., *Metode Penelitian*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2005), cet. ke-6
- Nurhani, Ahmad, “Abujamin Roham Seorang Penulis Produktif Sepanjang Masa”, dalam Abujamin Roham, *Ensiklopedi Lintas Agama*, (Jakarta: Emerald, 2009), cet. ke-1
- Roham, Abujamin, *Dapatkah Islam Kristen Hidup Berdampingan*, (Jakarta: Media Dakwah, 1992), cet. ke-1
- , *Agama Kristen dan Islam serta Perbandingannya*, (Jakarta: Tintamas Indonesia, 1993), cet. 2

-
- , *Jangan Berkebun di Ladang Orang*, (Jakarta: Media Dakwah, 2003). Cet. ke-1
- Saidan, *Perbandingan Pemikiran Pendidikan Islam Hasan Al-Banna dan Mohammad Natsir*, (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2011), cet. ke-1
- Shihab, Alwi, *Membendung Arus Respon Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1998), cet. ke-1
- Sugiono, *Metode Penelitian Kuantitatif , Kualitatif dan R&D*, (Bandung: Alfabeta, 2006), cet. ke-1
- Susilo Bambang Yudhoyono, “Memetik Keteladan, Keikhlasan, dan Semangat Juang Pak Natsir” dalam Lukman Hakiem, *M. Natsir di Panggung Sejarah Republik*, (Jakarta: Reublika, 2008), cet. ke- 1
- Syamsudduha, *Penyebaran dan Perkembangan Islam, Katolik, dan Protestan*, (Surabaya: Usaha Nasional, 1987), cet. ke- 2
- Tanzania, Tanzil, *Stop Kristenisasi Membongkar Gerakan Pemurtadan dan Mencari Solusi Menghadapi Program Kristenisasi*, (Al-Fajr Media, 2010), cet. ke-1

ASPEK ETIK DAN SISTEMIK DALAM EKONOMI DAN BISNIS ISLAM: MENGAMBIL PELAJARAN DARI BERULANGNYA KRISIS KEUANGAN GLOBAL

Budi Harsanto

Pusat Studi Ekonomi dan Bisnis Islami
Fakultas Ekonomi dan Bisnis Universitas Padjadjaran
Jl. Cimandiri No.8 / Jl. Dipati Ukur No. 35 Bandung
Email: budi.harsanto@feb.unpad.ac.id

Abstract

The fall of Enron, Lehman Brothers and other major financial institution in the world make researchers conduct various studies about crisis. The research question in this study is, from Islamic economics and business standpoint, why the global financial crisis can happen repeatedly. The purpose is to contribute ideas regarding Islamic viewpoint linked with the global financial crisis. The methodology used is a theoretical-reflective to various article published in academic journals and other intellectual resources with relevant themes. There are lots of analyses on the causes of the crisis. For discussion purposes, the causes divide into two big parts namely ethics and systemic. Ethics contributed to the crisis by greed and moral hazard as a theme that almost always arises in the study of the global financial crisis. Systemic means that the crisis can only be overcome with a major restructuring of the system. Islamic perspective on these two aspect is diametrically different. At ethics side, there is exist direction to obtain blessing in economics and business activities. At systemic side, there is rule of halal and haram and a set of mechanism of economics system such as the concept of ownership that will early prevent the seeds of crisis.

Keywords: *Islamic economics and business, business ethics, financial crisis*

Abstrak

Jatuhnya Enron, Lehman Brothers dan lembaga keuangan besar lainnya di dunia membuat para peneliti melakukan berbagai

studi mengenai krisis. Rumusan masalah pada studi ini adalah, dari sudut pandang ekonomi dan bisnis Islami, mengapa krisis keuangan global dapat terjadi secara berulang-ulang. Tujuan dari studi ini adalah untuk memberikan kontribusi pandangan dari sudut pandang Islam terkait dengan krisis keuangan global. Metodologi yang digunakan adalah kajian teoritis-reflektif terhadap berbagai artikel di jurnal ilmiah serta sumber intelektual lain dengan tema relevan. Ada banyak analisa mengenai penyebab krisis. Untuk keperluan diskusi, studi ini membagi penyebab ke dalam dua bagian besar yakni etik dan sistemik. Etik berkontribusi pada krisis dengan keserakahan dan cacat moral sebagai tema yang hampir selalu muncul dalam studi krisis keuangan global. Sistemik berarti bahwa krisis hanya bisa diatasi dengan restrukturisasi besar-besaran pada sistem. Pandangan Islam terhadap kedua hal ini berbeda secara diametral. Secara etik terdapat arahan untuk memperoleh keberkahan dalam beraktivitas ekonomi dan bisnis. Secara sistemik, terdapat garis halal dan haram serta mekanisme sistem ekonomi semisal konsep kepemilikan yang akan mencegah secara dini tumbuh berkembangnya benih-benih krisis.

Kata Kunci: *ekonomi dan bisnis Islam, etika bisnis, krisis keuangan*

A. Pendahuluan

Selama beberapa dekade terakhir ini kebangkrutan menimpa banyak perusahaan, khususnya institusi keuangan, di seluruh penjuru dunia. Hal ini mendapat perhatian khusus karena yang mengalami kebangkrutan atau kolaps bukan institusi berukuran kecil atau sedang, akan tetapi institusi berukuran besar. Beberapa dari mereka memiliki usia usaha yang panjang dan reputasi mentereng yang telah terbangun bertahun-tahun. Berbagai kejadian ini, yakni kolapsnya berbagai institusi tersebut, memberikan pelajaran yang begitu berharga bagi para pelaku ekonomi di berbagai belahan dunia.

Selain itu, berbagai peristiwa ini juga menarik perhatian pakar dan ahli dari berbagai bidang untuk melakukan analisa dan memperoleh pelajaran darinya. Ahli akuntansi, ahli manajemen, ekonom, pakar tata kelola perusahaan, ahli audit, pakar pendidikan dan berbagai ahli dari berbagai bidang keahlian yang beragam melakukan riset untuk memperoleh benang merah penyebab berbagai insiden yang mengejutkan ini.

Di awal abad 21, dunia dikejutkan dengan kolapsnya Enron dan WorldCom. Enron Corporation yang didirikan tahun 1985 adalah perusahaan dengan basis lokasi di Houston dengan bidang usaha bidang perdagangan energi dan merupakan perusahaan jaringan pipa gas alam nasional pertama dengan besaran nilai mencapai US\$ 62,8 milyar. Majalah Fortune menganugerahi Enron sebagai 'Perusahaan Paling Inovatif di AS' selama 6 tahun berturut-turut dari 1996 sampai dengan 2001.

Pada tahun 2000, Enron mendapat ranking ke tujuh dalam daftar prestisius Fortune 500. Enron kolaps pada tahun 2001 dan membuatnya sebagai kebangkrutan terbesar di AS sepanjang sejarah, setidaknya hingga pada saat itu. Pada hari ketika Enron mengalami kebangkrutan, sahamnya telah ditutup pada tingkatan harga 72 sen, turun drastis dari tahun sebelumnya yang memiliki harga lebih US\$75.¹

Runtuhnya Enron pada tahun 2001, bukan disebabkan oleh regulasi yang kurang ketat tetapi lebih disebabkan kegagalan dari dewan direksi Enron menjalankan fungsinya secara moral dan secara etis untuk menjalankan tanggung jawab secara tepat². Hasil investigasi di kemudian hari menemukan bahwa Enron telah melakukan '*window dressing*' dengan cara memanipulasi laporan keuangan mereka. Mereka telah melakukan *mark up* dan menyembunyikan utang dengan teknik akuntansi yang canggih.

Arthur Andersen sebagai auditor Enron di kemudian hari teridentifikasi memiliki keterlibatan dalam rekayasa keuangan tingkat tinggi dan juga terlibat dalam penghancuran dokumen-dokumen. Kolapsnya Enron menjadi lengkap dengan kolapsnya Arthur Andersen. Pada waktu saat kolaps, Arthur Andersen adalah salah satu dari enam kantor akuntan terbesar di dunia.

WorldCom adalah salah satu dari perusahaan telekomunikasi terbesar di AS. Sebelum bangkrut, mereka memiliki fakta yang berkelas sebagaimana dinyatakan oleh salah satu eksekutifnya

bahwa pendapatan lebih dari US\$30 miliar, memiliki lebih dari 60 ribu karyawan, memiliki lebih dari 20 juta pelanggan, menyediakan layanan internet kepada 100 negara di seluruh dunia dan memberikan layanan aplikasi kritis untuk pemerintah AS termasuk *air traffic control* untuk Federal Aviation Administration, manajemen jaringan untuk departemen pertahanan, juga untuk parlemen dan berbagai instansi strategis lainnya.

Ini memberikan pesan bahwa perusahaan ini merupakan komponen sangat penting untuk kepentingan ekonomi nasional AS dan infrastruktur komunikasi. Pada audit tahun 2001, meskipun diketahui oleh auditor WorldCom yakni Arthur Andersen bahwa auditor berada pada tingkat risiko yang maksimal tetapi tetap melaporkan status baik untuk neraca maupun laporan laba rugi pada periode yang berakhir 31 Desember 2001 dengan status laporan: “*present fairly, in all material respects, the financial position... in conformity with generally accepted accounting principles in the US*”³. Di kemudian hari diketahui kemudian bahwa kebangkrutan terjadi dikarenakan skandal dalam akuntansi melalui pendapatan yang dibesar-besarkan dan juga terjadi skandal peminjaman uang dalam jumlah besar kepada *chief executive officer* perusahaan untuk membantu bisnis pribadinya.

Pada tahun 2008, gilirah Lehman Brothers yang runtuh. Kebangkrutan Lehman Brothers mengalahkan runtuhnya Enron dari sisi nilai kebangkrutan. Lehman Brothers adalah bank investasi terbesar keempat di AS setelah Citigroup, JP Morgan dan Merrill Lynch. Berita kebangkrutan bank ini sangat mengejutkan mengingat reputasi panjang yang telah dimilikinya. Perusahaan ini didirikan pada tahun 1850 (artinya usianya sekitar 158 tahun) dan telah teruji melewati beberapa kali krisis termasuk depresi hebat dunia (*the world great depression*) pada tahun 1930. Kemudian apa efeknya? Cukup merenungkan fakta bahwa ini merupakan kebangkrutan US\$613 miliar, terbesar dalam sejarah AS, dengan 80 anak perusahaan di seluruh dunia, kejatuhan ini tentunya segera menyebar ke seluruh dunia dan menyebabkan krisis keuangan global⁴.

Enron dan Lehman Brothers adalah dua skandal utama dari berbagai skandal pada konteks internasional. Selain keduanya, telah terjadi serangkaian skandal di AS sebagai pusat kapitalisme dunia.

Publik terkejut dengan kolapsnya berbagai institusi bisnis dengan kerugian yang besar.

Dalam skala besar setidaknya terdapat sepuluh skandal utama terjadi di AS yakni:

Enron (2001, kerugian US\$ 78 miliar),

Bernard Madoff (2008, menggunakan skema Ponzi, kerugian US\$65 miliar, Madoff diputus masuk penjara selama 150 tahun),

Lehman Brothers (2008, kerugian US\$ 600 miliar),

Cendant (1997, kerugian US\$ 19 miliar),

MF Global (2011, kerugian US\$ 41 miliar),

WorldCom (2002, kerugian US\$109.3 miliar),

Fannie Mae (2004, kerugian US\$ 400 juta),

HealthSouth (2003, kerugian US\$ 1.4 miliar),

Tyco International (2002, kerugian US\$ 3.2 miliar),

Qwest Communications (2002)⁵

Dalam konteks Indonesia, likuidasi bank pada tahun 1997 mengungkapkan skandal yang terjadi. 10 kantor akuntan publik yang mengaudit 37 bank melaporkan bahwa kondisi finansial bank dalam kondisi sehat. Tetapi ketika krisis menghantam Indonesia, bank-bank dengan segera kolaps dikarenakan kinerja keuangan yang sangat buruk⁶. Hasil dari investigasi menyatakan bahwa telah terjadi penipuan, meskipun sanksi yang diberikan kepada kantor akuntan publik yang relatif kecil. Setelah itu ada banyak skandal yang terjadi.

Dalam lembaga keuangan Islam, skandal terbaru terjadi pada bulan Oktober tahun 2013 ketika Bank Syariah Mandiri (BSM) di Bogor mengalami kasus kredit fiktif. Jumlah kehilangan diperkirakan mencapai Rp 102 miliar atau sekitar US\$ 9 juta⁷. Kasus ini melibatkan kepala kantor, kepala cabang dan petugas di cabang.

Seperti diketahui, dunia sekarang ini saling terhubung satu dengan lainnya. Kemajuan teknologi komunikasi dan informasi menjadikan alur komunikasi dan efek ekonomi bisa berdampak secara cepat dari satu negara ke negara lainnya. Kehancuran lembaga keuangan besar di suatu negara dapat mempengaruhi kondisi keuangan dan segera mempengaruhi kondisi keuangan negara tersebut serta dalam kecepatan yang tinggi memberi pengaruh pula kepada negara lainnya. Selain itu, ketika runtuhnya perusahaan-perusahaan terjadi pada pusat kapitalisme, tentu saja

menghasilkan efek hebat kepada bagian lain di seluruh dunia. Rumusan masalah pada studi ini adalah: dari sudut pandang ekonomi dan bisnis Islami, mengapa krisis keuangan global dapat terjadi secara berulang-ulang? Dengan menggunakan metode kajian teoritis-reflektif, peneliti mencoba mengelaborasi berbagai aspek yang mungkin menjadi penyebab berulangnya krisis keuangan global.

B. Kajian Literatur

Salah satu aturan yang terkandung di dalam Islam adalah sistem ekonomi. Bila diibaratkan bangunan, ekonomi Islam adalah bagian dari bangunan besar Islam. Islam adalah agama yang diturunkan oleh Allah swt kepada Nabi Muhammad SAW untuk mengatur hubungan manusia dengan tuhan, hubungan manusia dengan dirinya sendiri dan hubungan manusia dengan manusia lainnya. Islam sebagai agama yang lengkap dan sempurna telah memiliki jalan keluar untuk memecahkan berbagai masalah yang berkaitan dengan hubungan manusia dengan tuhan, dirinya sendiri dan dengan sesamanya. Syariah Islam memiliki cakupan luas dan komprehensif mulai dari akidah hingga muamalah yang menyangkut hubungan antar manusia dalam bentuk sistem ekonomi, sistem politik, sistem pendidikan, sistem hukum dan berbagai sistem lainnya.

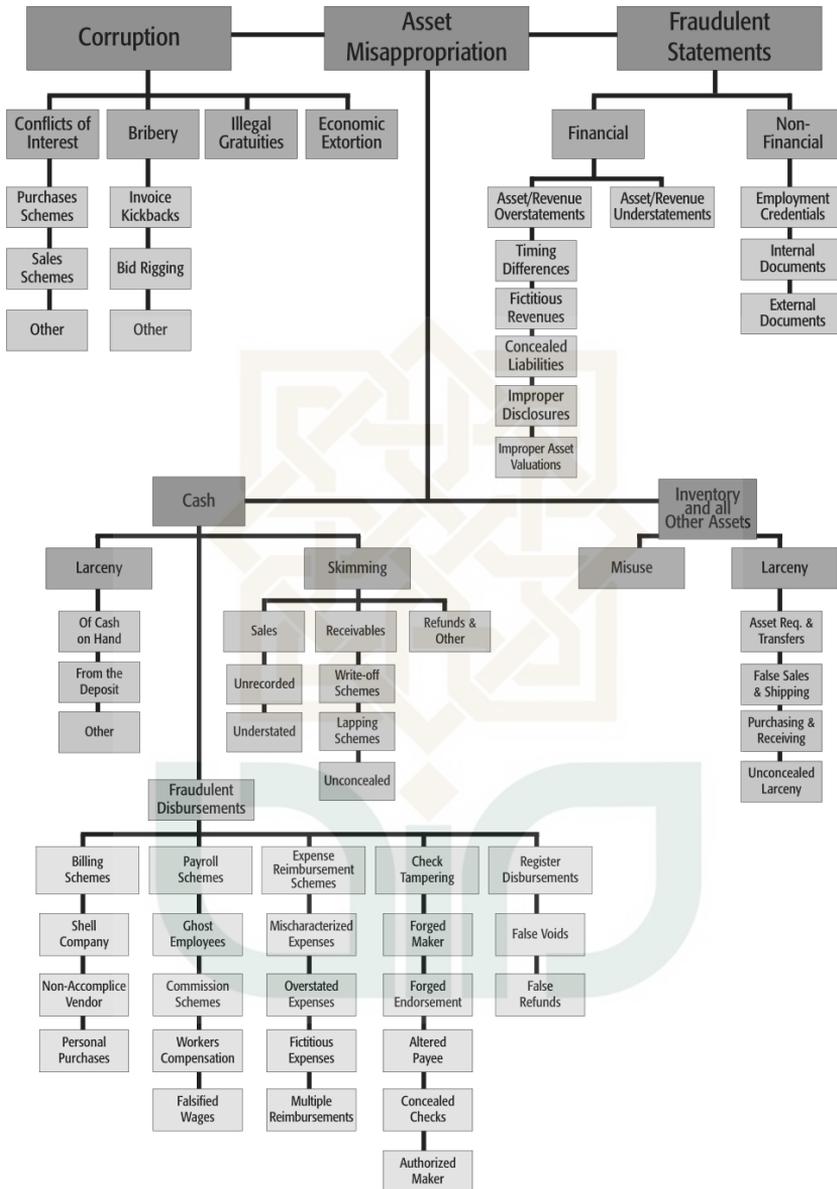
Aspek muamalah adalah aspek yang di dalamnya terdapat interaksi antara manusia satu dengan manusia lainnya, baik dalam skala kecil, sedang maupun besar. Interaksi antar manusia memiliki potensi untuk terjadinya permasalahan sehingga memerlukan seperangkat aturan agar kehidupan dapat berjalan tertib dan teratur. Islam memberikan banyak pandangan, bila tidak disebut porsi paling besar, dalam area muamalah untuk memastikan tercapainya keselamatan dan kebahagiaan manusia baik di dunia maupun akhirat kelak.

Interaksi antar manusia dalam pandangan sosiologi senantiasa akan bersentuhan dengan dua hal, yakni hukum dan etika. Dalam paper ini keduanya diistilahkan dengan sistemik dan etika (atau etik). Perbedaan di antara keduanya adalah pada aspek sanksi. Etika bila dilanggar tidak berkonsekuensi sanksi hukum bagi pelakunya. Berbeda dengan hukum yang bila dilanggar, akan memiliki konsekuensi hukum saat pelanggaran kepadanya terjadi.

Dalam artikel ini diistilahkan sistemik karena dalam konteks ekonomi Islam, Islam merepresentasikan seperangkat hukum yang mengatur mekanisme berbagai hal dalam bidang yang mampu memberikan solusi terhadap berbagai masalah ekonomi dan bisnis yang terjadi.

Etika, merujuk kepada Kamus Oxford, didefinisikan sebagai prinsip moral yang mengatur perilaku seseorang atau tingkah laku dari sebuah aktivitas. Lebih khusus pada terminologi etika bisnis, istilah ini memiliki banyak definisi dari berbagai pakar. Meski demikian definisi umum yang relatif dapat diterima mengacu kepada apa yang dianggap benar atau salah dalam perilaku, tetapi tidak setiap orang setuju pada apa yang secara moral benar atau salah, bagus atau jelek, etis atau tidak etis⁸. Sebelum etika bisnis menjadi disiplin ilmu formal atau menjadi klaim tanggung jawab social perusahaan dimana pasar akan memberi penghargaan kepada perilaku etis, ia secara keilmuan terus berkembang. Etika dan kepentingan, dalam praktiknya di lapangan tidak selalu beririsan dengan harmonis⁹.

Gambar 1 Sistem Klasifikasi Fraud¹⁰



Berkaitan dengan etika bisnis, the Association of Certified Fraud Examiners mengklasifikasikan kecurangan atau fraud ke dalam tiga kategori besar meliputi korupsi (*corruption*), penyalahgunaan aset (*asset misappropriations*) dan penipuan

laporan (*fraudulent statements*). Korupsi terjadi ketika pelaku secara keliru menggunakan pengaruh mereka dalam transaksi bisnis dalam rangka mendapatkan keuntungan bagi mereka pribadi atau bagi pihak lain dengan contoh yang umum terjadi semisal 'kickbacks' atau pengiriman kembali dari pihak luar kepada oknum pihak dalam sebagai balasan atas jasa mereka sehingga terjadi transaksi. Contoh lain yang lazim ialah terjadinya konflik kepentingan (*conflict of interest*), antara kepentingan perusahaan dan kepentingan pribadi.

Penyalahgunaan aset adalah pencurian atau penggunaan yang tidak tepat aset organisasi dengan contoh yang umum termasuk penipuan dalam penggajian dan pencurian persediaan perusahaan. Adapun penipuan laporan adalah kecurangan dalam laporan dengan contoh umum meliputi melebih-lebihkan pendapatan dan mengurangi-ngurangkan pengeluaran. Di antara ketiga kategori besar tersebut, penyalahgunaan aset terjadi lebih dari 90 persen dari kasus yang terjadi dengan rata-rata kerugian pada \$93.000. Sebaliknya, kecurangan laporan secara frekuensi kejadian hanya dilaporkan terjadi 7,9 persen dari kasus tetapi memiliki rata-rata kerugian mencapai \$1.000.000¹¹. Lebih detail mengenai klasifikasi kecurangan, dapat dilihat pada gambar 1.

Pada pertengahan tahun 2013, penulis bersama-sama dengan tim melaksanakan studi untuk mengelaborasi isu-isu berkenaan dengan etika dan tata kelola dalam entitas bisnis Islami¹². Studi ini dilaksanakan menggunakan nominal group technique atau NGT. NGT adalah metode sistematis dalam curah gagasan untuk mengeksplorasi ide secara maksimal. Perbedaan utama antara NGT dengan teknik curah gagasan yang biasa adalah pada kesetaraan partisipasi. Teknik ini memungkinkan setiap partisipan memiliki posisi setara untuk meminimalisir dominasi satu atau beberapa partisipan terhadap partisipan lain. Terdapat enam tahap dalam implementasi sesi NGT meliputi persiapan, membangkitkan ide, round robin, diskusi serial, pemberian rating pada gagasan dan diskusi pada isu terpilih¹³.

Dari 42 isu yang diperoleh pada sesi pertama, kemudian terpilih 28 isu utama setelah dihilangkannya isu-isu yang dinilai memiliki kesamaan atau duplikasi. Ke dua puluh delapan isu tersebut adalah:

- Pelanggaran terhadap kode etik profesi

- Proses pembiayaan berdasarkan target bukan kualitas
- Duplikasi job description
- Kapan etika diterapkan
- Pemberian fee kepada petugas setelah cairnya pembiayaan
- Regulasi pemerintah untuk operasional lembaga tidak diperhatikan
- Regulasi untuk regulator tidak jelas
- Modus kejahatan dalam teknologi informasi
- Pembiayaan fiktif
- Informasi tender tidak transparan
- Latar belakang pegawai tidak memenuhi syarat sehingga menghambat kegiatan operasi
- Akuntabilitas dan transparansi pelaporan berakibat biasanya pengambilan keputusan
- Pelanggaran hak cipta desain produk
- Kekurangadilan dalam pengambilan keputusan
- Krisis iman menghadapi kesempatan korupsi dalam operasi
- Penagihan tidak syar'i di Bank Syariah
- Keputusan terpusat sehingga memperlambat kegiatan operasional
- Pencairan nilai tender tidak seratus persen karena disunat
- Kurangnya training karyawan baru sehingga gagap dalam bekerja
- Mendahulukan keuntungan daripada halal haram dan kemaslahatan umum
- Pencairan tender memakai uang muka sebagai pelicin
- Waktu pelayanan bagian operasional tidak efektif akibat dikejar target penjualan
- Bekerja lembur tanpa insentif tambahan
- Kurangnya panutan
- Keterlambatan pembayaran gaji yang mengganggu kegiatan operasional
- Sistem operasi berjalan by person bukan by sistem
- Kurang kesadaran dalam optimalisasi sistem berjalan
- Penggunaan dana tidak sesuai peruntukan

Setelah itu, setiap gagasan dibobot pada skala 1 sampai dengan 5 untuk memperoleh pandangan dari setiap partisipan. Skala 1 menunjukkan bobot paling rendah tingkat kepentingannya

dan skala 5 menunjukkan bobot tertinggi. Setelah diproses, diperoleh lima gagasan dalam pandangan partisipan yang dianggap paling penting berkaitan dengan etika dan tata kelola dalam konteks entitas bisnis Islami sebagaimana terlihat pada tabel 1.

Tabel 1 Lima Isu Terpenting¹⁴

Isu	Bobot Relatif
Mendahulukan keuntungan daripada halal haram dan kemaslahatan umum	0,42
Akuntabilitas dan transparansi pelaporan berakibat biasanya pengambilan keputusan	0,18
Krisis iman menghadapi kesempatan korupsi dalam operasi	0,15
Kapan etika diterapkan	0,14
Pelanggaran terhadap kode etik profesi	0,11
Total	1,00

Krisis keuangan global pada tahun 2008 membuat tahun tersebut dikenal sebagai

'the year of the bubbles'. Krisis biasanya ditandai oleh krisis mata uang dengan devaluasi mata uang domestik. Terdapat tiga model utama krisis yakni: a) first generation model (FGM), b) second generation model (SGM), c) third generation model (TGM).

FGM disebut juga sebagai kebijakan eksogen yang berfokus pada inkonsistensi kebijakan fiskal, moneter dan nilai tukar dan disebabkan oleh spekulasi yang menyerang nilai tukar sebuah negara. Tipe krisis ini ditandai dengan defisit anggaran keuangan negara secara signifikan, cadangan devisa yang berkurang, inflasi yang tinggi dan tingkat nilai tukar yang terlalu tinggi terhadap mata uang domestik¹⁵. SGM disebut sebagai kebijakan endogen atau *self-fulfilling process*. Tipe krisis ini berkaitan dengan European exchange rate (ERM) tahun 1992. TGM dikenal sebagai krisis Asia. Sebagian pakar dan pengamat berargumen bahwa masalah utama terletak pada sistem perbankan dengan moral hazard dan efek neraca¹⁶ (Krugman 1999). Selaras dengan integrasi ekonomi pada era globalisasi, krisis keuangan di sebuah negara dapat dengan mudah menyebar ke negara lain dan menjadi krisis keuangan global pada jangka waktu yang pendek (Timur et al. 2012).

Sebagaimana dijelaskan pada bagian sebelumnya, dari perspektif Islam sebagai sebuah sistem, Islam mengandung seperangkat hukum yang membentuk sistem dengan konsekuensi

sanksi saat pelanggaran terjadi. Seperangkat aturan yang terangkai dalam sebuah sistem ini diperlukan karena Islam tidak akan menjadi solusi bila dibatasi atau cakupannya hanya pada area etika. Berbagai hukum diharapkan dapat menyelesaikan berbagai problem baik pada skala mikro maupun makro. Manusia dengan kebutuhannya yang beraneka ragam, memiliki banyak problem ekonomi yang semakin lama semakin kompleks. Untuk menyelesaikan berbagai permasalahan ini, manusia mencurahkan segenap pemikirannya untuk membuat undang-undang sebagai regulasi yang diharapkan dapat membuat aktivitas ekonomi dan bisnis berjalan dengan lancar.

Pada masa Rasulullah Muhammad SAW dan para sahabat, berbagai aturan dan peraturan kehidupan termasuk ekonomi didasarkan kepada Quran dan Sunnah. Akan tetapi pada perkembangannya hari ini, aturan dan peraturan semata-mata didasarkan pada pemikiran manusia tanpa mengacu kepada dua sumber utama hukum Islam tersebut. Hal ini menjadi masalah yang nyata, misalnya dengan memperhatikan terjadinya berbagai macam dan berulangnya krisis di berbagai negara. Tak hanya di negara-negara berkembang, krisis juga terjadi di negara-negara yang dikenal sebagai negara maju.

C. Metode Penelitian

Metode yang digunakan pada studi ini adalah kajian teoritis-reflektif mengenai krisis keuangan global serta perspektif Islam terhadap persoalan tersebut. Kajian dilakukan dengan menggunakan artikel-artikel yang telah terpublikasi pada jurnal akademik serta sumber intelektual lain yang relevan. Literatur yang ditelaah adalah karya-karya dengan pembahasan mengenai krisis keuangan global serta mengandung analisa aspek-aspek yang mungkin menjadi penyebab krisis tersebut. Upaya yang dilakukan dalam penelaahan ini adalah dengan mengeksplorasi berbagai gagasan mengenai penyebab yang mungkin sehingga krisis keuangan global terjadi berulang kali selama beberapa dekade terakhir ini.

Eksplorasi ini kemudian dihubungkan dengan perspektif Islam untuk memberikan gagasan mengenai sudut pandang Islam dalam menangani serta mencegah berbagai macam krisis ini.

Beberapa paper yang menjadi rujukan antara lain dapat dilihat pada tabel 2.

Tabel 2. Artikel-artikel dalam kajian

Penulis	Judul Artikel	Tahun
Chapra, M.U.	The Global Financial Crisis: Can Islamic Finance Help Minimize The Severity and Frequency of Such A Crisis in the Future?	2008
Claessens, S., & Ariccia, G. D.	Lessons and Policy Implications from the Global Financial Crisis. IMF Working Paper	2010
David, C., et.al.	The Financial Crisis and the Systemic Failure of Academic Economics.	2009
Dowd, K	Moral Hazard and the Financial Crisis	2008
Harwood, J.	The Global Financial Crisis.	2009
Reavis, C.	The Global Financial Crisis of 2008 – 2009 : The Role of Greed , Fear and Oligarchs	2009
Reinhart, C. M., & Rogoff, K. S.	Is the 2007 US Sub-Prime Financial Crisis So Different? An International Historical Comparison.	2008
Vinten, G.	The corporate governance lessons of Enron.	2002
Wie, T. K.	The impact of the economic crisis on indonesia's manufacturing sector. The Developing Economies	2000
Zandstra, G.	Enron, board governance and moral failings.	2002
Zekany, K. E., Lucas W Braun, & Warder, Z. T.	Behind Closed Doors at WorldCom: 2001	2004

D. Hasil dan Pembahasan

Pada periode setelah perang, berbasis pada studi yang dilakukan, juga berdasar hasil riset Caprio telah mengidentifikasi krisis keuangan yang terbagi ke dalam lima besar yaitu Spanyol (1977), Norwegia (1987), Finlandia (1991), Swedia (1991) and Jepang (1992); dan krisis perbankan dan finansial lain yang meliputi Australia (1989), Kanada (1983), Denmark (1987), Perancis (1994), Jerman (1977), Yunani (1991), Islandia (1985), Italia (1990), Selandia Baru (1987), Inggris Raya (1973, 1991,

1995) and Amerika Serikat (1984)¹⁷. Pada dua dekade terakhir, dua krisis keuangan yang utama terjadi pada tahun 1997 dan tahun 2008. Di era kecanggihan teknologi informasi dan komunikasi, dampak dari krisis dengan cepat menyebar ke daerah lain di seluruh dunia.

Tahun 1997 krisis keuangan terjadi terutama di Asia dengan titik awal krisis dimulai di Thailand. Krisis dimulai pada musim panas 1997 dengan ditandai devaluasi mata uang Thailand yakni Bath yang kemudian berkembang menjadi empat fase: Musim gugur 1997 ketika problem utama terjadi di Asia, termasuk Indonesia dan beberapa negara lain di Amerika Latin; Musim semi 1998 ketika krisis menyebar ke Rusia dan Brazil; Musim panas 1998 ketika Rusia mengalami devaluasi; Musim gugur 1998 ketika Brasil sekali lagi menjadi terdampak dan berjuang melawan devaluasi¹⁸.

Pada cakupan area Indonesia, bila perkembangan dilihat per sektor dari tahun 1995 hingga tahun 1997, profil pertumbuhan gross domestik product (GDP) atau produk domestik bruto (PDB) menunjukkan trend penurunan. Data pertumbuhan PDB dapat dilihat pada tabel 3.

**Tabel. 3 Pertumbuhan PDB
berdasar sektor industri 1995-1999¹⁹**

	Sektor	1995	1996	1997	1998	1999
1	Pertanian, peternakan, kehutanan dan perikanan	4.4	3.1	0.7	0.2	0.7
2	Pertambangan dan penggalian	6.7	6.3	1.7	-4.2	-0.1
3	Manufaktur	10.9	11.6	6.4	-12.9	2.2
4	Listrik, gas dan air bersih	15.9	13.6	12.8	3.7	7.3
5	Konstruksi	12.9	12.8	6.4	-39.7	1.2
6	Perdagangan, hotel dan restoran	7.9	8.2	5.8	-18.9	-1.1
7	Transportasi dan komunikasi	8.5	8.7	8.3	-12.8	-0.7
8	Kepemilikan keuangan dan bisnis	11.0	6.0	6.5	-26.7	-8.7
9	Jasa	3.3	3.4	2.8	-4.7	2.8
	PDB	8.2	7.8	4.9	-13.7	0.2
	PDB non migas	9.2	8.2	5.5	-14.8	0.4

Krisis keuangan tahun 2008 dianggap oleh para ekonom sebagai krisis keuangan terburuk sejak Depresi Hebat tahun 1930(Pendery 2009). Bulan Agustus 2008 salah satu bank terbesar di Perancis yaitu BNP Paribas mengumumkan pembekuan pada

beberapa sekuritas yang terkait dengan kredit macet hipotek perumahan. Intensitas dari krisis mendapatkan momentumnya sehubungan dengan bangkrutnya bank investasi terbesar di AS yaitu Lehman Brothers, dimana diikuti oleh kesulitan keuangan pada berbagai institusi keuangan besar di AS, Eropa dan Jepang. 5 tahun setelah krisis yaitu tahun 2013, sistem keuangan AS terlihat lebih sehat tetapi permasalahan tetap eksis²⁰.

Guillén merekonstruksi *timeline* krisis keuangan dan ekonomi global tahun 2008. Momen-momen awal terjadinya krisis dapat dilihat pada tabel 4.

Tabel 4. Momen Awal Krisis 2008²¹

Bulan, Tahun	Kejadian penting
Februari 2007	HSBC mengumumkan kerugian terkait dengan hipotek perumahan atau kredit KPR (subprime mortgage) bagi orang miskin di AS.
April 2007	New Century Financial, institusi yang memiliki spesialisasi pada hipotek perumahan, mengajukan kebangkrutan.
Mei 2007	Pemimpin tertinggi bank sentral AS, Ben Bernanke, menyatakan bahwa meningkatnya kredit macet hipotek perumahan tidak akan secara serius membahayakan perekonomian AS.
Juni 2007	Problem menyebar ke perusahaan-perusahaan besar lain yang terdaftar di Wall Street meliputi New Century Financial, Bear Stearns, Merrill Lynch, JP Morgan Chase, Citigroup, dan Goldman Sachs.
Juli 2007	Bank investasi Bear Stearns menghadapi masalah. Mereka menyampaikan kepada investor bahwa mereka hanya akan mendapat pengembalian atas investasinya dalam jumlah yang kecil, itu pun bila ada.
Agustus 2007	Melihat perkembangan permasalahan, bank sentral AS mulai untuk melakukan campur tangan terhadap problem ini. Mengingat pula problem menyebar ke luar AS, otoritas bank sentral di luar AS semisal bank sentral Kanada dan Jepang juga mulai melakukan intervensi. Di Jerman, Bank German Sachsen Lansebank kolaps dan diselamatkan oleh kompetitornya yakni Bank Baden-Wuerttemberg Landesbank.

Momen-momen tersebut tidak berhenti tetapi terus berkembang, hari demi hari, menuju kondisi yang semakin memburuk dan menyebar. Intervensi pemerintah, yang ditabukan dalam sistem kapitalisme, mau tak mau dilakukan otoritas terkait baik di AS maupun di luar AS. Dana talangan yang dikucurkan kepada institusi-institusi terkemuka jumlahnya sangat besar dan dianggap sebagai ketidakadilan sehingga memunculkan reaksi dari rakyat.

Terdapat banyak analisis yang mengungkap mengenai penyebab dari krisis. Bila dikategorikan, terdapat dua bagian besar dari penyebab krisis keuangan global yakni aspek etik dan aspek sistemik.

Secara etik, tak dapat dipungkiri terdapat sisi etika yang mempunyai kontribusi terhadap krisis. V. Lewis, Kay, Kelso, & Larson²² mempertimbangkan kurangnya etika dalam perusahaan sehingga menimbulkan berbagai skandal dan melahirkan krisis. Dowd²³ mengaitkan krisis keuangan dengan *moral hazard* atau cacat moral. Ia menjelaskan bahwa cacat moral akan terjadi ketika satu pihak bertanggung jawab atas kepentingan pihak lain, tetapi memiliki kesempatan dan mengambilnya, untuk menempatkan kepentingannya sendiri di urutan pertama. Berbagai bentuk cacat moral dan perilaku tidak etis dapat dihubungkan dengan gambar 1 tentang klasifikasi fraud pada bagian sebelumnya yang menggambarkan berbagai bentuk modus cacat moral yang mungkin terjadi.

Zandstra memberi analisa tak lama setelah kejatuhan Enron bahwa penyebab kolapsnya perusahaan besar tersebut adalah pada sisi dewan direksi yang tak berlaku etis. Secara moral dan secara etis tidak bertindak secara bertanggung jawab dalam mengelola perusahaan. Tindakan-tindakan tak etis semacam itu akan mengantarkan berbagai perusahaan lain jatuh ke jurang kehancuran juga²⁴. Zekany et al. menganalisa kebangkrutan WorldCom sebagai perusahaan di industri telekomunikasi yang menikmati pertumbuhan yang melesat tinggi seperti meteor selama 1990an tetapi menukik tajam dan menghadapi masalah berat pada awal tahun 2000an. Analisa dikaitkan dengan skandal dalam bidang akuntansi yang dalam artikel studi kasus Zekany et al.²⁵ diharapkan dapat memberi gambaran bahwa perilaku negatif dari pimpinan perusahaan dapat memberikan akibat yang fatal bagi perusahaan.

Secara sistemik, sejarah telah menunjukkan dengan nyata bahwa krisis selalu terjadi secara berulang dalam sistem kapitalisme. Kotz²⁶ dalam artikelnya yang berjudul ‘The Financial and Economic Crisis of 2008: A Systemic Crisis of Neoliberal Capitalism’ melakukan review secara mendalam mengenai subyek ini. Sisi sistemik artinya bahwa krisis hanya bisa diperbaiki secara tuntas dengan restrukturisasi besar-besaran pada sistem. Fitur-fitur utama dalam neo kapitalisme liberal yang antara lain mencakup deregulasi bisnis dan keuangan, privatisasi, peran negara yang tidak aktif dalam regulasi makro ekonomi, pengurangan subsidi, pengurangan pajak, bisnis besar dan pemerintah yang berseberangan dengan serikat buruh, penggunaan tenaga kerja kontrak dan outsourcing, perlu dirombak besar-besaran. Kotz juga menjelaskan bahwa terdapat tiga perkembangan penting, dimana sistem kapitalisme selain menunjukkan ekspansi yang meningkat tajam tetapi pula mengandung benih-benih krisis yang sifatnya sistemik yakni: 1)Tumbuhnya ketimpangan atau kesenjangan; 2)Sektor keuangan semakin berkembang dalam kegiatan spekulatif dan berisiko; 3)Serangkaian penggelembungan aset secara besar-besaran. Ia mengibaratkan bahwa gelembung dalam sistem sebagaimana kecanduan heroin yang memerlukan penggelembungan yang lebih besar dan lebih besar lagi untuk meraih target ekspansi yang baru.

Claessens & Ariccia²⁷ menjelaskan bahwa secara alami krisis keuangan memiliki sifat global sehingga membuat jelas bahwa secara keuangan pasar-pasar di seluruh dunia saling terintegrasi satu dengan lainnya. Selain menawarkan berbagai keuntungan juga menimbulkan efek risiko yang signifikan, dengan konsekuensi terhadap ekonomi riil yang besar. David et al²⁸ berargument bahwa terjadinya krisis demi krisis menjadi bukti nyata bahwa para ahli ekonomi telah gagal dalam mengkomunikasikan kepada public mengenai keterbatasan-keterbatasan, kelemahan-kelemahan dan bahaya-bahaya model ekonomi yang sedang diterapkan. Secara provokatif, David et al. mengungkapkan bahwa berbagai macam krisis yang terjadi adalah hasil dari kegagalan para akademisi di bidang ekonomi.

Satu tema yang senantiasa muncul dalam studi mengenai kejatuhan perusahaan-perusahaan raksasa dan terjadinya krisis keuangan adalah tentang keserakahan. Tema ini menarik karena

akan berkaitan dengan dua sisi yang dibahas dalam artikel ini yaitu sisi etik dan sistemik. Sebagai misal, setelah terjadinya krisis tahun 2008, terdapat banyak studi yang berkaitan dengan tema keserakahan. Sebagai contoh studi dari Dowd²⁹ yang mengungkapkan bahwa tidak dapat dipungkiri krisis keuangan menimbulkan keterkejutan pada berbagai pemerintahan. Salah satu yang ia soroti adalah mengenai keserakahan para bankir. Chapra³⁰ menjelaskan mengenai keserakahan dengan motif untuk memaksimalkan keuntungan secara tidak wajar serta menghubungkannya dengan kultur menumpuk-numpuk kekayaan serta budaya materialistis dan sekuler.

V. Lewis et al.³¹ menjelaskan bahwa banyak orang merasa jasa keuangan yang tumbuh subur adalah keajaiban karena bisa membuat orang merasa bisa memiliki sesuatu yang sepertinya tak mungkin dimiliki disebabkan keterbatasan ekonominya. Akan tetapi sepertinya kegagalan berbagai lembaga keuangan menunjukkan bahwa yang terjadi adalah lembaga keuangan lebih bersifat menggoda keserakahan yang pada akhirnya membawa kehancuran bukan hanya bagi ekonomi AS akan tetapi bagi pasar dunia secara global. Davies³² melakukan identifikasi untuk mencari tahu siapa saja terduga dari krisis. Salah satu yang ia temukan adalah keserakahan manusia.

Rupanya, dalam kapitalisme berbagai permasalahan baik sistemik maupun etik seperti menjadi paket yang tak terpisahkan antara satu dengan lainnya. Reavis (2009) melakukan studi yang dituangkan dalam artikel berjudul, *'The Global Financial Crisis of 2008-2009: The Role of Greed, Fear and Oligarchs'*. Ia mengungkapkan bahwa keserakahan menjadi problem yang berkontribusi krisis keuangan. Sepertinya ini tak terhindarkan karena standar hidup yang meningkat drastis hingga masyarakat mesti melakukan hutang yang berlebihan (*over-borrowed*) selama beberapa decade dan saat-saat krisis adalah momen puncak dimana rata-rata orang tidak mampu untuk membayar hutang-hutangnya.

Adapun Harwood³³ menjelaskan bahwa keserakahan adalah bagian esensial dan merupakan bagian tak terpisahkan dalam sistem kapitalis. Keserakahan adalah seperti mesin di dalam sebuah mobil. Tentu saja sebuah mobil takkan bisa berjalan tanpa bergerak dan berjalannya mesin di dalamnya. Dalam perumpamaan lainnya,

ia menyebutkan bahwa berharap kapitalisme dapat secara efektif beroperasi tanpa keserakahan adalah seperti berharap seekor anjing tidak menggonggong. Lebih jauh, di dalam kapitalisme budaya serakah -diakui atau tidak diakui suka atau tidak suka- bukan hanya diharapkan tetapi menjadi 'kewajiban' bila seseorang ingin sukses.

Keserakahan tampaknya menjadi gaya hidup yang sebagaimana dijelaskan Reavis³⁴ bahwa standar hidup selama 25 tahun terakhir khususnya di AS meningkat secara dramatis. Kredit dan hutang diambil oleh masyarakat secara berlebihan untuk memenuhi kebutuhan, gaya hidup serta standar hidup dan menjadi masalah yang meledak ketika mereka tak mampu membayar berbagai kewajiban-kewajibannya. Nabhani menjelaskan konsep kepemilikan dalam Islam yang terdiri dari tiga bagian yaitu kepemilikan individu, kepemilikan umum dan kepemilikan negara. Ciri khas dalam ekonomi Islam yang membedakannya dengan ekonomi kapitalis maupun ekonomi sosialis yang berkaitan dengan keserakahan berada pada pandangan mengenai kepemilikan.

Bila kita telaah sistem ekonomi kapitalis, maka yang diagung-agungkan adalah kepemilikan individu. Individu didorong dengan seluas-luasnya, nyaris tanpa batas, untuk memiliki barang-barang atau kepemilikan secara individu. Jangankan rumah atau kendaraan, gunung, pulau bahkan tambang sekalipun dipersilakan untuk dimiliki selama seseorang punya kemampuan untuk membelinya. Atmosfer seperti ini membuka pintu bagi naluri manusia untuk memiliki sesuatu di dunia ini dengan selebar-lebarnya. Dalam konsep kapitalisme, dengan dibebaskannya seseorang untuk memiliki apapun selama mampu membelinya maka diharapkan aktivitas ekonomi dapat bergerak kencang sehingga bisa memakmurkan masyarakat.

Klaim ini menurut para ekonom kapitalis bisa dibuktikan dengan tingginya tingkat pertumbuhan di hampir seluruh negara di dunia ini yang mengimplementasikan kapitalisme dalam ekonominya. Meski demikian, ternyata ada hal yang kurang diperhitungkan. Selain memacu pertumbuhan ekonomi, ada efek besar yang tidak mengemukkan yang saat ini terlihat nyata. Ketimpangan ekonomi antara yang kaya dan miskin semakin menganga. Juga berkenaan dengan perilaku, keserakahan seperti menjadi keniscayaan bahkan keharusan agar bisa maju dalam sistem ekonomi ini.

Tumbangnya perusahaan-perusahaan raksasa, khususnya di AS, sebagaimana analisa para peneliti adalah diakibatkan skandal dalam pengelolaan perusahaan, khususnya keuangan. Fraud, dengan berbagai modusnya dilakukan, yang intinya adalah masuknya ambisi dan kepentingan pribadi ke dalam berbagai keputusan bisnis. Bila dirunut hingga ke awalnya dan disempitkan pada aspek perilaku sumber daya manusia dalam perusahaan, didapati bahwa berbagai skandal dan rekayasa tersebut merupakan manifestasi sifat keserakahan. Ternyata pula keserakahan ini adalah seperti tuntutan bagi pimpinan perusahaan bila mereka ingin maju dan mendapat pengakuan dari entitas-entitas di dalam atau di sekitar industrinya.

Mekanisme kepemilikan dalam perspektif Islam berbeda dengan sistem kapitalisme yang sekarang ini eksis. Sebagai komparasi dengan uraian sebelumnya, kepemilikan individu di dalam Islam dibuka tetapi bukan berarti kebablasan tanpa batas sedikitpun. Islam mendorong manusia untuk bekerja keras serta membuka pula peluang untuk memiliki harta secara sah bahkan mengembangkannya. Meski demikian sekali lagi perlu ditekankan bahwa dalam Islam kebolehan seseorang untuk memiliki sesuatu, tidak tanpa batas. Batasnya adalah kepemilikan umum dan kepemilikan negara. Ada barang-barang tertentu, misalnya seperti barang tambang yang kuantitasnya sangat besar, yang tidak diperbolehkan dimiliki perorangan karena barang dengan karakteristik tersebut telah ditetapkan syara sebagai kepemilikan umum.

Dengan mekanisme seperti ini, secara umum dan kolektif, kultur untuk berlomba-lomba memiliki sesuatu memang tetap terbuka, tetapi terbatas. Kaya dan miskin memang akan tetap ada, tetapi jurang antara keduanya tidak sebesar seperti saat ini. Di sisi lain, keserakahan akan terbatas karena selain pertumbuhan ada aspek lain yang ditekankan yaitu aspek keberkahan. Dalam konteks perusahaan, standarnya fase sebuah perusahaan akan mengalami fase bertahanan hidup (*survival*) saat awal-awal beroperasi, lalu fase pertumbuhan (*growth*) dan fase keberlanjutan (*sustainability*).

Selain ketiga aspek tersebut, dalam Islam ternyata ada aspek yang keempat yakni keberkahan (*blessing*). Keberkahan hanya bisa didapat ketika ekonomi dan bisnis memperhatikan halal dan haram sebagaimana digariskan dari berbagai sumber hukum Islam. Juga

disandarkan pada kesadaran penuh bahwa setiap perbuatan seorang manusia akan dimintai pertanggungjawabannya di hari akhir kelak. Sebagaimana Rasulullah SAW bersabda,

« لَا تَزُولُ قَدَمَا عَبْدٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى يُسْأَلَ عَنْ عَمَلِهِ فِيمَا أَفْنَاهُ وَعَنْ عِلْمِهِ فِيمَا فَعَلَ وَعَنْ مَالِهِ مِنْ أَيْنَ اكْتَسَبَهُ وَفِيمَا أَنْفَقَهُ وَعَنْ جَسَمِهِ فِيمَا أَبْلَاهُ »

“Tidak akan bergeser dua telapak kaki seorang hamba pada hari kiamat sampai dia ditanya (dimintai pertanggungjawaban) tentang umurnya kemana dihabiskannya, tentang ilmunya bagaimana dia mengamalkannya, tentang hartanya; dari mana diperolehnya dan ke mana dibelanjakannya, serta tentang tubuhnya untuk apa digunakannya”³⁵.

Dengan demikian, secara etik ada arahan untuk memperoleh keberkahan dalam beraktivitas ekonomi dan bisnis. Secara sistemik, terdapat garis halal dan haram serta mekanisme sistem ekonomi semisal konsep kepemilikan yang akan mencegah secara dini tumbuh berkembangnya benih-benih krisis.

E. Kesimpulan

Krisis keuangan dalam sistem kapitalisme telah terjadi secara berulang. Krisis keuangan tahun 2008 dianggap oleh para ekonom sebagai krisis keuangan terburuk sejak Depresi Hebat 1930. Penyebab krisis mengerucut pada dua bagian besar yakni aspek etik dan aspek sistemik. Secara etik, cacat moral yang berkombinasi dengan keserakahan menjadi tema umum yang senantiasa muncul dalam berbagai skandal kejatuhan perusahaan besar yang berkontribusi besar terhadap terjadinya krisis. Secara sistemik, keserakahan sepertinya telah menjadi keniscayaan bila tidak kita sebut sebagai keharusan agar sistem kapitalisme dapat beroperasi dengan baik.

Terdapat perbedaan yang kontras baik secara etik maupun sistemik antara sistem ekonomi yang sekarang eksis, yakni kapitalisme dan sistem ekonomi Islam. Namun demikian perlu dipahami bahwa ekonomi Islam bukanlah ekonomi kapitalis yang semata-mata dipoles oleh etika Islam. Ekonomi Islam lebih dari itu, karena memiliki serangkaian mekanisme yang unik untuk mengatur

aktivitas ekonomi, termasuk diantaranya pencegahan perilaku yang menjadi ciri khas kapitalisme yakni keserakahan.

Catatan akhir:

¹ Kolapsnya Enron jauh melebihi Texaco pada 1987 yang pada saat itu mencatatkan aset senilai \$35,9 milyar. Gerald Vinten, "The Corporate Governance Lessons of Enron", *Corporate Governance: The International Journal of Business In Society* (Emerald Insight) Vol 2, No 4 (2002) h. 5.

² Gerald Zanstra, "Enron, Board Governance and Moral Failings", *Corporate Governance*, Vol 2 No. 2 (2002). hlm. 16.

³ Kay E. Zekany, Lucas W. Braun, and Zachary T. Warder, "Behind Closed Doors at WorldCom: 2001", *Issues in Accounting Education* (2004) h. 114.

⁴ Richard Swedberg, "The Structure of Confidence and The Collapse of Lehman Brothers", *Research in the Sociology of Organizations*, Vol.19, No.1 (2010) h. 71.

⁵ Siska Amelie F Deil, "10 Kasus Penipuan Keuangan Terbesar Sepanjang Sejarah", 2 Agustus 2013, dalam <http://bisnis.liputan6.com/read/656462/10-kasus-penipuan-keuangan-terbesar-sepanjang-sejarah>, (diakses 15 Mei 2014).

⁶ Yuniarti Hidayah Suyoso Putra, "Praktik Kecurangan Akuntansi dalam Perusahaan", *Jurnal El Muhasaba UIN Malang*, Vol 1 No. 1 (2010). h. 2.

⁷ Yuliasri Perdani, "Bankers arrested over Rp 102b credit fraud", 23 Oktober 2013, dalam <http://www.thejakartapost.com/news/2013/10/23/bankers-arrested-over-rp-102b-credit-fraud.html>

⁸ Philip V. Lewis, "Defining 'Business Ethics': Like Nailing Jello to a Wall", *Journal of Business Ethic*, Vol. 4, No. 5. (October, 1985). h. 377.

⁹ Stark A, "What's the matter with business ethics?", *Harvard Business Review*, Vol.71, No.3 (May-Jun, 1993), h. 38.

¹⁰ ACFE, "Report to The Nation on Occupational Fraud and Abuse. (2004). h.10.

¹¹ ACFE, "Report to The Nation on Occupational Fraud and Abuse. (2004). h.12.

¹² Budi Harsanto et.al, "Exploring Ethics & Governance Issues in Operations Management in Islamic Business Entities", *Jurnal Ekonomi Dan Bisnis Islami*, Vol. 3 No.1, (Juni, 2013) h. 73.

¹³ Muhammad Madi Bin Abdullah & Rafikul Islam, "Nominal Group Technique and its Applications in Managing Quality in Higher Education", *Pakistan Journal of Commerce and Social Sciences*, Vol. 5, No. 1, (2011), h 83-84.

¹⁴ Budi Harsanto et.al, "Exploring Ethics....", h. 76.

¹⁵ Djoko Haryanto, "Krisis Finansial Global Suatu Telaah Terhadap Teori Krisis", (2009) h. 3.

¹⁶ Paul Krugman, "Balance Sheets, the Transfer Problem, and Financial Crises", *International Tax and Public Finance* (Boston, 1999), h. 459.

¹⁷ Carmen M. Reinhart & Kenneth S. Rogoff, “Is the 2007 US Sub-Prime Financial Crisis So Different? An International Historical Comparison”, *American Economic Review*, Vol.98, No.2, (2008), h. 339.

¹⁸ Simon Johnson, Peter Boone, Alasdair Breach & Eric Friedman, “Corporate Governance in the Asian Financial Crises”, Working Paper Number.297, (1999). h.4.

¹⁹ Thee Kian Wie, “The impact of the economic crisis on indonesia’s manufacturing sector”, *The Developing Economies*, (December, 2000), h. 420.

²⁰ Kevin McCoy, “2008 financial crisis: Could it happen again?”, 9 September 2013, dalam <http://www.usatoday.com/story/money/business/2013/09/08/legacy-2008-financial-crisis-lehman/2723733/>

²¹ Mauro F. Guillén, “The Global Economic & Financial Crisis : A Timeline”, The Lauder Institute University of Pennsylvania (2007), h.1-91.

²² Victor Lewis, Kenneth D. Kay, Chandrika Kelso & James Larson, “Was The 2008 Financial Crisis Caused by a Lack of Corporate Ethics?”, *Global Journal of Business Research*, Vol. 4, No.2, (2010) h. 77.

²³ Kevin Dowd, “Moral Hazard and the Financial Crisis”, *Cato Journal* (2008), h. 141.

²⁴ Gerald Zanstra, “Enron, Board...”, h.16.

²⁵ Kay E. Zekany, Lucas W.Braun, and Zachary T. Warder, “Behind Closed.... h.114.

²⁶ Kotz 2009 David M. Kotz, “The Financial and Economic Crisis of 2008: A Systemic Crisis of Neoliberal Capitalism”, *Review of Radical Political Economics*, Vol. 41, h.305.

²⁷ S. Claessens & G. D. Ariccia, “Lessons and Policy Implications from the Global Financial Crisis”, *IMF Working Paper*, (2010), h. 1.

²⁸ *Ibid*

²⁹ Kevin Dowd, “Moral Hazard.... p.142

³⁰ M. Umer Chapra, “The Global Financial Crisis: Can Islamic Finance Help Minimize The Severity and Frequency of Such A Crisis in the Future” *UNCTAD*, (2008). h. 22.

³¹ Victor Lewis, Kenneth D. Kay, Chandrika Kelso & James Larson, ... h. 77.

³² Howard Davies, “The Financial Crisis : Who’s to blame?”, Hertie School of Governance (2009). h.3.

³³ Jamal Harwood, “The Global Financial Crisis”, HT Britain Publication, (2009). h.9.

³⁴ Cate Reavis, “The Global Financial Crisis of 2008 – 2009 : The Role of Greed , Fear and Oligarchs” *MIT Sloan Management* (2009), h.5.

³⁴ HR at-Tirmīzi (no. 2417), ad-Dārimi (no. 537), dan Abū Ya’lā (no. 7434), di-ṣaḥīḥ-kan oleh at-Tirmīdzi dan al-Albāni dalam “*aṣ-Ṣaḥīḥah*” (no. 946) karena banyak jalurnya yang saling menguatkan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. ., & Islam, R. (2011). Nominal Group Technique and its Applications in Managing Quality in Higher Education. *Pak. J. Commer. Soc. Sci.*, 5(1), 81–99.
- ACFE, T. (2004). *Report to The Nation on Occupational Fraud and Abuse*.
- Bankers arrested over Rp 102b credit fraud. (2013). *The Jakarta Post*. Retrieved from <http://www.thejakartapost.com/news/2013/10/23/bankers-arrested-over-rp-102b-credit-fraud.html>
- BI. (2009). *Three Top Economists Agree 2009 Worst Financial Crisis Since Great Depression; Risks Increase if Right Steps are Not Taken* (pp. 41–68).
- Chapra, M. U. (2008). The Global Financial Crisis: Can Islamic Finance Help Minimize The Severity and Frequency of Such A Crisis in the Future?, (April).
- Claessens, S., & Ariccia, G. D. (2010). *Lessons and Policy Implications from the Global Financial Crisis. IMF Working Paper* (pp. 1–38).
- David, C., Colander, D., Föllmer, H., Haas, A., Goldberg, M., Juselius, K., & Kirman, A. (2009). *The Financial Crisis and the Systemic Failure of Academic Economics*.
- Davies, H. (2009). The Financial Crisis : Who ' s to blame ?, (December).
- Dowd, K. (2008). Moral Hazard and the Financial Crisis, 141–166.
- Guillén, M. F. (2007). The Global Economic & Financial Crisis : A Timeline, 1–91.
- Harsanto, B., Salsabilani, I., Nugroho, L., Larasati, I., Isnaini, T., Yustia, P., ... Hakim, F. (2013). Exploring Ethics & Governance Issues in Operations Management in Islamic

-
- Business Entities. *Jurnal Ekonomi Dan Bisnis Islami*, 3(1), 73–81.
- Harwood, J. (2009). *The Global Financial Crisis*. HT Britain Publication.
- Haryanto, D. (2009). Krisis Finansial Global Suatu Telaah Terhadap Teori Krisis, 1–6.
- Johnson, B. S., Boone, P., Breach, A., Friedman, E., & Johnson, S. (1999). Corporate Governance in the Asian Financial Crisis, (297).
- Kotz, D. M. (2009). *The Financial and Economic Crisis of 2008: A Systemic Crisis of Neoliberal Capitalism*. *Review of Radical Political Economics* (Vol. 41, pp. 305–317). doi:10.1177/0486613409335093
- Krugman, P. (1999). Balance Sheets , the Transfer Problem , and Financial Crises, 472, 459–472.
- Lewis, V., Kay, K. D., Kelso, C., & Larson, J. (2010). Was The 2008 Financial Crisis Caused by a Lack of Corporate Ethics? *Global Journal of Business Research*, 4(2), 77–84.
- Lewis, P. V. (1985). Defining “business ethics”: Like nailing jello to a wall. *Journal of Business Ethics*, 4(5), 377–383. doi:10.1007/BF02388590
- McCoy, K. (2013). 2008 financial crisis: Could it happen again? Retrieved from <http://www.usatoday.com/story/money/business/2013/09/08/legacy-2008-financial-crisis-lehman/2723733/>
- Nabhani, T. (1997). *The Economic System of Islam 4th Edition*.
- Pendery, D. (2009). Three Top Economists Agree 2009 Worst Financial Crisis Since Great Depression; Risks Increase if Right Steps are Not Taken. *Reuters*. Retrieved from <http://www.reuters.com/article/2009/02/27/idUS193520+27-Feb-2009+BW20090227>
- Putra, Y. H. S. (2010). Praktik Kecurangan Akuntansi dalam Perusahaan. *El Muhasaba*, 1(1).

-
- Reavis, C. (2009). The Global Financial Crisis of 2008 – 2009 : The Role of Greed , Fear and Oligarchs, (May).
- Reinhart, C. M., & Rogoff, K. S. (2008). Is the 2007 US Sub-Prime Financial Crisis So Different? An International Historical Comparison. *American Economic Review*, 98(2), 339–344. doi:10.1257/aer.98.2.339
- Stark, A. (1993). What's the matter with business ethics? *Harvard Business Review*, 71(3), 38–40, 43–4, 46–8. Retrieved from <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/10126154>
- Swedberg, R. (2010). The Structure of Confidence and The Collapse of Lehman Brothers. *Research in the Sociology of Organizations*, 3(30), 71–114.
- Timur, A., Raz, A. F., Indra, T. P. K., Artikasih, D. K., & Citra, S. (2012). Krisis Keuangan Global dan Pertumbuhan Ekonomi: Analisa dari Perekonomian. *Buletin Ekonomi Moneter Dan Perbankan*, 37–56.
- Vinten, G. (2002). The corporate governance lessons of Enron. *Corporate Governance*, 2(4), 4–9. doi:10.1108/14720700210447632
- Wie, T. K. (2000). The impact of the economic crisis on indonesia's manufacturing sector. *The Developing Economies*, 4(December), 420–453.
- Zandstra, G. (2002). Enron, board governance and moral failings. *Corporate Governance*, 2(2), 16–19. doi:10.1108/14720700210430333
- Zekany, K. E., Lucas W Braun, & Warder, Z. T. (2004). Behind Closed Doors at WorldCom: 2001. *Issues in Accounting Education*, 19(1), 101–117.
- <http://bisnis.liputan6.com/read/656462/10-kasus-penipuan-keuangan-terbesar-sepanjang-sejarah>.