

Abidin Nurdin

# NALAR AGAMA

Antologi Pemikiran Islam

Islam menarasikan dirinya sebagai agama tidak hanya mengatur hubungan antara manusia dengan Tuhan. Tetapi sesuai dengan sifatnya yang holistik, universal dan komperhensif, agama Islam meliputi tiga aspek; al-din (agama), duniya (dunia) dan dawlah (negara). Sifat holistik ini jelas menolak pemahaman bahwa Islam tidak mengatur; negara, hukum, budaya, sosial, politik, pendidikan dan semua aspek yang terkait dengan dunia, sebagaimana argumen yang selama ini menjadi landasan pemikir sekuler dan liberal.

Narasi Islam sebagai agama dan worldview sekaligus tidak saja relevan akan tetapi urgen. Sebab selama ini banyak yang mencoba memahami Islam dalam hubungannya dengan Barat atau dengan peradaban modern, hanya sebatas Islam sebagai agama, dan bukan Islam sebagai pandangan hidup sekaligus. Karena itu, hubungan antara agama, worldview, clash of civilization dan nalar sebagaimana yang terdapat dalam judul buku ini cukup erat.

Agama memiliki daya magis yang kuat, maka ia akan berpengaruh terhadap seseorang sehingga menjadi kekuatan. Pemikiran seseorang terhadap agama jelas dipengaruhi oleh worldview masing-masing, dari mana dia, latar belakang bangsa, peradaban, serta agama itu sendiri. Nalar modern telah menunjukkan persoalan serius di samping tentu saja berbagai kemajuan yang diraihinya. Tentu dari sudut pandang teologis, sehingga mengislamkannya memang perlu dilakukan. Saat modernitas yang bernuansakan positivistik dan materialistik menjadi segala-galanya, dan saat keterputusannya dengan yang Ilahi menjadi biang dari segala macam krisis kehidupan. Sebuah nuansa mistiko-filosofis menjadi menarik dan inspiratif.

UNIMAL PRESS



Abidin Nurdin

NALAR AGAMA ANTLOGI PEMIKIRAN ISLAM

UNIMAL PRESS

UNIMAL PRESS

Editor:  
SALMAN ABDUL MUTHALIB

# **NALAR AGAMA**

Antologi Pemikiran Islam



universitas  
MALIKUSSALEH

**ABIDIN NURDIN**

**NALAR AGAMA**  
Antologi Pemikiran Islam

**UNIMAL PRESS**

Judul: **NALAR AGAMA ANTOLOGI PEMIKIRAN ISLAM**

x + 224 hal., 15 cm x 23 cm

Cetakan Pertama: Juni, 2016

Hak Cipta © dilindungi Undang-undang. *All Rights Reserved*

Penulis:

**ABIDIN NURDIN**

Editor:

**SALMAN ABDUL MUTHALIB**

Perancang Sampul:

Penata Letak: Eriyanto

Pracetak dan Produksi: **Unimal Press**

Penerbit:

**UNIMAL PRESS**

Unimal Press

Jl. Sulawesi No.1-2

Kampus Bukit Indah Lhokseumawe 24351

PO.Box. 141. Telp. 0645-41373. Fax. 0645-44450

Laman: [www.unimal.ac.id/unimalpress](http://www.unimal.ac.id/unimalpress).

Email: [unimalpress@gmail.com](mailto:unimalpress@gmail.com)



ISBN: **978-602-1373-62-0**

*Dilarang keras memfotocopy atau memperbanyak sebahagian atau seluruh buku ini tanpa seizin tertulis dari Penerbit*

## Kata Pengantar

Alhamdulillah saya ucapkan kepada Allah swt. yang Maha Pencipta dan telah mengajarkan manusia segala yang tidak diketahuinya. Salawat dan salam saya antarkan kepada makhluk pilihan Nabi Muhammad, saw. beliau merupakan *insan kamil*, manusia paripurna dari seluruh alam semesta.

Buku Nalar Agama ini merupakan antologi atau kumpulan tulisan yang berasal dari berbagai kegiatan dan kesempatan. Beberapa naskah telah diterbitkan dalam bentuk jurnal misalnya; Pendidikan Agama di PTU, *Jurnal Penamas*, Litbang Kementerian Agama Jakarta 2011; Agama, Qishash dan HAM, *Jurnal Tahqiq*, STAI al-Hilal 2008; Agama dan Penanggulangan Narkoba, *Jurnal Afkar*, Wantampone Sulawesi Selatan, 2015; Agama, Budaya dan Resolusi Konflik, *Jurnal Analisis*, IAIN Lampung 2013; Agama dan Tradisi *Moulod*, Jurnal El Harakah, UIN Malang 2016, dan Nur Muhammad dalam Tasawuf, *Jurnal Afkar*, Watampone Sulawesi Selatan 2011. Beberapa judul diubahsesuaikan dengan kepentingan penerbitan, demikian pula analisis dan data lebih dipertajam dan diperdalam. Sedangkan bagian bab yang lain merupakan naskah tulisan yang sudah lama dipersiapkan untuk diterbitkan menjadi buku teks atau rujukan bagi kajian agama dan pemikiran Islam.

Penulis mengucapkan terima kasih kepada Rektor Unimal Prof. Dr. Apridar, M.Si yang telah memberikan bantuan penerbitan buku bagi dosen. Demikian pula Al Chaidar, M.Si sebagai Kepala UPT Unimal Press dan Nanda Amalia, M.Hum sebagai Ketua Panitia Program Hibah penerbitan dan publikasi ilmiah. Unimal press telah memberikan ruang kepada dosen untuk berekspresi secara akademik. Sebuah langkah yang patut dipreseasi demi pengembangan intelektual dan kemajuan Unimal ke depan menjadi *research university*. Tanpa riset dan publikasi ilmiah mustahil sebuah Perguruan Tinggi akan mampu bersaing dikancah global dengan tantangan yang semakin kompleks dan kompetitif.

Demikian pula ucapan terima kasih kepada Dekan Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Akmal, MA dan seluruh jajarannya, Ketua Prodi Sosiologi Dr. Nirzalin Armia, M.Si, kolega Fajri M. Kasim, M. Soc.Sc, serta seluruh dosen dan staf yang tidak sempat saya sebutkan satu persatu. Juga kepada Salman Abdul Muthalib yang mengorbankan

waktunya melakukan editing terhadap naskah buku ini. Demikian pula kepada Teungku Junaidi, S.Pd.I dan Rizki Yunanda, S.Sos yang banyak membantu dalam berbagai hal.

Secara khusus kepada isteri tercinta Sri Astuti A. Samad, MA yang telah memberikan perhatian, waktu, tenaga dan pikiran; terima kasih yang tak terhingga, dan yang terakhir kepada anakku tersayang Alifa Raihana, *boh hatee* (buah hati), penyejuk jiwa. Mereka telah banyak mengorbankan kebersamaan dalam menunaikan amanah dan menyiapkan naskah penulisan buku tersebut.

Terakhir, semoga buku dapat memberikan kontribusi kepada khazanah keilmuan dan atmosfir keislaman pada level lokal dan regional, betapapun kecilnya. Demikian pula, dapat menjadi *amal jariyah* ketika jasad dan roh dipisahkan oleh Yang Maha Kuasa, amin.[]

Kota Madani, 24 Juli 2016

Penulis

Abidin Nurdin

## Daftar Isi

Kata Pengantar.....	v
Daftar Isi.....	vii
<b>BAB 1 PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang.....	1
B. Metodologi Studi Agama .....	7
C. Sistematika Pembahasan .....	12
<b>BAB 2 PARADIGMA BARU PENDIDIKAN AGAMA.....</b>	<b>13</b>
A. Pendahuluan .....	13
B. Eksistensi Pendidikan Agama di PTU .....	16
C. Pendidikan Multikulturalisme.....	17
D. Revitalisasi Kearifan Lokal .....	20
E. Multikulturalisme, Kearifan Lokal dan Kerukunan Umat Beragama.....	23
F. Epilog: Arah Baru Pendidikan Agama.....	25
1. Perubahan Kurikulum.....	25
2. Metode dan Pendekatan Pengajaran .....	26
3. Kompetensi Dosen .....	27
4. Lingkungan Kampus .....	28
<b>BAB 3 PENGEMBANGAN PENDIDIKAN DI UNIVERSITAS ISLAM.....</b>	<b>29</b>
A. Pendahuluan .....	29
B. <i>Blue Print</i> IAIN menuju UIN.....	30
C. UIN Ar-Raniry: Pusat Kajian Islam Asia Tenggara.....	35
D. <i>Roap Map</i> Pengembangan UIN Ar-Raniry .....	37
1. Peningkatan SDM .....	37
2. Restrukturisasi Kurikulum .....	39
3. Rekonstruksi Metodologis .....	39
4. Pengembangan Fakultas .....	41
5. Kerjasama Berbagai Pihak .....	41
F. Penutup.....	43
<b>BAB 4 AGAMA, HAM DAN QISHASH.....</b>	<b>45</b>
A. Pendahuluan .....	45
B. Pengertian Qishash.....	47
C. Ayat-Ayat Qishash .....	48
D. Penganiyaan dan Pembunuhan.....	52
F. Qishash dalam Perspektif HAM.....	54
E. Kesimpulan.....	57

BAB 5 AGAMA DAN PENANGGULANGAN NARKOBA .....	59
A. Pendahuluan .....	59
B. Mengenal Narkoba .....	62
a. Narkotika .....	64
b. Psicotropika .....	64
c. Prekursor Narkotika .....	64
d. Zat Adiktif Lainnya .....	65
C. Dalil Keharaman Narkoba .....	65
D. Bahaya Narkoba Bagi Generasi Muda .....	67
E. Cara Mengatasi Narkoba .....	70
1. Revitaliasasi Pendidikan Agama .....	70
2. Supremasi Hukum .....	73
3. Sosialisasi Bahaya Narkoba .....	74
4. Peran Serta Masyarakat .....	74
BAB 6 POLITIK HUKUM ISLAM DI INDONESIA .....	75
A. Pendahuluan .....	75
B. Kodifikasi dan Kompilasi .....	77
C. Sejarah Lahirnya Kompilasi Hukum Islam .....	80
D. Materi Kompilasi Hukum Islam .....	83
E. Mazhab Negara dan Politik Akomodasi .....	86
F. Dari Inpres ke UU .....	89
G. Penutup .....	91
BAB 7 AGAMA, BUDAYA DAN DAN RESOLUSI KONFLIK .....	93
A. Pendahuluan .....	93
B. Islam dan Budaya Aceh .....	95
C. Lembaga Adat dan Pemerintahan <i>Gampong</i> .....	98
D. Adat dan Penyelesaian Konflik .....	101
1. <i>Di'iet</i> atau <i>Diyat</i> .....	102
2. <i>Sayam</i> .....	103
3. <i>Suloh</i> atau <i>Islah</i> .....	104
4. <i>Peusijuek</i> dan <i>Peumat Jaroe</i> .....	105
E. Penutup .....	106
BAB 8 AGAMA, DAN TRADISI MAULOD DI ACEH .....	109
A. Pendahuluan .....	109
B. Agama dan Akulturasi Budaya .....	110
C. Integrasi Hukum <i>Ngon Adat</i> .....	112
D. <i>Uroe Maulod</i> .....	114
E. <i>Dzikee Maulod</i> .....	118
F. <i>Idang Meulapeh</i> .....	120
G. Dakwah Islamiah .....	122
H. Simpulan .....	123

BAB 9 PENALARAN Fiqih Imam Malik.....	125
A. Pendahuluan .....	125
B. Riwayat Hidup.....	126
C. Keadaan Sosial-Politik.....	128
D. Istinbath fiqh.....	130
E. Murid-Murid Imam Malik.....	132
F. Pengaruhnya Terhadap Penguasa.....	135
G. Penutup .....	137
BAB 10 PENALARAN Fiqih Dalam Kasus Judi.....	139
A. Pendahuluan .....	139
B. Pengertian Judi .....	141
C. Judi dan Persyaratannya.....	143
D. Kesimpulan.....	150
BAB 11 PENALARAN Ulama Mengenai Batalnya Puasa .....	153
A. Pendahuluan .....	153
B. Pembahasan .....	154
1. Hukum Mencium Isteri Pada Siang Hari Ramadhan .....	154
a. Boleh Mencium Dengan Syarat Dapat Menahan Nafsu .....	155
b. Tidak Boleh Mencium.....	157
c. Boleh Bagi Orang Tua, dan Makruh Bagi Yang Muda .....	158
2. Penalaran Ulama Terhadap Dalil.....	159
3. Hikmah Ikhtilaf.....	162
C. Penutup .....	163
BAB 12 Otoritas Ulama: Aceh dan Sulawesi .....	165
A. Pendahuluan .....	165
B. Otoritas Ulama: Pengakuan atau Pemberian .....	168
C. Otoritas Ulama di Dunia Islam.....	170
D. Ulama: Pergeseran Makna, Istilah dan Gelar .....	172
E. <i>Teungku</i> di Aceh: Dari Panglima Hingga Mediator.....	174
F. <i>Gurutta</i> di Sulawesi Selatan: Dari Pendidik Hingga Legislator .....	176
G. Perbandingan Otoritas Ulama Aceh dan Sulawesi Selatan.....	178
H. Penutup: Ulama dan Peradaban Baru .....	185
BAB 13 Nur Muhammad Dalam Tasawuf .....	187
A. Pendahuluan .....	187
B. Diskursus Nur Muhammad.....	190
C. Dasar Ajaran Nur Muhammad.....	190
Justifikasi Al-Qur'an .....	190
Justifikasi Hadis.....	195
D. Nur Muhammad Dalam Perspektif Para Sufi .....	197
1. Abu Mansur Al-Hallaj (w. 309 H/913 M).....	197

2. Ibnu Araby (w. 638 H /1240 M).....	197
3. Abd. Karim Al-Jili (w. 826 H/ 1422 M).....	198
4. Syekh Yusuf Al-Nabhani ( 1865-1945 M).....	198
E. Penutup .....	199
<b>BAB 14 PENUTUP</b> .....	<b>201</b>
A. Kesimpulan.....	201
B. Rekomendasi .....	203
<b>DAFTAR PUSTAKA</b> .....	<b>205</b>



# BAB 1

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang

Islam menarasikan dirinya sebagai agama tidak hanya mengatur hubungan antara manusia dengan Tuhan. Tetapi sesuai dengan sifatnya yang holistik, universal dan komperhensif, agama Islam meliputi tiga aspek; *al-din* (agama), *duniya* (dunia) dan *dawlah* (negara). Sifat holistik ini jelas menolak pemahaman bahwa Islam tidak mengatur; negara, hukum, budaya, sosial, politik, pendidikan dan semua aspek yang terkait dengan dunia, sebagaimana argumen yang selama ini menjadi landasan pemikir sekuler dan liberal. Fazlur Rahman mengakui bahwa ciri utama yang paling menonjol agama Islam adalah sifatnya yang mampu hadir dimana-mana (*omnipresence*). Sebuah pandangan yang mengakui bahwa dimana-mana kehadiran Islam selalu memberikan panduan moral yang benar bagi tindakan manusia.<sup>1</sup>

Terkait dengan pandangan Islam sebagai agama yang serba meliputi (*holistik*), hadir dimana-mana, atau pandangan bahwa Islam tidak ada hubungan dengan negara, politik, budaya dan aspek lainnya merupakan bagian dari pemikiran. Pemikiran lahir dan dilatarbelakangi oleh pandangan hidup (*worldview* dalam bahasa Inggris atau *weltanschauung* dalam bahasa Jerman) seseorang; intelektual, filosof, ilmuwan. Pandangan hidup seseorang menurut Hamid Fahmi Zarkasyi sangat dipengaruhi latar belakang agama, bangsa dan peradaban yang membesarkannya.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>Fazlur Rahman, *Islam*, terjemahan, (Bandung: Angkasa, 1999).

<sup>2</sup>Hamid Fahmi Zarkasyi, *Islam Sebagai Worldview* dalam Laode M. Kamaluddin, *On Islamic Civilization: Menyalakan Kembali Lentera Peradaban Islam Yang Sempat Padam*, (Semarang: Republikata, 2010), hal. 96.

Huntington menegaskan sesudah perang dingin antara Amerika dan Uni Sovyet berakhir, maka yang muncul adalah perang atau benturan antar peradaban. Perang antar peradaban tidak lagi terfokus pada konflik politik dan ekonomi akan tetapi bangsa-bangsa dan masyarakat dunia mempertanyakan “siapa kita?” jawabannya adalah identitas yang secara tradisional merujuk kepada bahasa, sejarah, nilai, adat istiadat dan yang paling penting adalah agama.<sup>3</sup>

Benturan antar peradaban pada hakikatnya bahasa lain dari perang pemikiran (*gazw al-fikr*) yang semakin mengemuka. Sebagai bukti benturan antara Islam dengan Barat dari dahulu sampai saat ini artinya dilatarbelakangi oleh agama dan peradaban. Sebagaimana persetujuan antara Amerika dengan Cina atau Rusia atau Kuba sampai saat ini tidak hanya dipicu pada kepentingan politik dan ekonomi semata, akan tetapi jelas disebabkan oleh perbedaan identitas agama, sejarah dan peradaban, sehingga terjadi kontestasi. Negara Islam seperti Iran, kemudian Amerika, Cina dan Rusia serta Kuba mempunyai *worldview* masing-masing yang berbeda satu sama lain.

Karena itu, narasi Islam sebagai agama dan *worldview* sekaligus tidak saja relevan akan tetapi urgen. Sebab selama ini banyak yang mencoba memahami Islam dalam hubungannya dengan Barat atau dengan peradaban modern, hanya sebatas Islam sebagai agama, dan bukan Islam sebagai pandangan hidup sekaligus.

Karena itu, hubungan antara agama, *worldview*, *clash of civilization* dan nalar sebagaimana yang terdapat dalam judul buku ini cukup erat. Nalar dalam kamus bahasa Indonesia bermakna akal budi, jangkauan pikir, kekuatan pikir juga berarti rasio. Seseorang yang bernalar artinya mempunyai nalar, berpikir logis; sedangkan penalaran bermakna cara menggunakan nalar.<sup>4</sup> Pada konteks ini nalar agama adalah pemikiran, pemahaman, atau tafsiran seseorang terhadap agama. Karena agama memiliki daya magis yang kuat, maka ia akan berpengaruh terhadap seseorang sehingga menjadi kekuatan. Pemikiran seseorang terhadap agama jelas dipengaruhi oleh *worldview* masing-masing, dari mana dia, latar belakang bangsa, peradaban, serta agama itu sendiri.

Berbagai kajian dalam studi ilmu-ilmu keislaman yang menggunakan istilah nalar misalnya, Abu Yasid, *Nalar dan Wahyu* (2007), Mulyadi Kertanegara, *Mengislamkan Nalar*, (2007) dan *Nalar*

---

<sup>3</sup>Hamid Fahmi Zarkasyi, *Islam*, hal. 96.

<sup>4</sup>Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008) hal. 1064 dan 1268.

*Religius* (2007), Ahmad Hafidh, *Meretas Nalar Syariah*, (2011), Muhammad Said al-Asymawi, *Nalar Kritis Syariat* (2012).<sup>5</sup>

Hal ini dapat dilihat dari defenisi agama pada tataran ini harus ditegaskan sebab dalam dirkursus tentang makna *religion* (agama) di Barat mengalami problematik. Bertahun-tahun Barat mencoba mendefenisikan *religion* tetapi gagal. Mereka tetap tidak mampu menjangkau hal-hal yang khusus. Jikapun mampu mereka terpaksa menafikan agama lain. Ketika agama didefenisikan sebagai kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Kuasa (*supreme being*), kepercayaan primitif di Asia menjadi bukan bagian dari agama. Sebab agama primitif tidak mempunyai kepercayaan formal, apalagi doktrin.<sup>6</sup>

F. Scheleiermacher kemudian mendefenisikan agama dengan tidak terlalu doktriner, agama adalah rasa ketergantungan yang absolut (*feeling of absolute dependence*). Demikian pula Whitehead, agama adalah apa yang kita lakukan dalam kesendirian. Di sini faktor-faktor terpentingnya adalah emosi, pengalaman, intuisi, dan etika. Tapi defenisi ini hanya sesuai dengan agama primitif yang mempunyai tradisi penuh dengan ritus-ritus dan tidak cocok untuk agama yang mempunyai struktur keimanan, ide-ide dan doktrin-doktrin.<sup>7</sup>

Lebih lanjut dapat dikatakan bahwa tantangan utama umat Islam saat ini sebenarnya bukan terletak pada ekonomi, politik, sosial dan budaya akan tetapi tantangan pemikiran. Sebab persoalan yang timbul dalam bidang-bidang tersebut dan yang terkait dengannya, jika dilacak ternyata bersumber pada persoalan pemikiran. Tantangan pemikiran itu bersifat internal dan eksternal sekaligus. Tantangan internal misalnya kejumudan, fanatisme, taqlid, bid'ah dan khurafat. Sebagai akibatnya lambatnya ijtihad umat Islam dalam merespon berbagai perkembangan kontemporer, tertatihnya perkembangan ilmu pengetahuan Islam dan pesatnya perkembangan aktifisme. Sedangkan tantangan eksternalnya adalah masuknya paham, sistim dan cara pandang asing seperti liberalisme, sekularisme, pluralisme agama, relativisme, feminisme dan gender dan lain sebagainya ke

---

<sup>5</sup>Abu Yasid, *Nalar dan Wahyu: Interrelasi dalam Proses Pembentukan Syariat*, (Jakarta: Erlangga, 2007). Mulyadi Kertanegara, *Mengislamkan Nalar: Sebuah Respon Terhadap Modernitas*, Jakarta: Erlangga, 2007). Ahmad Hafidh, *Meretas Nalar Syariah: Konfigurasi Pergulatan Akal dalam Pengkajin Hukum Islam*, (Yogyakarta: Teras, 2011), Muhammad Said al-Asymawi, *Nalar Kritis Syariat*, diterjemahkan oleh Lutfhi Thomafi, Yogyakarta: LKiS, 2012).

<sup>6</sup>Hamid Fahmi Zarkasyi, *Misykat: Refleksi Tentang Islam, Westernisasi dan Liberalisasi*, (Jakarta: INSIST, 2012), hal. 47

<sup>7</sup>Hamid Fahmi Zarkasyi, *Misykat*, hal. 47.

dalam wacana pemikiran keagamaan Islam. Akibatnya adalah bercampurnya konsep-konsep asing ke dalam pemikiran dan kehidupan umat Islam, sehingga terjadi kerancuan berpikir dan kebingungan intelektual. Mereka yang terhegemoni oleh *framework* yang tidak sejalan dengan Islam, misalnya akan melihat Islam dengan kaca mata sekuler, liberal dan relatif.<sup>8</sup>

Terkait dengan *worldview* dan pemikiran Fritjof Capra ahli fisika dari Universitas Vienna juga mengeritik peradaban Barat yang berdasar pada epistemologi rasionalisme Rene Descartes dengan pernyataan yang terkenal, "*cogito ergo sum*" (saya berpikir maka saya ada). Menurut Capra pandangan ini yang mendorong orang-orang Barat menyamakan identitas mereka dengan pikiran rasional dan bukan dengan organisme yang utuh. Kita akan melihat bahwa pengaruh dari pemisahan antara pemikiran dan tubuh semacam ini dapat dirasakan dalam keseluruhan budaya kita. Dengan cara surut ke dalam pikiran, kita sebenarnya telah lupa bagaimana "berpikir" dengan tubuh bagaimana menggunakannya sebagai alat untuk mengetahui. Dengan begitu, kita sebenarnya juga telah memutuskan hubungan kita dengan lingkungan alam dan lupa bagaimana bermasyarakat dan bekerjasama dengan berbagai macam organisme hidup.<sup>9</sup>

Lebih jauh Capra mengakui bahwa pemisahan antara pikiran dan materi membawa kita pada pandangan alam semesta sebagai sebuah mekanis yang terdiri dari benda-benda yang terpisah, yang nantinya dapat direduksi menjadi balok-balok bangunan materi pokok yang sifat-sifat dan interaksinya dianggap sangat menentukan semua fenomena alam. Pandangan alam semesta Cartesian semacam ini kemudian dikembangkan lebih jauh hingga pada organisme hidup, yang dianggap sebagai mesin yang dibangun atas bagian-bagian yang terpisah. Kita akan melihat bahwa konsep dunia mekanis semacam ini masih menjadi dasar bagi sebagian besar ilmu kita dan tetap memiliki pengaruh yang luar biasa pada banyak aspek kehidupan kita. Konsep ini telah menimbulkan pemisahan yang begitu terkenal dalam disiplin akademik dan sistem pemerintahan kita dan telah berfungsi sebagai dasar pemikiran untuk memperlakukan lingkungan alam seolah-olah

---

<sup>8</sup>Hamid Fahmi Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam: Gerakan Bersama Missionaris, Oreintalis dan Kolonialis* (Gontor: Centre for Islamic and Occidental Studies, 2008), hal.1-2

<sup>9</sup>Fritjof Capra, *Titik Balik Peradaban: Sains, Masyarakat dan Kebangkitan Kebudayaan* (Yogyakarta: Bentang, 2004), hal. 27

terdiri dari bagian-bagian yang terpisah untuk dieksploitasi oleh berbagai kelompok yang berkepentingan.<sup>10</sup>

Ilmu sosial profetik yang ditawarkan oleh Kuntowijoyo (alumni Universitas Colombia dalam bidang Sejarah) merupakan salah satu bukti ketidakmampuan ilmu sosial yang berdiri sendiri untuk menjelaskan semua fenomena sosial yang terjadi dalam masyarakat.<sup>11</sup> Demikian pula Islam transformatif yang gagas oleh Moeslim Abdurrahman (alumni Universitas Illinois Amerika Serikat dalam bidang Antropologi, 2000).<sup>12</sup> Kedua intelektual ini bergelut dalam bidang ilmu-ilmu sosial yang menunjukkan bahwa bahwa tanpa *worldview* Islam maka kerangka pikir dalam membaca realitas akan menjadi pincang.

Senada dengan itu, Mulyadi Kertenegara, Guru Besar filsafat Islam lulusan Universitas Chicago Amerika Serikat (1996) mengatakan bahwa nalar modern telah menunjukkan persoalan serius di samping tentu saja berbagai kemajuan yang diraihnya. Tentu dari sudut pandang teologis, sehingga mengislamkannya memang perlu dilakukan. Saat modernitas yang bernuansakan positivistik dan materialistik menjadi segala-galanya, dan saat keterputusannya dengan yang Ilahi menjadi biang dari segala macam krisis kehidupan. Sebuah nuansa mistiko-filosofis menjadi menarik dan inspiratif.<sup>13</sup>

Pada saat yang bersamaan beberapa ilmuwan Barat meramalkan kebangkitan agama lebih tepatnya spiritualisme pada abad ke-21. John Naisbit dan Patricia Aburdene menyimpulkan bahwa akan ada “kebangkitan (rasa) keagamaan” (*religious revival*) secara global. Tetapi keduanya juga berpendapat, kebangkitan agama lebih merupakan kebangkitan spiritualisme ketimbang kebangkitan agama (*revival of religions*).<sup>14</sup>

Naisbit dan Aburdene mengangkat kehidupan Amerika sebagai contoh, agama-agama mapan di Negara tersebut yakni, Katolik, Protestan dan Yahudi justru mengalami kemerosotan. Meskipun pada

---

<sup>10</sup>Fritjof Capra, *Titik Balik*, hal. 28.

<sup>11</sup>Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 2008), hal. 478.

<sup>12</sup>Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997. Moeslim Abdurrahman, *Islam Sebagai Kritik Sosial*, (Jakarta: Erlangga, 2003).

<sup>13</sup>Mulyadi Kertanegara, *Mengislamkan Nalar: Sebuah Respon Terhadap Modernitas*, (Jakarta: Erlangga, 2007).

<sup>14</sup>Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1999), hal. 211.

tahun 1960-an mengalami kemajuan, namun pada tahun sesudahnya terjadi kemerosotan yang cukup mencolok sebagaimana disebutkan;<sup>15</sup>

- ☞ Keanggotaan jemaat gereja United Methodist merosot dari 11 juta pada 1965 menjadi 9,2 juta;
- ☞ Gereja Presbytarian Amerika Serikat kehilangan lebih dari 1 juta jemaat; jumlah jemaat sekarang 3 juta;
- ☞ Gereja Disciples of Christ kehilangan hampir 1 juta jemaat, sehingga pengikutnya Gereja ini tinggal 1,1 juta orang;
- ☞ Jemaat gereja Episkopal juga merosot dari 3,4 juta menjadi 2,5 juta;
- ☞ Tiga kelompok Gereja Lutheran lain kehilangan lebih setengah juta pengikut;

Meskipun demikian, terjadi penambahan jumlah pemeluk agama hal ini disebabkan penambahan jumlah penduduk 10,9 persen pada tahun 1970-an. Namun, penambahan pemeluk agama jauh lebih kecil dibandingkan pertumbuhan penduduk. Karena itu, jumlah pengikut agama sebenarnya mengalami kemerosotan. Bahkan buku ini juga melaporkan kemerosotan dalam jumlah “biarawati” Katolik dari 176.000 pada 1968 menjadi 107.000 orang pada 1988. Pada tahun 1988 saja, 5.577 biarawati meninggalkan kehidupan keagamaan. Sejak tahun 1968 gereja harus kehilangan 6.000 pendetanya.<sup>16</sup>

Berbeda dengan agama yang mengalami kemerosotan, “spiritual” justru terjadi kebangkitan. Naisbit dan Aburdene menggambarkannya dengan ungkapan “*spiritual yes, organized religion no*”. Di sini agama dipisahkan dengan spiritualitas atau rasa keberagamaan setidaknya dalam kasus Amerika memang tidak harus disalurkan melalui agama-agama atau kelembagaan keagamaan, seperti gereja yang mapan. Bahkan justru terjadi semacam “protes” terhadap lembaga keagamaan yang mapan.<sup>17</sup>

Akibat protes dan keengganan bergabung dengan lembaga keagamaan yang mapan, banyak orang Amerika menjalankan kehidupan spiritual mereka melalui kelompok-kelompok bebas dan sempalan atau melalui kelompok-kelompok yang mengikuti ajaran-ajaran agama Timur, seperti Hindu dan Budha. Maka muncullah kelompok-kelompok yang disebut sebagai kelompok kultus. Kelompok-kelompok kultus dan spiritual bebas ini tidak jarang

---

<sup>15</sup>Azyumardi Azra, *Konteks*, hal. 212.

<sup>16</sup>Azyumardi Azra, *Konteks*, hal. 212.

<sup>17</sup>Azyumardi Azra, *Konteks*, hal. 212.

melakukan praktik-pratik menyimpang; contoh paling akhir adalah kasus kelompok David Koresh melakukan bunuh diri massal setelah kubu bawah tanah mereka digrebek aparat keamanan Amerika Serikat.<sup>18</sup>

Sejauh menyangkut Islam, menurut Azyumardi Azra sulit menerima pandangan “*spiritual yes, organized religion no*”. Alasannya sederhana, karena dalam Islam tidak ada pemisahan antara agama dan spiritual. Dalam Islam spiritual agaknya dapat dipahami sebagai tasawuf atau sufisme. Karena tasawuf memang bertujuan untuk meningkatkan spiritualitas, keruhanian dan kehidupan batin kaum Muslimin. Spiritual tasawuf harus diamalkan dan dipraktikkan sesuai dengan tuntutan hukum syariat atau fiqih, yang merupakan kerangka dan batasan yang membentuk Islam. Tanpa kepatuhan kepada hukum Islam, yakni syariat atau fiqih, pengalaman spiritualitas atau tasawuf menjadi tidak sah.<sup>19</sup>

## B. Metodologi Studi Agama

Agama atau *al-din* dalam pengertian Naquib al-Attas dapat disimpulkan menjadi empat makna; 1) keadaan berhutang; 2) penyerahan diri; 3) kuasa peradilan dan 4) kecenderungan alami. Keempat makna tersebut memiliki keterkaitan yang erat dan tidak dapat dipisahkan satu sama lain. *Dana* bermakna berhutang, *da'in* berarti berserah diri, *daynunah* maknanya penghakiman, *madinah* berarti kota dan *dayyan* bermakna pemerintah. Dari kata ini juga lahir *maddana* yang diartikan sebagai membangun, memurnikan, memanusikan. Dari kata *maddana* menjadi *tamaddun* yang berarti peradaban, dan perbaikan budaya sosial.<sup>20</sup>

Karena itu, lanjut al-Attas menegaskan bahwa konsep *al-din* tersimpul makna kebiasaan, adat, pembawaan, kecenderungan alamiyah. *Al-din* juga mengandung pengertian yang paling mendasar sesungguhnya mencerminkan suatu bukti nyata adanya suatu kecenderungan yang bersifat alami dari manusia untuk membentuk suatu komunitas atau masyarakat yang taat pada hukum, serta berusaha untuk mewujudkan suatu pemerintahan yang adil.<sup>21</sup>

Lebih jauh dapat dikatakan bahwa tantangan utama manusia sepanjang sejarah yang dapat merusak pemikiran adalah ilmu lahir

---

<sup>18</sup> Azyumardi Azra, *Konteks*, hal. 213.

<sup>19</sup> Azyumardi Azra, *Konteks*, hal. 213.

<sup>20</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, (Malaysia: Institut Alam dan Tamadun Melayu, 2010), hal. 67-68.

<sup>21</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam*, hal. 68.

dari peradaban Barat. Hakikat ilmu yang telah menjadi bermasalah karena ia telah kehilangan tujuan hakikatnya akibat dari pemahaman tidak adil. Ilmu seharusnya menciptakan keadilan dan perdamaian, justru membawa kekacauan dalam kehidupan manusia; ilmu yang terkesan nyata justru menghasilkan kekeliruan dan skeptisisme yang mengangkat keraguan dan dugaan ke derajat "ilmiah" dalam hal metodologi serta menganggap keraguan (*doubt*) sebagai sarana epistemologis yang paling tepat untuk mencapai kebenaran.<sup>22</sup>

Perlu ditegaskan disini kata al-Attas, bahwa ilmu tidak netral, tentu saja dapat diserapi dengan suatu sifat dan kandungan yang menyamar sebagai ilmu. Tetapi hakikatnya jika diamati secara keseluruhan, ia bukanlah ilmu yang benar, melainkan hanya berupa tafsiran-tafsiran melalui prisma pandangan dunia (*worldview*), suatu pandangan intelektual dan persepsi psikologis dari peradaban yang memainkan peranan kunci dalam perumusan dan penyebarannya saat ini. Apa yang dirumuskan dan disebarkan adalah ilmu yang diserapi oleh watak dan kepribadian peradaban itu. Ilmu yang disampaikan dengan topeng seperti itu dilebur secara halus bersama-sama dengan ilmu yang benar sehingga orang lain tanpa sadar menganggap secara keseluruhannya merupakan ilmu yang sebenarnya.<sup>23</sup>

Watak, kepribadian, esensi, dan ruh peradaban Barat seperti apakah yang telah mengubah dirinya sendiri serta dunia ini membawa semua menerima tafsiran ilmu itu ke dalam suatu kekacauan yang menuju kepada kehancuran? Peradaban Barat yang dimaksud adalah peradaban yang berkembang dari percampuran historis berbagai kebudayaan, filsafat, nilai dan aspirasi Yunani dan Romawi Kuno; penyatuannya dengan ajaran Yahudi dan Kristen dan perkembangan dan pembentukan lebih jauh yang dilakukan oleh orang-orang Latin, Germanik, Celtic dan Nordik. Dari Yunani Kuno diserap unsur-unsur filosofis, epistemologis, dasar-dasar pendidikan, etika dan estetika; dari Romawi unsur-unsur hukum dan ketatanegaraan serta pemerintahan; dari ajaran Yahudi dan Kristen unsur-unsur keyakinan agama; dari orang-orang Latin, Germanik, Celtic dan Nordik diadopsi semangat kemerdekaan, kebangsaan dan nilai-nilai tradisi, pengembangan ilmu dan sains tabii, fisika dan teknologi. Dengan kekuatan ini, bersama bangsa Slavia mereka mendorong peradaban ini ke puncak kekuasaan.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam*, hal. 169.

<sup>23</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam*, hal. 170.

<sup>24</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam*, hal. 170.

Meskipun diakui bahwa Islam juga memberikan banyak sumbangan yang penting kepada peradaban Barat di dalam bidang ilmu terutama menanamkan semangat rasional dan saintifik. Tetapi ilmu serta semangat rasional dan saintifik itu telah disusun kembali dan ditata ulang untuk disesuaikan dengan acuan kebudayaan Barat, sehingga melebur dan menyatu dengan unsur-unsur lain yang membentuk watak serta kepribadian peradaban Barat. Namun peleburan dan penyatuan itu kemudian berkembang menghasilkan suatu dualisme yang khas dalam worldview dan tata nilai kebudayaan dan peradaban Barat. Suatu dualisme yang tidak dapat diselesaikan menjadi kesatuan yang harmonis, karena terbentuk dari berbagai ide, nilai, budaya, kepercayaan, filsafat, dogma, doktrin dan teologi yang saling bertentangan. Semua ini mencerminkan suatu pandangan dualistik terhadap realitas dan kebenaran yang diikuti dengan pertempuran yang menghancurkan harapan. Dualisme itu menguasai semua aspek kehidupan dan filsafat Barat; baik yang spekulatif, sosial, politik, maupun kebudayaan –sebagaimana ia telah menyusup dengan begitu hebat ke dalam agama Barat.<sup>25</sup>

Hegemoni dan pengaruh ilmuwan Barat yang mengkaji agama terutama Islam sebagai obyek kajian tidak dapat dibendung. Meskipun secara umum sikap phobia terhadap Islam merupakan pandangan mayoritas dari mereka, namun sejumlah orientalis Barat menunjukkan sikap simpatik terhadap Islam. Misalnya, Montgomery Watt (1909-2006), Wilfred Cantwell Smith (1916-2000), Annemerial Schimmel (1922-2003) dan Jacques Waardenburg (lahir 1930); pemikiran mereka cenderung sejalan dengan pandangan kalangan Muslim. Meski sebagian pemikiran mereka tetap bertentangan dengan pandangan mapan kalangan Muslim, tetapi pemikiran mereka terhadap aspek tertentu Islam telah menelakung para sarjana sebelumnya.<sup>26</sup>

Watt misalnya secara pribadi yakin bahwa "Muhammad adalah benar-benar Nabi" dan mendorong kaum Nasrani untuk mengakui fakta ini. Karena Muhammad adalah Nabi, al-Qur'an sebaiknya diterima sebagai sesuatu yang asal-mulanya Ilahiyah.<sup>27</sup> Watt meskipun demikian, menyarankan untuk tidak menggunakan ungkapan "Allah berfirman" dan "Muhammad bersabda" ketika

---

<sup>25</sup>Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam*, hal. 171.

<sup>26</sup>Adnin Armas, *Metodologi Ilmiah dalam Islam*, dalam Adian Husaini (Editor), *Filsafat Ilmu Perpektif Barat dan Islam*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2013), hal. 170.

<sup>27</sup>W. Montgomery Watt, *Muhammad's Mecca: History in The Qur'an* (Edinburgh University Press, 1988), hal. 1.

mengacu kepada al-Qur'an tetapi cukup menyatakan "al-Qur'an menyatakan".<sup>28</sup>

Smith, Schimmel dan Waardenburg lebih simpatik lagi dengan mengatakan bahwa Islam sebaiknya dipandang dan dikaji dalam dan melalui prinsip-prinsip dan standarnya sendiri. Smith, misalnya, berpendapat bahwa agar suatu pernyataan tentang suatu agama itu shahih maka pernyataan itu tidak hanya harus diterima bagi cendekiawan luar, tetapi juga benar atau shahih bagi mereka dari dalam agama tersebut. Smith mengklaim bahwa tidak ada pernyataan tentang suatu agama yang sah kecuali dapat diketahui oleh para penganut agama tersebut.<sup>29</sup>

Sedangkan studi agama dalam kajian hadis muncul kritikan dari beberapa orientalis misalnya. Ignaz Golziher (1850-1921), ia berpandangan bahwa kitab atau kompilasi hadis pada saat pembukaannya tidak dapat dipercaya secara keseluruhan sebagai sumber ajaran dan perilaku Nabi.<sup>30</sup> Kemudian Snouck Hurgronje (1857-1936), ia sengaja di kirim ke Makkah untuk belajar Islam, lalu pura-pura masuk Islam selanjutnya ke Aceh untuk membantu Belanda menundukkan Aceh. Hurgronje tidak hanya mementahkan Hadis, akan tetapi seluruh ajaran Islam; seperti Golziher misalnya mengatakan Muhammad bukanlah Nabi dan Rasul, termasuk mencium Hajar Aswad yang dianggap sebagai praktek penyembahan berhala.<sup>31</sup>

Selain itu, Joseph Schacht (1902-1969), ia mengatakan sanad hadis merupakan rekayasa sebagai hasil dari pertentangan antara aliran fiqh klasik dan ahli hadis maka tidak satu pun dari hadis Nabi, terlebih yang berkenaan dengan persoalan hukum, dapat dipertimbangan sebagai hadis shahih. Singkatnya, hadis-hadis itu sebenarnya tidak berasal dari Nabi, tetapi generasi tabiin.<sup>32</sup>

Meskipun demikian kritikan orientalis dibantah secara argumentatif dan ilmiah oleh seorang ulama hadis di Universitas King Abdul Aziz, M. Mustafa Azami yang mengatakan bahwa bukti Hadis dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah proses kodifikasi dan sejarahnya adalah sebagai sahabat melakukan pencatatan hadis sejak masa awal atau masa Nabi di samping melakukan periwayatan secara

---

<sup>28</sup>Adnin Armas, *Metodologi*, hal. 170.

<sup>29</sup>Adnin Armas, *Metodologi*, hal. 170.

<sup>30</sup>Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad, Bandung: Pustaka, 1994. 52-53.

<sup>31</sup>Daud Rasyid, *Sunnah di Bawah Ancaman: Dari Snouck Hurgronje Hingga Harun Nasution*, (Bandung: Syaamil, 2006), hal. 10. Abidin Nurdin, *Studi Agama*, 110.

<sup>32</sup>Ali Masrur, *Teori Common Link G.H.A Juynboll: Malaccak Akar Sejarah Hadis Nabi*, (Yogyakarta: LKiS, 2007), hal. 2.

lisan. Azami dapat dibuktikan bahwa pada masa Nabi Saw. tidak sedikit sahabat yang mempunyai cacatan hadis yang disebut *shahifah*. *Shahifah* yang dimaksud yaitu catatan yang ditulis misalnya oleh Ali bin Abu Thalib, Abdullah bin Amr, Ibnu Abbas dan lain-lain. Bahkan menurut Azami sistem Sanad telah ada sejak sebelum Islam datang yang digunakan oleh kaum Yahudi dan Arab Jahiliyah.<sup>33</sup>

Kemudian Schacht mengemukakan teori *projecting back* (proyeksi ke belakang), maksudnya bahwa sanad-sanad hadis yang ada dalam kitab terutama dalam *al-Muwaththa* hanyalah dibuat-buat dan diproyeksikan oleh ulama pada masa itu. Teori ini kemudian dibantah oleh Azami dengan meneliti naskah-naskah klasik diantaranya adalah Naskah milik Suhail bin Abu Shalih (w. 138). Abu Shalih adalah murid Abu Hurairah. Sehingga sanadnya, dari Suhail, dari Abu Suhail dari Abu Hurairah dari Nabi Saw. Setelah Azami melakukan penelitian sampai pada jenjang ketiga Suhail (*tabaqat al-tsalisah*), termasuk tentang jumlah dan domisili para rawi. Pada jenjang ini ia menemukan jumlah rawi ada 20-30 orang, sementara domisili mereka terpencar-pencar dan berjauhan, antara India sampai Maroko, atau Turki dan Yaman.<sup>34</sup>

Sebagaimana pada buku sebelumnya; *Studi Agama* (2014) pada kajian ini juga termasuk penelitian kualitatif yang digunakan untuk menjelaskan, menganalisa secara mendalam data-data atau hasil penelitian, data tersebut kemudian diuraikan dalam bentuk deskriptif (Sukmadinata, 2005: 42). Temuan dalam penelitian ini tidak diperoleh dari prosedur statistik atau bentuk hitungan lainnya (Shadiq dan Muttaqin (2003), akan tetapi lebih pada deskripsi, narasi dan analisis pemikiran.

Masalah utama dalam studi agama adalah mendudukkan obyek dan batasan kajian. Apakah siksa kubur, pahala dan dosa, syetan dan malaikat dan hal-hal yang ghaib dapat dikaji? Pendekatan apa atau ilmu apa yang dipakai jika mengkaji hal-hal yang demikian? Terkait dengan hal tersebut dalam Islam yang dikatakan ilmu bukan hanya yang fisik tetapi juga metafisika, bukan hanya alam empiris tetapi juga meta empiris. Inilah problemnya selama ini karena dalam kerangka ilmu Barat yang dikatakan ilmu adalah realitas yang dapat dikaji hanya yang bersifat empiris dan dapat ditangkap oleh panca indera dan rasional (akal), sedangkan hal-hal yang ghaib. Akibatnya ilmu dalam bahasa Barat Sains hanya sesuatu yang dapat diuji

---

<sup>33</sup>M. Mustafa Azami, *Hadits Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, Terj. Ali Mustafa Yaqub, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994, h. 530.

<sup>34</sup>Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004, h. 28.

dilaboraturium dan dapat ditangkap oleh panca indera saja, alasannya pahala, dosa, syetan dan malaikat tidak dapat dibuktikan secara empiris. Sedangkan di luar itu tidak dapat disebut sains dan tidak dapat menjadi obyek kajian ilmu termasuk dalam studi agama.

Sejalan dengan itu, jika mengkaji al-Quran dan hadis maka pendekatan yang harus dipakai adalah normatif sedangkan jika mengkaji sejarah, perilaku sosial maka pendekatannya adalah historis. Agar agama tidak hanya dipahami sebagai sebuah doktrin dan wahyu semata tetapi juga sebagai perilaku sosial dan budaya sebagaimana juga dikedepankan oleh Atho Mudhzar (1999: 11-22). Penelitian agama dengan tinjauan interdisiplin ilmu dianggap sebagai trend baru dalam studi agama (Ridwan, 2001). Sebab selama ini ketika mengkaji Islam terutama sarjana yang berasal dari perguruan tinggi Islam, maka mereka cenderung lebih banyak mengkaji Islam dari sudut normatif atau doktriner. Hal ini akan mengalami kesulitan ketika mengkaji agama dari segi perilaku sosial dan gejala budaya.

### **C. Sistematika Pembahasan**

Pembahasan ini terdiri dari tiga belas bab, yaitu; bab I pendahuluan; bab II penalaran fiqh Imam Malik; Bab III penalaran fiqh dalam kasus judi; Bab IV penalaran ulama mengenai batalnya puasa; Bab V qishash dan HAM dalam al-Quran; Bab VI karakter perempuan dalam hadis; Bab VII politik hukum Islam di Indonesia; Bab VIII otoritas ulama: Aceh dan Sulawesi; Bab IX kearifan lokal dan resolusi konflik; Bab X *blue print* pengembangan Universitas Islam; Bab XI penanggulangan narkoba menurut Islam; Bab XII Nur Muhammad dalam tasawuf; dan Bab XIII penutup.



# **BAB 2**

## **PARADIGMA BARU PENDIDIKAN AGAMA**

### **A. Pendahuluan**

Konflik dan kekerasan bernuansa Suku, Agama, Ras dan Antar golongan (SARA) menggerogoti citra Indonesia sebagai negara yang aman dan damai. Betapa tidak munculnya kasus, Sampit, Poso, Ambon yang beraroma konflik agama, sampai meledaknya bom Bali dan Jakarta yang bernuansa terorisme atas nama agama. Sel-sel terorisme tersebut melebar sejak dari Bali, Jakarta, Palembang, Aceh dan Pamulang. Menurut sebuah laporan bahwa dalam satu dekade, telah terjadi sekitar 50 pengeboman diberbagai tempat, yang menewaskan ratusan jiwa dan mencederai ratusan manusia yang tidak berdosa (Mukhibat, 2009;1).

Bahkan yang lebih mencengangkan lagi adalah terlibatnya Mahasiswa Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Ciputat, Jakarta yaitu Sonny Jayadi, Afham Ramadhan, dan Fajar Firdaus yang kemudian dihukum selama 7 tahun. Mereka diduga telah menyembunyikan dan memberikan bantuan berupa tempat tinggal kepada pelaku pengeboman Hotel JW Marriot dan Ritz Carlton pada 17 Juli 2009, Syaifudin Zuchri dan Muhammad Syahrir (*Media Indonesia*, 05 Juli 2010).

Ketiga mahasiswa tersebut berasal dari Perguruan Agama Tinggi Islam (PTAI), dapat dibayangkan jika pengaruh pemikiran terorisme memasuki Perguruan Tinggi Umum (PTU). Pemahaman keagamaan di PTAI jelas lebih mendalam dibandingkan dengan PTU. Meskipun gejala ini belum sampai ke sana, namun perlu dilakukanantisipasi yang cepat dan tepat, sebab jika tidak maka akan menjadi

malapetaka yang cukup menakutkan. Hal tersebut juga diakui oleh Komaruddin Hidayat (2009), bahwa paham radikal telah merambah masuk ke kampus. Menurutnya, perlu dilakukan deradikalisasi di kampus dengan menerapkan materi dan metode yang tepat. Yaitu dengan jalan penguatan mata kuliah Civic Education dan Pengantar Studi Islam secara komprehensif dan kritis oleh dosen mestinya dapat mencairkan agar paham keislaman yang eksklusif dan sempit serta merasa paling benar tidak muncul di kalangan mahasiswa.

Realitas tersebut semakin memperkuat dugaan bahwa tindakan yang destruktif dan ahistoris terkait dengan rendahnya tingkat pendidikan. Ternyata pada umumnya mereka adalah kaum terdidik. Kalau begitu apakah ada yang salah dalam dunia pendidikan di Indonesia? Persoalan-persoalan tersebut, merupakan contoh kongkrit akibat tidak terintegrasikannya, serta tidak terinternalisasikannya nilai-nilai agama yang pluralitas dan universal dalam kehidupan (HAR. Tilaar, 1998:35).

Karena itu harus disikapi secara serius dan kolektif, sebab logikanya jika mahasiswa PTAI saja dapat dipengaruhi pemikiran terorisme apalagi mahasiswa PTU. Karena itu diperlu dilakukan rekonstruksi secara total proses internalisasi pendidikan agama di kalangan mahasiswa tersebut. Internalisasi berarti penghayatan terhadap suatu ajaran, doktrin, atau nilai sehingga merupakan keyakinan dan kesadaran akan kebenaran doktrin atau nilai yang diwujudkan dalam sikap dan perilaku (Tim Penyusun, 2005; 439). Internalisasi nilai-nilai agama pada bidang pendidikan agama di PTU harus mendukung kerukunan umat beragama. Nilai-nilai agama yang dimaksud adalah yang bersifat universal, kemudian dalam proses implementasi memakai pendekatan multikultural sedangkan materinya dan kurikulumnya diubahsesuaikan dengan kearifan lokal yang cocok dengan masing-masing daerah di seluruh Indonesia.

Padahal pendidikan agama sejatinya harus memberikan kepuasan batin dan sosial bagi pemeluknya. Dalam konteks kemajemukan masyarakat di Indonesia agama diharapkan mampu menampilkan dirinya sebagai penyejuk di tengah komunitas yang plural. Agama harus dijadikan sebagai perekat, persaudaraan dan kerukunan di antara umat beragama (Ridhwan Lubis, 2005; 29).

Sejalan dengan itu, Pendidikan Agama Islam di PTU belum begitu menggembirakan dalam aplikasinya. Hal ini dapat dilihat dari beberapa faktor. antara lain materinya masih sangat kecil, yaitu hanya 3 SKS dari total 146 hingga 160 untuk tingkat sarjana. Standar nasional juga belum ada dan kompetensi dosen yang masih bermasalah (*Republika*, 17 Agustus 2009).

Demikian juga pendidikan nasional berfungsi mengembangkan kemampuan dan membentuk watak serta peradaban bangsa yang bermartabat dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa, bertujuan untuk berkembangnya potensi peserta didik agar menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri, dan menjadi warga negara yang demokratis serta bertanggung jawab (UU No. 20 Tahun 2003 khususnya Pasal 3).

Mengacu pada penjelasan tersebut di atas, pendidikan agama di Perguruan Tinggi Umum sebagai bagian dari pendidikan nasional selama ini masih menunjukkan adanya problematika yang belum diretas secara tuntas. Paling tidak menurut Komaruddin Hidayat (1999; xii-xiii) ada tiga hal yang perlu dilakukan reorientasi; *pertama*, pendidikan agama saat ini lebih berorientasi pada belajar agama. Karena itu, tidak aneh jika di negeri ini mahasiswa banyak mengetahui nilai-nilai ajaran agama, tetapi prilakunya tidak relevan dengan nilai-nilai agama yang diketahuinya.

*Kedua*, tidak tertibnya penyusunan dan pemilihan materi-materi pendidikan agama sehingga sering ditemukan hal-hal prinsipil yang seharusnya dipelajari lebih awal, malah terlewatkan. Kekacauan materi pendidikan agama ini terlebih jelas lagi pada pemilihan disiplin ilmu fiqih yang dianggap sebagai agama itu sendiri. Akibat pemahaman agama seperti ini, masyarakat menilai bahwa beragama yang benar adalah bermazhab fiqih yang benar dan diakui oleh mayoritas. Situasi semacam ini masih terasa cukup kuat di kalangan mahasiswa perguruan tinggi Islam, apalagi di perguruan tinggi umum.

*Ketiga*, kurangnya penjelasan yang luas dan mendalam serta kurangnya penguasaan semantik dan generik atas istilah-istilah kunci dan pokok dalam ajaran agama sehingga sering ditemukan penjelasan yang sudah sangat jauh dan berbeda dari makna, spirit dan konteksnya. Pada gilirannya, kondisi semacam ini menjadikan ajaran agama yang dipegang dan dianggap benar oleh para pemeluknya adalah ajaran agama yang sudah menyejarah ratusan tahun. Sehingga sering tidak diketahui dari mana sumbernya, dari al-Quran, sunnah atau hanya dari pengalaman panjang umat Islam setiap periode tertentu membentuk kepentingan sehingga lama-kelamaan semua kepentingan-kepentingan yang kontekstual itu dianggap ajaran Islam dan diklaim sebagai bagian integral dari Islam.

Selain itu, dalam bentuk pengelolaan pendidikan agama ada yang dikelola oleh jurusan, fakultas bahkan universitas. Belum memadainya kompetensi dosen yang mengajar, ada yang lulusan PTAI tetapi juga ada yang berasal dari alumni perguruan tinggi umum tetapi

mendalami agama. Metodologi pengajaran yang tidak aplikatif dan kurikulum serta tema-tema pokok yang harus diajarkan pada mahasiswa (Atho Mudhzar, 1999; 317 dan Nurcholish Madjid, 1999; 40).

Jika digunakan istilah lain bahwa pendidikan agama selama ini lebih mengedepankan sisi pengetahuan (*transfer of knowledge*) atau aspek kognitif. Sedangkan sisi nilai dan akhlak (*transfer of value*) atau aspek afektif cenderung diabaikan. Padahal proses internalisasi nilai-nilai agama akan lebih efektif jika lebih mengedepankan *transfer of value*. Karena sebuah nilai akan tertransformasi dan teraplikasi sekaligus dipraktekkan oleh mahasiswa secara baik jika menggunakan cara-cara afektif, yakni pendidikan agama bukan hanya dipahami tetapi diimplementasikan dalam bentuk akhlak keseharian.

Terkait dengan beberapa kenyataan tersebut di atas, maka pembahasan ini akan mengkaji masalah proses internalisasi nilai-nilai agama pada mata kuliah pendidikan agama di PTU sebagai upaya peningkatan kerukunan umat beragama. Selanjutnya juga akan dibahas pendidikan dengan pendekatan multikultural dan revitalisasi kearifan lokal (*local value*) yang ada di Indonesia.

## **B. Eksistensi Pendidikan Agama di PTU**

Berdasarkan Keputusan Menteri Pendidikan Nasional No: 232/U/2000, menetapkan Pedoman Penyusunan Kurikulum Pendidikan Tinggi dan Penilaian hasil Belajar Mahasiswa. SK ini menjadi dasar penyelenggaraan program studi di Perguruan Tinggi yang terdiri atas (a) kurikulum inti, dan (b) kurikulum intruksional. Kurikulum Inti Pendidikan Tinggi terdiri atas (a) kelompok Mata Kuliah Pengembangan Kepribadian (MPK); (b) kelompok Mata Kuliah Keahlian Berkarya (MKB); Kelompok Mata Kuliah Berkehidupan Bermasyarakat (MBB) (Swara Ditpertaiss, 2004).

Kelompok Mata Kuliah Pengembangan Kepribadian (MPK) dan pemahaman serta pengembangan filosofis untuk kepentingan dan pengembangan kepribadian. MPK seyogyanya memuat kaidah-kaidah dengan tingkat filosofis yang cukup tinggi, sehingga dapat memicu keingintahuan mahasiswa untuk lebih memahami, menghayati dan mengamalkan ilmunya. Matakuliah Pendidikan Agama Islam (PAI) merupakan salah satu mata kuliah yang dikelompokkan ke dalam Kurikulum Inti diarahkan pada pembentukan karakter, watak dan sikap keberagamaan dalam kehidupan mahasiswa serta menjadi landasan dalam mengembangkan ilmu yang ditekuninya. Kandungan akhlak yang

lebih, dalam muatan mata kuliah Agama yang mempertimbangkan tingkat intelektualitas dan kematangan mahasiswa, diharapkan dapat mengakar dalam diri mahasiswa sehingga menjadi pakaian hidupnya.

MPK Pendidikan Agama merupakan kelompok mata kuliah yang diharapkan dapat menjadi landasan moral, spiritual dan motivasi dalam pengembangan keahlian bidang masing-masing. Sehingga para lulusan PTU tampil sebagai tenaga profesional yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berbudi pekerti luhur, berkepribadian yang utuh dan memiliki rasa tanggung jawab kemasyarakatan dan kebangsaan.

Pada sisi lain, ilmu dibedakan atas tiga macam, yaitu Ilmu-ilmu budaya, sosial, dan kealaman. Kajian tentang filsafat Islam atau teologi Islam atau hukum Islam termasuk dalam lingkup kajian budaya. Sedangkan kajian tentang perilaku orang Islam dalam sebuah komunitas atau dalam pergaulannya dengan komunitas lainnya, termasuk pola-pola perilaku mereka, adalah bagian dari kajian ilmu-ilmu sosial. Ini berarti bahwa kajian Islam dapat dilakukan dengan pendekatan ilmu budaya dan pendekatan ilmu sosial (Atho Mudzhar, 2009; 10).

Ada lima bentuk gejala agama yang perlu diperhatikan kalau hendak mengkaji agama sebagai obyek penelitian, yaitu; *pertama*, naskah-naskah (*scripture*) atau sumber-sumber ajaran dan simbol-simbol agama; *kedua*, para penganut atau para pemimpin agama atau pemuka agama, yakni sikap, perilaku dan penghayatan dan para penganutnya; *ketiga*; situs-situs, lembaga-lembaga dan ibadat-ibadat; keempat, alat-alat agama dan *kelima*; organisasi-organisasi keagamaan tempat para penganut agama berkumpul dan berperan (Atho Mudzhar 1998: 13-14).

Mengikuti alur pemikiran tersebut di atas, maka agama harus dilihat sebagai gejala sosial dan budaya. Meminjam bahasa Amin Abdullah (1996: 45) bahwa agama tidak melulu harus didekati dengan pendekatan normatif, akan tetapi pendekatan historis menjadi sebuah keharusan. Sebab, jika memakai pendekatan normatif, maka agama akan dipahami secara literal dan kaku, sedangkan jika memakai pendekatan historis maka Islam akan dilihat sebagai realitas sejarah yang kaya dengan nilai-nilai yang mengedepankan universalisme dan pluralisme.

### **C. Pendidikan Multikulturalisme**

Dasar yuridis pendidikan multikulturalisme disebutkan bahwa pendidikan diselenggarakan secara demokratis dan berkeadilan serta

tidak diskriminatif dengan menjunjung tinggi hak asasi manusia, nilai keagamaan, nilai kultural, dan kemajemukan bangsa (UU No. 20 Tahun 2003 Pasal 4 ayat 1).

Sedangkan secara etimologi multikulturalisme berasal dari kata “multi” yang berarti plural, dan “kultural” berarti kultur atau budaya, sedangkan “isme” berarti paham atau aliran. Jadi multikulturalisme secara sederhana adalah paham atau aliran tentang budaya yang plural. Dalam pengertian yang lebih mendalam istilah multikulturalisme bukan hanya sekedar pengakuan terhadap budaya (kultur) yang beragam, melainkan pengakuan yang memiliki implikasi-implikasi politis, sosial, ekonomi dan lainnya. Dalam perkembangannya gagasan multikulturalisme menjadi sebuah gagasan yang dipandang perlu untuk dipromosikan sehingga menjadi bagian dalam tradisi masyarakat global. Tidak heran jika berikutnya gagasan ini menggelinding pada arah munculnya gagasan baru yaitu “pendidikan multikulturalisme” dengan berbagai variannya (Marjani, 2009; 1).

Pembentukan masyarakat multikultural Indonesia tidak dapat secara *taken for granted* atau *trial and error*, melainkan harus diupayakan secara sistematis, programatis, *igtegrated* dan berkesinambungan, dan bahkan perlu percepatan (akselerasi). Salah satu strategi penting dalam mengakselerasikannya adalah pendidikan multikultural yang diselenggarakan melalui seluruh lembaga pendidikan, baik formal atupun non-formal, dan bahkan informal dalam masyarakat luas. (Azyumardi Azra, 2007).

Sebab perlu ditegaskan bahwa pendidikan merupakan langkah yang paling efektif dan tepat untuk mempertahankan tradisi dan identitas sebuah agama. Karena pendidikan akan mampu meneruskan, melanggengkan, mengawetkan, dan mengonservasi tradisi dari satu generasi ke generasi selanjutnya dari abad yang satu ke abad yang lain (Amin Abdullah, 2005; 2).

Permasalahan pokok yang dihadapi para pendidik dan penggerak sosial-keagamaan pada era kemajemukan dan era multikultural adalah bagaimana agar masing-masing tradisi keagamaan tetap dapat mengawetkan, mengalihgenerasikan serta mewariskan kepercayaan dan tradisi yang diyakini sebagai suatu kebenaran yang mutlak. Namun pada saat yang sama juga menyadari sepenuhnya keberadaan kelompok tradisi keagamaan lain yang juga berbuat serupa. Selain memperkuat identitas diri dan kelompoknya, upaya apa yang dilakukan pendidik sosial keagamaan dalam masing-masing tradisi untuk juga menjaga kebersamaan, kohesi sosial, dan keutuhan bersama? (Amin Abdullah, 2005; 3).

Al-Quran jelas menghargai keragaman atau sering disebut pluralisme dan perbedaan agama, meskipun tidak berarti bahwa Islam membenarkan semua agama yang ada (Komaruddin Hidayat, 1998; 179). Namun demikian pluralisme dan multikulturalisme, merupakan sebuah hukum sejarah yang tidak dapat dielakkan.

Azyumardi Azra menggariskan bahwa istilah “pendidikan multikultural” dapat digunakan pada tingkat deskriptif ataupun normatif, yang menggambarkan isu-isu dan masalah-masalah pendidikan berkaitan dengan masyarakat multikultur. Dalam konteks deskriptif dan normatif ini, maka kurikulum pendidikan multikultural harus mencakup subjek-subjek pembahasan yang dapat membawa mahasiswa pada pemahaman dan sikap yang mencerminkan multikulturalisme dan pluralisme (Azyumardi Azra, 2007).

**Tabel I**  
**Tema-Tema Pokok Pendidikan Multikulturalisme**

<b>NO</b>	<b>Tema-Tema Perkuliahan</b>	<b>Keterangan</b>
1	Toleransi agama	
2	Perbedaan ethno-kultural	
3	Bahaya diskriminasi	
4	Penyelesaian konflik dan mediasi	
5	Demokrasi, pluralitas dan HAM	
6	Kemanusiaan yang universal	
7	Persamaan, kemerdekaan dan kebebasan	

Sumber Data: Azra, 2007 dan S. Praja, 2004; 76).

Tema-tema di atas dapat dijadikan sebagai materi dan bahan pembahasan dalam mata kuliah pendidikan agama. Tema-tema ini memberikan penghayatan dan pengamalan agama yang dapat meningkatkan kerukunan umat beragama. Mengikuti alur pikir tersebut maka internalisasi nilai-nilai agama dalam pendidikan agama di PTU dengan pendekatan multikulturalisme akan melahirkan mahasiswa yang berwawasan universal dan kosmopolit. Sebab multikulturalisme mengajarkan mahasiswa untuk menghargai perbedaan dan heterogenitas agama, suku, etnis dan budaya.

Selanjutnya, pendidikan multikulturalisme menitikberatkan pada pemahaman dan upaya untuk bisa hidup dalam konteks perbedaan agama dan budaya, baik secara individual maupun secara

kelompok dan tidak terjebak pada primordialisme dan eksklusivisme kelompok agama dan budaya yang sempit. Untuk mempermudah terwujudnya sikap multikulturalisme dan pluralisme dalam diri mahasiswa, maka diperlukan hal-hal seperti berikut:

- a. Pendidikan agama seperti fiqh, tafsir tidak harus bersifat linier, namun menggunakan pendekatan *muqaran*. Ini menjadi sangat penting, karena mahasiswa tidak hanya dibekali pengetahuan atau pemahaman tentang ketentuan hukum dalam fiqh atau makna ayat yang tunggal, namun juga diberikan pandangan yang berbeda.
- b. Untuk mengembangkan kecerdasan sosial, mahasiswa juga harus diberikan pendidikan lintas agama. Hal ini dapat dilakukan dengan program dialog antar agama yang perlu diselenggarakan oleh lembaga pendidikan Islam. Sebagai contoh, dialog tentang “puasa” yang bisa menghadirkan para Bikhsu atau agamawan dari agama lain.
- c. Untuk memahami realitas perbedaan dalam beragama, lembaga-lembaga pendidikan Islam bukan hanya sekedar menyelenggarakan dialog antar agama, namun juga menyelenggarakan program *road show* lintas agama.
- d. Untuk menanamkan kesadaran spiritual, pendidikan Islam perlu menyelenggarakan program seperti *spiritual work camp* (SWC), hal ini bisa dilakukan dengan cara mengirimkan mahasiswa untuk ikut dalam sebuah keluarga selama beberapa hari (Samsul Maarif, 2006; 18 dan Komaruddin Hidayat (1999; xii-xiii).

#### **D. Revitalisasi Kearifan Lokal**

Masyarakat Indonesia memiliki kearifan lokal dalam proses rekonsiliasi konflik. Kearifan lokal adalah nilai dalam bentuk tradisi yang dijadikan sebagai alat oleh masyarakat sejak dahulu dalam menyelesaikan konflik. Sampai sekarang hamper semua komunitas masyarakat masih mempertahankan nilai-nilai tersebut, karena itu revitalisasi kearifan lokal perlu segera dilakukan.

Di kalangan masyarakat Aceh terdapat tradisi yang dapat dijadikan sebagai pendekatan dalam rekonsiliasi konflik dan merajut kerukunan yaitu *peumat jaroe*. Tradisi ini adalah sebuah upacara adat yang menghadirkan pihak yang konflik diakhiri dengan saling berjabat tangan dan makan-makan. Sedangkan *suloh* berasal dari kata *al-islam* (perdamaian) atau metode penyelesaian sengketa dengan mengedepankan asas perdamaian (Syahrizal, 2004; 33-34).

Selanjutnya masyarakat adat Dayak di Kalimantan terdapat adat *tamabang* yang merupakan sebuah ritual yang dilakukan ketika pihak yang bertikai sepakat mengadakan gencatan senjata. Kemudian ada tradisi *basaru/nyaru samangat* yang dimaksudkan untuk mengembalikan semangat-semangat positif berupa perdamaian, keamanan dan ketentraman yang sementara hilang setelah diluluhlantakkan oleh konflik (Ridwan Rosdiawan dkk., 2007; 79).

Kemudian di Sulawesi Tengah terutama di Poso kearifan lokal yang serupa disebut *pekasiwia* yang artinya penyamaan derajat. Juga *motambu tana* yang mendorong munculnya rekonsiliasi, yaitu *mampaka simadago ne'emo ndapau-pau anu liumo* artinya "saling berbaikan jangan lagi diungkit-ungkit persoalan yang sudah lewat". Selain itu sumpah *porapa* berupa perjanjian damai pasca terjadinya konflik (Agustanty dkk., 2007; 247).

Di Maluku juga terdapat kearifan lokal yang disebut *pela*, dan *gandong*. *Pela* lahir berdasarkan ikatan perjanjian persahabatan dan persaudaraan dua desa atau lebih, dan *gandong* menyiratkan persahabatan yang terbentuk karena adanya kesadaran genologis (G). Aditjondro, 2007; 310-311).

Selain itu, di antara kearifan lokal yang sudah ada sejak dahulu dan masih terpelihara sampai sekarang antara lain *dalihan natolu* (Tapanuli, Sumatra Utara), *rumah betang* (Kalimantan Tengah), *menyama braya* (Bali), *saling Jot* dan *saling pelarangan* (NTB), *siro yo ingsun, ingsun yo siro* (Jawa Timur), *alon-alon asal kelakon* (Jawa Tengah dan Yogyakarta), dan *basusun sirih* (Melayu/Sumatra). Tradisi dan kearifan lokal yang masih ada serta berlaku di masyarakat, berpotensi untuk dapat mendorong keinginan hidup rukun dan damai. Hal itu karena kearifan lokal pada dasarnya mengajarkan perdamaian dengan sesamanya, lingkungan, dan Tuhan (Agus Sriyanto, 2007; 8).

Hal yang sangat tepat jika menyelesaikan konflik dengan menggunakan adat lokal atau kearifan lokal karena selama ini sudah membudaya dalam masyarakat. Oleh karena kearifan lokal adalah sesuatu yang sudah mengakar dan biasanya tidak hanya berorientasi profan semata, tetapi juga berorientasi sakral sehingga pelaksanaannya dapat lebih cepat dan mudah diterima oleh masyarakat. Dengan adat lokal ini diharapkan resolusi konflik dapat cepat terwujud, dan dapat diterima semua kelompok sehingga tidak ada lagi konflik laten yang tersembunyi dalam masyarakat (Agus Sriyanto, 2007; 8). Berikut ini tabel tentang kearifan lokal di Indonesia;

**Tabel II**  
**Daftar Kearifan Lokal di Indonesia**

<b>NO</b>	<b>Kearifan Lokal</b>	<b>Daerah</b>	<b>Ket.</b>
1	<i>Peumat jaroe, dan suloh</i>	Aceh	
2	<i>Dalihan natolu dan basusun sirih</i>	Tapanuli, Sumatra	
3	<i>Tamabang, basaru/nyaru samangat dan rumah betang</i>	Dayak, Kalimantan	
4	<i>Pekasiwia dan motambu tana</i>	Poso, Sulawesi	
5	<i>Siro yo ingsun, ingsun yo siro, alon-alon asal kelakon</i>	Jawa	
6	<i>Pela gandong</i>	Maluku	
7	<i>Menyama braya</i>	Bali	
8	<i>Saling Jot dan saling pelarangan</i>	NTB	

Sumber Data: Dari Berbagai Sumber, 2010.

Entitas kearifan lokal tersebut di atas dapat dijadikan sebagai mekanisme sosio-kultural yang terdapat dalam tradisi masyarakat Indonesia. Tradisi tersebut diyakini dan telah terbukti sebagai sarana yang ampuh menggalang persaudaraan dan solidaritas antar warga (Azyumardi Azra, 2002; 209). Kearifan lokal dapat menembus batas-batas perbedaan strata sosial, ras, bahasa dan agama.

Penggunaan mekanisme sosial dan budaya setempat dalam menyelesaikan konflik telah terbukti dengan perdamaian Poso dan Ambon. Kedua belah pihak duduk dalam forum yang kemudian menghasilkan Deklarasi Malino I dan II. Konflik Aceh yang berlangsung selama 30 tahun lebih juga menggunakan pendekatan ini. Mekanisme yang serupa juga dipakai ketika perdamaian Aceh terwujud, hal ini diakui oleh Muhammad Jusuf Kalla, Hamid Awaluddin dan Sofyan Djalil yang sebelumnya banyak membaca buku sejarah, sosial dan budaya Aceh (Hamid Awaluddin, 2008; 39). Perlu dicatat bahwa sebuah konflik yang diselesaikan dengan kekerasan tidak akan menyelesaikan masalah, justru akan melahirkan konflik baru. Pendekatan adat dan budaya adalah sebuah langkah yang bijaksana dan lebih bermartabat dalam upaya mewujudkan kerukunan umat beragama dan lebih jauh menciptakan kedamaian. Karena itu, revitalisasi kearifan lokal adalah sesuatu yang tidak dapat ditawar lagi.

## **E. Multikulturalisme, Kearifan Lokal dan Kerukunan Umat Beragama**

Proses internalisasi, transformasi dan transmisi nilai-nilai agama dengan pendekatan multikultural kemudian disinerjikan dengan materi-materi kearifan lokal yang ada di Indonesia akan membawa angin perubahan pada mahasiswa dan kalangan kampus. Pendekatan multikultural akan mendorong lahirnya pemahaman yang multikultural dan pluralis dan universal di kalangan mahasiswa. Dengan catatan bahwa pemahaman pluralis tidak berarti membenarkan semua agama, tetapi menghormati penganut agama lain, atau menumbuhkan sikap toleransi.

Bersamaan dengan itu, materi agama yang diajarkan mengambil nilai-nilai lokal pada masyarakat Indonesia dalam menyelesaikan konflik dan kekerasan sosial. Nilai-nilai lokal tersebut diharapkan mampu memudahkan dan mendekatkan mahasiswa antara dunia ide dengan realitas sosial yang terus berubah, karena kearifan lokal terbukti mampu meredam konflik yang terjadi selama ini. Sehingga dapat dipahami bahwa konflik yang terjadi dalam sebuah komunitas budaya Jawa dapat diredam dengan kearifan lokal budaya Jawa, konflik yang terjadi di Poso diselesaikan dengan kearifan lokal Poso dan begitu selanjutnya. Meskipun nilai-nilai lokal tersebut mempunyai persamaan antara satu daerah dengan daerah lain, dengan kata lain memiliki sisi universal.

Sejatinya hubungan antara agama, multikulturalisme, kearifan lokal dalam upaya mendukung kerukunan umat beragama sejalan dengan gagasan Abdurrahman Wahid (Gus Dur) yaitu pribumisasi Islam dan watak kosmopolitanisme Islam. Pribumisasi dan kosmopolitanisme Islam dalam pandangan Gurur adalah proses horminisasi antara Islam dengan nilai-nilai lokal dan menghargai pluralisme yang ada dalam masyarakat, sehingga Islam muncul dalam warna lokal (Abdurrahman Wahid, 1989; 82).

Singkatnya, dengan menggunakan pendekatan multikultural dan memasukkan nilai-nilai kearifan lokal dalam materi pendidikan agama di PTU akan menghasilkan pemahaman mahasiswa yang humanis dan universal. Sehingga agama tidak hanya dipahami tetapi dipraktekkan dalam kehidupan sosial dan membawa kedamaian, dan menghadirkan keamanan, bukan agama yang menebarkan teror dan menghalalkan kekerasan.

Doktrin agama yang diajarkan adalah agama yang bersifat humanis dan universal akan menghasilkan mahasiswa yang berwawasan yang mampu mengaplikasikan nilai-nilai agama yang

menghargai multikulturalisme. Karena mahasiswa sebagai agen perubahan (*agent of changes*) dalam masyarakat selanjutnya akan melakukan perubahan sosial (*social of changes*) sehingga tercipta masyarakat yang aman dan damai. Perubahan sosial dapat dilakukan dengan tiga syarat, (a) perubahan ide; (b) aktor atau tokoh dan (c) lembaga (Jalaluddin Rakhmat, 1990; 47-48 dan Max Weber, 2000: 45). Sebab mahasiswa jelas mempunyai ide yang kreatif, sekaligus sebagai aktor intelektual dan perguruan tinggi sebagai lembaga yang berfungsi untuk mengembangkan ilmu pengetahuan akan mampu mewujudkan dan membentuk peradaban bangsa yang demokratis dan menjunjung tinggi nilai-nilai agama yang humanis.

Selanjutnya, mahasiswa yang didukung oleh Perguruan Tinggi dan dosen yang memiliki wawasan keagamaan yang multikultural akan menghasilkan masyarakat religius (Ridhwan Lubis, 2005; 27). Yaitu, pemahaman, penghayatan dan pengalaman, sehingga ketika lembaga pendidikan, dosen dan mahasiswa menghadirkan nilai-nilai agama multikultural dalam masyarakat maka kerukunan umat beragama akan tercipta dengan baik.

Kerukunan umat beragama harus tetap dipertahankan dalam masyarakat sebab mustahil kemajuan dan peradaban bangsa ke depan dapat dibangun jika kerukunan tidak tercipta. Kerukunan umat beragama dapat dilakukan dengan berbagai model dialog yang intensif antar penganut agama. Azyumardi Azra (2002; 214-217) menyebutkan ada 5 model dialog yang dapat dilakukan;

1. Dialog parlementer (*parlementary dialogue*), yakni dialog yang melibatkan ratusan peserta yang datang dari berbagai unsur masyarakat, baik pada tingkat local, regional maupun internasional.
2. Dialog kelembagaan (*institutional dialogue*) yakni dialog di antara wakil-wakil institusional berbagai organisasi agama.
3. Dialog teologi (*theological dialogue*) yang mencakup pertemuan-pertemuan baik regular maupun tidak, untuk membahas persoalan-persoalan teologis dan filosofis.
4. Dialog dalam masyarakat (*dialogue in community*) dan dialog kehidupan (*dialogue of life*) yang membahas masalah-masalah praktis misalnya; kemiskinan, minoritas dsb.
5. Dialog keruhanian (*spiritual dialogue*) dialog ini bertujuan untuk menyuburkan dan memperdalam kehidupan spiritual di antara berbagai agama.

Pada akhirnya, nilai-nilai agama yang diinternalisasikan dengan pendekatan multikultural dan dipadukan dengan kearifan lokal yang telah hidup dalam masyarakat Indonesia akan melahirkan pemahaman, penghayatan dan pengalaman agama yang damai. Pada saat yang bersama dialog agama terus intensif dilakukan oleh semua kalangan yang terutama dipelopori oleh mahasiswa dan dosen sebagai aktor utama, maka akan tercipta kerukunan umat beragama dalam masyarakat.

## **F. Epilog: Arah Baru Pendidikan Agama**

Pada konteks ini untuk melakukan internalisasi nilai-nilai agama pada PTU diperlukan langkah yang dapat dijadikan sebagai arah baru pendidikan agama. Arah baru yang dimaksud adalah melakukan internalisasi nilai-nilai agama dengan pendekatan multikultural yang dipadukan dengan kearifan lokal yang ada dalam masyarakat. Untuk melakukan proses tersebut pada level eksekusi atau aplikasikan masa diperlukan beberapa langkah;

### **1. Perubahan Kurikulum**

Kurikulum memegang peranan penting dalam proses pendidikan terutama pendidikan formal, berhasil tidaknya pendidikan dapat ditentukan oleh kurikulum (S. Nasution, 1995; 1). Karena itu, kurikulum menjadi unsur penting dan syarat mutlak dalam setiap proses, bentuk dan model pendidikan yang ada dimanapun. Tanpa adanya kurikulum sangat sulit bahkan tidak mungkin para perencana pendidikan untuk mencapai tujuan pendidikan yang direncanakan.

Kurikulum mengarahkan segala bentuk aktivitas pendidikan demi tercapainya tujuan pendidikan. Ia berfungsi sebagai alat untuk merencanakan pendidikan memberikan pedoman dan pegangan tentang jenis, lingkup dan urutan isi serta proses pendidikan (Nana Syaodih, 1999; 3). Pengembangan kurikulum bukan sesuatu yang mudah dan sederhana, karena di dalam menyusunnya banyak hal dan landasan yang harus dipertimbangkan dan diperhatikan. Ada beberapa landasan utama dalam pengembangan suatu kurikulum yaitu landasan filosofis, psikologis, sosial budaya, organisatoris serta perkembangan ilmu dan teknologi (S. Nasution, 1995; 11 dan Syafruddin Nurdin, 2005; 33).

Azyumardi Azra merekomendasikan bahwa sudah selayaknya seorang dosen jangankan mengubahsesuaikan antara materi-materi dalam kurikulum sebuah mata kuliah, lebih dari itu ia dapat

mengajukan mata kuliah baru yang lebih sesuai dengan perkembangan ilmu (Azyumardi Azra; 2002; 168). Kurikulum harus disusun secara dinamis, kreatif dan inovatif sehingga dapat menjawab perubahan zaman (Ridhwan Lubis, 2005; 32). Perkembangan ilmu dan tuntutan zaman salah satu yang dimaksud adalah perubahan kurikulum dari Kurikulum Berbasis Kompetensi (KBK) menjadi Kurikulum Tingkat Satuan Pelajaran (KTSP) kemudian akan muncul kurikulum yang baru.

Memasukkan materi kearifan lokal dalam mata kuliah pendidikan agama adalah bagian dari perubahan kurikulum, khususnya landasan sosial budaya. Karena kearifan lokal yang ada di Indonesia sebagai modal sosial dan warisan budaya justru akan menjadikan kurikulum lebih bersifat emansipatoris dan demokratis. Singkat kata kurikulum harus disesuaikan dengan pendidikan multikulturalisme dan kearifan lokal sebagai terdapat pada tabel I dan II.

## 2. Metode dan Pendekatan Pengajaran

Beberapa metode pengajaran yang dapat dipakai oleh dosen atau guru dalam melakukan proses belajar mengajar untuk menghindari kejenuan. Metode tersebut dipakai agar tujuan pengajaran dapat tercapai secara efektif dan efisien. Metode pengajaran sebagaimana terdapat dalam tabel di bawah ini;

**Tabel III**  
**Metode Pembelajaran**

<b>NO</b>	<b>Macam-Macam Metode</b>	<b>Keterangan</b>
1	Metode Mengajar dalam al-Quran	
2	Metode Ceramah	
3	Metode Tanya Jawab	
4	Metode Demonstrasi	
5	Metode Eksperimen	
6	Metode Diskusi	
7	Metode Sosio drama	
8	Metode latihan ( <i>drill</i> )	
9	Metode Mengajar beregu	
10	Metode Pemecahan masalah	
11	Metode Pemberian tugas belajar	

12	Metode Kerja kelompok	
13	Metode dikte ( <i>imla</i> )	
14	Metode Simulasi	
15	Metode Studi kemasyarakatan	

Sumber Data: Diadaptasi dari Ramayulis (2008; 251-355)

Sedangkan pendekatan yang dimaksud di sini adalah cara pandang atau paradigma yang terdapat dalam bidang ilmu yang selanjutnya dipakai untuk memaknai agama atau studi Islam (Abuddin Nata, 2007; 28). Pendekatan dalam studi Islam tidak hanya menawarkan tema-tema pokok, tetapi juga metodologi yang berfungsi sebagai alat dan cara mempelajari agama tersebut (Atho Mudzhar, 2001; 1-7). Pada konteks ini pendekatan multikultural diartikan sebagai cara pandangan atau paradigma dosen yang dipakai oleh dosen mengajar nilai-nilai Islam yang ditampilkan adalah agama yang universal, multikultural dan inklusif.

### 3. Kompetensi Dosen

Untuk dapat melaksanakan tugas pokok dan fungsinya, maka dosen harus memiliki kompetensi meliputi (1) kompetensi pedagogik, (2) kompetensi kepribadian, (3) kompetensi sosial dan (4) kompetensi akademik. Kompetensi pedagogik yakni penguasaan perencanaan yang mengacu kepada program pendidikan, strategi pembelajaran secara lebih rinci dan utuh yang mengacu kepada pembentukan pemahaman sikap nilai, serta keterampilan, pengelolaan kelas, media pembelajaran dan penguasaan mengevaluasi hasil belajar.

Kompetensi kepribadian yakni kemampuan dosen dalam menunjukkan sebagai sosok manusia yang pendidik profesional dan ilmuwan yang selalu menjadi tauladan dan selalu mengembangkan dirinya. Termasuk melanjutkan pendidikan sampai S2 dan S3 maupun melalui pelatihan dan workshop ilmiah lainnya.

Kompetensi sosial yakni kemampuan dalam menunjukkan dosen sebagai warga suatu masyarakat, mampu berkomunikasi, mampu menghargai dan mengimplementasikan norma-norma serta aturan masyarakat dan negara. Kompetensi akademik yakni penguasaan substansi kurikuler yang mencakup pengumpulan, pemilihan, penataan, pengemasan dan representasi materi bidang ilmu sesuai dengan kebutuhan belajar peserta didik. Kompetensi dalam melakukan penelitian dan pengabdian pada masyarakat mulai

dari kemampuannya dalam membuat rancangan, pelaksanaan dan merumuskan implikasi dari kegiatan itu.

#### 4. Lingkungan Kampus

Lingkungan kampus yang kondusif dan mendukung proses belajar mengajar mahasiswa akan mempermudah tercapainya tujuan pendidikan Islam. Lingkungan kampus yang kondusif adalah tersedianya masjid sebagai sarana ibadah, belajar dan kegiatan keagamaan lainnya. Sehingga dapat menyamai kiprah Masjid Salman (ITB) Masjid Salahuddin (UGM), Masjid Attauhid Arief Rahman Hakim (UI) dan beberapa masjid kampus lainnya menjadi ikon pengembangan kajian keislaman di PTU di Indonesia. Perpustakaan yang menyediakan buku-buku dan rujukan yang refresentatif terkait dengan kajian keislaman. Selain itu, secara regular dan terprogram pihak institusi atau lembaga menciptakan iklim kampus yang ilmiah dan religius seperti dengan diadakan seminar, diskusi, bedah buku, festival seni dan budaya Islam dan kegiatan ilmiah lainnya.

Selain itu, terbentuknya organisasi yang mempunyai ciri keislaman juga akan memberikan akselerasi pemahaman keagamaan bagi mahasiswa. Organisasi yang dimaksud dapat dilihat dengan munculnya Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), Pegerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII), Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM), Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI), Pelajar Islam Indonesia (PII), Lembaga Dakwah Kampus (LDK) dan beberapa organisasi lainnya. Diakui atau tidak organisasi tersebut telah memberikan kontribusi yang besar pada mahasiswa dalam mengembangkan keilmuan dan kepemimpinan. Hal ini dapat dilihat dengan munculnya tokoh-tokoh muda yang berasal dari aktivis mahasiswa baik dari perguruan tinggi Islam maupun PTU.

Akselerasi antara perubahan kurikulum visioner-futuristik, metode dan pendekatan pengajaran yang efektif, kompetensi dosen baik serta didukung oleh lingkungan kampus yang kondusif maka akan tujuan pembelajaran akan tercapai. Sehingga dengan demikian, nilai-nilai agama yang diinternalisasikan dengan pendekatan multikultural yang dipadu dengan kearifan lokal pada mahasiswa dalam mata kuliah agama di PTU akan menghasilkan pemahaman penghayatan dan pengalaman agama yang bernuansa damai.



# BAB 3

## PENGEMBANGAN PENDIDIKAN DI UNIVERSITAS ISLAM

### A. Pendahuluan

UIN/IAIN/STAIN merupakan bagian integral dari sistem pendidikan nasional. Karena itu, IAIN secara keseluruhan juga tidak bisa mengisolasi diri dari perubahan-perubahan paradigma, konsep, visi dan orientasi baru pengembangan Perguruan Tinggi nasional, dan bahkan internasional, seperti dirumuskan dalam Deklarasi UNESCO tentang Perguruan Tinggi pada 1998.<sup>35</sup>

Saat ini di Indonesia, kajian ulang tentang Perguruan Tinggi semakin menemukan momentumnya dengan terjadinya krisis moneter, yang disusul krisis ekonomi, politik dan sosial. Semua krisis ini tidak hanya menimbulkan keprihatinan mendalam tentang meningkatnya *drop-out rate* di kalangan mahasiswa. Tetapi juga tentang semakin merosotnya efektivitas dan efisiensi Perguruan Tinggi dalam menghasilkan mahasiswa dan lulusan yang memiliki *competitive advantage*, memiliki daya saing yang tangguh dan kompetitif dalam zaman globalisasi yang penuh tantangan.

Pengembangan IAIN, dengan demikian, juga harus dilihat dalam konteks perubahan-perubahan yang terjadi begitu cepat, baik pada tingkat konsep dan paradigma Perguruan Tinggi. Bahkan lebih jauh lagi, pengembangan IAIN sekaligus mampu mempertimbangkan perubahan dan transisi sosial, ekonomi dan politik nasional dan global. Dilihat dari perspektif perkembangan nasional dan global—seperti yang disinggung sedikit di atas, maka konsep “paradigma

---

<sup>35</sup>Azyumardi Azra, IAIN di Tengah Paradigma Baru Perguruan Tinggi, dalam <http://www.ditperta.net/artikel/azyu01.asp>, diakses, 9/9/13.

baru” bagi Perguruan Tinggi di Indonesia merupakan sebuah keharusan. Sebagaimana dikemukakan dalam “*World Declaration on Higher Education for the Twenty-First Century: Vision and Action*”,<sup>36</sup> dalam dunia yang tengah berubah sangat cepat, terdapat kebutuhan mendesak bagi adanya visi dan paradigma baru Perguruan Tinggi.

Kajian ulang terhadap kinerja Perguruan Tinggi secara komprehensif, yang menghasilkan pemikiran dan konsep baru tentang pengembangan Perguruan Tinggi, dapat dilihat misalnya menurut Sukadji Ranuwihardjo.<sup>37</sup> Ia mengajukan konsep dengan merumuskan empat hal, yakni; *pertama*, peningkatan kualitas Perguruan Tinggi; *kedua*, peningkatan produktivitas; *ketiga*, peningkatan relevansi; *keempat*, perluasan kesempatan memperoleh pendidikan.

Menyahuti konsep tersebut di atas, maka IAIN sebagai lembaga pendidikan tinggi Islam harus melakukan transformasi bahkan rekonstruksi. Agar dapat menjawab tuntutan modernitas yang semakin mondial (global). Di tengah kemajuan zaman yang terus berubah lembaga pendidikan yang tidak melakukan transformasi justru akan ditinggalkan bahkan digilas oleh zaman itu sendiri.

Tulisan ini akan membahas tentang langkah-langkah perubahan IAIN menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) dan membandingkan UIN Jakarta, Makassar dan Riau. Alasannya karena Jakarta sebagai barometer Kajian Islam di Indonesia, Makassar mewakili bagian Timur Indonesia dan Riau representasi UIN pertama di Sumatera. Pembahasan inti dalam artikel ini adalah *blue print* (cetak biru) dan *road map* pengembangan FITK UIN Ar-Raniry dan beberapa rekomendasi.

## **B. Blue Print IAIN menuju UIN**

IAIN sebagai cikal bakal UIN yang terdapat di beberapa daerah di Indonesia, didirikan 53 tahun yang lalu atau tepatnya pada 1960, di Yogyakarta dengan nama IAIN *Al-Jami'ah al-Islamiah al-Hukumiyah*. Pada awalnya, berdirinya IAIN merupakan gabungan dari Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN) Yogyakarta dan Akademi Dinas Ilmu Agama (ADIA) Jakarta.

---

<sup>36</sup> UNESCO, *Higher Education in The Twenty-First Century: Vision and Action*, (Paris: UNESCO, 1998).

<sup>37</sup> Sukadji Ranuwihardjo, *Kerangka Pengembangan Pendidikan Tinggi Jangka Panjang 1986-1995*, (Jakarta: Dirjen Dikti, 1985).

Seiring dengan perkembangan zaman transformasi IAIN menjadi UIN pertama kali pada tahun 2002 yang memperoleh SK Presiden tentang konversi IAIN Syarif Hidayatullah menjadi UIN pada 2002. Dua tahun kemudian disusul UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dan UIN Maulana Malik Ibrahim pada 2004. Seterusnya bertambah tiga lagi, yaitu UIN Syarif Qasim Riau, UIN Sunan Gunung Jati Bandung dan UIN Alauddin Makassar pada tahun 2005. Kini dari 53 PTAIN di seluruh Indonesia, enam di antaranya telah berubah bentuk menjadi universitas.<sup>38</sup>

Sebagai UIN yang pertama kali mengubah dirinya, UIN Jakarta, dengan berbagai kekurangan dan kelebihan, telah menjadi sebuah “*trademark*” yang distingtif dan memiliki nilai historis dan politisnya tersendiri, yang tentu saja tidak begitu saja dapat dikesampingkan. Mempertimbangkan semua pembahasan di atas, alternatif yang dapat dilakukan kiranya dapat diadopsi dan diadaptasi bagi UIN Ar-Raniry ke depan:<sup>39</sup>

*Pertama*, mempertahankan kelembagaan IAIN dengan mandat formalnya sekarang, yakni dalam bidang ilmu agama, tetapi tetap mengupayakan pencapaian substansi yang berada dibalik gagasan pembentukan UIN. Misalnya *reapproachment* antara ilmu-ilmu agama dengan ilmu-ilmu umum, dan agar kajian-kajian keilmuan di IAIN lebih kontekstual dan relevan dengan perkembangan zaman. Akan tetapi jelas bahwa IAIN dengan mandat terbatas seperti ini, bukan hanya tidak selaras dengan paradigma baru Perguruan Tinggi, tetapi juga akan membuat IAIN sulit untuk merespon berbagai perubahan dan perkembangan masyarakat baik pada tingkat lokal, regional maupun global. Karena dengan perubahan menjadi UIN maka secara perlahan dikotomi ilmu Islam dan umum akan segera dihilangkan.<sup>40</sup>

*Kedua*, mempertahankan kelembagaan IAIN Jakarta seperti sekarang ini, tetapi dengan mengadopsi konsep IAIN “*with wider mandate*”. Dalam konsep IAIN dengan mandat yang lebih luas ini, pendidikan IAIN tidak lagi terbatas pada mandat formal dalam ilmu-ilmu agama yang termasuk ke dalam bidang humaniora, tetapi juga mengembangkan mandat dalam bidang humaniora lainnya, ilmu

---

<sup>38</sup>Warul Walidin, Ketika IAIN Menjadi UIN, *Serambi Indonesia*, Kamis, 7 Juni 2012.

<sup>39</sup>Azyumardi Azra, IAIN di Tengah Paradigma Baru Perguruan Tinggi, dalam <http://www.ditperta.net/artikel/azyu01.asp>, diakses, 9/9/2013.

<sup>40</sup>Abuddin Nata, *Manajemen Pendidikan: Mengatasi Kelemahan Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2008), hal. 54.

sosial, dan ilmu eksakta. Kerangka IAIN dengan mandat lebih luas ini, maka “core” IAIN dalam bidang ilmu agama tetap dipertahankan.

Senada dengan itu, penting menyimak langkah yang dilakukan Azyumardi Azra sebagai rektor IAIN Jakarta yang kemudian membidani lahirnya UIN. Karena proses kelahiran UIN tersebut tidak muncul secara tiba-tiba atau insidental, melainkan berasal dari proses yang cukup panjang dan bertahun-tahun. Paling tidak ada beberapa langkah sebagai *blue print* (cetak biru) pengembangan IAIN menjadi UIN; *pertama*, perubahan IAIN menjadi UIN hal ini dilakukan tiga tahap; 1) tahap perintisan pada masa Prof. Harun Nasution; 2) tahap pematangan konsep pada zaman Prof. M. Quraish Shihab; 3) tahap implementasi masa Prof. Azyumardi Azra; *kedua*, pengembangan fakultas dan prodi tetapi pada saat yang sama juga mengkonsolidasikan jurusan-jurusan atau fakultas-fakultas yang sudah ada, seperti Jurusan Tadris Psikologi menjadi Fakultas Psikologi; Jurusan Muamalat dan Ekonomi Islam menjadi Fakultas Ekonomi Islam, Jurusan Tadris Matematika dan Jurusan Tadris IPA dan program-program akademis yang baru sama sekali sesuai dengan tuntutan perkembangan masyarakat.

Pembukaan fakultas dan program studi baru yang lebih bersifat saintifik dan eksakta bukanlah hal baru dalam studi Islam karena kejayaan Islam masa lalu justru didapat dari kemajuan bidang-bidang tersebut seperti kedokteran, kimia, astronomi dan matematika yang berpusat di Baghdad (Irak) dan Andalusia (Spanyol).<sup>41</sup>

Sebagai perbandingan berikut akan dikemukakan pengembangan fakultas dan prodi di tiga UIN, Jakarta, Riau dan Makassar.

NO	UIN Jakarta	UIN Riau	UIN Makassar	UIN Ar-Raniry
1	F. Ilmu Tarbiyah dan Keguruan	F. Tarbiyah dan Keguruan	F. Tarbiyah dan Keguruan	F. Ilmu Tarbiyah dan Keguruan
2	F. Syariah dan Hukum	F. Syariah dan Ilmu Hukum	F. Syariah dan Hukum	F. Syariah dan Hukum
3	F. Ushuluddin	F. Ushuluddin	F. Ushuluddin dan Filsafat	F. Ushuluddin dan Filsafat
4	F. Ilmu Dakwah dan Ilmu Komunikasi	F. Dakwah dan Komunikasi	F. Dakwah dan Komunikasi	F. Dakwah dan Komunikasi

<sup>41</sup>Muhaimin, *Wacana Pengembangan Pendidikan Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hal. 250.

5	F. Adab dan Humaniora	F. Adab dan Humaniora	F. Adab dan Humaniora	F. Adab dan Humaniora
6	F. Psikologi	F. Psikologi	F. Ilmu Kesehatan	F. Ekonomi dan Bisnis Islam
7	F. Dirasah Islamiyah	F. Pertanian dan Peternakan	F. Sains dan Teknologi	F. Sains dan Teknologi
8	F. Ekonomi dan Bisnis	F. Ekonomi dan Ilmu Sosial	-	-
9	F. Sains dan Teknologi	F. Sains dan Teknologi	-	-
10	F. kedokteran dan Ilmu Kesehatan	-	-	-
11	F. Ilmu Sosial dan Ilmu Politik	-	-	F. Ilmu Sosial dan Ilmu Pemerintahan

*Sumber Data:* Diolah dari berbagai sumber

*Ketiga*, pembangunan sarana dan prasarana, pada masa Azyumardi Azra 95% gedung-gedung lama dipugar dan direhab menjadi tiga sampai tujuh lantai yang dilengkapi lift. Gedung-gedung tersebut didesain dengan memadukan keunggulan teknologi, keislaman dan keindonesiaan. Gedung tersebut terdiri dari Rektorat, Auditorium Utama, Auditorium Madya, Gedung Kuliah, Student Center, Perpustakaan, Laboratorium, Training center, Pusat Bahasa dan Budaya, University Club, Komersial Center, Wisma Usaha, Gedung Perkantoran, Kopertais, Asrama Mahasiswa, Masjid, dan Mess Karyawan.

*Keempat*, perubahan dan pengembangan pusat-pusat studi. Di samping itu secara mutlak pengembangan pusat-pusat studi di universitas menjadi sesuatu yang niscaya; sebagaimana selalu diungkapkan oleh Azyumardi Azra; "kita menciptakan gula dikampus agar semut-semut tidak ke mana-mana".<sup>42</sup> Hal ini dapat dimaknai bahwa kampus dapat dijadikan sebagai ladang pengembangan intelektual yang menghasilkan ilmu dan kesejahteraan bagi dosen.

Pengembangan intelektual dan kesejahteraan melalui pusat-pusat kajian yang dimaksud adalah PPIM (Pusat Pengkajian Islam dan masyarakat), CRSC (Center Research Social and Culture),

<sup>42</sup>Abuddin Nata, *Tokoh-Tokoh Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Press, 2005), hal. 404.

PUSKUMHAM (Pusat Studi Hukum dan HAM), LEMLIT (Lembaga Penelitian), Pusat Kajian Politik Islam, Pusat Studi Wanita (PSW), Pusat Studi Pengembangan Sumber Daya Manusia (PPSDM), International Center For Civic Education (ICCE), Pusat Kajian Manajemen, UIN Jakarta Press, Pusat Kajian Ekonomi Islam, Pusat Studi Lingkungan Hidup, Pusat Pengembangan Sains dan Teknologi dan Pusat Studi Filsafat Islam.<sup>43</sup> Akhirnya berdampak pada UIN Jakarta menjadi universitas riset yang menjadi barometer kajian keislaman dan kajian sosial, politik, hukum, budaya di Indonesia yang mampu bersaing dengan UI, UGM dan UNPAD.

*Kelima*, peningkatan kesejahteraan dosen dan karyawan. Hal ini dilakukan dengan cara meningkatkan pendapatan dan belanja pegawai yang bersumber dari berbagai sektor yang memungkinkan baik dari pemerintah maupun non-pemerintah, termasuk dari masyarakat dan usaha sendiri. Dari pemerintah dari APBN, sedangkan dari non-pemerintah adalah jasa dan pelayanan serta pelatihan, pendidikan, penelitian, kesehatan dan lain sebagainya.

### Skema I Blue Print Perubahan IAIN Menjadi UIN



*Blue print* tersebut dapat dijadikan sebagai patron dan *grand design* agar proses transformasi tetap berada pada rel yang benar. Patron ini juga akan selalu mengingatkan para pemangku kebijakan di UIN Ar-Raniry untuk mewujudkan visi dan misi lembaga. Penting untuk dikemukakan bahwa dampak dari perubahan menjadi UIN ialah; 1) Menghilangkan dikotomi ilmu Islam dan umum; 2) Lembaga pendidikan Islam dan umum dapat sejajar; 3) Membuka ruang yang lebih luas untuk mendapatkan lapangan kerja; dan 4) Mobilitas

<sup>43</sup>Abuddin Nata, *Tokoh-Tokoh*, hal. 405.

vertikal semakin cepat, kesempatan dan peran sosial semakin terbuka.<sup>44</sup>

### C. UIN Ar-Raniry: Pusat Kajian Islam Asia Tenggara

Azyumardi Azra mengatakan bahwa pendidikan agama di Aceh memiliki landasan yang amat kuat dalam masyarakat Aceh yang terkenal sebagai salah satu suku bangsa yang sangat kuat memegang Islam. Bahkan tidak kurang pentingnya, pendidikan agama memiliki sejarah panjang sejak masa kesultanan Aceh dengan eksistensi *dayah*, *meunasah*, dan *rangkrank*. Ketiga lembaga pendidikan Islam tradisional ini secara historis memiliki peran besar dalam kemunculan Aceh sebagai salah satu pusat intelektualisme Islam sepanjang abad ke-17 dan ke-18.<sup>45</sup> IAIN lahir sebenarnya merupakan salah satu bagian dari modernisasi lembaga pendidikan Islam tradisional tersebut.

IAIN Ar-Raniry resmi berdiri pada tanggal 5 Oktober 1963. IAIN Ar-Raniry sebagai lembaga Pendidikan Tinggi Agama Islam di Aceh merupakan hasil kebulatan tekad Pemerintah dan Rakyat Aceh yang sejak lama mencita-citakan. Dalam sejarah IAIN di Indonesia, Ar-Raniry berdiri setelah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Sebelum resmi berdiri, lembaga pendidikan Islam terdiri dari Fakultas Syariah pada tahun 1960 dan Fakultas Tarbiyah pada tahun 1962 sebagai cabang dari IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Kemudian tahun yang sama didirikan Fakultas Ushuluddin sebagai fakultas ketiga di Banda Aceh dengan status swasta. Setelah beberapa tahun menjadi cabang dari IAIN Yogyakarta, pada tahun 1963 fakultas-fakultas tersebut berafiliasi ke IAIN Syarif Hidayatullah. Sekitar enam bulan dengan kedudukan demikian, barulah IAIN Ar-Raniry diresmikan, pada tanggal 5 Oktober 1963. Dengan demikian, ketika diresmikan, IAIN Ar-Raniry telah memiliki tiga fakultas, yaitu Fakultas Syari'ah, Tarbiyah dan Ushuluddin. Selanjutnya bertambah dua fakultas baru, yaitu Fakultas Dakwah yang diresmikan pada tahun 1968 dan Fakultas Adab pada tahun 1983.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup>Abuddin Nata, *Manajemen Pendidikan*, hal. 54-58.

<sup>45</sup>Hal ini penting, karena lembaga pendidikan agama tersebut memiliki tiga fungsi pokok; pertama, pemindahan dan penerusan keilmuan Islam (*transfer of islamic learning*); kedua, pemeliharaan tradisi Islam (*maintenance of Islamic tradition*) dan ketiga; penciptaan kader-kader ulama (*reproduction of ulama*). Lihat Azyumardi Azra, *Paradigma Baru Pendidikan Nasional: Rekonstruksi dan Demokratisasi*, (Jakarta: Kompas, 2002), hal. 132.

<sup>46</sup>Rusjdi Ali Muhammad, *Revitalisasi Syariat Islam di Aceh Problem, Solusi dan Implementasi: Menuju Pelaksanaan Hukum Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*, (Jakarta: Logos, 2003), hal. 172.

Ketika lembaga ini telah menjadi UIN maka harapan untuk mewujudkannya menjadi pusat kajian Islam di Asia Tenggara akan lebih mudah. Hal dapat dikatakan sebagai peluang dan faktor pendukung yakni; *pertama*, historis; sejak dahulu Aceh dikenal sebagai pusat peradaban Islam munculnya beberapa ulama seperti Hamzah Fanzuri (w. 1599/1600), Nuruddin Ar-Raniry (w.1658), Abdurrauf al-Singkili (w. 1730 M)<sup>47</sup> yang menjadi rujukan ulama dan intelektual di Nusantara dan Asia Tenggara; terutama semenanjung Malaya, Fatani (Thailand Selatan), Mindanao (Filipina) dan Brunai.

*Kedua*, SDM; tidak sedikit dosen merupakan alumni dari negara Timur Tengah, Eropa, Amerika dan Malaysia. Dosen tersebut akan memberikan pengaruh secara signifikan terhadap proses transformasi intelektual dan pengembangan ilmu. Hal ini terus berlanjut pasca tsunami pengiriman ke berbagai negara. Karena harus dicatat bahwa tidak mungkin akan terjadi perubahan dan perkembangan lembaga pendidikan tanpa dimulai dari peningkatan SDM dosen dan karyawannya.

*Ketiga*, sosio-antropologis; masyarakat Aceh dikenal taat dan kental keislamannya bahkan satu-satunya provinsi yang menerapkan syariat Islam di Indonesia. Karena itu ini merupakan modal sosio-antropologis bagi ar-Raniry bahwa selama waktu yang lama ke depan masyarakat akan tetap memilih untuk melanjutkan kuliahnya. Bahkan dalam pada Seleksi Penerimaan Mahasiswa Baru Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (SPMB-PTAIN) Nasional 2013 IAIN Ar-raniry menempati urutan pertama di Aceh bahkan nasional dari 53 PTAIN yang ada di Indonesia yakni sebanyak 4.362 calon mahasiswa mengikuti ujian.<sup>48</sup>

*Keempat*, geografis; posisi Aceh yang berada di Selat Malaka dan Lautan Hindia cukup strategis karena dekat dengan Malaysia, Thailand dan Brunai di Banding misalnya dengan Pulau Jawa. Saat ini pemerintah Aceh mengembangkan kerjasama segi tiga ekonomi, Aceh, Malaysia dan Thailand. Disamping itu kerjasama dengan beberapa perguruan Tinggi di Malaysia, University Sains Malaya, University Kebangsaan Malaysia dan University of Malaya serta Songkla University Thailand.

---

<sup>47</sup>Abdul Hadi WM, *Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeunetik Terhadap Karya-Karya Hamzah Fanzuri*, (Jakarta: Paramadina, 2000), hal. 171-240.

<sup>48</sup>IAIN Ar-Raniry Peringkat Pertama Nasional Jumlah Peserta SPMB-PTAIN 2013, <http://bemyariaharaniry.blogspot.com/2013/07/iain-ar-raniry-peringkat-pertama.html>, diakses, 9/9/2013.

*Kelima*, dana; setiap tahun pemerintah Aceh memberikan bantuan secara finansial kepada perguruan tinggi demikian pula beasiswa untuk melanjutkan pendidikan S2 dan S3 di dalam dan luar negeri yang berasal dari dana otonomi khusus dan dana bagi hasil. Selain itu, dana yang bersumber dari Islamic Development Bank (IDB) untuk pembangunan saat ini telah menjadi IAIN Ar-Raniry dapat disejajarkan dengan beberapa UIN di luar Aceh.

#### **D. Roap Map Pengembangan UIN Ar-Raniry**

Setelah terjadi transformasi IAIN menjadi UIN terjadi secara legal-formal maka selanjutnya yang menjadi krusial adalah pengembangan masing-masing fakultas, karena kemajuan UIN akan sangat ditunjang kuatnya daya dorong dari fakultas. Pada tahap yang lebih implementatif-praktis pengembangan UIN Ar-Raniry dapat *road map* (peta jalan) disebutkan dalam lima langkah;

##### **1. Peningkatan SDM**

Peningkatan SDM bagi dosen juga karyawan jelas menjadi sesuatu yang *fardhu*. Karena hal ini akan memberikan pengaruh sangat signifikan bagi peningkatan kualitas dan nilai tawar perguruan tinggi. SDM yang berkualitas akan memberikan daya dorong yang lebih kuat untuk pengembangan institusi pendidikan yang lebih kompetitif dan visioner. Jika mengambil contoh UIN Jakarta dan UIN Yogyakarta yang dianggap sebagai *center of excellence*<sup>49</sup> (sebagai pusat penelitian dan kajian Islam) Perguruan Tinggi Islam di Indonesia meningkatkan kualitas dosen dengan mengirim ke berbagai Negara seperti Canada, proyek Mc Gill University pada masa Menteri Agama Munawir Sjadzali, 1990. Kemudian berlanjut dengan program CIDA (Canadian International Development Agency) yang berjalan sampai 2001, yang kemudian melahirkan 9 orang doktor dan 13 master di UIN Jakarta, 3 doktor dan 13 master di UIN Yoga, sedangkan di IAIN Ar-Raniry, 2 doktor dan 9 master.<sup>50</sup>

Berikut jumlah dosen dan jenjang pendidikan pada FITK;

---

<sup>49</sup>Fuadi Jabali dan Jamhari, *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia*, (Jakarta: Logos, 2002), hal. 3.

<sup>50</sup>Fuadi Jabali dan Jamhari, *IAIN dan Modernisasi*, hal. 26.

**Tabel II**  
**Keadaan Dosen UIN Ar-Raniry**

<b>NO</b>	<b>Pendidikan</b>	<b>Jumlah</b>	<b>Keterangan</b>
1	Professor	7	Belasan orang masih dalam tahap penyelesaian baik S2 maupun S3 di dalam dan luar negeri
2	Doktor	20	
3	Magister	55	
4	Sarjana	26	
	<b>Jumlah</b>	<b>108</b>	

Sumber Data: *Buku Panduan Akademik, 2011/2012.*

Salah satu contoh adalah pengiriman dosen untuk melanjutkan studi pada tingkat doktor maupun master ke berbagai negara luar negeri juga dalam negeri yang dianggap berkualitas seperti, Jakarta, Yogyakarta, Bandung dan Malang. Saat ini dosen FITK yang berasal dari luar negeri hanya 29 orang dari 108 sebuah jumlah yang belum maksimal. Sebagaimana yang terdapat dalam tabel dibawah;

**Tabel III**  
**Dosen UIN Ar-Raniry Alumni Luar Negeri**

<b>NO</b>	<b>Negara</b>	<b>Jumlah</b>	<b>Ket</b>
1	Amerika	8	Alumni tersebut berasal dari jenjang pendidikan S2 (master) dan S3 (doktor)
2	Australia	5	
3	Belanda	3	
4	Canada	6	
5	Jerman	1	
6	Inggris	3	
7	Malaysia	9	
8	Sudan	4	
	<b>Jumlah</b>	<b>29</b>	

Sumber Data: *Buku Panduan Akademik, 2011/2012.*

Beasiswa dari pemerintah Aceh maupun pihak luar negeri dan lembaga donor dapat dimanfaatkan untuk hal tersebut. Dana otonomi khusus dan dana bagi hasil yang berasal dari pemerintah pusat dapat dijadikan sebagai sokongan, di samping itu beberapa Negara seperti Australia, Amerika dan Eropa banyak memberikan perhatian khusus berupa beasiswa kepada Aceh karena sebagai daerah yang dilanda konflik dan tsunami.

## 2. Restrukturisasi Kurikulum

Restrukturisasi kurikulum, jurusan dan prodi yang berkenaan dengan tema-tema pembahasan dalam mata kuliah agar disesuaikan dengan perkembangan ilmu, zaman dan kebutuhan masyarakat saat ini. Restrukturisasi ini tentunya tidak keluar dari *frame work Islamic Studies*. Di samping itu diperlukan peninjauan ulang terhadap mata kuliah umum yang tidak atau sedikit sekali mempunyai relevansi dengan *Islamic Studies* dan hanya menjadi beban mahasiswa sehingga jumlah mata kuliah dan beban SKS tidak terlalu banyak setiap semester. Selain itu, mahasiswa akan lebih fokus dan terhindar dari *overloaded* mata kuliah serta memberikan kebebasan kepada mahasiswa untuk memilih bidang keilmuan yang akan ditekuni, sebagaimana dosen juga diberi kebebasan untuk menawarkan mata kuliah baru sesuai dengan keahliannya dan tuntutan perkembangan keilmuan dan zaman.<sup>51</sup>

Selain itu restrukturisasi kurikulum harus tetap mengacu pada landasan filosofis, sosiologis, psikologis, dan budaya.<sup>52</sup> Jika kurikulum tersebut melenceng dari landasan tersebut maka tujuan pendidikan tidak akan tercapai dan jauh dari harapan.

## 3. Rekonstruksi Metodologis

Sebagaimana dikemukakan sebelumnya bahwa *core* IAIN adalah *Islamic studies*, meskipun telah membuka fakultas baru, karena itu *frame work* keilmuan dan landasan metodologis harus tetap dalam bingkai *Islamic worldview* (pandangan hidup Islam). *Islamic worldview* dapat dilacak yang digunakan al-Qur'an dan sunnah yakni ilmu (*'ilmu*), ilmuwan (*al-'alim*) dan alam (*al-'alam*) merupakan derivasi dari akar

---

<sup>51</sup>Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru*, (Jakarta: Logos, 2002), hal. 168.

<sup>52</sup>Nasir Budiman, *Tradisi Pengembangan Keilmuan di PTAIN: Sebuah Upaya Rekonstruksi Paradigma Agama Keilmuan Islam dalam Menghadapi Tantangan Global*, (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2007), hal. 139.

kata yang sama. Ini menunjukkan bahwa konsep integral antara subyek ilmu, obyek ilmu dan ilmu itu sendiri. Franz Rosental berani menyimpulkan bahwa Islam adalah ilmu itu sendiri.<sup>53</sup> Menurut Azyumardi Azra bahwa meskipun pendidikan perlu pengembangan dan modernisasi di semua aspek maka ia tetap harus dilandaskan pada Islam yang pada prinsipnya sangat modern.<sup>54</sup>

Rekonstruksi metodologis yang dimaksud adalah mendudukan kembali kerangka keislaman Islam pada tempat yang sebenarnya atau mencari landasan epistemologisnya. Langkah ini telah banyak dilakukan oleh pemikiran dan intelektual Islam seperti Syed Naqiub al-Attas, Ismail Raji al-Faruqi, Ziauddin Zardar dan Hossein Nasr.<sup>55</sup> Langkah yang dimaksud adalah Islamisasi ilmu, merupakan tawaran teoritis dan konsepsional terhadap krisis kemanusiaan yang melanda dunia saat ini. Krisis ini salah satu penyebabnya ialah sekularisme. Sekularisme berarti pemisahan agama dan negara yang berimbas pada pemisahan agama dan ilmu. Akibatnya ilmu berjalan sendiri tanpa tuntunan agama memasuki kurun waktu modern di Barat dan dunia pada umumnya.

Landasan epistemologi pendidikan Islam tidak hanya berdiri pada paradigma rasional (*bayani*), empirisme (*burhani*) intuisi (*irfani*) semata tetapi juga tetapi juga bersumber dari *Ilahi* atau wahyu.<sup>56</sup> Di Barat apa yang disebut ilmu atau sains hanya sesuai yang dapat dilihat (empiris), masuk akal (rasional) dan dapat dirasa (intuisi), sedangkan kebenaran dari Tuhan mereka kesampingkan. Bagi Barat (baca: Agama Kristen) kebenaran dari Tuhan yang bersumber dari wahyu menjadi sesuatu yang problematik dan sarat dengan persoalan teologi dan justru dikritik oleh kalangan Kristen sendiri.<sup>57</sup>

---

<sup>53</sup>Hamid Fahmy Zarkasyi, "Makna Sains Islam," *Islamia: Jurnal Pemikiran dan Peradaban Islam*, Volume III, No. 4 Tahun 2008, hal. 8.

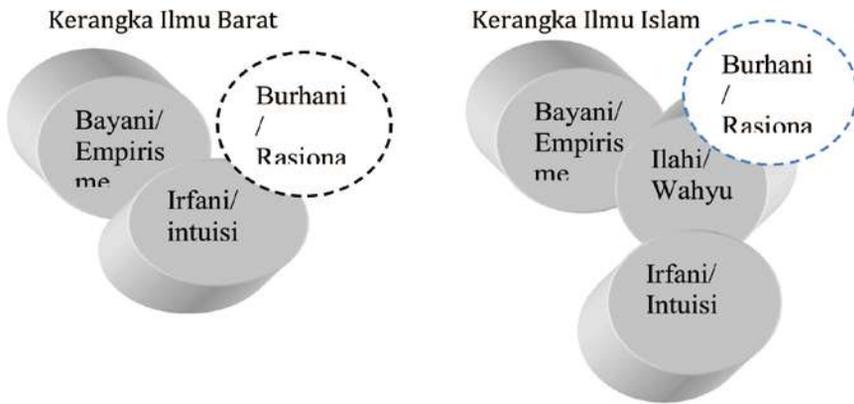
<sup>54</sup>Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam*, hal. 10.

<sup>55</sup>Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktek Pendidikan Islam Syed M. Naqiub al-Attas*, (Bandung: Mizan, 1999), hal. 392-401.

<sup>56</sup>Musnur Hery, "Epistemologi Pendidikan Islam," *Insania: Jurnal Pemikiran Alternatif Pendidikan*, Volume 13, No. 3, September-Desember 2008, hal. 1-2. Bandingkan dengan M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hal. 370.

<sup>57</sup>Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekuler-Liberal*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), hal. 28-46.

## Skema II Kerangka Ilmu Islam dan Barat



Singkat kata, Islamisasi ilmu merupakan tawaran epistemologis sekaligus metodologis dalam pendidikan Islam untuk merekonstruksi kembali bangunan peradaban yang selama telah diwarnai dengan humanisme, sekularisme dan liberalisme. Pendidikan Islam yang berdiri di atas fondasi epistemologi Islam yang kuat dan jelas akan melahirkan manusia yang cerdas secara, intelektual, emosional, sosial dan spritual sesuai dengan al-Quran dan sunnah.

### 4. Pengembangan Fakultas

Prodi yang dapat dikembangkan oleh UIN Ar-Raniry adalah; *pertama*, psikologi, prodi ini sebenarnya sudah dipersiapkan pada masa Prof. Safwan Idris menjadi Rektor, 1995-2000 telah mengirim dosen untuk mengambil S2 psikologi diberbagai Perguruan Tinggi di Jawa, namun keinginan ini terkubur bersama wafatnya rektor tersebut dan ironisnya pimpinan sesudahnya tidak melanjutkannya, padahal sumber dayanya sudah ada; *Kedua*, kedokteran dan kesehatan, *Ketiga*, Sains dan teknologi.

### 5. Kerjasama Berbagai Pihak

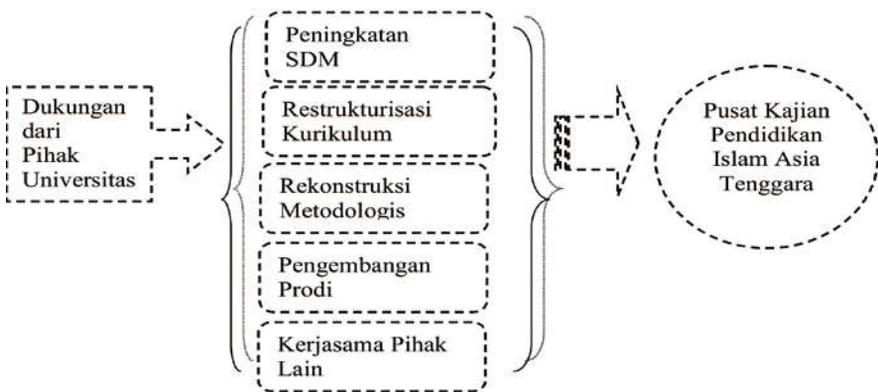
Perubahan tidak akan sukses dilakukan jika hanya melibatkan orang IAIN saja, akan tetapi diperlukan kerjasama semua pihak. Kerjasama tersebut melibatkan multi *stakeholders* baik pada tingkat lokal Aceh, nasional bahkan internasional, pihak pemerintah dan NGO bahkan seluruh masyarakat. Pelibatan *stakeholders* pendidikan tersebut tidak hanya pada saat persiapan, akan tetapi pada implementasi dan ketika UIN telah berjalan diperlukan sumbangsi

pemikiran dan kontribusi berbagai pihak.<sup>58</sup> Apalagi ke depan sistem pendidikan nasional telah direformasi, salah satunya adalah peran pemerintah terhadap universitas semakin lama semakin berkurang.

Reformasi sistem pendidikan dilakukan secara menyeluruh terhadap semua aspek pendidikan, seperti: filosofi dan kebijakan pendidikan nasional; sistem pendidikan berbasis masyarakat (*community-based education*); pemberdayaan guru dan tenaga kependidikan; manajemen berbasis sekolah (*school-based management*); implementasi paradigma baru Perguruan Tinggi; dan, sistem pembiayaan pendidikan.<sup>59</sup>

Untuk lebih jelasnya dapat diperhatikan skema sebagai berikut;

### Skema III Road Map Pengembangan FITK



Skema tersebut di atas dapat dipahami bahwa jika lima langkah tersebut dilakukan oleh seluruh komponen pada FITK dengan manajemen yang efektif dan efisien serta didukung oleh pihak universitas maka harapan untuk mewujudkan Pusat Studi Pendidikan Islam Asia Tenggara bukanlah sebuah utopia. Di tambah lagi saat ini program doktor (S3) Pendidikan Islam di Aceh setiap tahun bertambah banyak dan merupakan satu-satu program doktor Pendidikan di Aceh yang sebelumnya telah lama menghasilkan master

<sup>58</sup>Lukman Ibrahim, IAIN Ar-Raniry Pantas Menjadi UIN, *Serambi Indonesia*, Selasa 22 Januari 2013.

<sup>59</sup>Azyumardi Azra, IAIN di Tengah Paradigma Baru Perguruan Tinggi, dalam <http://www.ditperta.net/artikel/azyu01.asp>, diakses, 9/9/13.

pendidikan Islam. Harapan ini tentunya tidak akan terwujud dalam waktu dekat akan tetapi harus ada target, 15 atau 20 tahun (sekitar 2025 atau 2030) sebagai target jangka panjang. Sedangkan jangka pendek (5 atau 10 tahun ke depan) sebagai Pusat Kajian Pendidikan Islam pada level Aceh dan Sumatera. Target ini harus menjadi komitmen dan tanggung jawab semua pihak terutama yang ada di FITK Ar-Raniry.

## **F. Penutup**

Untuk melakukan transformasi menjadi UIN maka perubahan tersebut harus berjalan di atas rel *blue print* sebagaimana yang telah disebutkan di atas, sedangkan pengembangan FITK dipastikan dalam bingkai *road map* tersebut. *Blue print* dan *road map* ini merupakan landasan dan kerangka acuan untuk memajukan lembaga pendidikan agar daya dorong lebih besar dalam mewujudkan Aceh sebagai barometer Kajian Islam secara umum dan pendidikan Islam secara khusus. Hal ini dapat menjadi peluang ke depan sekaligus tantangan bagi semua elemen terutama pihak dekanat, ketua/sekretaris prodi dan ketua laboratorium.

Selanjutnya, sebagai rekomendasi Pendirian Pusat Studi Pendidikan Islam Asia Tenggara (PSPIAT) pada level fakultas adalah langkah kedua setelah dibentuknya Pusat Studi Islam Asia Tenggara (PSIAT) pada level universitas. Kedekatan historis, sosiologis, antropologis serta geografis antara Aceh dengan Malaysia, Thailand Selatan, Brunai dan Filipina Selatan dapat dijadikan sebagai *network* untuk melakukan berbagai kerjasama dalam bentuk pendidikan. Di samping faktor tersebut di atas, saat ini beberapa mahasiswa dari Malaysia dan Thailand sedang melanjutkan studi di Fakultas Tarbiyah. Sebaliknya ratusan mahasiswa Aceh yang sedang kuliah di Malaysia dan dosen alumni luar negeri terbanyak dari Malaysia. Bentuk kerjasama yang dimaksud dapat berupa pertukaran mahasiswa, pelatihan dan studi banding guru ke masing-masing negara.

Selain itu penting untuk dikemukakan adalah seiring dengan dibukanya prodi psikologi sudah sepantasnya dibentuk Pusat Studi Psikologi dan Pusat Kajian Pendidikan Damai. Karena Aceh pasca konflik dan tsunami masih rawan dengan bencana alam sangat memungkinkan untuk melakukan riset tentang trauma, konflik ditilik dari konteks agama, pendidikan, psikologi dan perdamaian. Demikian pula perlu segera dilakukan peningkatan jurnal fakultas *didaktika* dan *mudarrisuna* atau jurnal lainnya untuk menjadi jurnal terakreditasi

nasional (dikti) sebagai nilai plus bagi fakultas, bahkan kedepan jurnal internasional.



## BAB 4

### AGAMA, HAM DAN QISHASH

#### A. Pendahuluan

Agama Islam melalui Al-Qur'an memperkenalkan dirinya sebagai petunjuk dan pedoman bagi manusia yang bertaqwa. Keotentikan dan keaslian kitab suci yang agung ini tidak diragukan lagi, sebab ia dijamin langsung oleh yang Maha Pemelihara.<sup>60</sup> Dari segi penulikalannya ia bersifat pasti (*qath'iy wurud*), hal ini kemudian yang membedakan dengan hadis-hadis Nabi Muhammad saw. yang lebih banyak bersifat *zanni al-wurud* terutama hadis yang ahad.

Sepanjang sejarah membuktikan bahwa Al-Qur'an merupakan satu-satunya kitab yang sampai saat ini terpelihara dari keasliannya. Tidak seperti kitab-kitab yang lain misalnya; Taurat, Injil dan kitab lainnya yang terkontaminasi dan terinterpensi oleh pendapat-pendapat ahli agama mereka. Argumentasi tersebut tidak hanya diakui oleh ulama dan ilmuwan Islam saja, akan tetapi juga dari kalangan luar Islam.

---

<sup>60</sup>M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1999), hal. 21. M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), hal. 3-13.

Kandungan Al-Qur'an tidak hanya memuat dimensi ukhrawi saja, tetapi juga merambah pada ranah duniawi dengan seluruh problematikanya. Sehingga Al-Qur'an menjadi sebuah paradigma atau pandangan hidup (*way of life*) bahkan dapat menjadi pandangan dunia atau ideologi (*weltanschauung*). Karenanya, penafsiran terhadap Al-Qur'an dari waktu ke waktu terasa sangat dibutuhkan, seperti dikatakan oleh Abdullah Darraz:

“Apabila Anda membaca Al-Qur'an, maknanya akan jelas di hadapan Anda. Tetapi bila Anda membacanya sekali lagi, Anda akan menemukan pula makna-makna lain yang berbeda dengan makna sebelumnya. Demikian seterusnya, sampai-sampai Anda dapat menemukan kata atau kalimat yang mempunyai arti bermacam-macam, yang semuanya benar atau mungkin benar. Ayat-ayat Al-Qur'an bagaikan intan: setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut lainnya. Dan tidak mustahil, bila Anda mempersilahkan orang lain membacanya, ia akan melihat lebih banyak ketimbang apa yang Anda lihat.”<sup>61</sup>

Oleh sebab itu, interpretasi sangat perlu dilakukan terutama menyangkut dengan kehidupan manusia. Hal ini patut dilakukan untuk tetap menegakkan agama sebagai pengawal moral dan etika manusia yang terkadang keluar dari rel keilahian.

Di samping itu, untuk menjelaskan Al-Qur'an terutama ayat-ayat yang memerlukan interpretasi yang mendalam muncullah hadith. Fungsi hadith terhadap Al-Qur'an adalah *bayan* tafsir (penjelasan) dan *bayan ta'kid* (menguatkan).<sup>62</sup> Bahkan Rasulullah SAW sendiri sering disebut sebagai Al-Qur'an yang berjalan, dalam artian seluruh perilakunya merupakan pencerminan dari kalamullah.

Hal ini juga merupakan pencerminan dari tujuan diturunkannya syari'at (*maqashid al-syariah*) oleh Allah SWT kepada manusia yaitu untuk memelihara kemaslahatan manusia. Menurut Syatiby terdapat tiga macam *maqashid al-syariat* yaitu; *dharuriyah*, *hajiyah* dan *tahsiniah*. Kemudian yang paling penting hal tersebut adalah dimensi *dharuriyah* yang meliputi pemeliharaan terhadap; agama, jiwa, keturunan, harta dan akal.<sup>63</sup> Manusia bahkan menjadi cetak biru (*blue print*) Tuhan dalam Al-Qur'an dalam artian bahwa manusia merupakan tema sentralnya. Sebab memang manusia dalam

---

<sup>61</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, hal. 16.

<sup>62</sup> M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), hal. 152.

<sup>63</sup> Abu Ishak al-Syatiby, *al-Muwafaqat fi Ushul al-syariah* (Qahirah: al-Maktabah al-Taufiqiyah, 2003), jilid II, hal. 6-9.

skenario Tuhan untuk tetap dalam gambaran (*shurah*) Ilahiyah pada jalan kebenaran.

Formulasi hukum Islam kemudian dikembangkan oleh para ulama dengan jalan ijtihad yaitu mengistinbathkan dari Al-Qur'an dan sunnah Rasulullah saw. Hukum Islam sebagai paranata sosial untuk mengatur tatanan masyarakat agar mengacu pada keadilan dan kesejahteraan.

Wilayah kajian hukum Islam dikenal beragam sesuai dengan kebutuhan manusia. Misalnya fiqh muamalat, fiqh siyasah dan fiqh jinayah. Salah satu obyek fiqh jinayah adalah tentang qishash.<sup>64</sup> Kajian ini berusaha untuk membahas masalah jarimah qishash penganiayaan, pembunuhan kemudian dihubungkan dengan hak-hak azasi manusia. Metode penafsiran yang dipakai adalah lebih mangacu pada pendekatan tematik (*maudhu'i*).

## B. Pengertian Qishash

Qishash secara bahasa adalah adil atau persamaan. Dari kata ini juga terdapat kata *miqash* (gunting) karena kedua sisinya sama. Juga *al-qishah* (kisah) karena kisah itu sama dengan yang diceritakan.<sup>65</sup> Qishash berasal dari kata *qashasha* yang pada mula berarti mengikuti jejak. Seorang yang melakukan satu kejahatan, maka ia dibalas serupa dengan kejahatan yang dilakukannya, seakan-akan yang membalas mengikuti jejak pelaku kejahatan itu.<sup>66</sup>

Qishash dalam pengertian istilah adalah hukuman yang dijatuhkan sebagai pembalasan serupa dengan perbuatan atau pembunuhan, atau melukai atau merusak anggota badan, atau menghilangkan manfaatnya berdasarkan ketentuan yang diatur oleh syara'.<sup>67</sup>

Dari beberapa pengertian tersebut di atas, maka dapat dipahami bahwa qishash adalah balasan hukuman yang diberikan kepada seseorang yang telah melakukan penganiayaan atau pembunuhan.

---

<sup>64</sup>A. Djazuli, *Fiqh Jinayah: Upaya Menanggulangi Kejahatan dalam Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 1997), hal. 149-150.

<sup>65</sup>Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, jilid I (Kairo: Dar al-Fikr, t.th.), hal. 60.

<sup>66</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2000), Jilid III, hal. 101.

<sup>67</sup>Abdul Mujieb dkk., *Kamus Istilah Fiqh* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), hal. 278.

### C. Ayat-Ayat Qishash

Menurut Muhammad Fuad Abdul Baqy term *qishash* terulang sebanyak 4 kali dalam Al-Qur'an. Semuanya termasuk dalam kelompok ayat-ayat Madaniyah yang turun di Madinah setelah Rasulullah hijrah dari Makkah. Yaitu QS. al-Baqarah (2): 178, 179, 194 dan QS. al-Maidah (5): 45.<sup>68</sup>

1. QS. al-Baqarah (2); 178.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ۗ الْحُرُّ بِالْحُرِّ  
وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ ۗ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ ۗ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ  
بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنْ  
أَعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾

"Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba dan wanita dengan wanita. Maka barangsiapa yang mendapat suatu pema'afan dari saudaranya, hendaklah (yang mema'afkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi ma'af) membayar (diat) kepada yang memberi ma'af dengan cara yang baik (pula). Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat. Barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, maka baginya siksa yang sangat pedih".

2. QS. al-Baqarah (2); 179:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يٰٓأُولِيَ ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾

"Dan dalam qishash itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa."

3. QS. al-Baqarah (2); 194:

<sup>68</sup>Muhammad Fuad Abdul Baqy, *Mu'jam al-Mufakras li al-Fadz al-Qur'an al-Karim* (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), hal. 694.

الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَتِ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴿١٩٤﴾

"Bulan haram dengan bulan haram, dan pada sesuatu yang patut dihormati, berlaku hukum qishaash. Oleh sebab itu barang siapa yang menyerang kamu, maka seranglah ia, seimbang dengan serangannya terhadapmu. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah, bahwa Allah beserta orang-orang yang bertakwa."

4. QS. al-Maidah (5); 45.

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ، وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٤٥﴾

"Dan kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (At Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-luka (pun) ada kisasnya. Barangsiapa yang melepaskan (hak qishash) nya, maka melepaskan hak itu (menjadi) penebus dosa baginya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang zalim."

Secara sosiohistoris (*asbab al-nuzul*) sebab-sebab ayat ini turun (QS. al-Baqarah [2]: 178) menurut Sayyid Muhammad Qutb berasal dari riwayat Abu Muhammad bin Abi Hatim yang menerima dari Abu Zur'ah, Yahya bin Abdullah bin Bukair, Abdullah bin Luhai'ah dan Atha' bin Dinar dari Said bin Jubair mengenai firman Allah tersebut di atas. Mereka mengatakan bahwa saat itu ada dua suku bangsa Arab saling berperang pada masa jahiliyah, beberapa waktu sebelum Islam datang. Maka di antara mereka terjadilah pembunuhan dan pelukaan, sehingga mereka membunuh budak-budak dan kaum wanita, kemudian sebagian mereka tidak dapat membalas atas sebagian yang lain sehingga datang Islam. Maka salah satu dari kedua suku itu bertindak terhadap berlebihan terhadap yang lain dalam jumlah harta dan harta. Lantas mereka mengadakan janji setia secara

internal bahwa mereka tidak rela sehingga mereka membunuh orang merdeka sekalipun orang itu cuma membunuh budak saja, dan membunuh laki-laki meskipun laki-laki itu hanya membunuh seorang perempuan. Kemudian turunlah ayat tersebut.<sup>69</sup>

Hukum qishash mengandung nilai edukatif, jika diteliti secara seksama maka akan diketahui bahwa hal ini baru dapat dilaksanakan umat atau bangsa yang maju dalam peradaban. Yakni keadaan masyarakat yang setiap individunya mempunyai akhlak yang luhur sehingga hukuman qishash ini tampak tidak layak diterapkan sebagai syariat yang bersifat umum. Jelasnya, hukum ini yang adil inilah yang sebenarnya mendidik umat dan bangsa. Meninggalkan qishash berarti memberikan kelonggaran kepada para penjahat untuk melakukan aksinya dan mengakibatkan mereka semakin berani mengalirkan darah.<sup>70</sup>

Tujuan hukum ayat ini menurut M. Quraish Shihab sangat agung, yaitu menghalangi siapapun melakukan penganiayaan, mengobati hati yang teraniaya atau keluarganya, menghalangi adanya balas dendam dan lain-lain, sehingga bila hukum ini dilecehkan, maka kemaslahatan itu tidak akan tercapai dan ketika itu akan terjadi kezaliman.<sup>71</sup>

Pendapat tersebut mengandung arti bahwa qishash meredam timbulnya aksi balas dendam dan saling bunuh-bunuh. Jika satu yang meninggal, tidak ada hukum yang mengatur maka boleh jadi balasannya tidak satu nyawa yang melayang, akan tetapi puluhan bahkan ratusan sampai timbulnya peperangan antar suku dan qabilah seperti yang terjadi masa jahiliyah.

Ada hikmah yang sangat agung dalam *qishash* yaitu jaminan kelangsungan kehidupan bagi manusia. Sebab, siapa yang mengetahui bahwa jika ia membunuh secara tidak sah, ia terancam pula untuk dibunuh, maka pastilah ia tidak akan melangkah untuk membunuh.<sup>72</sup> Lagi pula hukuman terhadap pelaku penganiayaan atau pembunuhan bukan untuk balas dendam, akan tetapi untuk membuat dia tobat dan tidak akan mengulangnya lagi. Juga memperlihatkan kepada orang lain secara psikologis akan membuat orang lain takut melakukannya. Itulah sebabnya hukuman seperti ini diperlihatkan dihadapan masyarakat atau ditransparasikan.

---

<sup>69</sup>Muhammad Qutb, *Fi Zhilal Al-Qur'an* [Terjemahan] (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), hal. 293. Bandingkan dengan Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi Aqidah Wa Syariah Wa Manhaj*, Jilid I (Beirut Libanon: Dar al-Fikr, 1991), hal. 178.

<sup>70</sup>Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, hal. 61.

<sup>71</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jilid III, hal. 101.

<sup>72</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, jilid I, hal. 369.

Selanjutnya dalam konteks tersebut ada unsur pemaafan bagi ahli waris, artinya bahwa pemberian maaf bagi pembunuh merupakan langkah yang baik dan Allah menyebutnya sebagai rahmat. Tetapi perlu dicatat jika maaf diberikan, gantinya adalah denda (*diyat*) yang tidak melampaui batas. Sebagaimana firman Allah swt. dalam QS. al-Isra' [17]: 33;

"Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan suatu (alasan) yang benar. Dan barangsiapa dibunuh secara zalim, maka sesungguhnya Kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh. Sesungguhnya ia adalah orang yang mendapat pertolongan."

Ibnu Katsir berpendapat bahwa Allah mengizinkan memberi maaf dengan membayar denda pembunuhan yang disengaja. Hal itu semata-mata merupakan suatu keringanan dan rahmat, sebab pada umat terdahulu pembunuhan harus dibalas dengan bunuh dan tidak ada pemaafan. Allah meringankan dan merahmati umat ini, sehingga membolehkan mereka *diyat*, sedangkan di masa Bani Israil hanya ada qishash dan pemaafan tanpa *diyat*.<sup>73</sup> Hal ini pula yang membedakan dengan tradisi masyarakat sebelum Islam datang.

Lebih dari itu, dalam konteks jarimah *qishash* tersebut ada maksud Tuhan yang sangat agung yakni menjaga tatanan sosial dalam masyarakat sehingga tercipta pranata-pranata sosial yang tertib dan damai. Dapat dibayangkan jika kasus pembunuhan dibalas dengan semena-mena dengan pembunuhan atau pembalasan dendam tanpa ada aturan hukum yang jelas, maka yang akan terjadi adalah konflik sosial yang berkepanjangan dan tak kunjung usai dan hukum rimba tak dapat dielakkan. Akhirnya tidak akan terjadi perubahan sosial atau transformasi sosial, padahal hal tersebut merupakan syarat utama untuk mencapai sebuah peradaban yang gemilang. Itulah sebabnya dalam Islam menjaga satu nyawa bagaikan menyelamatkan seluruh manusia begitu pula sebaliknya, sebab satu korban nyawa dapat menyebabkan korban ratusan nyawa. Bukankah salah satu pemicu terjadinya perang dunia II, disebabkan oleh terbunuhnya Putra Mahkota Kerajaan Yugoslavia kemudian menjadi kasus internasional yang menelan korban jutaan bahkan ratusan juta manusia pada perang dunia II. Hal tersebut disebutkan dalam firman Allah swt. QS. al-Maidah [5]: 32:

---

<sup>73</sup>Abu Fidha'i Ismail Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Adhim* (Beirut: Al-Makbah Al-Asriyah, 2000), Jilid I, hal, 173-174.

"Oleh karena itu Kami tetapkan (suatu hukum) bagi Bani Israil, bahwa: barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain, atau bukan karena membuat kerusakan di muka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya. Dan barangsiapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, maka seolah-olah dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya. dan Sesungguhnya Telah datang kepada mereka rasul-rasul kami dengan (membawa) keterangan-keterangan yang jelas, Kemudian banyak diantara mereka sesudah itu sungguh-sungguh melampaui batas dalam berbuat kerusakan dimuka bumi. "

Disinilah letak keagungan hukum Islam, di satu sisi memberikan menjadi kelangsungan hidup manusia. Lagi pula sangat sesuai dengan tujuan syariat Islam yaitu untuk kemaslahatan umat manusia terutama terpeliharanya jiwa. Pada sisi lain ia memberikan jalan yang terbaik yakni dengan jalan damai, agar tidak menimbulkan pertumpahan darah sebagaimana yang dikuatirkan dahulu oleh Malaikat. Allah berfirman dalam (QS. al-Baqarah [2]: 30;

Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi." mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui."

#### **D. Penganiyaan dan Pembunuhan**

Penganiyaan yang dimaksud di dalam ayat tersebut dapat dipahami yaitu menyakiti anggota tubuh yang bersifat fisik misalnya memukul melukai anggota tubuh seperti, mata, hidung, telinga, gigi (QS. al-Maidah [5]; 45.

Kemudian pembunuhan yaitu perbuatan yang menghilangkan jiwa seseorang. Pembunuhan tersebut menurut para fuqaha dapat dibagi menjadi;

1. Pembunuhan secara sengaja, mempunyai tiga unsur, yaitu; a) korban adalah orang hidup b). perbuatan si pelaku yang mengakibatkan kematian korban c). ada niat pelaku untuk menghilangkan nyawa korban.
2. Pembunuhan semi sengaja, mempunyai tiga unsur yaitu; a). pelaku melakukan suatu perbuatan yang mengakibatkan kematian b). ada maksud penganiyaan atau permusuhan c).

ada hubungan sebab akibat antara perbuatan pelaku dengan kematian korban.

3. Pembunuhan karena kesalahan, mempunyai tiga unsur; a). adanya perbuatan yang menyebabkan kematian b). terjadinya perbuatan karena kesalahan c). Adanya sebab akibat antara perbuatan kesalahan dengan kematian korban.<sup>74</sup>

Kemudian sanksi bagi pembunuhan terdapat beberapa jenis sanksi, yaitu: hukuman pokok yaitu *qishash*, bila dimaafkan keluarga korban, maka hukuman penggantinya adalah *diyat* (denda). Jika *qishash* atau *diyat* dimaafkan, maka hukuman penggantinya adalah *ta'zir*. Menurut Imam Syafi'i *ta'zir* dapat ditambah *kaffarat*. Hukuman tambahan sehubungan dengan ini adalah pencabutan atas hak waris dan hak wasiat harta dari orang yang dibunuh, terutama jika antara pembunuh dengan yang dibunuh mempunyai hubungan kekeluargaan.<sup>75</sup>

Mengenai hal tersebut Rasulullah saw. bersabda:

من اصاب بقتل او خبل فانه يختار احدى ثلاث اما ان يقتض واما ان يعفو  
واما ان ياخذ الدية فان اراد الرابعة فخذوا على يديه ومن اعتدى بعد ذلك فله  
نار جهنم خالدا فيها.<sup>76</sup>

Terjemahnya:

"Barang siapa yang dianiaya dengan pembunuhan atau dilukai, maka ia dapat memilih salah satu dari tiga hal: menuntut balas yang sama (*qishash*), memaafkan, atau menerima tebusan denda (*diyat*). Jika minta lebih dari itu maka tahanlah tangannya, dan barangsiapa yang melanggar (melampaui batas) maka untuknya neraka Jahannam dan ia kekal di dalamnya."

Jika dianalisis lebih jauh, dari sekian langkah hukum tersebut, nampaknya *qishash* dalam artian memberikan hukuman bunuh terhadap si pembunuh adalah jalan yang terakhir yang harus ditempuh. Sebab Allah masih memberikan jalan damai dengan memberikan maaf dengan catatan tidak melampaui batas sebagai rahmat, jika tidak dapat diganti dengan denda, sebagaimana asas dan prinsip hukum Islam yakni tidak memberatkan.

<sup>74</sup>A. Djazuli, *Fiqh Jinayah*, hal. 124-134.

<sup>75</sup>A. Djazuli, *Fiqh Jinayah*, hal. 136.

<sup>76</sup> Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad* (Riyadh: Bait al-Afkar al-Dauliyah li Nasyra Wa Tauzi', 1998), hal. 1164. Hadis Nomor;16489.

## F. Qishash dalam Persfektif HAM

HAM pertama kali dideklarasikan pada tahun 1948 pasca Perang Dunia II di oleh PBB yang dikenal dengan *The Universal Declaration of Human Rights* (deklarasi universal tentang hak-hak azasi manusia). Jan Materson dari Komisi Hak Azasi Manusia PBB mengemukakan bahwa HAM ialah hak-hak yang melekat pada manusia, yang tanpa dengannya manusia mustahil dapat hidup sebagai manusia. Hak-hak yang paling mendasar ada dua yaitu; hak persamaan dan hak kebebasan. Deklarasi hak asasi manusia (Universal Declaration of Human Rights) oleh PBB tahun 1948 tertuang dalam 30 pasal, sedangkan deklarasi hak asasi manusia dalam Islam (*The Cairo Decralation on Human Rights In Islam*) di proklamirkan di Kairo tahun 1990 sebanyak 25 pasal.<sup>77</sup>

HAM sering disalahartikan oleh Barat bahkan terkadang menjadi alasan untuk melakukan imperialisme baru. Padahal HAM yang dipahami oleh Barat dan yang dipahami Islam mempunyai kerangka dan landasan epistimologi yang amat berbeda. Bila ditelusuri HAM Barat berawal dari konsep kuno Yunani-Romawi yang mengaitkan sikap manusia serta mengukur baik-buruknya berdasarkan keserasiannya dengan hukum alam. Konsep ini yang dikenal dengan *natural law* (doktrin hukum alam) yang lebih menekankan kewajiban dari pada hak. Sejak masa renaissance sampai masa kini, paling tidak dalam konteks dunia Barat sekuler, penekanan terhadap kewajiban-kewajiban dalam kerangka hukum alam beralih kepada hak-hak manusia.<sup>78</sup>

Konsep Barat tentang HAM yang tertuang dalam deklarasi universal tersebut adalah produk sebuah masa yang tidak terlepas dari pengaruh latar belakang historis, ideologis, dan intelektual yang berkembang pasaca perang dunia II. HAM dalam konteks ini lebih bersifat antroposentris, yakni terfokus hanya pada manusia itu sendiri.<sup>79</sup>

Sementara itu, dalam dunia Islam juga mendeklarasikan pernyataan dan pengakuan terhadap HAM yang dikenal dengan *The Cairo Declaration on Human Rights In Islam* tahun 1990, berisi 25 pasal. Menarik untuk dicermati bahwa deklarasi ini tetap mengacu pada landasan syariat sebagaimana disebutkan:

---

<sup>77</sup>Baharuddin Lopa, *Al-Qur'an dan Hak-Hak Azasi Manusia* (Yogyakarta: Dana Bakti Prima Yasa, 1999), hal. 175-203.

<sup>78</sup>Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1999), hal. 177.

<sup>79</sup>Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, hal. 179.

Semua manusia adalah makhluk Allah dan sangat disayang-Nya ialah sangat berguna bagi hambanya-Nya yang lain dan tidak seorang pun dinilai lebih dari yang lainnya, kecuali berdasarkan ketakwaan dan amal baktinya (pasal I ayat 2)... Syariat Islam adalah satu-satunya sumber acuan untuk penjelasan atau uraian berbagai pasal dalam deklarasi ini (pasal 25).<sup>80</sup>

Islam menempatkan hak-hak manusia sebagai konsekuensi dari pelaksanaan kewajiban terhadap Allah. HAM dalam Islam adalah ketentuan moral yang diatur oleh hukum atau syari'at. Ekspresi kebebasan manusia harus ditempatkan dalam kerangka keadilan, kasih sayang dan persamaan kedudukan dimata Tuhan.<sup>81</sup> Pendek kata HAM dalam Islam sangat bersifat teosentris dengan tidak menafikan dimensi antroposentrisnya. Yaitu bertujuan dan bersumber dari Tuhan.

Komaruddin Hidayat mengeritik secara epistemologi terhadap bangunan filsafat Barat sebagai landasan munculnya HAM di Barat. Filsafat Barat yang berdiri di atas fondasi Cartesian (Rene Descartes) dan Hobbesian (Thomas Hobbes) telah melahirkan karakter modernisme yang ternyata gagal memberikan kedamaian hidup bagi Barat.<sup>82</sup> Baginya, rasionalitas instrumental dan logika modernisme merupakan sebuah fenomena yang lahir dari epistemologi filsafat Barat di Abad pertengahan. Untuk itu, di Barat timbul sebuah gerakan yang menginginkan modernisme tumbang. Yaitu postmodernisme dari aspek, filsafat, politik, arsitektur, ekonomi, sastra dan bidang-bidang lain.<sup>83</sup>

Jadi landasan epistemologis antara Islam dengan Barat tentang HAM sangat berbeda. Barat berlandaskan pada epistemologi sekuler yang memisahkan nilai-nilai agama dalam dimensi kehidupannya, sedangkan epistemologi Islam tegak di atas nilai-nilai agama dan mengiasi segala aspek kehidupannya secara indah dan harmoni. Sehingga wajar jika kemudian aksiologi dan kongklusinya kemudian berbeda.

Lebih dari itu, menarik untuk dikutip pengakuan Marcel A. Bosard, intelektual berkebangsaan Perancis yang menulis buku, *L'Humanisme de L'Islam* (humanisme dalam Islam) yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Muhammad Rasjidi. Marcel A. Bosard pernah menjabat sebagai Sekjen perhimpunan Islam

---

<sup>80</sup>Baharuddin Lopa, *Al-Qur'an*, hal. 204-211.

<sup>81</sup>Baharuddin Lopa, *Al-Qur'an*, hal. 204-211.

<sup>82</sup>Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1998), hal. 146-147.

<sup>83</sup>Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja*, hal. 152-153.

dan Barat Internasional. Ia mengakui bahwa Islam adalah peradaban pertama dalam memberikan ketentuan yang jelas untuk melindungi nasib manusia dan masyarakat, juga untuk mengatur hubungan antar bangsa. Karena itu Barat harus meninggalkan sifat etnosentrisme (rasa bahwa mereka itu terpenting di dunia ini) untuk lebih memahami aspirasi-aspirasi legitimasi Islam saat ini. Hukum Islam telah menimbulkan kesadaran hukum di Eropa pada abad pertengahan, memberikan sumbangan penting bagi pembaharuan hukum internasional, berkat ketentuan-ketentuan yang melindungi hak-hak manusia, serta kecenderungannya kepada perdamaian yang dinamis dan didasarkan atas keadilan.<sup>84</sup>

Qishash dinilai kejam oleh sebagian orang bahkan dunia internasional. M. Quraish Shihab mengatakan bahwa qishash kejam pada saat ia dilihat secara berdiri sendiri, dan melupakan korbannya terbunuh, serta keluarga korban yang ditinggalkan. Di sisi lain, dalam pandangan Al-Qur'an, tidak semua rahmat kasih sayang itu baik. Ketika Al-Qur'an menetapkan sanksi hukuman bagi pezina, ditetapkannya agar jangan sampai rasa kasihan kepada terpidana mengantar kepada pengabaian hukuman (baca QS. al-Nur [24]: 2). Rahmat dan kasih sayang ada tempatnya, ketegasan juga ada tempatnya. Itulah keadilan yang didambakan manusia, yakni menempatkan segala sesuatu pada tempatnya yang wajar.<sup>85</sup>

*Qishash* jika dikaitkan dengan HAM justru sangat cocok, sebab HAM justru akan tegak dan supremasi hukum akan jalan jika hukum ini diterapkan. Dalam Islam kebebasan manusia dibatasi oleh hak orang lain, sementara kebebasan manusia menurut Barat terlepas dari kontrol Tuhan. Islam lebih mendahulukan kewajiban dari pada hak, hak tidak dapat dituntut sebelum kewajiban dipenuhi. Malah tanpa dituntut pun hak itu datang dengan sendirinya.

Lagi pula, HAM dalam perspektif Barat tidak mengenal prinsip-prinsip eskatologi-metafisika atau pahal dan dosa serta balasan hari akhirat. Sedangkan dalam Islam HAM dan kebebasan manusia tidaklah berdiri sendiri, ia sangat terkait dengan dunia metafisika dan konsekuensi hari akhir.

Oleh karena itu, tidaklah rasional jika memakai terminologi Barat menghakimi Islam dalam kasus HAM kemudian dikaitkan dengan qishash ataupun yang lain. Sebuah pendekatan dan paradigma yang berbeda akan menghasilkan konsep yang berbeda pula.

---

<sup>84</sup>Marcel A. Bosard, *Humanisme dalam Islam*, diterjemahkan oleh Muhammad Rasjidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1980).

<sup>85</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid I, hal. 371.

Qishash tidak bertentangan dengan HAM justru membela dan menegakkan HAM. Sebab qishash menghindari balas dendam dan pertumpahan darah yang akan memakan korban yang lebih banyak. Bukankah lebih baik menyelamatkan banyak jiwa dari pada satu jiwa. Atau paling baik lagi menghindari korban satu jiwa untuk menyelamatkan seluruh jiwa sebagaimana yang termaktub dalam Al-Qur'an (QS. al-Maidah [5]: 32). Konflik sosial yang kecil dapat menimbulkan konflik sosial yang besar bahkan dunia internasional.

### E. Kesimpulan

Sebagai akhir dari pembahasan tersebut, maka patut diambil kesimpulan sebagai konklusi atau natijah, yaitu;

1. Qishash dalam Al-Quran terdapat dua macam yaitu; qishaah bagi pembunuhan jiwa dan penganiyaan anggota badan seperti mata, hidung dan sebagainya.
2. Qishash mengandung hikmah yang begitu agung yakni; menghindari balas dendam; menjaga kemaslatan kehidupan jiwa manusia, pertumpahan darah, dan sesuai dengan nilai-nilai kemanusiaan (humanisme). Sebab sebelum qishash diberlakukan dianjurkan untuk damai atau memaafkan. Prinsip qishash tersebut sesuai dengan prinsip *maqashid al-syar'iyah* menurut al-Syatibi yakni menjaga jiwa.

Qishash tidak bertentangan dengan HAM, justru sangat sesuai, apalagi HAM dalam presfektif Barat sangat berbeda dengan yang dipahami oleh Islam. Landasan epistemologis HAM menurut Barat sangat anhtrophosentris sehingga mengedepankan prinsip kebebasan dan kemerdekaan individu, sedangkan dalam Islam adalah teosentris disamping tidak menafikan manusia, sehingga kebebasan dan kemerdekaan seseorang dibatasi oleh hak orang lain.



*This page is intentionally left blank*

# BAB 5

## AGAMA DAN PENANGGULANGAN NARKOBA

### A. Pendahuluan

Tatkala logika sudah buntu, kehancuran menanti di depan pintu. Nalar tak lagi menjadi hal penting. Nikmatnya hanya sesaat, waktu bubuk putih menjalar, mencari celah pembuluh yang dapat dihancurkan. Saat itu, hidup susah sudah dibibir jurang kehancuran. Narkoba, kesenangan sesaat tidak akan dapat mengembalikan hari-hari indah yang telah lama sirna. Namun tidak ada kata terlambat untuk bertobat, narkoba patut disesali.<sup>86</sup>

Kajian tentang narkoba bukan hal baru, James R. Rush misalnya, dari Universitas Arizona meneliti tentang candu di Jawa pada zaman Kolonial Belanda, 1860-1910. Ia mengatakan bahwa sejarah candu penuh dengan madu dan racun. Candu selama puluhan tahun merupakan kebiasaan masyarakat yang menyebar luas di Jawa dan perdagangan candu mempunyai dampak mendalam di aspek ekonomi dan politik. Saking luasnya pemakai candu di Hindia Belanda mengakibatkan keuntungan bagi yang berlipat ganda selain produksi sendiri juga diimpor dari mana saja dan dijual secara bebas seluas-

---

<sup>86</sup>Fanny Jonathans Poyk, *Narkoba Sayonara: Sebuah Kesaksian*, (Surabaya: Erlangga, 2006). Juga Ummu Ahmad al-Ghozy, *Good Bye Narkoba*, (Makassar: Mirqat, 2007). Kedua buku ini menarasikan tentang kisah tragis, sedih, haru sakit. Semua direkam dalam wawancara langsung dengan mantan pemakai narkoba yang menarik untuk dibaca. Mulai dari kalangan masyarakat bawah sampai kalangan, mahasiswa, akademisi dan pejabat.

luasnya dibawah monopoli pemerintah (Belanda), di samping orang Tionghoa dan Priyayi Jawa.<sup>87</sup>

Di Indonesia dalam beberapa tahun terakhir penyalahgunaan narkoba meningkat pesat, baik dari jumlah sitaan barang bukti maupun jumlah tersangka. Menurut laporan Markas besar Polri (2007) berdasarkan hasil sitaan barang bukti, misalkan ekstasi meningkat dari 90.523 butir (2001) menjadi 1,3 juta butir (2006), sabu dari 48,8 kg (2001) menjadi 1.241,2 kg (2006). Jumlah tersangka meningkat dari 4.924 orang tahun 2001 menjadi 31.635 orang tahun 2006, dari angka terus meningkat dari tahun ke tahun. Angka prevalensi penyalahgunaan narkoba dari tahun ke tahun mengalami peningkatan bahkan prediksi pada 2015 diperkirakan jumlah pengguna narkoba di Indonesia akan mencapai 5,8 juta jiwa.

Sedangkan jumlah pengguna narkoba untuk saat ini telah mencapai 4 juta jiwa. Sebagaimana disampaikan Menteri Hukum dan HAM, Amir Syamsuddin yang disampaikan Jaksa Agung Muda Tingkat Pidana Umum Kejaksaan RI Ahmad Djainuri, pada Sosialisasi Peraturan Perundang-Undangan Narkotika.

Ahmad Djainuri juga mengatakan, perkembangan penyalahgunaan dan peredaran gelap narkoba saat ini telah mencapai tingkat yang sangat memprihatinkan. Jumlah pengguna narkoba tercatat saat ini hampir 4 juta jiwa, hasil penelitian yang dilakukan Badan Narkotika Nasional (BNN) dengan Puslitkes Universitas Indonesia pada 2011 menunjukkan angka prevalensi penyalahgunaan narkoba dari tahun ke tahun mengalami peningkatan dimana pada 2015 diperkirakan jumlah pengguna narkoba mencapai 5,8 juta jiwa. Pencegahan dan pemberantasan penyalahgunaan dan peredaran gelap narkoba tidak hanya mengandalkan upaya penegakan hukum tetapi harus diimbangi dengan upaya pengurangan permintaan. Pemberian hukuman pidana penjara atau kriminalisasi pencandu dan korban penyalahgunaan narkoba bukanlah merupakan solusi satu-satunya. Maka dari itu maka jumlah korban penyalahgunaan narkoba di Indonesia akan mencapai angka 5,8 juta orang pada 2015. Sedangkan transaksi narkoba perhari mencapai Rp 19 miliar.<sup>88</sup>

Dari data tersebut, tersangka tindak pidana narkoba yang berlatar belakang pendidikan SD berjumlah 3.863 kasus, SLTP ada

---

<sup>87</sup>James R. Rush, *Candu Tempo Doeloe: Pemerintah, Pengender dan Pecandu 1860-1910*, (Jakarta: Komunitas Bambu, 2012), hal. 115.

<sup>88</sup>[Pengguna Narkoba di Indonesia Pada 2015 Capai 5,8 Juta Jiwa], Merdeka.com, 11 Juni 2014, diakses, 27/12/2014.

6.863, SLTA 22.225, dan perguruan tinggi 746 kasus. Berdasarkan usia, di bawah 16 tahun ada 104 ribu, usia 16-19 ada 203 ribu, umur 20-24 ada 30.046 kasus, dan usia 25-29 ada 30.243 kasus. Adapun usia di atas 29 tahun ada 48.649 kasus. Pastika menyebutkan, penyalahgunaan narkoba di kalangan mahasiswa dan pelajar adalah 30 persen dari total penyalahgunaan narkoba di seluruh Indonesia yang berjumlah 3,2 juta, yakni 1.736.042 orang. Realitas tersebut cukup mengerikan sekaligus memprihatinkan bagi masa depan generasi muda yang berpengaruh terhadap masa depan bangsa dan negara.

Paling mengejutkan, pembuatan dan peredaran narkoba bahkan dapat berlangsung aman di tempat khusus milik negara yang terisolasi dari dunia luar, yang sejatinya pengawasan terhadap semua orang di sana berlaku sangat ketat, yaitu di rumah tahanan. Dari laporan banyak media terungkap, petugas rutan Madaeng Surabaya bekerjasama dengan Polwiltabes Surabaya menemukan 'pabrik' narkoba di rutan tersebut. Dalam sebuah operasi gabungan, mereka mendapati 6,9 kilogram ganja, 168 butir ekstasi dan 1,4 kilogram sabu-sabu senilai hampir Rp 1 miliar. Di rutan itu polisi juga menyita satu kantong serbuk bahan baku ekstasi efedrin, dua alat isap, satu kertas aluminium dan botol-botol bahan kimia.<sup>89</sup>

Badan Narkotika Nasional (BNN) menyatakan 40 orang meninggal setiap harinya akibat narkoba. Hal itu disebabkan meningkatnya kasus tersebut hingga tujuh kali lipat. Dalam lima tahun terakhir jumlah kasus narkoba meningkat pesat dari 3.600 kasus menjadi 17.000 kasus. Kepala Pelaksana Harian BNN Komjen Pol Gories Mere di Hotel Grand Bali Beach, Sanur, Bali mengatakan bahwa dengan jumlah itu, angka kematian akibat narkoba mencapai 15 ribu orang setiap tahunnya". Menurut Gories, akibat peningkatan kasus tersebut, jumlah tersangka kasus narkoba juga meningkat enam kali lipat, yakni sebesar 31.655 orang. Padahal lima tahun lalu jumlahnya hanya 4.624 tersangka.

Gories mengakui, meski dalam enam tahun terakhir polri berhasil membongkar sindikat sekaligus perusahaan penyuplainya, hal itu tidak serta merta menurunkan angka kasus narkoba. Hal ini mengingat jaringan internasional penyuplai narkoba masih terus beroperasi. Di Indonesia sendiri, lanjut dia, penyuplai narkoba jenis heroin masih dikuasai jaringan segitiga emas seperti Thailand - Laos -

---

<sup>89</sup>*Tempo*, 10 Juni 2007.

Myanmar dan Afghanistan - Iran - Pakistan. Jaringan itu bahkan mampu menguasai 70 persen pasokan narkoba ke seluruh dunia.<sup>90</sup>

## B. Mengenal Narkoba

Narkoba adalah singkatan dari narkotika dan obat/bahan berbahaya. Selain "narkoba", istilah lain yang diperkenalkan khususnya oleh Departemen Kesehatan Republik Indonesia adalah napza yang merupakan singkatan dari 'Narkotika, Psikotropika dan Zat Adiktif'. Semua istilah ini, baik "narkoba" atau napza, mengacu pada sekelompok zat yang umumnya mempunyai resiko kecanduan bagi penggunaannya. Menurut WHO bahwa narkoba adalah sesuatu yang dimasukkan ke dalam tubuh, baik berupa zat padat, cair maupun gas dan padat mengubah fungsi atau struktur tubuh secara fisik dan psikis, tidak termasuk makanan, air dan oksigen yang dibutuhkan untuk mempertahankan fungsi yang normal.<sup>91</sup> Narkoba juga merupakan singkatan dari narkotika, psikotropika dan bahan adiktif lainnya.

Mengenai sejarah narkoba kurang lebih tahun 2000 SM di Samaria (Irak sekarang) dikenal sari bunga opion atau kemudian dikenal opium (candu = *papavor somniferitum*).<sup>92</sup> Bunga ini tumbuh subur di daerah dataran tinggi di atas ketinggian 500 meter di atas permukaan laut. Penyebaran selanjutnya adalah ke arah India, Cina dan wilayah-wilayah Asia lainnya. Cina kemudian menjadi tempat yang sangat subur dalam penyebaran candu ini (dimungkinkan karena iklim dan keadaan negeri). Memasuki abad ke XVII masalah candu ini bagi Cina telah menjadi masalah nasional; bahkan di abad XIX terjadi peranggandu dimana akhirnya Cina ditaklukan Inggris dengan harus merelakan Hong Kong.<sup>93</sup>

Tahun 1806 seorang dokter dari Westphalia bernama Friedrich Wilhelm sertuner menemukan modifikasi candu yang dicampur amoniak yang kemudian dikenal sebagai Morphin (diambil dari nama dewa mimpi Yunani yang bernama Morphius). Tahun 1856 waktu pecah perang saudara di A.S. Morphin ini sangat populer dipergunakan untuk penghilang rasa sakit luka-luka perang sebahagian tahanan-tahanan tersebut "ketagihan" disebut sebagai "penyakit tentara"

---

<sup>90</sup>*Suara Media*, 19 November 2008.

<sup>91</sup>Winarto, *Ada Apa dengan Narkoba*, (Semarang: Aneka Ilmu, 2007), hal. 8

<sup>92</sup>Winarto, *Ada Apa*, hal. 9.

<sup>93</sup>Tim Data dan Informasi BNN, 14 April, 2009.

Tahun 1874 seorang ahli kimia bernama Alder Wright dari London, merebus cairan morphin dengan asam anhidrat (cairan asam yang ada pada sejenis jamur) Campuran ini membawa efek ketika diuji coba kepada anjing yaitu: anjing tersebut tiarap, ketakutan, mengantuk dan muntah-muntah. Namun tahun 1898 pabrik obat "Bayer" memproduksi obat tersebut dengannama Heroin, sebagai obat resmi penghilang sakit (*pain killer*).

Tahun 60-an-70-an pusat penyebaran candu dunia berada pada daerah "Golden Triangle" yaitu Myanmar, Thailand & Laos. Dengan produksi: 700 ribu ton setiap tahun. Juga pada daerah "Golden Crescent" yaitu Pakistan, Iran dan Afganistan dari Golden Crescent menuju Afrika dan Amerika. Selain morphin & heroin adalagi jenis lain yaitu kokain (*ery throxylor coca*) berasal dari tumbuhan coca yang tumbuh di Peru dan Bolivia. Biasanya digunakan untuk penyembuhan Asma dan TBC. Di akhir tahun 70-an ketika tingkat tekanan hidup manusia semakin meningkat serta teknologi mendukung maka diberilah campuran-campuran khusus agar candu tersebut dapat juga dalam bentuk obat-obatan.

Narkotika adalah zat yang dapat menimbulkan pengaruh tertentu bagi mereka yang menggunakannya dengan cara memasukkan obat tersebut ke dalam tubuhnya, pengaruh tersebut berupa pembiasaan, hilangnya rasa sakit rangsangan, semangat dan halusinasi. Dengan timbulnya efek halusinasi inilah yang menyebabkan kelompok masyarakat terutama di kalangan remaja ingin menggunakan Narkotika meskipun tidak menderita apa-apa. Hal inilah yang mengakibatkan terjadinya penyalahgunaan Narkotika (obat). Bahaya bila menggunakan Narkotika bila tidak sesuai dengan peraturan adalah adanya adiksi/ketergantungan obat (ketagihan).

Adiksi adalah suatu kelainan obat yang bersifat kronik/periodik sehingga penderita kehilangan kontrol terhadap dirinya dan menimbulkan kerugian terhadap dirinya dan masyarakat. Orang-orang yang sudah terlibat pada penyalahgunaan Narkotika pada mulanya masih dalam ukuran (dosis) yang normal. Lama-lama pengguna obat menjadi kebiasaan, setelah biasa menggunakan mar kemudian untuk menimbulkan efek yang sama diperlukan dosis yang lebih tinggi (toleransi). Setelah fase toleransi ini berakhir menjadi ketergantungan, merasa tidak dapat hidup tanpa Narkotika.

Jenis-jenis narkoba yang banyak disalahgunakan misalnya;<sup>94</sup>

---

<sup>94</sup>Subagyo Partodiharjo, *Kenali Narkoba dan Musuhi Penyalagunaannya*, Jakarta: Esensi, t.th), hal. 17. Winarto, *Ada Apa*, hal. 23.

### a. Narkotika

- 1) Alami, narkotika yang diambil dari bahan tanaman secara alami;
  - a. Opium atau candu/morfin yaitu olahan getah tanaman *papaver somniferum* tidak terdapat di Indonesia, tetapi diselundupkan di Indonesia.
  - b. Kokain yaitu olahan daun *koka* diolah di Amerika (Peru, Bolivia, Kolumbia).
  - c. *Cannabis Sativa* atau *Marihuana* atau Ganja banyak ditanam di Indonesia.
- 2) Semisintetis (hasil olahan) adalah zat yang diproses secara ekstraksi, isolasi *disebutalkaloid opium*. Contoh : Heroin, Kodein dan Morfin.
- 3) Sintetik yaitu diperoleh melalui proses kimia bahan baku kimia, menghasilkan zat baru yang mempunyai efek narkotika dan diperlukan medis untuk penelitian serta penghilang rasa sakit (*analgesic*) seperti penekan batuk (antitusif). Contoh : *Petidin, Amfetamin, Metadon, Deksamfetamin*.

### b. Psikotropika

Adalah obat keras bukan narkotika, digunakan dalam dunia pengobatan sesuai Permenkes RI No. 124/Menkes/Per/II/93, namun dapat menimbulkan ketergantungan psikis fisik jika dipakai tanpa pengawasan akan sangat merugikan karena efeknya sangat berbahaya seperti narkotika. Psikotropika merupakan pengganti narkotika, karena narkotika mahal harganya. Penggunaannya biasa dicampur dengan air mineral atau alkohol sehingga efeknya seperti narkotika.

- 4) Penenang (anti cemas) : bekerja mengendorkan atau mengurangi aktifitas susunan syaraf pusat. Contoh : Pil Rohypnol, Mogadon, Valium, Mandrax (Mx).
- 5) Stimulant : bekerja mengaktifkan susunan syaraf pusat. Contoh : Amphetamine, MDMA, MDA.
- 6) Hallusinogen : bekerja menimbulkan rasa halusinasi/khayalan. Contoh Lysergic Acid Diethylamide (LSD), Psylocibine.

### c. Prekursor Narkotika

UU No. 35 Tahun 2009 disebutkan mengenai zat precursor narkotika. Yaitu zat atau bahan pemula atau bahan kimia yang dapat digunakan dalam pembuatan narkotika. Misalnya, ecetic anhydride, ephedrine, ergometrine, ergotamine, isosafrole dan lain sebagainya.

#### d. Zat Adiktif Lainnya

Zat adiktif adalah zat yang sangat berbahaya jika salah pemakaiannya bisa merusak tubuh, bila keracunan bisa menimbulkan halusinasi atau mungkin yang fatal kematian.

Contoh : Rokok, alkohol, thinner dan zat-zat lainnya seperti lem kayu, cat, bensin bila diisap dapat memabukkan.

### **C. Dalil Keharaman Narkoba**

Agama mengajarkan bahwa narkoba adalah barang yang merusak akal pikiran, ingatan, hati, jiwa, mental dan kesehatan fisik seperti halnya khamar. Oleh karena itu maka narkoba juga termasuk dalam kategori yang diharamkan Allah Swt. Hal ini sesuai dengan firman Allah Swt, Hadits Rasulullah Saw sebagai berikut :

1. Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah: "Pada keduanya terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya". dan mereka bertanya kepadamu apa yang mereka nafkahkan. Katakanlah: " yang lebih dari keperluan." Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu supaya kamu berpikir. (QS. al-Baqarah: 219)
2. Dan belanjakanlah (harta bendamu) di jalan Allah, dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah, Karena Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik. (QS. Al-Baqarah: 195).
3. Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu. dan janganlah kamu membunuh dirimu; Sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu. (Q.S. An-Nisa': 29).
4. Hai orang-orang yang beriman, Sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan. Sesungguhnya syaitan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) khamar dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan sembahyang; Maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu). (QS. Al-Maidah: 90-91).

5. Hadis-hadis Nabi saw.

عن عائشة، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: كل شراب أسكر فهو حرام.

Artinya: Dari Aisyah ra. dari Nabi Muhammad Saw berkata bahwa setiap yang memabukkan adalah haram (HR. Bukhari).

وهو في حديث معمر. وفي حديث صالح: أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (كل شراب مسكر حرام).

Artinya: Dari Ma'mar Saya mendengar Rasulullah Saw. Nabi Muhammad Saw berkata bahwa setiap minuman yang memabukkan adalah haram (HR. Muslim).

Dalam riwayat lain, Rasulullah saw. juga pernah bersabda:

لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْخَمْرِ عَشْرَةَ عَاصِرَهَا وَمُعْتَصِرَهَا وَشَارِبَهَا وَحَامِلَهَا وَالْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ وَسَاقِيَهَا وَبَائِعَهَا وَآكِلَ ثَمَنِهَا وَالْمُسْتَرِي لَهَا وَالْمُسْتَرَاهُ لَهُ»

Artinya: Rasulullah Saw. mengutuk sepuluh orang yang karena khamr: pembuatnya, pengedarnya, peminumnya, pembawanya, pengirimnya, penuangnya, penjualnya, pemakan hasil penjualannya, pembelinya dan pemesannya. (HR Ibnu Majah dan Tirmidzi).

Menurut Yusuf al-Qaradhawi bahwa meskipun dalam al-Qur'an dan hadis menggunakan kata khamar yang berarti minuman keras dan memabukkan akan tetapi semua jenis narkoba juga menjadi haram. Misalnya ganja, kokain, opium dan sejenisnya. Bahkan Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa ganja haram hukumnya baik yang memabukkan maupun yang tidak.<sup>95</sup>

Berdasarkan dalil al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi maka Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan fatwa pengharaman, tanggal 10 Februari 1978 yang menyatakan " haram" pada narkoba, Gannas (Gerakan Nasional Anti Narkoba Nasional), organisasi peduli pada penanggulangan Narkoba, mencanangkan kampanye Indonesia Bebas

<sup>95</sup>Yusuf al-Qaradhawi, *Halal dan Haram dalam Islam*, Jakarta: Intermedia. 2003.

Narkoba di Tahun 2009 dengan mengumandangkan kembali fatwa haram MUI.<sup>96</sup>

Musyawaharah Pimpinan Majelis Ulama Indonesia (MUI) 10 Pebruari 1978 telah menyampaikan fatwa yang ditandatangani oleh KH. Syukri Ghazali (Ketua Komisi Fatwa MUI) dan H. Amirudin Siregar (Sekretaris Komisi Fatwa MUI), sbb:

1. Menyatakan haram hukumnya menyalahgunakan narkotika dan semacamnya, yang menyatakan kemudharatan yang mengakibatkan rusak mental dan fisik seseorang, serta terancamnya keselamatan masyarakat dan ketahanan nasional.
2. Mendukung sepenuhnya rekomendasi Majelis Ulama DKI Jakarta tentang pemberantasan narkotika dan kenakalan remaja.
3. Menyambut baik dan menghargai segala usaha pemerintah menanggulangi segala akibat yang timbul dari bahaya penyalahgunaan narkotika dan semacamnya.
4. Mengajukan kepada Presiden RI agar berusaha segera mewujudkan undang-undang tentang penggunaan dan penyalahgunaan narkotika, termasuk obat bius semacamnya, serta pemberatan hukuman terhadap pelanggarnya.
5. Mengajukan kepada Presiden RI agar membuat instruksi yang lebih keras dan intensif terhadap penanggulangan korban penyalahgunaan narkotika.
6. Mengajukan kepada alim ulama, guru-guru, mubaligh, dan pendidik untuk lebih giat memberikan pendidikan/penerangan terhadap masyarakat bahaya penggunaan narkotika.
7. Mengajukan kepada organisasi-organisasi keagamaan, organisasi pendidikan dan sosial serta masyarakat pada umumnya terutama para orang tua untuk bersama-sama berusaha menyatakan "perang melawan penyalahgunaan narkotika".

#### **D. Bahaya Narkoba Bagi Generasi Muda**

Jumlah pengguna narkoba pada saat ini semakin meningkat dan jumlah yang telah terinfeksi virus Hepatitis C dan HIV/AIDS juga semakin bertambah. Jika kita melihat realita yang ada pada saat ini adalah bahwa pengguna jarum suntikpun semakin bertambah dan tidak melihat dari segi usia yang ada, karena jumlah pengguna yang semakin bertambah sehingga pengguna tersebut tidak melihat dari segi umur, jenis kelamin dan ras. Dan semakin meningkatnya jumlah

---

<sup>96</sup>*Republika*, 08 Januari 2009.

pengguna tersebut kebanyakan dari mereka tidak mengetahui bahaya dari narkoba tersebut serta mereka tidak mengetahui informasi yang benar tentang bahaya dari narkoba sehingga kebanyakan dari mereka terus menggunakan *drugs* sampai sekian lama.

Bahaya yang diakibatkan oleh pemakaian narkoba dapat bermacam-macam dan terkadang bagi pecandu itu sendiri kebanyakan tidak mengetahui organ tubuh mana saja yang dapat terserang, sehingga mereka tidak dapat mengetahui bahwa akibat dari pemakaian tersebut akan banyak sekali kerugian yang mereka dapatkan atau mereka derita, tidak hanya organ tubuh seperti *otak, jantung dan paru-paru* mereka yang terserang bahkan viruspun akan lebih mudah masuk kedalam tubuh mereka, seperti virus Hepatitis C, virus HIV/AIDS dan juga penyakit menular lainnya dan bahaya ini tidak hanya menyerang fisik saja melainkan mental, emosional dan spiritual mereka. ([www.AsianBrain.com](http://www.AsianBrain.com)).

Kebanyakan dari pengguna narkoba yang menggunakan jarum suntik, akan lebih mudah terinfeksi virus Hepatitis C dan HIV/AIDS yang akan lebih mudah masuk kedalam organ tubuh mereka tanpa mereka ketahui. Karena kebanyakan dari pengguna jarum suntik, mereka tidak memikirkan resiko yang akan mereka peroleh sehingga mereka sering kali untuk bertukar jarum suntik dan menggunakan jarum suntik secara terus menerus tanpa memikirkan kebersihan dari jarum suntik tersebut. Jadi kebanyakan dari mereka tidak menggunakan jarum suntik yang baru, mereka lebih memilih untuk menggunakan jarum suntik yang lama. Padahal dari penggunaan jarum suntik yang terus menerus tanpa memperhatikan kebersihannya akan mengakibatkan bakteri yang ada dalam jarum suntik tersebut lebih mudah masuk kedalam tubuh si pemakai dan akan lebih mudah lagi menyerang organ tubuh mereka. Bahaya-bahaya lain yang akan mereka peroleh akan lebih banyak lagi bahkan mereka tidak memperdulikan akan keselamatan mereka dan juga masa depan mereka jika mereka terus menerus menggunakan narkoba.

Bahaya narkoba tidak hanya menyerang fisik mereka saja, melainkan mental, emosional dan spiritual merekapun akan terganggu. Dari setiap narkoba memiliki bahaya masing-masing dan akan merugikan kesehatan mereka. Jika ingin mengetahui lebih lanjut tentang bahaya dari narkoba yang merusak organ tubuh manusia seperti jantung, paru-paru dan liver, dan mengetahui dampak apa yang akan terjadi jika si pengguna narkoba tidak mau berhenti menggunakan narkoba, sebaiknya kita melihat realita yang ada bahwa pengguna narkoba tidak ada yang berakhir baik melainkan fisik,

mental, emosional dan spiritualnya akan mengalami gangguan dan bahkan jika mereka terus menggunakan tidak menutup kemungkinan jika mereka berakhiran dengan kematian yang akan dengan mudah menyerang mereka.

Bahaya narkoba sudah menjadi momok yang menakutkan bagi masyarakat. Berbagai kampanye anti narkoba dan penanggulangan terhadap orang-orang yang ingin sembuh dari ketergantungan narkoba semakin banyak didengung-dengungkan. Sebab, penyalahgunaan narkoba bisa membahayakan bagi keluarga, masyarakat, dan masa depan bangsa. Bahaya penyalahgunaan narkoba bagi tubuh manusia. Secara umum semua jenis narkoba jika disalahgunakan akan memberikan empat dampak sebagai berikut:

1. Depresan: Pemakai akan tertidur atau tidak sadarkan diri.
2. Halusinogen: Pemakai akan berhalusinasi (melihat sesuatu yang sebenarnya tidak ada).
3. Stimulan: Mempercepat kerja organ tubuh seperti jantung dan otak sehingga pemakai merasa lebih bertenaga untuk sementara waktu. Karena organ tubuh terus dipaksa bekerja di luar batas normal, lama-lama saraf-sarafnya akan rusak dan bisa mengakibatkan kematian.
4. Adiktif: Pemakai akan merasa ketagihan sehingga akan melakukan berbagai cara agar terus bisa mengonsumsinya. Jika pemakai tidak bisa mendapatkannya, tubuhnya akan ada pada kondisi kritis (sakaw).

Adapun bahaya narkoba berdasarkan jenisnya adalah sebagai berikut:

1. Opioid: depresi berat, apatis, rasa lelah berlebihan, malas bergerak, banyak tidur, gugup, gelisah, selalu merasa curiga, denyut jantung, bertambah cepat, rasa gembira berlebihan, banyak bicara namun cadel, rasa harga diri meningkat, kejang-kejang, pupil mata mengecil, tekanan darah meningkat, berkeringat dingin, mual hingga muntah, luka pada sekat rongga hidung, kehilangan nafsu makan dan turunnya berat badan
2. Kokain; denyut jantung bertambah cepat, gelisah, rasa gembira berlebihan, rasa harga diri meningkat, banyak bicara, kejang-kejang, pupil mata melebar, berkeringat dingin, mual hingga muntah, mudah berkelahi, pendarahan pada otak, penyumbatan pembuluh darah, pergerakan mata tidak terkendali, dan kekakuan otot leher
3. Ganja; mata sembab, kantung mata terlihat bengkak, merah, dan berair, sering melamun, pendengaran terganggu, selalu

tertawa, terkadang cepat marah, tidak bergairah, gelisah, dehidrasi, tulang gigi keropos, liver, saraf otak dan saraf mata rusak, skizofrenia,

4. Ectasy: enerjik tapi matanya sayu dan wajahnya pucat, berkeringat, sulit tidur, kerusakan saraf otak, dehidrasi, gangguan liver, tulang dan gigi keropos, tidak nafsu makan dan saraf mata rusak
5. Shabu-shabu: enerjik, paranoid, sulit tidur, sulit berpikir, kerusakan saraf otak, terutama saraf pengendali pernafasan hingga merasa sesak nafas, banyak bicara, denyut jantung bertambah cepat, pendarahan otak, *shock* pada pembuluh darah jantung yang akan berujung pada kematian.
6. Benzodiazepin: berjalan sempoyongan, wajah kemerahan, banyak bicara tapi cadel, mudah marah, konsentrasi terganggu dan kerusakan organ-organ tubuh terutama otak.<sup>97</sup>

Perilaku pemakai untuk mendapatkan narkoba biasanya dengan melakukan berbagai cara untuk mendapatkan narkoba secara terus-menerus. Pemakai yang sudah berada pada tahap kecanduan akan melakukan berbagai cara untuk bisa mendapatkan narkoba kembali. Misalnya, pelajar bisa menggunakan uang sekolahnya untuk membeli narkoba jika sudah tidak mempunyai persediaan uang. Bahkan, mereka bisa mencuri uang dari orangtua, teman, atau tetangga. Hal tersebut tentu akan mengganggu stabilitas sosial. Dengan kondisi tubuh yang rusak, mustahil bagi pemakai untuk belajar, bekerja, berkarya, atau melakukan hal-hal positif lainnya.

Sungguh sangat menyedihkan sekaligus menakutkan jika generasi muda kita akan kehilangan masa depan. Generasi muda yang kehilangan masa depan membawa malapetaka bagi semuanya, karena akan masa depan bangsa, negara dan agama juga ada dipundak generasi muda. Generasi muda pecandu narkoba bukannya dambaan bangsa, negara apalagi agama, justru mereka akan menjadi sampah masyarakat. sebelum semuanya terjadi dan sampai pada titik kronis, maka semua pihak harus pro aktif untuk mencegahnya.

## **E. Cara Mengatasi Narkoba**

### **1. Revitaliasasi Pendidikan Agama**

Dari survey yang dilakukan oleh BNN, disimpulkan bahwa pendidikan agama dan status tinggal bersama dengan orang tua

---

<sup>97</sup>[www.asianbrain.com](http://www.asianbrain.com).

ternyata dan ketaatan ibadah responden ditemukan terkait dengan resiko penyalah-gunaan narkoba. Angka penyalah-gunaan lebih tinggi pada mereka yang tinggal tidak bersama orang tua dibanding mereka yang tinggal bersama orang tua, dan lebih tinggi pada mereka dengan uang saku lebih dari Rp.10.000,- per hari dibanding mereka dengan uang saku lebih rendah. Mereka yang mengaku selalu atau rajin beribadah tidak berarti bebas Narkoba, tetapi tingkat penyalah-gunaan lebih rendah pada mereka yang mengaku taat dibandingkan mereka yang mengaku jarang beribadah. Begitu juga dengan sekolah umum dan agama, kasus penyalah-gunaan narkoba lebih tinggi di sekolah umum dara pada agama.<sup>98</sup>

Hal tersebut di atas menunjukkan bahwa pendidikan agama berpengaruh secara signifikan untuk menghindari kasus pemakaian narkoba pada anak. Untuk itu diperlukan sebuah langkah kongkrit, strategis dan sistimatis untuk memberantas penyalagunaan narkoba tersebut;

*Pertama*, pendidikan agama Islam sangat perlu dilaksanakan sejak dini. Bukan hanya itu, bahkan anak yang masih dalam kandungan Sang Ibupun usaha mendidik anak tersebut sudah harus dilaksanakan yaitu dengan jalan kedua orangtuanya selalu berakhlak dan berbudi baik, menyempurnakan ibadah, memperbanyak bersedekah, membaca al-Qur'an, berpuasa, dan berdoa kepada Allah dengan tulus agar anak yang akan lahir nanti dalam bentuk fisik yang sempurna dan merupakan anak yang berjiwa shaleh.

*Kedua*, pendidikan di lingkungan keluarga, unit terkecil dari masyarakat adalah rumah tangga. Di sinilah tempat pertama bagi anak-anak memperoleh pendidikan perihal nilai-nilai sejak anak dilahirkan. Maka dengan demikian orang tua sangat berperan pertama kali dalam mendidik, mengajar, membimbing, membina, dan membentuk anak-anaknya dengan:

- ✓ Memberikan kasih sayang, pengorbanan, perhatian, teladan yang baik, pengaruh yang luhur.
- ✓ Menanamkan nilai-nilai agama (iman dan ibadah), akhlak budi pekerti, disiplin dan prinsip-prinsip luhur lainnya.
- ✓ Melakukan kontrol, filter, pengendalian, dan koreksi seluruh sikap anak-anaknya secara bijaksana baik di rumah maupun di luar.
- ✓ Memelihara kesejukan, ketentraman, kesegaran, keutuhan, dan keharmonisan rumah tangga sehingga

---

<sup>98</sup>BNN, *Hasil Survey Nasional Penyalahgunaan dan Peredaran Gelap Narkoba pada Kelompok Pelajar dan Mahasiswa di 33 Provinsi di Indonesia tahun*, Jakarta, 2006.

anak-anak merasa tenang, nyaman, aman, damai, bahagia, dan betah tinggal di tengah-tengah pergaulan keluarga setiap hari.

*Ketiga*, pendidikan agama di sekolah (kampus). Sekolah maupun perguruan tinggi ialah tempat guru mengajar / mendidik dan murid belajar dan terdidik, sehingga terciptalah masyarakat pendidikan yang bertujuan menumbuhkan, mengembangkan, dan membentuk kepribadian, pengetahuan dan keterampilan anak didik yang kelak akan tumbuh menjadi manusia seutuhnya. Untuk itu, sekolah maupun perguruan tinggi harus berorientasi pada pembangunan dan kemajuan sehingga dapat mencetak sumber daya manusia yang beriman, berilmu, dan mempunyai keterampilan yang tinggi serta memiliki wawasan masa depan yang luas, berakhlak mulia, juga berbudi pekerti luhur.

Untuk menanamkan pendidikan agama di sekolah/kampus, harus melaksanakan langkah-langkah strategis antara lain:

- ❖ Menyediakan tempat ibadah (mesjid/mushalla) lengkap dengan sarana dan prasarana ibadah serta sebagai pusat aktivitas pelajar dalam menangani pembinaan agama Islam dan akhlak budi pekerti pelajar maupun mahasiswa.
- ❖ Menyediakan al Qur'an berikut terjemahannya dengan dilengkapi buku-buku Agama Islam yang dikelola di dalam perpustakaan (mesjid) yang dinamis oleh pelajar/mahasiswa untuk belajar.
- ❖ Aktif menyelenggarakan kegiatan keagamaan sebagai sarana menanamkan iman, ketaatan beribadah, dan kedisiplinan menjalankan ketentuan-ketentuan ajaran Agama Islam.
- ❖ Aktif mengadakan peringatan hari besar Islam disamping menyelenggarakan kegiatan yang sifatnya seremonial. Hendaknya juga diadakan kegiatan perlombaan seperti MTQ, cerdas cermat, ceramah agama, sarasehan, loka karya, menulis, melukis yang bernuansa Islam.
- ❖ Aktif mengadakan karya wisata ke obyek-obyek yang penuh dengan muatan pembinaan iman dan takwa.
- ❖ Aktif mengadakan bimbingan-bimbingan mental pelajar/mahasiswa melalui kegiatan ramadan, pesantren kilat dalam rangka mengisi liburan sekolah, penataran, training, pengajian rutin, kursus-kursus agama, pendidikan Al Qur'an, dll.

- ❖ Aktif mengelola media massa dakwah antar pelajar dengan menerbitkan majalah / tabloid mimbar dakwah dan selebaran-selebaran yang berisi dakwah.
- ❖ Mengembangkan seni budaya Islam.
- ❖ Aktif mengikuti kegiatan Islam di luar sekolah / perguruan tinggi, bertujuan untuk mengembangkan bakat dan memperluas wawasan/ pengalaman dalam meningkatkan iman, takwa, akhlak, dan rasa percaya diri.

*Keempat*, pendidikan agama di masyarakat. Peranan masyarakat atau lingkungan sangat berpengaruh dalam proses pendidikan. Oleh karena itu, media pendidikan dapat diselenggarakan oleh institusi-institusi masyarakat, termasuk juga pendidikan agama seperti:

- Majelis ta'lim;
- Pengajian;
- Khutbah di tempat ibadah (mesjid);
- Peringatan hari besar keagamaan;
- Pranata kemasyarakatan yang bersumber dari agama Islam (pernikahan, kelahiran, khitanan, dll);
- Perkumpulan-perkumpulan dan organisasi-organisasi kemasyarakatan yang melakukan kegiatan-kegiatan positif, yang sehat, dan sesuai dengan tuntunan agama.<sup>99</sup>

## 2. Supremasi Hukum

Jika mengacu pada landasan hukum baik Islam maupun hukum nasional, maka keduanya menyepakati bahwa penyalagunaan narkoba tersebut harus ditindak. Berbagai undang-undang dan peraturan yang ada telah ditetapkan oleh pemerintah, persoalannya kemudian adalah sejauhmana UU tersebut dapat ditegakkan dalam masyarakat.

Setelah basis pendidikan agama telah mengakar dalam masyarakat, langkah selanjutnya adalah penegakan atau supremasi hukum. Supremasi hukum tersebut penting untuk memberikan efek jera setiap orang agar tidak melakukan hal sama. Tujuan menghukum terjadi setiap pelanggaran hukum apapun sebenarnya bukan untuk balas dendam atau menyakiti, akan tetapi untuk memberikan pendidikan bagi siapapun sehingga tidak berani melakukannya.

Proses penegakan hukum tentunya melibatkan semua pihak mulai dari kepolisian, kejaksaan, pengadilan, lembaga terkait misalnya

---

<sup>99</sup>Ahmad Muksin, *Narkoba dan Permasalahannya*, Yogyakarta; t.p. 2007.

BNN dan masyarakat secara umum. Ketika semua pihak tersebut dapat melakukan sinergis dan kerjasama serta bertindak secara pro aktif dalam semua aspek kehidupan, maka penyalagunaan narkoba akan teratasi secara efektif dan efisien.

### 3. Sosialisasi Bahaya Narkoba

Untuk memerangi secara bersama tentang bahaya narkoba, maka diperlukan sebuah upaya yang serius untuk melakukan sosialisasi. Langkah sosialisasi tersebut sangat penting dilakukan agar masyarakat mengetahui secara dini tentang bahaya narkoba. Jika langkah sosialisasi ini berhasil dilakukan maka masyarakat dan semua elemen terkait dapat melakukan langkah preferstif untuk mencegah bahaya narkoba tersebut.

Proses sosialisasi hendaknya tidak dilakukan dengan cara *top down* (dari atas ke bawah) maksudnya hanya dari pemerintah atas lembaga-lembaga seperti BNN, kepolisian dan sebagainya. Akan tetapi sosialisasi akan sangat efektif jika dilakukan dengan *button up* dari bawah ke atas, maksud melibatkan masyarakat dalam proses sosialiasi.

### 4. Peran Serta Masyarakat

Ada empat hal yang perlu dilakukan terkait dengan peran serta masyarakat dalam pencegahan narkoba yaitu; 1) Pencegahan tindak pidana psikotropika; 2) Kewajiban melaporkan tindak pidana psikotropika; 3) Jaminan keamanan dan perlindungan hukum, dan 4) Pengembangan kelembagaan masyarakat.<sup>100</sup>



---

<sup>100</sup>Siswanto Sunarso, *Penegakan Hukum Psikotropika dalam Kajian Sosiologi Hukum*, (Jakarta: Grafindo Persada, 2004), hal. 159-163.

# BAB 6

## POLITIK HUKUM ISLAM DI INDONESIA

### A. Pendahuluan

Indonesia menjadi kajian yang cukup menarik sejak Islam pertama kali datang ke Nusantara sampai sekarang ini. Meskipun Islam yang datang pertama kali datang ke Indonesia diakui sebagai Islam sufistik namun lambat laun kemudian berbaur dengan corak fiqh sehingga terjadi harmonisasi kedua bentuk ajaran Islam tersebut. Kemudian melahirkan format baru yaitu neo-sufisme, sebuah bentuk ajaran Islam yang merupakan hasil paduan keduanya sebagaimana al-Ghazali dahulu memadukannya. Tidak mengherankan pada ulama-ulama yang pertama kali muncul sebagai tokoh pembaharu ajaran Islam Nusantara di samping mereka ulama fiqh sekaligus ahli tasawuf seperti; Nur al-Din al-Raniri (w.1658), Abd. Al-Rauf al-Singkili (w. 1730 M) dan Muhammad Yusuf al-Maqassari (w. 1699) yang muncul pada abad XVII. Kemudian pada abad XVIII seperti Abd. Al-Samad bin Abd Allah al-Jawi al-Palimbani (w. 1789), Muhammad Arsyad al-Banjari (w.1812) dan Abd al-Wahab al-Bugisi yang kembali ke Nusantara tahun 1773.<sup>101</sup>

Pada konteks pembaharuan hukum dalam dunia Islam JND. Anderson membagi menjadi tiga kategori; *pertama*, negara-negara yang menganggap syariah sebagai hukum dasar dan masih dapat diterapkan seluruhnya. Contohnya Arab Saudi dan wilayah utara Nigeria. *Kedua*, negara yang membatalkan hukum syariah dan

---

<sup>101</sup>Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur-Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Melacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia* (Cet. IV; Bandung: Mizan, 1998), hal. 240-241.

menggantinya dengan hukum yang seluruhnya sekuler atau hukum Barat. Negara yang mewakili tipe ini adalah Turki (meskipun sekarang mulai ada gerakan desekularisasi, setelah sekulerisasi dianggap gagal). Dan *ketiga*, negara yang menempuh jalan kompromi antara syari'ah dan hukum sekuler. Tipe ini termasuk Mesir, Syiria, dan Irak.<sup>102</sup>

Anderson tidak menyebut Indonesia sebagai bagian dari tiga tipologi tersebut, sebab ia menyelesaikan tulisannya tahun 1959. Saat itu Indonesia praktis belum melakukan proses pembaharuan fiqh, nanti sekitar awal tahun 1970-an kemudian banyak diperbincangkan. Namun demikian, Ahmad Rofiq berpendapat bahwa Indonesia masuk pada kategori ketiga dari pandangan Anderson tersebut.<sup>103</sup>

Sejalan dengan itu, A. Qodri Azizy mengatakan bahwa di Indonesia berlaku tiga sistem hukum. Yaitu, 1) Sistem hukum Barat (Belanda) 2) Sistem hukum Islam dan 3) Sistem hukum adat. Ketiga sistem hukum tersebut menurutnya menjadi bahan baku hukum nasional di Indonesia.<sup>104</sup> Perlu diketahui bahwa hukum Belanda termasuk dalam rumpun *Roman law system*, berbeda dengan sistem hukum Amerika Serikat yang menganut rumpun *Common law system*, yang sama dengan sistem hukum yang berlaku di Inggris.

Indonesia sebagaimana juga negara-negara bekas imperialisme Barat, mengadopsi hukum Belanda sebagai hukum yang berlaku dalam masyarakat, seperti hukum dagang, pidana dan sebagainya. Kemudian hukum Islam dan adat yang juga dipakai seperti hukum perkawinan, waqaf, warisan serta hukum-hukum yang lain.

Berangkat dari latar belakang tersebut di atas maka dalam pembahasan tersebut akan mengkaji tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia dalam konteks politik hukum. Titik fokus yang dianalisis adalah latar belakang lahirnya, materi serta faktor-faktor yang melingkupinya.

---

<sup>102</sup>JND. Anderson, *Hukum Islam di Dunia Modern* Alih Bahasa Machnun Husein (Surabaya: Amarpress, 1991), hal. 91-95. Bandingkan dengan Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (Cet. III; Bandung: Mizan, 1999), hal. 46 dan 93. Kajian terhadap hukum Islam Indonesia dapat dilihat misalnya; Nur Ahmad Fadhil Lubis, *A History Of Islamic Law In Indonesia*, (Medan: IAIN Press, 2000); Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Gama Media, 2001); A. Qodri Azizy, *Elektisisme Hukum Nasional: Kompetensi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, Cet.I, (Yogyakarta: Gama Media, 2002), Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, Cet. I, (Yogyakarta: LKiS, 2001), Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, (Yogyakarta: LKiS, 2005).

<sup>103</sup>Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum*, hal. 136

<sup>104</sup>A. Qodri Azizy, *Elektisisme Hukum*, hal. 111.

## B. Kodifikasi dan Kompilasi

Istilah kodifikasi atau pembukuan biasanya disinonimkan dengan *taqwin* atau *taqnin* (pengundangan). Sebenarnya *qanun* berasal dari bahasa Yunani yang diadopsi menjadi bahasa Arab melalui bahasa Suryani, yang berarti “alat pengukur”, kemudian bermakna “kaidah”. Dalam bahasa Arab kata kerjanya *qanna* yang berarti membuat hukum (*to make law, to legislate*). Kemudian qanun dapat hukum (*law*), peraturan (*rule, regulation*), undang-undang (*statute, code*).<sup>105</sup>

Sedangkan istilah *qanun* mulai disebut oleh al-Mawardi (w. 450/1058) dalam kitabnya *al-Ahkam al-Sulthaniyah*. Kemudian penggunaan qanun dalam masa modern (*tanzimat*) pertama kali pada masa Turki Usmani dengan *al-Majallah al-Ahkam al-Adliyah* (arti leterleknnya Kitab Hukum Keadilan atau *The Book of Rules of Justice*, sering juga diartikan sebagai *civil code*) tidak tepat. Namun, bahwa istilah qanun itu sangat populer sejak penggunaannya di Turki tidak dapat ditolak. Memang *al-Majallah* itu merupakan contoh paling awal tentang hukum Islam dengan bentuk undang-undang (hukum modern model *Roman Law System*) yang sekaligus mempunyai kekuatan memaksa seperti undang-undang secara umum. Di sini pada umumnya istilah qanun dipakai untuk hukum yang berkaitan dengan masyarakat (*mu'amalat bayn al-nas*), bukan ibadat, khususnya undang-undang atau hukum publik. Di samping itu, qanun berarti hukum atau hal-hal yang berisi hukum, *qanun* juga berarti pendaftaran dan *list* (daftar) rekaman pajak tanah (*register and list recoerding land-taxes*).<sup>106</sup>

Mahmassani menyebutkan bahwa penggunaan qanun mempunyai tiga arti:

1. Kumpulan peraturan-peraturan hukum dan undang-undang (Kitab Undang-Undang). Istilah ini dipakai seperti Kanun Pidana Usmani (KUH Pidana Turki Usmani), Kanun Perdata Libanon (KUH Perdata Libanon), dan lainnya.
2. Istilah yang merupakan padanan dengan hukum. Jadi kita dapat menggunakan istilah ilmu *qanun* sama dengan ilmu hukum. *Qanun* Inggris sama dengan hukum Inggris, *qanun* Islam dengan hukum Islam.

---

<sup>105</sup>Ada beberapa istilah yang sinonim dengan *qanun*, yaitu; 1) *hukm*, jamaknya *al-ahkam*; 2) *qa'idah*, jamaknya *qawa'id*; 3) *dustur*; 4) *dhabithah*, jamaknya *dhawabith*; 5) *rasm*, jamaknya *rusum*. Lihat A. Qodri Azizy, *Elektisisme Hukum*, hal. 58.

<sup>106</sup>A. Qodri Azizy, *Elektisisme Hukum*, hal. 59.

3. Undang-undang. Perbedaan pengertian yang ketiga ini dengan pengertian pertama adalah bahwa yang pertama itu lebih umum dan mencakup banyak hal, sedangkan yang ketiga ini khusus untuk permasalahan tertentu. Umpamanya *Qanun* Perkawinan sama artinya dengan Undang-Undang Perkawinan. Dapat juga dipakai untuk ungkapan: "DPR dan pemerintah sedang menggodog *qanun* tentang larangan minuman keras". *Qanun* dalam pengertian ini bahasanya hanya mengenai hukum yang berkaitan dengan mu'amalat, bukan ibadat, dan mempunyai kekuatan hukum yang pelaksanaannya tergantung negara. Di sini beda dengan pembahasan hukum Islam pada umumnya yang biasanya selalu mencakup mu'amalat dan ibadat.<sup>107</sup>

Sebagai istilah yang mempunyai pengertian yang sama dengan undang-undang, maka *qanun* ini mempunyai kekuasaan dan kekuatan untuk pelaksanaannya, persis seperti undang-undang. Yaitu, ada pelaksanaan dan penegakan hukum, ketika telah menjadi putusan hakim di pengadilan. Negara menyediakan perangkat atau alat untuk memaksakan putusan hukum tadi. Ini berarti dengan berbeda dengan *fiqih*, yang implementasinya lebih bersifat sukarela dan pada umumnya hanya disadari oleh perasaan tanggung jawab atau sanksi di akhirat kelak.<sup>108</sup>

Itulah sebabnya, kehadiran *qanun* di Turki sejak awal ditolak oleh beberapa ulama. Jadi, pada waktu itu ada semacam persaingan atau pertentangan antara *qanun* yang diproduksi oleh penguasa atau *fiqih* yang diproduksi atau dipelihara oleh ulama. *Qanun* mempunyai kekuatan untuk mengikat dengan sanksi dan alat untuk dilaksanakan; sedangkan *fiqih* lebih bersifat kerelaan yang mendasarkan pada tanggung jawab di akhirat.

Sedangkan kompilasi sedikit berbeda dengan kodifikasi. Kompilasi berarti diambil dari bahasa Inggris *compilation* atau bahasa Belanda *compilatie* yang berasal dari kata *compilare* bermakna mengumpulkan bersama-sama, seperti mengumpulkan peraturan-peraturan yang tersebar berserakan dimana-mana. Istilah ini kemudian dipergunakan dalam bahasa Indonesia kompilasi, sebagai terjemahan langsung dari kata tersebut.<sup>109</sup> Dalam bahasa Inggris

---

<sup>107</sup>Subhi Mahmassani, *Filsafat Hukum Islam*, diterjemahkan oleh Ahmad Sudjono (Bandung: al-Maarif, 1981), hal. 22.

<sup>108</sup>Subhi Mahmassani, *Filsafat*, hal. 60.

<sup>109</sup>Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Akademika Pressindo, 1992), hal. 11.

*compilation* berarti himpunan, himpunan undang-undang atau karangan yang tersusun dan kutipan dari buku-buku lain.<sup>110</sup>

Apabila dihubungkan dengan penggunaan term kompilasi dalam konteks hukum Islam Indonesia, maka dapat dipahami sebagai fiqh dalam bahasa perundang-undangan, yang terdiri dari bab-bab, pasal-pasal dan ayat-ayat. Akan halnya KHI, tidak secara spesifik menjelaskan terminologi kompilasi tersebut. Oleh karena itu, pemahaman secara utuh dan komperhensif terhadap istilah kompilasi kiranya baru diperoleh setelah mengetahui sejarah dan proses pembentukannya.<sup>111</sup>

Secara substantif, upaya penghimpunan fiqh ke dalam bahasa perundang-undangan telah lama dirintis oleh para ahli hukum dan ulama Indonesia. Kelahiran UU. No. 1 Tahun 1974 tentang perkawinan, sebenarnya dapat dilihat sebagai upaya kompilasi, meskipun namanya Undang-Undang. Karena secara yuridis, apabila dilihat dari tertib perundang-undangan menurut Tap. MPRS No.XX/MPRS.1966 istilah kompilasi memang tidak termasuk. Akan tetapi, Hukum Perkawinan yang telah menjadi UU No.1/1974 justru memiliki kedudukan yang lebih tinggi dari hanya sekedar kompilasi. Jika yang pertama, Undang-Undang memiliki daya ikat dan daya paksa pada obyek dan obyek hukumnya, sementara kompilasi sesuai dengan karakternya, hanyalah menjadi pedoman saja, yang relatif tidak mengikat.<sup>112</sup>

Sebenarnya upaya memperbaharui hukum Islam terutama hukum perkawinan telah dilakukan mulai 1945 hingga 1973 yang lebih banyak menimbulkan konflik kepentingan kepentingan dan tidak mencapai kata sepakat. Satu-satu undang-undang yang berhasil ditelurkan dalam periode adalah Undang-undang Pencatatan Perkawinan dan Percerian Muslim (1946). Meskipun mulai belaku tahun 1974 yang berlaku untuk seluruh orang Indonesia khususnya persoalan izin untuk cerai dan poligami. UU tersebut berlaku di pengadilan negeri untuk non-Muslim dan pengadilan agama untuk kaum Muslimin.<sup>113</sup>

---

<sup>110</sup>John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta: Gramedia, (2003), hal. 132. Bandingkan dengan S. Wojowasito dan WJS. Poerwadarminta, *Kamus lengkap Inggris Indonesia-Inggris*, (Jakarta: Hasta, 1982), hal. 88.

<sup>111</sup>Ahmad Rofiq, *Pembaharuan*, hal. 76.

<sup>112</sup>Ahmad Rofiq, *Pembaharuan*, hal. 77.

<sup>113</sup>Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam: Dari Indonesia Hingga Nigeria*, (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004), hal. 57.

Sedangkan Kompilasi Hukum Islam dapat dikategorikan sebagai langkah struktural. Karena hal tersebut atas intruksi dan prakarsa pemerintah, dan dilakukan dalam bentuk tim yang melibatkan banyak orang. Langkah semacam ini dinilai melibatkan kepentingan pemerintah sebab sarat dengan nuansa politik. Bahkan Marzuki menilai KHI sebagai fiqh mazhab negara, yang tidak terlepas dari proses politik orde baru.<sup>114</sup>

Konfigurasi politik orde baru terutama hubungan antara agama dengan negara ikut mewarnai proses pembuatan KHI tersebut. Bahkan mungkin dapat dikatakan bahwa KHI merupakan kompensasi pihak penguasa terhadap umat Islam yang selama ini dimarginalkan dalam berbagai segi kehidupan saat itu. Termasuk politik, sosial, ekonomi, pendidikan dan sebagainya.

### C. Sejarah Lahirnya Kompilasi Hukum Islam

Upaya-upaya menghimpun hukum-hukum fiqh ke dalam undang-undang telah lama dirintis oleh para ahli hukum dan ulama Indonesia. Kelahiran UU No. 1 Tahun 1974 tentang perkawinan, sebenarnya dapat dilihat sebagai upaya kompilasi, meskipun namanya undang-undang.<sup>115</sup>

KHI di Indonesia merupakan langkah awal untuk kodifikasi hukum Islam di bidang mu'amalat yang berlaku dalam yurisprudensi peradilan agama bagi warga negara Indonesia yang beragama Islam. KHI berlaku sah dan dijadikan pedoman bagi seluruh peradilan agama Islam berdasarkan Instruksi Presiden No.1 Tahun 1991 tanggal 10 Juni 1991 dan Keputusan Menteri Agama No.154 tahun 1991 tertanggal 22 Juli 1991.<sup>116</sup>

Ide untuk mengadakan KHI di Indonesia pertama kali diumumkan oleh Menteri Agama Munawir Sjadzali pada bulan Pebruari 1985 dalam ceramahnya di depan *civitas academica* IAIN Sunan Ampel Surabaya. Semenjak saat itu, ide ini menggelinging dan mendapatkan sambutan hangat dari berbagai pihak. Pada bulan Maret 1985 Presiden Soeharto mengambil prakarsa untuk menyusun KHI tersebut sehingga pada 25 Maret 1985 Mahkamah Agung dan Departemen Agama mengeluarkan keputusan bersama No.

---

<sup>114</sup>Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab*, hal. 144.

<sup>115</sup>Ahmad Rofiq, *Pembaharuan*, hal. 77.

<sup>116</sup>Abdul Azis Dahlan (et.al), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid III (Jakarta: Ichtiar baru Van Hoeve, 1994), hal. 968.

07/KMA/1985 dan No. 25 tahun 1985 ditandatangani di Yogyakarta oleh ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama.<sup>117</sup>

Penandatanganan surat keputusan bersama ini dilakukan di depan ketua-ketua Pengadilan Agama dan Pengadilan Umum, ketua-ketua Mahkamah Militer se-Indonesia. Isi keputusan pertama ini, membuat proyek “Pengembangan hukum Islam melalui yurisprudensi yang disebut dengan Kompilasi Hukum Islam” yang dilakukan oleh sebuah tim pelaksana proyek. Tujuannya adalah untuk mengkompilasikan muamalah dan yurisprudensi pengadilan Agama ke dalam tiga kitab: a) kitab perkawinan b) kitab waris dan c) kitab wakaf, sedekah, hibah dan baitul mal.<sup>118</sup>

Tim pelaksana proyek ini dipimpin oleh Bustanul Arifin (seorang Guru Besar hukum Islam) ketika masih menjabat sebagai Ketua Muda Mahkamah Agung RI urusan lingkungan peradilan Agama. Tim pelaksana dilengkapi dengan beberapa bidang: a) bidang kitab-kitab/yurisprudensi yang terdiri dari Ibrahim Hosen dari MUI, MD. Kholid dari Mahkamah Agung dan Wasit Aulami dari Departemen Agama; b) Bidang wawancara terdiri M. Yahya Harahap dari Mahkamah Agung, A. Gani Abdullah dari Departemen Agama; c) Bidang pengumpulan dan pengukuhan data terdiri Amiroeddin Noer dari Mahkamah Agung dan Muhaimin Nur dari Departemen Agama.<sup>119</sup>

Titik puncak dari upaya menjawab problematika hukum Islam Indonesia, sangat jelas terlihat KHI dapat diwujudkan. Di dalam KHI inilah wacana pembaharuan hukum Islam di Indonesia terakumulasi. Dalam proses perumusannya, bukan saja menggabungkan pendapat para mazhab fiqih melalui kajian kitab-kitab fiqih dari berbagai mazhab, tetapi sekaligus memadukan kajian yurisprudensi, wawancara dengan ulama seluruh Indonesia, studi banding ke negara-negara Timur Tengah (Mesir, Turki dan Maroko) dan Lokakarya Nasional yang diikuti oleh para ulama, baik yang tergabung dalam organisasi sosial keagamaan. Seperti MUI, NU dan Muhammadiyah, maupun perorangan. Semua itu dilakukan agar muatan dan substansi hukumnya bersifat aspiratif dan memberikan nilai-nilai keadilan sejalan dengan hukum yang hidup dalam kesadaran masyarakat.<sup>120</sup>

Tujuan utama perumusan KHI di Indonesia adalah menyiapkan pedoman yang seragam (unifikasi) bagi Hakim Pengadilan

---

<sup>117</sup>Abdul Azis Dahlan (et.al), *Ensiklopedi*, hal. 968.

<sup>118</sup>Abdul Azis Dahlan (et.al), *Ensiklopedi*, hal. 968.

<sup>119</sup>Abdul Azis Dahlan (et.al), *Ensiklopedi*, hal. 968.

<sup>120</sup>Ahmad Rofiq, *Pembaharuan*, hal. 132.

Agama dan menjadi hukum positif yang wajib dipatuhi oleh seluruh bangsa Indonesia yang beragama Islam. Sebab, sebenarnya materi hukum yang ada dalam KHI selama ini telah banyak praktekkan oleh masyarakat Indonesia.

Pada konteks ini, KHI dianggap sebagai fiqh keindonesiaan yang bercirikan karakter masyarakat Indonesia. Di antara contoh yang dapat diungkapkan dalam kasus tersebut misalnya; harta bersama atau harta gono-gini. Pasal 190 KHI disebutkan; "Bagi pewaris yang beristri lebih dari seorang, maka masing-masing istri berhak mendapat bagian atas gono-gini dari rumah tangga dengan suaminya, sedangkan keseluruhan bagian pewaris adalah menjadi hak para ahli warisnya".<sup>121</sup> Pembagian harta tersebut dinilai belum pernah tercatat dalam kitab-kitab fiqh klasik. Oleh sebab ini, hal tersebut merupakan ciri dan karakteristik Indonesia, yang kemudian dapat dikatakan sebagai faham keindonesiaan.

Dari perspektif kekuatan hukum KHI yang dikeluarkan berdasarkan Inpres tidak termasuk ke dalam salah satu tata aturan perundang-undangan yang ditetapkan MPRS No. XX/MPRS/1966. Akan tetapi, Presiden sebagai Kepala Pemerintahan berhak dan berwenang mengeluarkan Inpres kepada para pembantunya sesuai dengan pasal 4 ayat (1) UUD 1945. Oleh karena itu, KHI merupakan instrumen hukum yang absah dan mempunyai daya ikat, tetapi sebatas pada *dictum* instruksinya. Keberadaannya tidak dapat dijadikan sebagai hukum positif tertulis yang mengikat dan memaksa seluruh warga negara sebagaimana halnya UU, Keppres, PP maupun lainnya. Karena, Inpres dikeluarkan oleh Presiden selaku Kepala Pemerintahan (*executive leader*), bukan Kepala Negara (*state leader*) dan ditunjukan kepada Menteri Agama selaku pembantu Presiden untuk menjalankan tugas-tugas pemerintahan, yaitu menyebarluaskan Kompilasi Hukum Islam, suatu tugas-tugas urusan urusan keagamaan bagi umat Islam mengenai perkawinan, kewarisan dan perwakafan.<sup>122</sup>

---

<sup>121</sup>Harta gono-gini adalah harta kekayaan yang diperoleh oleh suami-isteri selama berlangsungnya perkawinan dimana kedua-duanya bekerja untuk kepentingan hidup berumah tangga. Bekerja itu hendaknya diartikan secara luas, hingga seorang isteri yang pekerjaannya tidak nyata-nyata menghasilkan kekayaan, seperti memelihara dan mendidik anak-anaknya, dianggap sudah bekerja. Pembagian harta semacam ini diakomodasi dari hukum adat yang berlaku dalam masyarakat Indonesia, yang dikenal dengan nama gono-gini (bahasa Jawa, terutama Jawa Timur), harta *guna-kaya* (bahasa Sunda, Jawa Barat), di Mingkabau disebut *harta-suarang* (Sumatra Barat) Ahmad Rofiq, *Pembaharuan*, hal. 132. Di Aceh disebut *hareuta seuharkat*.

<sup>122</sup>Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh*, hal. 176.

## D. Materi Kompilasi Hukum Islam

Materi KHI yang telah mendapatkan kekuatan hukum dari presiden tersebut terdiri atas tiga buku, 29 bab, dan 229 pasal. Buku pertama hukum perkawinan memuat 18 bab, 170 pasal, buku kedua hukum kewarisan mencakup 6 bab, 44 pasal dan buku ketiga hukum perwakafan meliputi 5 bab 15 pasal. Kesemuanya ini berdasarkan penelitian yang dilakukan dari 10 IAIN seluruh Indonesia dan bersumber dari kitab-kitab fiqh sebanyak 36 buah dari berbagai mazhab.<sup>123</sup>

Jika dilihat dari namanya Kompilasi Hukum Islam di Indonesia, nampak bahwa seolah-olah KHI tersebut merupakan representasi dari semua materi fiqh yang dikodifikasi dengan berlandaskan sosio-antropologis Indonesia. Sebagai hukum yang hidup dalam masyarakat (*living law*). Padahal KHI hanya berisi tiga materi yaitu perkawinan, kewarisan dan wakaf. Pada konteks tersebut dapat dikatakan bahwa KHI berupa hukum yang parsial yang memuat sebagian materi hukum fiqh saja. Secara umum KHI dapat dipaparkan sebagai berikut;

- 1) Materi hukum perkawinan, terdiri dari;
  - a. Penegasan dan penjabaran UU Nomor 1 tahun 1974
  - b. Mempertegas landasan filosofis perkawinan
  - c. Mempertegas landasan idiil perkawinan
  - d. Penegasan landasan yuridis
  - e. Penjabaran peminangan
  - f. Penguraian secara enumeratif rukun dan syarat
  - g. Pengaturan tentang mahar
  - h. Penghalusan dan perluasan larangan perkawinan
  - i. Memperluas ketentuan perjanjian kawinan
  - j. Mendefinisikan kebolehan kawin hamil
  - k. Poligami sebagaimana dalam UU Nomor 1 Tahun 1974
  - l. Aturan pencegahan perkawinan
  - m. Aturan pembatalan perkawinan
  - n. Pelenturan makna *al-rijal qawamuna ala al-nisa*
  - o. Pelembagaan harta bersama (*gono-gini*)
  - p. Pengabsahan pembuahan anak secara teknologis
  - q. Kepastian pemeliharaan anaka dalam perceraian

---

<sup>123</sup>Adapun kitab-kitab yang dimaksud antara lain adalah; 1) *al-Bajuri*, 2) *Fath al-Mu'in dan Syarahnya*, 3) *Syarqawi 'ala al-Tahrir*, 4) *Qalyubi wa 'Amirah*, 5) *al-Muhalla*, 6) *Tuhfah*, 7) *Targhib al-Mustaq*, 8) *al-Qawanin al-Syraiyyah*, 9) *Fath al-Wahab dan Syarahnya*, 10) *al-Qawanin al-Syraiyyah li Shadaqah al-Dahlan*, 11) *Syamsuri li al-Faraid*, 12) *Bughyah al-Mustarsyidin*, 13) *al-Fiqih ala al-Mazahib al-Arba'ah*, 14) *Mughni al-Muhtaj*. Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh*, hal. 86.

- r. Perwalian diperluas
- s. Pokok-pokok tentang perceraian
- 2) Materi Hukum Kewarisan terdiri dari;
  - a. Secara umum mirip dengan fara'id
  - b. Wasiat wajib bagi anak angkat
  - c. Bagian anak laki-laki dan perempuan
  - d. Penertiban warisan bagi anak yang belum dewasa
  - e. Pelembagaan *plaatsvervulling* dengan modifikasi
  - f. Ketentuan hak ayah angkat
  - g. Penertiban dan penyeragaman hibah
- 3) Materi Hukum Perwakafan terdiri dari;
  - a. Pokok-pokok materi umum
  - b. Pertanggungjawaban yang jelas
  - c. Pelenturan benda dan tanah wakaf

Marzuki Wahid mencatat bahwa terdapat 13 pasal, 17 ayat yang secara langsung mengutip pendasaran terhadap terhadap peraturan perundang-undangan tersebut. Adapun yang tidak secara langsung, jumlah lebih banyak lagi. Hal ini dapat dipahami, karena sejak pembentukannya, KHI dipersiapkan sebagai kelengkapan hukum materiil bagi peradilan agama. Sedangkan hukum materiil Peradilan Agama secara formal-positif dan garis besarnya telah diatur dalam UU No. 7 Tahun 1989, UU No. 1 Tahun 1974, PP No. 9 Tahun 1975, UU No. 22 Tahun 1946 jo. UU No. 32 Tahun 1954 dan PP No. 22 Tahun 1977. Karena peraturan perundang-undangan ini telah ditetapkan sebelum kompilasi hukum Islam, maka isi KHI diharuskan untuk tidak bertentangan dengan dengan peraturan tersebut.<sup>124</sup>

Logika yang digunakan adalah logika hukum positif yang mengajarkan bahwa hukum yang dilahirkan kemudian tidak boleh bertentangan dengan tata aturan hukum yang lebih tinggi kedudukannya (hierarki hukum). Karena pendasarannya kepada hukum positif negara (*state laws*), bukan kepada al-Qur'an dan al-Sunnah langsung, maka bersamaan dengan itu KHI atas nama hukum Islam melakukan pembenaran-pembenaran secara substansial terhadap aturan-aturan hukum positif tersebut. Dengan kata lain, KHI mengakui bahwa ketentuan-ketentuan hukum yang terdahulu yang ada hukum positif adalah "benar" secara *syar'iy*. Asumsi ini diperkuat dengan ketiadaan pasal dalam KHI yang secara langsung mengoreksi

---

<sup>124</sup>Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh*, hal. 180-181.

atau “meluruskan” ketidaksamaan peraturan-peraturan terdahulu menurut pandangan hukum Islam (*moral control*).<sup>125</sup>

Selain melegitimasi terhadap aturan-aturan hukum negara, KHI juga secara langsung melegitimasi institusi-institusi *de facto* bentukan negara, seperti KUA, PPAIW, Pengadilan Agama, Mahkamah Agung, Depag, PPN, Notaris dst, suatu institusi yang tidak didapatkan secara defenitif dalam sejarah pelaksanaan hukum Islam. Legitimasi ini terlihat dalam sebagian besar pasal KHI yang menggantungkan dengan institusi-institusi tersebut dari kerja-kerja institusi tersebut. Alasannya adalah bahwa semua itu menjadi bagian dari pelaksanaan hukum Islam. Institusi-institusi yang disebut di atas merupakan bagian dari mata rantai (birokrasi) yang dimaksud.<sup>126</sup>

Contoh pasal mengenai pembenaran prosedural adalah:

1. Pasal 5 ayat 2

Pencatatan perkawinan tersebut pada ayat (1), dilakukan oleh Pegawai Pencatat Nikah sebagaimana yang diatur dalam UU No. 22 tahun 1964 jo UU No. 32 tahun 1954.

2. Pasal 168 ayat 2

Pengiriman lembar pertama dari daftar rujuk oleh Pembantu Pegawai pencatat Nikah dilakukan selambat-lambatnya 15 (lima belas) hari sesudah rujuk dilakukan.

Berdasarkan materi-materi tersebut KHI, nampak bahwa ia sebagai aturan main (*ordering*) di bidang perkawinan, kewarisan, dan perwakafan yang bersifat regulatif (mengatur). Bersamaan dengan itu, ia juga melakukan pembenaran-pembenaran (legitimitas) terhadap institusi-institusi bentukan negara. Kedua fungsi ini tampak jelas dalam cerminan pasal-pasal KHI, bahkan terasa lebih dominan daripada karakter dasarnya, yakni fungsi legislasi dan antisipasi sosial sebagaimana isi kitab-kitab fiqh karya ulama zaman dahulu. Hal ini disebabkan, di samping karena model pembahasannya yang menggunakan bahasa hukum negara (undang-undang), juga kehadirannya lebih sebagai kehendak-kehendak sosial pengurus negara (*state apparatus*) daripada masyarakat Islam Indonesia (dalam hal ini para ulama dan cendikiawan Muslim yang mempunyai kapabilitas dan otoritas di bidang hukum Islam).<sup>127</sup>

---

<sup>125</sup>Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh*, hal. 180-181.

<sup>126</sup>Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh*, hal. 180-181.

<sup>127</sup>Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh*, hal. 179.

## E. Mazhab Negara dan Politik Akomodasi

KHI merupakan hasil dinamika pembaharuan pemikiran hukum Islam, yang di dalamnya tercakup tiga buku pegangan yaitu: hukum perkawinan, perwakafan dan warisan. Menurut Ahmad Rofiq KHI memiliki ide-ide yang mesti tidak sama sekali baru, dengan segala kekurangannya dapat dianggap sebagai pantulan dari adanya kesadaran *ijtihad* dalam masyarakat Indonesia.<sup>128</sup>

Meskipun demikian dengan melihat posisi KHI yang dikeluarkan hanya dengan Instruksi Presiden, maka kekuatannya lemah dalam hirarki tata hukum di Indonesia. KHI bukanlah sebagai undang-undang ataupun Peraturan-Pemerintah yang mempunyai kekuatan hukum.<sup>129</sup> Namun sifatnya hanya sebagai buku rujukan dan patokan para hakim dalam memutuskan hukum di pengadilan. Oleh karena itu, dalam konteks pembaharuan hukum Islam di Indonesia sudah selayaknya KHI diperjuangkan untuk mendapat justifikasi dan legitimasi agar dapat diundangkan pada hirarki hukum yang lebih tinggi misalnya dengan; Undang-Undang, Kepres atau PP. Namun demikian langkah tersebut pasti akan mendapat tantangan dari kelompok Islam Phobia dan kelompok sekuler yang tidak menginginkan hukum Islam mengambil saham terbesar dalam hukum nasional. Konfigurasi dan kondisi politik jelas sangat mempengaruhi tatanan dan produk hukum di Indonesia juga dipelbagai bagian dunia Islam lainnya seperti Pakistan, Sudan, Mesir dan Turki.

Pada konteks tersebut Marzuki Wahid dan Rumadi menilai bahwa KHI melambangkan fiqh mazhab Negara. Disebut sebagai mazhab Negara sebab elemen-elemen yang mengkonstruksi hukum Islam dalam KHI mulai dari inisiatif, proses penelitian, hingga penyimpulan akhir dari pilihan-pilihan hukumnya semuanya dilakukan oleh suatu tim yang dibentuk oleh negara dan beranggotakan hampir seluruhnya orang-orang Negara. Latar belakang pembentukan, logika hukum yang digunakan hingga pola redaksi yang diterapkan juga sebagaimana lazimnya digunakan oleh hukum positif yang diakui oleh negara. Lebih dari itu, legitimasi hukum pemberlakuan juga tergantung pada keputusan Negara melalui (sementara ini) Instruksi Presiden (Inpres). Walhasil, semuanya berwarna serba Negara, paralel dengan langgam politik Orde Baru yang sangat otoritarian, suatu bingkai politik ketika KHI dilahirkan.<sup>130</sup>

---

<sup>128</sup>Ahmad Rofiq, *Pembaharuan*, hal. 102.

<sup>129</sup>Ahmad Rofiq, *Pembaharuan*, hal., 189.

<sup>130</sup>Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh*, hal. ix-x.

Ditambah lagi, bahwa setiap legislasi yang dilakukan oleh negara, apalagi negara Orde Baru yang saat itu berwatak hegemonik, ada suatu kehendak-kehendak sosial-politik tersembunyi yang menyertainya. Padahal tak ada hukum yang bebas nilai, bebas kepentingan dan bebas kuasa. Termasuk dalam jaringan ini adalah hukum Islam ketika disentuh oleh urusan politik.<sup>131</sup>

Pada konteks tersebut menunjukkan bahwa hegemoni politik turut menyertai lahirnya KHI. Terkait dengan itu Mahfudh MD mengatakan bahwa produk hukum sebuah negara memang tak dapat dipisahkan dengan faktor-faktor dan kepentingan politik dan kekuasaan. Bahkan hukum merupakan produk politik, sehingga karakter setiap produk hukum akan sangat ditentukan atau diwarnai oleh imbangan kekuatan atau konfigurasi politik yang melahirkannya. Jadi kenyataan yang muncul adalah politik yang mempengaruhi produk-produk hukum, padahal seharusnya hukum yang mengatur politik. Ia menyimpulkan bahwa betapa peran politik sangat besar dalam menetapkan sebuah ketetapan hukum selama ini di Indonesia. Hukum menurutnya lahir disebabkan oleh kompromi-kompromi politik di legislatif.<sup>132</sup> Pengaruh tersebut tidak hanya dari legislatif saja tetapi juga eksekutif dan yudikatif yang dipengaruhi oleh faktor politik.

Pada prespektif politik hukum Orde Baru, nampak bahwa KHI adalah transisi untuk menuju pada kekuatan hukum positif tertulis seperti dalam tata aturan perundang-undang. Artinya, KHI adalah eksperimentasi politik pemerintah Orde Baru dalam memberlakukan hukum materiil Islam. Pemerintah belum sepenuh hati mengeluarkan "*political will*" bagi absahnya secara totalitas hukum Islam sebagai hukum positif tertulis dalam tata hukum nasional Indonesia.<sup>133</sup>

Inilah yang menjadi beberapa alasan sehingga KHI disebut sebagai mazhab negara atau lebih tepatnya mazhab Orde Baru. Kenyataan ini menyebabkan sejarah kelahiran dan penerapannya KHI sangat sarat dengan nuansa-nuansa politik penguasa saat itu. Di samping itu, keberadaan hukum Islam dalam KHI; berangkat dari hukum agama yang penuh dengan nilai-nilai spritualitas dan transendental, bermoral keadilan dan kebenaran mutlak, bersemangat kemaslahatan dan kearifan sosial, berubah menjadi hukum negara

---

<sup>131</sup>Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqih*, hal. ix-x.

<sup>132</sup>Lihat Mohammad Mahfud MD, *Pergulatan Politik dan Hukum di Indonesia*, Cet.I, (Yogyakarta: Gama Media, 1999), hal. 4-27.

<sup>133</sup>Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqih*, hal. 176.

yang mempunyai karakternya sendiri, yang berbeda dengan karakter hukum agama.

Pada sisi lain, mazhab negara sering dipertentangkan dengan mazhab rakyat. Meskipun Marzuki tidak menyebut mazhab tersebut namun demikian dapat dikatakan bahwa mazhab tersebut dapat dikatakan tidak ada intervensi kekuatan politik pemerintah. Hegemoni negara dalam mazhab rakyat nyaris tidak ada, yang kedepankan adalah citra dan refleksi kehendak sosial masyarakat yang berasal dari bawah. Pada beberapa sisi mazhab ini dapat dimasukkan misalnya fiqh sosial yang digagas oleh Sahal Mahfud<sup>134</sup> dan Ali Yafie<sup>135</sup>. Kedua ulama tersebut menginginkan fiqh menjadi etika sosial yang mewarnai kehidupan masyarakat.<sup>136</sup> Kelahiran fiqh sosial tidak sarat dengan konfigurasi politik dan kekuasaan pemerintah sebab ia lahir dari pemikiran ulama yang independen.

Lebih lanjut dapat dikatakan bahwa kelahiran KHI pada satu sisi merupakan politik akomodatif pemerintah terhadap umat Islam, sebab selama ini Islam telah banyak dimarginalkan oleh pemerintah.<sup>137</sup> Pandangan ini misalnya dianut oleh Bakhtiar Effendi

---

<sup>134</sup> Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, (Yogyakarta: LKiS, 1994.)

<sup>135</sup>Lihat Ali Yafie, *Menggagas Fiqih Sosial: Dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi Hingga Ukhuwah*, (Bandung: Mizan, 1995). Ali Yafie, *Teologi Sosial: Telaah Kritis Persoalan Agama dan Kemanusiaan*, (Yogyakarta: LKPSM, 1997). dan Jamal D. Rahman (ed), *Wacana Baru Fiqih Sosial: 70 Tahun Ali Yafie* (Bandung Mizan dan Bank Muamalat Indonesia, 1997).

<sup>136</sup>Kedua ulama tersebut merupakan tokoh yang muncul di kalangan NU yang selama ini diklaim sebagai kelompok tradisional, namun belakangan diakui bahwa NU telah banyak mengalami perkembangan yang dipelopori tokoh-tokoh muda seperti Masdar F. Masudi, A. Qadry Azizy, Ahmad Baso bahkan Ulil Absar Abdallah. Perkembangan ini khususnya dalam bidang *Bahsul al-Masa'il*, sebuah lembaga pembahasan masalah-masalah hukum dan sosial. Lihat Mahsun Fuad, *Hukum Islam*, hal. 118.

<sup>137</sup>Pada masa sebelumnya antara negara *vis a vis* Islam cenderung tidak tidak harmonis. Puncaknya, akses para aktivis politik Islam ke koridor kekuasaan menyusut drastis dan posisi politik mereka merosot terutama sepanjang 25 tahun pertama pemerintahan Soeharto bahkan puluhan tahun sejak pemerintahan Soekarno. Beberapa ilustrasi yang secara jelas memperlihatkan kekalahan Islam politik itu adalah: pembubaran partai Masyumi dan ditolakny rehabilitasi partai itu (1960); tidak diperkenankannya tokoh-tokoh penting bekas Masyumi untuk memimpin Parmusi, partai yang baru dibentuk untuk menggantikannya (1968); depolitisasi Islam atau dibatasinya jumlah partai-partai Islam dari empat (NU, MI, PSII, dan Perti) menjadi satu PPP (1985). Berkurangnya jumlah wakil-wakil Islam dalam parlemen dan kabinet, bahkan menurut Dalier Noer kelompok Kristen yang jumlahnya tidak lebih dari 20% dari jumlah penduduk Indonesia justru menempatkan wakil jauh lebih banyak daripada umat Islam; dan lewat pengaasatunggalan Pancasila, tidak dibolehkkan Islam sebagai asas organisasi sosial-politik (1985). Yang lebih menyedihkan dari itu semua adalah, Islam politik telah menjadi sasaran kecurigaan

yang mengatakan bahwa politik Orde Baru terdapat empat bentuk akomodasi yaitu; 1) akomodasi struktural ; 2) akomodasi legislatif ; 3) akomodasi infrasturktural; dan 4) akomodasi kultural. Menurut Bakhtiar bahwa lahirnya KHI masuk dalam akomodasi legislatif,<sup>138</sup> sebab keberadaan KHI pada mulanya untuk mendukung keberadaan pengadilan agama di daerah untuk memutuskan hukum.

Langkah akomodatif pemerintah dilakukan sebab saat keluatan Islam secara kultural sangat kuat yaitu dengan munculnya ICMI meskipun bukan sebagai lembaga politik tapi dapat mempengaruhi keputusan-keputusan politik. Di sisi lain pemerintah (terutama Presiden Soeharto) ingin merangkul kekuatan Islam modernis di samping kekuatan militer, untuk melanggengkan kekuasaannya.

Menurut Amir Syarifuddin bahwa KHI merupakan puncak pemikiran fiqh di Indonesia. Pandangan ini didasari oleh kenyataan proses panjang perumusan kompilasi yang puncaknya ditempuh melalui Lokakarya Nasional yang diikuti oleh ulama-ulama fiqh dari organisasi-organisasi Islam, perguruan tinggi Islam, masyarakat umum, dan diperkirakan semua lapisan ulama ikut dalam pembahasan, sehingga patut dinilai sebagai konsensus (*ijma'*) ulama Indonesia.<sup>139</sup>

## F. Dari Inpres ke UU

Apakah mungkin status hukum KHI dari Inpres menjadi Undang-Undang? Maksudnya apakah dengan UU, PP atau Kepres yang mempunyai landasan yuridis yang kuat. Dengan demikian maka KHI akan menjadi hukum potisif yang sifatnya mengikat dan memaksa, tidak lagi hanya sebagai pegangan dalam menetapkan hukum belaka.

Jika hal ini terjadi maka paling tidak ada beberapa distorsi yang anomali yang terjadi;

1. Mengebiri Hukum Islam (fiqh) menjadi sangat kaku dan statis

---

ideologis. Oleh negara, para aktivis Islam politik sering dicurigai sebagai anti terhadap ideologi negara pancasila. Bakhtiar Effendi, *Islam dan Negara*, hal. 270-271. Bandingkan dengan Dalier Noer, *Islam dan Politik*, (Jakarta: Risalah, 2005), hal. 218.

<sup>138</sup>Bakhtiar Effendi, *Islam dan Negara*, hal. 289. Ternyata Bakhtiar Effendi tidak sendiri berpandangan seperti cendekiawan lain yang misalnya; Dawam Raharjo, Fachry Ali, dan Lukman Harun juga mempunyai pandangan yang sama. Politik akomodasi ini berlanjut sampai pada pemerintahan BJ. Habibie ketika diterbitkannya UU. No. 38 tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat yang memungkinkan negara untuk mengurus pengelolaan zakat umat Islam. Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh*, hal. 189.

<sup>139</sup>Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*, (Padang: Angkasa, 1993), hal. 138-139.

2. Hukum Islam akan terkooptasi dengan kekuasaan dan politik pemerintah
3. Fiqih yang lahir akan bersifat elitis berlaku hanya dikalangan tertentu saja<sup>140</sup>
4. Ulama yang akan berpengaruh dalam produk hukum hanya ulama yang dekat kekuasaan

Pada konteks lebih jauh peta politik hukum di Indonesia akan dihadang dengan sekuler dan yang phobia terhadap. Kelompok kemungkinan besar akan terganjal dan ditolak misalnya; PDIP, Partai Demokrat, Partai Golkar, PKB dan PAN. Kelima partai inilah merupakan partai yang menguasai kursi diperlemen. Kelompok yang kemungkinan akan mendukung hanya; PPP, PKS, PBB, PBR dan PPNU. Jika dibandingkan peta politik dan diaatas kertas mustahil akan menang. Apalagi isu-isu mengenai KHI termasuk isu agama, yang sangat rentang dengan friksi politik. Sejak dahulu Islam politik cenderung menjadi penonton dari pada pemain.

Oleh karena langkah alternatif yang mungkin dapat di jalani adalah mengundang persoalan-persoalan yang relatif tidak mengundang friksi dan kecurigaan kelompok sekuler dan yang phobia terhadap Islam. Persoalan yang dimaksud misalnya; UU tentang; Zakat (saat ini telah dikeluarkan UU. No. 38 tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat)<sup>141</sup>, Wakaf dan Kewarisan. UU tentang pengelolaan zakat telah dikeluarkan pada masa pemerintahan Baharuddin Jusuf Habibie. Bahkan tahun ini DPR telah mengagendakan untuk membahas UU Perbankan Syariah. Jika salah satu dari hal tersebut telah diundangkan maka hal yang lain akan lebih mudah karena telah ada jalan.

Selain itu dari perspektif politik hukum, jika umat Islam menginginkan hukum Islam menjadi warna dominan di Indonesia, maka perjuangan politik-struktural harus secara serius dilakukan. Maksudnya karena Indonesia mazhab yang dianut lebih pada positivisme hukum (legalistik formal), maka umat Islam harus menguasai parlemen legeslatif, untuk menguasai legislatif perjuangan partai Islam atau partai yang berbasis Islam untuk satu kata yaitu

---

<sup>140</sup>Contoh yang paling nyata sering terjadi adalah persyaratan pernikahan yang mengharuskan seseorang dicatat di KUA dan seluruh perangkatnya. Akibatnya banyak pernikahan yang tidak sah secara administrasi negara disebabkan karena persyaratan tersebut. Hal ini terjadi di kota-kota besar, apalagi di pedesaan yang terpencil. Dapak lebih lanjut pasangan yang tidak sah terebut tidak mendapatkan "Surat Nikah" padahal surat ini sangat penting untuk keperluan administrasi negara lebih lanjut seperti KTP dan sebagainya. Yang menjadi korban adalah pasangan orang Islam itu sendiri yang seperti tidak adanya KTP dan surat-surat penting lainnya.

<sup>141</sup>Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh*, hal. 189.

revitalisasi hukum Islam ke dalam hukum nasional. Langkah kedua, yaitu langkah sosio-kultural hal ini dapat dilakukan dengan pembinaan masyarakat Islam melalui pendidikan, budaya atau dengan jalan mempengaruhi lembaga negara yang terkait untuk melakukan perubahan kearah yang lebih baik. Jalan tersebut dapat dilakukan oleh organisasi-organisasi Islam seperti; NU, Muhammadiyah, Persis, al-Wasliyah, ICMI dan sebagainya. Sehingga dengan kedua jalur tersebut akan tercipta tatanan masyarakat yang Islami dan pada akhirnya akan melahirkan tatanan hukum yang Islami pula

### **G. Penutup**

Dari pembahasan tersebut di atas maka dapat diketahui bahwa sejarah kelahiran KHI sangat sarat dengan campur tangan pemerintah yang menyebabkannya dinilai sebagai mazhab Negara. Disebut sebagai mazhab Negara sebab elemen-elemen yang mengkonstruksi hukum Islam dalam KHI mulai dari inisiatif, proses penelitian, hingga penyimpulan akhir dari pilihan-pilihan hukumnya semuanya dilakukan oleh suatu tim yang dibentuk oleh Negara dan beranggotakan hampir seluruhnya orang-orang Negara. Latar belakang pembentukan, logika hukum yang digunakan hingga pola redaksi yang diterapkan juga sebagaimana lazimnya digunakan oleh hukum positif yang diakui oleh negara. KHI juga mencerminkan politik akomodasi politik orde Baru terhadap kekuatan Islam, setelah sekian lama Islam dimarginalkan pemerintah.

Kemudian jika langkah kodifikasi hukum Islam dilakukan di Indonesia seperti yang terjadi maka beberapa distorsi dan anomali dapat terjadi misalnya; Mengebiri hukum Islam menjadi sangat kaku dan statis, hukum Islam akan terkooptasi dengan kekuasaan dan politik pemerintah; fiqh yang lahir akan bersifat elitis berlaku hanya dikalangan tertentu saja; ulama yang akan berpengaruh dalam produk hukum hanya ulama yang dekat kekuasaan.

Meskipun umat Islam Indonesia juga merindukan lahirnya fiqh yang secara jelas merefleksikan karakter dan ciri khas masyarakat Indonesia secara utuh. Tanpa hegemoni dan dominasi politik kekuasaan, yang lahir dari ulama atau cendikiawan yang independen dan tidak terdistorsi dan terkontaminasi oleh politik. Sehingga fiqh mampu menjadi etika sosial dalam masyarakat.

Namun demikian perlu dicatat bahwa KHI pada tingkat tertentu merupakan fiqh yang dapat mewakili karakter dan ciri keindonesiaan, dan merupakan puncak pemikiran fiqh di Indonesia. Sehingga patut dinilai sebagai konsensus (*ijma'*) ulama Indonesia. Ia

telah mampu mewarnai pembaharuan pemikiran hukum Islam di Indonesia.



# BAB 7

## AGAMA, BUDAYA DAN DAN RESOLUSI KONFLIK

### A. Pendahuluan

Indonesia adalah bangsa besar yang memiliki keragaman budaya. Setiap budaya memiliki kearifan-kearifan tersendiri dalam menyikapi permasalahan hidup yang dihadapi, termasuk di dalamnya kearifan dalam menyelesaikan konflik.<sup>142</sup> Kearifan lokal dapat diartikan sebagai segenap pandangan atau ajaran hidup, petuah-petuah, pepatah-pepatah, dan nilai-nilai tradisi yang hidup dan dihormati, diamalkan oleh masyarakat baik yang memiliki sangksi adat maupun yang tidak memiliki sangksi.<sup>143</sup>

Hampir setiap komunitas masyarakat memiliki kearifan lokal tersendiri dalam menyelesaikan konflik.<sup>144</sup> Menurut Azyumardi Azra bahwa kearifan lokal tersebut dapat dijadikan sebagai mekanisme sosio-kultural yang terdapat dalam tradisi masyarakat Indonesia.

---

<sup>142</sup>Koenjtaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia* (Jakarta: Penerbit Djambatan, 1993), hal. 31.

<sup>143</sup>Agus Sanusi, *Kearifan Lokal dan Peranan Panglima Laot dalam Proses Pemukiman dan Penataan Kembali Kawasan Pesisir Aceh Pasca Tsunami*, Laporan Penelitian (Banda Aceh: Pusat Penelitian Ilmu Sosial dan Budaya Universitas Syiah Kuala, 2005), hal. 24.

<sup>144</sup>Alpha Amirrachman (Editor), *Revitalisasi Kearifan Lokal: Studi Resolusi Konflik di Kalimantan Barat, Maluku dan Poso* (Jakarta: ICIP, 2007), hal. 79.

Tradisi tersebut diyakini dan telah terbukti sebagai sarana yang ampuh menggalang persaudaraan dan solidaritas antar warga yang telah melembaga dan mengkristal dalam tatanan sosial dan budaya.<sup>145</sup>

Pembahasan tentang kearifan lokal dalam konteks studi Islam akan lebih menekankan pada pendekatan sosiologis dan antropologis yakni dengan melihat Islam sebagai gejala budaya dan gejala sosial bukan hanya memaknai agama sebagai dogma dan doktrin.<sup>146</sup> M. Amin Abdullah mengatakan bahwa agama tidak selalu harus didekati dengan pendekatan normatif, akan tetapi pendekatan historis menjadi sebuah keharusan.<sup>147</sup> Pada konteks inilah Islam berkelitkelindang dengan budaya dan sejarah, sehingga memunculkan mozaik Islam baru dan bercorak dan berwatak lokal dalam hal ini Islam dalam warna budaya Aceh.

Sejalan dengan itu dalam konteks hukum, pendekatan budaya (*cultur approach*) dalam mewujudkan keamanan dan ketertiban ini sesuai dengan aliran hukum *sociological jurisprudence* bahwa hukum yang baik adalah hukum yang sesuai dan hidup di dalam masyarakat.<sup>148</sup> Maksudnya pendekatan budaya dengan melibatkan kearifan lokal dan lembaga adat merupakan langkah yang strategis dan efektif karena dalam masyarakat telah mempunyai sistem hukum yang hidup yang dikenal dengan hukum adat.

Hukum yang hidup inilah yang kemudian menerima akomodasi dan diadaptasi secara sosio-kultural. Akomodasi ini semakin terlihat ketika wilayah Islam berkembang sedemikian rupa sehingga ia menjadi agama yang mendunia. Jika mengikuti alur pikir akomodasi tersebut, maka akan memunculkan setidaknya-tidaknya dua varian Islam yang disebut dengan menggunakan berbagai istilah. Misalnya saja, *great tradition* atau tradisi besar, yang pada hakikatnya mewakili Islam sebagai konsepsi realitas dan *little tradition* (tradisi kecil) atau *local tradition* (tradisi lokal). Atau dengan kata lain, "Islam" dan "*Islamicate*" bidang-bidang yang "Islamik", yang dipengaruhi Islam.<sup>149</sup>

---

<sup>145</sup>Azyumardi Azra, *Reposisi Hubungan Agama dan Negara: Merajut Kerukunan Antarumat* (Jakarta: Kompas, 2002), hal. 209.

<sup>146</sup>Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam: Dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hal. 10.

<sup>147</sup>M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas dan Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hal. 45.

<sup>148</sup> Lili Rasjidi dan I.B. Wyasa, *Hukum Sebagai Suatu Sistem* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1993), hal. 83.

<sup>149</sup>Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999), hal. 13.

Tradisi besar (Islam) tentu saja adalah Islam yang dipandang sebagai doktrin yang normatif dan original (asli), yang permanen, atau setidaknya merupakan interpretasi yang melekat ketat pada ajaran dasar. Dalam lingkup lebih sempit, doktrin ini tercakup di dalam konsepsi-konsepsi keimanan dan syariah yang mengatur pola berpikir dan bertindak setiap Muslim. Tradisi besar ini sering pula disebut tradisi pusat (*center*) yang dikontraskan dengan pinggiran (*periferi*). Pada pihak lain, tradisi kecil (tradisi lokal, *Islamicate*) adalah *realm of influence* –kawasan-kawasan yang berada dibawah pengaruh Islam atau tradisi besar tersebut.

Karena itu sangat tepat jika menyelesaikan konflik dengan menggunakan adat lokal karena selama ini sudah membudaya dalam masyarakat. Oleh karena itu nilai tersebut telah mengakar dan biasanya tidak hanya berorientasi profan semata, tetapi juga berorientasi sakral sehingga pelaksanaannya dapat lebih cepat dan mudah diterima oleh masyarakat. Dengan adat lokal ini diharapkan resolusi konflik dapat cepat terwujud dan diterima semua kelompok sehingga tidak ada lagi konflik laten yang tersembunyi dalam masyarakat.<sup>150</sup>

Terkait dengan tersebut di atas tulisan ini akan mengkaji mengenai revitalisasi kearifan lokal Aceh dalam menyelesaikan konflik termasuk cara dan prosesnya. Kearifan lokal yang dimaksud adalah *di'iet*, *sayam*, *suloh*, *peusujuk* dan *peumat jaro*. Baik konflik yang menyebabkan kematian, luka berat, luka ringan, cacat ataupun sengketa mengenai persoalan ekonomi dan sosial.

## B. Islam dan Budaya Aceh

Kebudayaan adalah sesuatu yang kompleks karena mencakup pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum, adat-istiadat dan lain kemampuan-kemampuan serta kebiasaan-kebiasaan yang didapatkan oleh manusia sebagai anggota masyarakat.<sup>151</sup> Dengan kata lain bahwa kebudayaan cukup kesemuanya yang didapatkan atau dipelajari oleh manusia sebagai anggota masyarakat. Kebudayaan terdiri dari segala sesuatu yang dipelajari dari pola-pola perilaku yang normatif. Artinya, mencakup segala cara atau pola berpikir, merasakan dan bertindak. Seorang yang meneliti kebudayaan

---

<sup>150</sup>Agus Sriyanto, *Kearifan*, hal. 8.

<sup>151</sup> Soerjono Soekanto, *Sosiologi: Suatu Pengantar* (Jakarta: Rajawali Press, 2005), hal. 172.

tertentu, akan sangat tertarik oleh obyek-obyek kebudayaan seperti rumah, sandang, jembatan, alat-alat komunikasi, dan sebagainya.

Nilai-nilai hukum dan norma adat yang menyatu dengan Islam merupakan *way of life* bagi orang-orang Aceh dan terus berkembang sepanjang sejarah. Sehingga Islam menjadi fondamen budaya adat Aceh yang memiliki daya juang untuk menjangkau masa depan. Sebagaimana yang sering dirujuk terdapat dalam *hadih maja* (pepatah) yaitu; *Adat bak Poe Teumeureuhom, Hukom bak Syiah Kuala, Qanun bak Putroe Phang, Reusam bak Lakseumana*. Hal ini dapat diartikan, *poteumeurehom* (kekuasaan eksekutif-sultan), *Syiah Kuala* (yudikatif-ulama),<sup>152</sup> *Putroe Phang* (legislatif), *Laksamana* (pertahanan-tentara). Juga *Hukom ngon Adat lagee zat ngon sipheut* (hukum [agama] dan adat bagai zat dan sifat, tak dapat dipisahkan).<sup>153</sup>

Sehingga dapat dipahami bahwa budaya dan adat Aceh menyatu pada pondasi yang satu yaitu ajaran Islam. Antara budaya dan ajaran Islam telah berinteraksi dan berasimilasi secara harmonis dalam masyarakat Aceh sepanjang ratusan tahun. Bentuk konkrit adat dan budaya dalam kehidupan masyarakat Aceh tidak hanya teraplikasi dalam bidang sosial, ekonomi maupun politik, tetapi juga dalam bidang hukum.

Pada sisi lain budaya atau adat dalam konteks agama merupakan hal yang sangat penting. Betapa pentingnya budaya dan adat sehingga dapat dijadikan sebagai hukum sebagaimana dikatakan dalam kaedah ushul fiqh: "*al-adat al-muhakkamah*" (adat dapat dijadikan sebagai hukum). Hal ini menunjukkan bahwa agama tidak membongkai apalagi mengebiri budaya dan adat setempat, sebaliknya ia mendapat tempat dan ruang yang harmonis. Sepanjang budaya dan adat tersebut tidak bertentangan dengan ruh syari'at. Selain itu, juga kaedah lain; "*al-muhafazah ala al-qadim al-shalih, wa al-akhzu ala al-*

---

<sup>152</sup>Menurut Daniel Djuned bahwa sebenarnya *hadih maja* inilah yang formulasikan ulang oleh Syekh Burhanuddin Ulakan, Pariaman, Sumatera Barat menjadi "*adat basandi syara', syara' basandi kitabullah*", Daniel Djuned, Syariat Bagaimana Yang Mesti Diaplikasikan? Dalam Fairus M. Nur Ibr, *Syari'at di Wilayah Syariat: Pernik-Pernik Islam di Nanggroe Aceh Darussalam* (Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam, 2002) hal. 72. Karena Syekh Burhanuddin adalah murid dari Syekh Abdurrauf al-Singliki yang bergelar Syiah Kuala. Ia berguru kepada Syiah Kuala di Aceh terutama dalam hal Tarekat Syatariyah.

<sup>153</sup>Moehammad Husein, *Adat Atjeh* (Banda Aceh: Dinas Kebudayaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh, 1970), hal. 1.

*qadim al-aslah*" (memelihara tradisi lama yang baik, dan mengambil yang baru yang lebih baik).<sup>154</sup>

Nilai-nilai budaya seperti *di'iet* dan *suloh* jelas berasal dari ajaran Islam, *di'iet* berasal dari *diyut* dan *suloh* berasal dari *islah*. Ayat yang menjelaskan tentang *diyut* adalah QS. Al-Baqarah (2): 178 yang artinya : "*Hai orang-orang yang beriman diwajibkan atas kamu qishas berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba dan wanita dengan wanita. Dan barangsiapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah (yang mema'afkan) mengikuti dengan cara yang baik. Dan hendaklah (yang diberi ma'af) membayar (diyut) kepada yang memberi ma'af dengan cara yang baik (pula).*" Sedangkan ayat yang menjelaskan *al-Islah* dalam QS. Al-Hujurat (49) : 10; "*Orang-orang beriman itu sesungguhnya bersaudara. Sebab itu damaikanlah (perbaikilah hubungan) antara kedua saudaramu itu dan takutlah terhadap Allah, supaya kamu mendapat rahmat.*"

Pengaruh Islam dalam seni di Aceh dapat dilihat tari *zaman*, *seudati*, *rapa'i* dan *ranup lampuan*. Tari *seudati* berasal dari kata *syahadatain* yang berarti dua kalimat syahadat, sedangkan tari *rapa'i* berasal dari kata *rifa'iyah*, salah satu nama pendiri tarekat *rifa'iyah* (aliran tasawuf) yang berkembang di Aceh. Syair-syair yang dikumandangkan dalam tari ini juga banyak mengandung shalawat kepada Rasulullah Saw. dan puji-pujian kepada Allah swt.

Dengan demikian realitas masyarakat Aceh dapat disimpulkan sebagai totalitas dari ajaran Islam sendiri, maka Islam menjadi pandangan hidup (*way of life*). Pandangan hidup inilah yang mempengaruhi seluruh aktivitas masyarakat termasuk budaya. Karena pandangan hidup seseorang akan mempengaruhi cara berpikir dan cara berperilaku dan berinteraksi dengan sesama manusia, kesemuanya merupakan bagian dari budaya. Karena pandangan hidup orang Aceh adalah Islam, maka sangat wajar jika Islam sangat berpengaruh dalam budaya dan adatnya.

Islam dan budaya Aceh merupakan sesuatu yang unik dan mempunyai corak dan karakter tersendiri. Munculnya istilah *di'iet*, *suloh*, *meunasah*, *dayah*, *mukim*, *imam mukim*, *teungku*, *seudati*, *rapa'i*, dan beberapa budaya lain yang khas Aceh merupakan bukti hasil dialog dan dialiketika antara Islam dan budaya Aceh. Tradisi besar Islam jelas cukup berpengaruh kepada tradisi kecil, perdamaian dalam

---

<sup>154</sup>Rusjdi Ali Muhammad, Peranan Budaya dalam Merajut Kedamaian dan Silaturrahmi, dalam Darni Daud dkk. (Editor), *Budaya Aceh, Dinamika Sejarah dan Globalisasi* (Banda Aceh: Unsyiah Press, 2005), hal. 341.

Islam yang dikenal dengan *al-Islah* dapat disebut sebagai tradisi besar, sedangkan *suloh* dalam merupakan tradisi kecil. Itulah sebabnya kearifan lokal ini mampu bertahan dalam masyarakat karena selaras dengan nilai-nilai Islam.

### C. Lembaga Adat dan Pemerintahan *Gampong*

Sistem pemerintahan yang ada dalam masyarakat Aceh diduga kuat berasal dari Qanun Asyi (*adat meukuta alam*), sebuah undang-undang yang dibuat pada masa Sultan Iskandar Muda (1607-1675 M).<sup>155</sup> Undang-undang ini mengatur sistem pemerintah mulai pada level paling bawah (*gampong*) sampai pada level paling atas yaitu kesultanan. Sistem ini berlaku sampai datangnya zaman penjajahan bahkan memasuki masa kemerdekaan.

Namun demikian, perubahan politik dan sosial yang terjadi pasca terbentuknya Negara Indonesia mengakibatkan eksistensi lembaga-lembaga adat ini lambat laun mulai tersisihkan. Ini berawal dari keluarnya UU No. 5 Tahun 1979 yang menghapuskan segala bentuk hukum adat di seluruh Indonesia.<sup>156</sup> Akibatnya pemerintahan *gampong* di Aceh,  *nagari* di Sumatera Barat dan beberapa sistem adat lainnya di Indonesia dihapuskan diganti dengan sistem pemerintahan desa.

Namun demikian seiring dengan semangat reformasi ekspresi perubahan dan demokratisasi terus tumbuh di Indonesia. Masyarakat Aceh mendorong pemerintah untuk merevitalisasi kearifan lokal melalui peraturan perundang-undangan yang kemudian diakomodasi dalam UU No. 44 tahun 1999 pasal 3 ayat 2 sebagaimana disebutkan bahwa Aceh mempunyai kewenangan untuk mengatur; 1) penyelenggaraan kehidupan beragama; 2) penyelenggaraan kehidupan adat; 3) penyelenggaraan pendidikan dan peran ulama dalam penetapan kebijakan daerah.

Upaya merevitalisasi kembali kearifan lokal tersebut terus dilakukan hal ini terbukti dengan ditetapkannya Qanun No. 5 Tahun 2003 tentang Pemerintahan *Gampong* yang memperkuat dan menyempurnakan qanun sebelumnya. Qanun tersebut menyebutkan bahwa *gampong* merupakan organisasi pemerintahan terendah yang

---

<sup>155</sup>Muslim Ibrahim, Langkah-Langkah Penerapan Syariat Islam di Aceh dalam Lahmuddin Nasution (et. al.), *Penerapan Syari'at Islam di Indonesia: Antara Peluang dan Tantangan* (Jakarta: Globalmedia Cipta Publishing, 2004), hal. 178.

<sup>156</sup>Tim Peneliti PKPM, *Penerapan Alternatif Dispute Resolution Berbasis Hukum Adat Pada Lembaga Keujreun Blang di Kabupaten Aceh Besar* (Banda Aceh: BRR Sarpras Hukum dengan PKPM, 2007), hal. 3.

berada di bawah kemukiman dalam struktur organisasi pemerintahan Provinsi Aceh.<sup>157</sup>

Sejalan dengan itu, setelah ditandatanganinya MoU Helsinki pada 15 Agustus 2005 yang mengamatkan Undang-Undang Pemerintahan Aceh (UUPA). Maka setelah itu, dibuatlah UU No. 11 Tahun 2006. Di dalam UU tersebut diatur tentang Lembaga Adat pada Bab XIII pasal 98. Pada ayat (3) Lembaga adat sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dan ayat (2), meliputi; a) Majelis adat Aceh; b) *Imeum Mukim* atau nama lain; c) *Imuem chik* atau nama lain; d) *Keuchik* atau nama lain; e) *Tuha Peut* atau nama lain; f) *Tuha Lapan* atau nama lain; g) *Imuem Meunasah* atau nama lain; h) *Keujreun Blang* atau nama lain; i) *Panglima Laot* atau nama lain; j) *Pawang Glee* atau nama lain; k) *Peutua Seuneubok* atau nama lain; l) *Haria Peukan* atau nama lain; n) *Syahbandar* atau nama lain.<sup>158</sup>

Perlu dicatat bahwa peradilan *gampong* dapat dilakukan oleh lembaga adat tersebut. Peradilan dilakukan dengan menempuh jalan musyawarah dan mufakat tanpa melalui proses peradilan dengan melibatkan lembaga peradilan sebagaimana biasanya. Penyelesaiain sengketa, konflik dan berbagai macam kasus dalam *gampong* dapat diselesaikan dengan jalan damai, yang dibiasa disebut penyelesaian sengketa di luar peradilan atau ADR (*alternative dispute resolution*). ADR merupakan salah satu langkah untuk meningkatkan akses terhadap penegakan dan perwujudan keadilan atau *accesses to justice*. Karena dapat digunakan untuk menyelesaikan suatu permasalahan di luar peradilan umum kepada suatu forum yang lebih murah, cepat, dekat dan tidak mengintimidasi.<sup>159</sup>

Lembaga adat yang ada di Aceh melakukan tugas dan fungsinya sebagai lembaga penyelesaian sengketa diluar pengadilan. Antara fungsi lembaga adat dan penerapan ADR nampaknya mempunyai kecocokan karena sistem sosial, adat dan budaya Aceh berdasarkan musyawarah dan mufakat, ADR juga mempunyai semangat yang sama. Beberapa hal di bawah ini merupakan

---

<sup>157</sup>Himpunan Undang-Undang, Keputusan Presiden, Peraturan Daerah/Qanun, Instruksi Gubernur, Edaran Gubernur Berkaitan Pelaksanaan Syari'at Islam, Edisi Keempat, Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam, (2005), hal. 206.

<sup>158</sup> Undang-Undang Republik Indonesia Tentang Pemerintahan Aceh Nomor 11 Tahun 2006 (Banda Aceh: Dinas Informasi dan Komunikasi Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2006), hal. 85-86.

<sup>159</sup>Emmy Yuhassarie dan Tri Harnomo (ed), *Mediasi dan Court Annexed Mediation: Prosiding Rangkaian Lokakarya Terbatas Masalah-Masalah Kepailitan dan Wawasan Hukum Bisnis Lainnya Tahun 2004, Jakarta 17-18 Februari 2004* (Jakarta: Pusat Pengkajian Hukum, 2004), hal. xvi.

keuntungan jika penyelesaian sengketa dan konflik dilakukan melalui jalur ADR, yaitu;

1. Sifat kesukarelaan dalam proses;
2. Prosedur yang tepat;
3. Keputusan non-yudisial;
4. Kontrol tentang kebutuhan organisasi;
5. Prosedur rahasia (*confidential*);
6. Fleksibilitas dalam merancang syarat-syarat penyelesaian masalah;
7. Hemat waktu;
8. Hemat biaya;
9. Pemeliharaan hubungan (silaturahmi terjaga);
10. Tinggi kemungkinan untuk melaksanakan kesepakatan;
11. Kontrol dan lebih mudah memperkirakan hasil; dan
12. Keputusan bertahan sepanjang waktu.<sup>160</sup>

Sebaliknya kasus konflik dan sengketa yang diselesaikan di pengadilan akan memunculkan hal-hal seperti; kedua bela pihak ada kecenderungan terpaksa untuk mengikuti proses, biaya mahal, kaku, memakan waktu lama, tidak fleksibel dan yang paling merugikan adalah dapat merenggangkan dan memutuskan nilai-nilai persaudaraan dan silaturahmi antara pihak-pihak yang berkonflik.

Pada sisi lain, untuk merevitalisasi kembali peran lembaga adat dan budaya Aceh dalam proses penyelesaian konflik, maka pemerintah Aceh juga mengeluarkan Qanun No. 9 Tahun 2008 tentang Peran *Tuha Peut* (semacam Lembaga Ketahanan Masyarakat Desa [LKMD] di luar Aceh) untuk menyelesaikan 18 perkara pada tingkat *gampong* yakni;

1. Perselisihan dalam rumah tangga
2. Sengketa antar keluarga yang berkaitan dengan harta warisan
3. Perselisihan antar warga
4. Khalwat atau mesum
5. Perselisihan tentang hak milik
6. Perselisihan dalam keluarga
7. Perselisihan harta seuharkat (gono gini)
8. Pencurian ringan
9. Percurian ternak peliharaan
10. Pelanggaran adat tentang ternak, pertanian dan hutan
11. Persengketaan di laut
12. Persengketaan di pasar

---

<sup>160</sup>Emmy Yuhassarie dan Tri Harnomo (ed), *Mediasi*, hal. xvi.

13. Penganiayaan ringan
14. Pembakaran hutan
15. Pelecehan, fitnah, hasut dan pencemaran nama baik
16. Pencemaran lingkungan
17. Ancam mengancam
18. Perselisihan-perselisihan lain yang melanggar adat istiadat.

Menariknya, semua masalah tersebut diselesaikan pada tingkat *gampong* dengan cara musyawarah dan mufakat yang tidak melibatkan pihak kepolisian. Misalnya kasus pencurian sejumlah biji kopi di Kabupaten Bener Meriah oleh seorang perempuan tua berhasil diselesaikan dengan mekanisme kearifan lokal tanpa harus memperkarakannya di pengadilan.<sup>161</sup> Berbeda misalnya dengan kasus pencurian sandal polisi di Sulawesi, pencurian buah semangka di Jawa dan beberapa kasus lainnya yang termasuk pidana ringan yang diselesaikan di pengadilan.

Selain itu, pelbagai keuntungan juga akan dicapai dalam proses penyelesaian konflik jika menggunakan lembaga adat yang ada dalam masyarakat. Namun yang jelas bahwa praktek penyelesaian konflik yang ada dalam masyarakat telah menunjukkan hasil yang tidak dapat dipandang sepele. Perlahan tetapi pasti lembaga adat yang dahulu sempat hilang kembali direvitalisasi oleh pemerintah yang sebelumnya mendapat dorongan dari masyarakat. Karena sebelumnya kearifan local tersebut terus dipelihara dan hidup dalam masyarakat, pemerintah kemudian memberikan legitimasi secara yuridis melalui pembuatan peraturan perundang-undangan agar tidak tidak lebih efektif dalam implementasinya.

#### **D. Adat dan Penyelesaian Konflik**

Adat Aceh sebagai kearifan lokal sudah lama teraplikasi dalam suatu masyarakat yang dipakai sebagai norma dan nilai dalam perilaku dan berinteraksi dengan Tuhan, manusia dan dengan alam. Termasuk di dalamnya menyelesaikan konflik yang terjadi dalam masyarakat juga memakai mekanisme kearifan lokal. Sebagai contoh proses penyelesaian konflik yang berkembang dalam masyarakat diselesaikan dalam kerangka adat yang sarat dengan nilai-nilai agama. Pelaksanaan *di'iet*, *sayam*, *suloh*, *peusujuk* dan *peumet jaroe* merupakan proses penyelesaian konflik berbasis adat yang sudah lama mengakar dalam masyarakat Aceh. Tradisi ini merupakan proses penyelesaian

---

<sup>161</sup> Wawancara dengan Badruzzaman Ismail, SH., M.Hum, Ketua Majelis Adat Aceh Provinsi tanggal 17 Juli 2012 di Banda Aceh.

konflik yang sangat demokratis tanpa terjadinya pertumpahan darah dan dendam di antara kedua belah pihak yang berkonflik, baik vertikal maupun horizontal.

### 1. *Di'iet* atau *Diyat*

Pola penyelesaian konflik dapat diketahui tingkat kemaafan yang diberikan oleh korban atau ahli waris korban. Jika kemaafan telah diberikan, maka para pemangku adat atau tetua gampong mengkompromikan atau bermusyawarah dengan pelaku atau ahli warisnya tentang jumlah *di'iet* yang harus dibayarkan oleh pelaku pidana. Biasanya pembayaran *di'iet* dilakukan dengan suatu upacara adat yang didalamnya terdiri atas kegiatan *peusijuek* dan *peumat jaroe*. Keterlibatan institusi adat dan budaya dalam penyelesaian kasus pidana, bertujuan untuk menghilangkan dendam antara para pihak yang bertikai.<sup>162</sup>

Penyelesaian konflik dengan pola *di'iet* ditujukan untuk menghilangkan dendam dan rasa permusuhan berkepanjangan antara para pihak bertikai yang telah mengakibatkan kekerasan dan bahkan pembunuhan. Kekerasan dan pembunuhan yang terjadi di kalangan masyarakat Aceh dapat saja bermula dari perebutan lahan pertanian, penguasaan sumber-sumber ekonomi *gampong* atau hal-hal lain yang mungkin terjadi dalam interaksi sosial masyarakat.

Pola *di'iet* ini hanya ditujukan untuk menyelesaikan kasus pembunuhan. Dalam penyelesaian konflik yang berakhir dengan pembunuhan, maka yang bertindak sebagai fasilitator, negosiator dan mediator adalah *keuchik*, *teungku meunasah* dan *tetua gampong* termasuk pemangku adat. Mereka inilah yang melakukan pembicaraan- pembicaraan awal dengan ahli waris korban dan pelaku pidana atau ahli warisnya. Pelibatan keluarga besar dari para pihak menjadi sangat penting dalam pembicaraan tersebut, karena untuk menghindari dendam di belakang hari.<sup>163</sup>

Contoh yang paling nyata penggunaan *di'iet* sebagai kearifan lokal dalam menyambung kembali hubungan sosial yang renggang adalah pembayaran *diyat* diberikan kepada masyarakat Aceh yang telah meninggal dan luka dan berbagai bentuk korban pasca konflik. Pemerintah Aceh melalui Dinas Sosial Provinsi Aceh sejak 2002 yang kemudian diambil alih oleh Badan Rekonstruksi Aceh (BRA) sejak

---

<sup>162</sup> Syahrizal Abbas, *Diyat dalam Kehidupan Sosial Budaya Masyarakat Aceh* dalam Media Syariah, Vol. VI No. 11 (Januari-Juni, Banda Aceh, Fakultas Syariah IAIN Ar-Raniry, 2004), hal. 31.

<sup>163</sup> Syahrizal Abbas, *Diyat*, hal. 34.

2005 mengelolah dana diyat.<sup>164</sup> Jumlah dana diyat korban konflik yang masing-masing penerima memperoleh Rp 3 juta/tahun untuk masa lima tahun.<sup>165</sup> Sampai pada tahun 2011 banyaknya dana *diyut* termasuk bantuan ekonomi untuk korban konflik mencapai 2.2 Triliun.<sup>166</sup>

## 2. *Sayam*

*Sayam* adalah salah satu pola penyelesaian konflik yang ditemukan dalam kehidupan masyarakat Aceh. Pola ini telah lama dipraktekkan dan bahkan jauh lebih lama dari pola *di'iet* atau *suloh*. *Sayam* adalah bentuk kompensasi berupa harta yang diberikan oleh pelaku pidana terhadap korban atau ahli waris korban, khusus berkaitan dengan rusak atau tidak berfungsinya anggota tubuh. Bahkan sebagian daerah di Aceh memberlakukan *sayam* ini sebagai kompensasi dari keluarnya darah seseorang akibat penganiayaan.

Filosofi *sayam* bagi masyarakat Aceh bersumber dari adagium yang sudah dikenal lama yaitu "*luka disipat, darah disukat*". Makna adagium ini adalah luka akibat penganiayaan atau kekerasan harus diperhitungkan, demikian pula dengan tumpahnya darah juga harus diperhitungkan. Pandangan ini mengindikasikan bahwa masyarakat Aceh betul-betul memberikan penghargaan dan perlindungan yang tinggi terhadap tubuh manusia, sebagai ciptaan Allah. *Sayam* merupakan bentuk kompensasi yang bertujuan untuk melindungi dan memberikan penghormatan terhadap ciptaan Allah berupa tubuh manusia.<sup>167</sup>

Sama halnya dengan *di'iet*, prosesi *sayam* dilaksanakan setelah para pihak yang bersengketa atau bertikai dihubungi oleh *keuchik* dan *teungku meunasah*. Apabila kedua pihak telah bersepakat baru prosesi *sayam* dilaksanakan di rumah korban atau di *meunasah*. Mengingat *sayam* hanya ditujukan kepada tindak pidana yang bersifat ringan, namun menimbulkan luka atau keluar darah, maka peralatan dan

---

<sup>164</sup>Otto Syamsuddin Ishak (editor), *Reintegrasi: Pelaksanaan dan Permasalahannya* (Banda Aceh: Achehese Civil Society Task Force, 2009), hal. 36.

<sup>165</sup>Wawancara dengan MS dan Al keluarga korban konflik 1 Mei 2013 di Aceh Besar.

<sup>166</sup> Bappeda, *Buku I Rencana Pembangunan Jangka Menengah Aceh 2007-2012*, (Banda Aceh, Tahun 2010), hal. 127.

<sup>167</sup>Syahrizal Abbas, *Mediasi dalam Hukum Syariat, Hukum Adat dan Hukum Nasional* (Jakarta: Kencana, 2011), hal. 261.

bahan prosesi yang harus disiapkan oleh pelaku atau ahli warisnya sama dengan *di'iet*, namun jumlahnya yang berbeda.<sup>168</sup>

Pola *sayam* banyak dipraktekkan oleh masyarakat pantai Utara Aceh dalam menyelesaikan kasus atau konflik perkelahian antar sesama warga. Bahkan masyarakat di setiap *gampong* memiliki peraturan sendiri yang disebut *reusam* yang dibuat secara demokratis. Kasus-kasus semacam ini diselesaikan secara musyawarah dan mufakat tanpa ada rasa dendam.<sup>169</sup>

### 3. *Suloh* atau *Islah*

Kata *suloh* dalam bahasa Aceh berasal dari istilah Arab yaitu *al-sulhu- islah*, yang berarti upaya perdamaian. *Suloh* adalah upaya perdamaian antar para pihak yang bersengketa. Dalam tradisi penyelesaian konflik masyarakat Aceh, *suloh* lebih di arahkan sebagai upaya perdamaian di luar kasus-kasus pidana, tetapi mengarah kepada kasus perdata yang tidak melukai anggota tubuh manusia. Oleh karenanya dalam prosesi *suloh* ini tidak ada penyembelihan hewan kerbau atau kambing, karena tidak berkaitan dengan meninggal atau rusaknya anggota tubuh korban. Kasus-kasus perdata yang diselesaikan melalui *suloh* ini umumnya berkaitan dengan perebutan sentra-sentra ekonomi seperti batas tanah, tali air (irigasi) di sawah, lapak tempat berjualan, daerah aliran sungai tempat menangkap ikan (*seuneubok*) dan lain-lain.<sup>170</sup> Penyelesaian kasus melalui *suloh* ini, biasanya dapat juga diselesaikan di tempat kejadian oleh para *petua* adat yang menguasai daerah tertentu, tanpa sampai kepada *keuchik* atau *teungku meunasah*. Penyelesaian seperti ini biasanya untuk kasus-kasus sangat ringan dan cukup dengan bersalam-salaman (*peumat jaroe*).

*Suluh* memang telah lama dikenal dalam masyarakat Aceh sebagai jalan mendamaikan kedua belah pihak yang berperkar, baik pidana maupun perdata. Kasus pidana dan perdata ada sedikit perbedaan, jika perdata aparat *gampong*, seperti *geuchik*, *teungku imum*, *tuha peut* dan tokoh adat lebih banyak terlibat dalam proses *soluh*. Disinilah peran aparat *gampong* cukup krusial eksistensinya. Sedangkan kasus perdata seperti halnya persoalan harta domainnya lebih banyak pihak keluarga antara kedua pihak, meskipun pihak aparat *gampong* juga terlibat. Mekanisme *soluh* lebih banyak dipilih

---

<sup>168</sup>Rusjdi Ali Muhammad, *Peranan*, h. 335.

<sup>169</sup> Wawancara dengan Drs. Usman Budiman, Ketua Majelis Adat Aceh Kota Lhokseumawe 14 September 2012 di Lhokseumawe.

<sup>170</sup>Syahrizal Abbas, *Mediasi*, hal. 264.

dan dipraktekkan oleh masyarakat mungkin lebih dari 75% karena memiliki kelebihan antara lain. 1) Aib keluarga tidak terekspos ke masyarakat; 2) Tidak memakan waktu yang lama seperti jalur pengadilan; 3) Keretakan keluarga dapat terjaga.<sup>171</sup>

#### 4. *Peusijuek* dan *Peumat Jaroe*

*Peusijuek* dan *peumat jaroe* merupakan bentuk aktivitas adat dan budaya yang melekat pada *di'iet*, *sayam* dan *suloh*. *Peusijuek* berarti menepungtawari pihak-pihak yang terlibat dalam konflik dan sengketa dalam upacara adat. Setelah dilakukan *peusijuek* diakhir sesi *peumat jaroe* yang bermakna saling berjabat tangan. Kedua institusi ini memegang peranan penting dalam menjalin rasa persaudaraan antara para pihak yang bersengketa. Masyarakat Aceh menganggap belum sempurna penyelesaian konflik tanpa ada prosesi *peusijuek* dan *peumat jaroe*. Oleh karenanya dalam proses *peumat jaroe*, pihak yang memfasilitasi mengucapkan kata-kata khusus seperti; "*Nyoe kaseb oh no, bek na deundam le. Nyoe beujeut keu jalinan silaturrahmi, karena nyan ajaran agama geutanyoe*" (Masalah ini cukup di sini dan jangan diperpanjang lagi. Bersalaman ini diharapkan menjadi awal dari jalinan silaturrahmi antara anda berdua, sebab ini ajaran agama kita).<sup>172</sup>

Hal yang sangat tepat jika menyelesaikan konflik dengan menggunakan adat atau kearifan lokal karena selama ini sudah membudaya dalam masyarakat. Selain itu kearifan lokal adalah sesuatu yang sudah mengakar dan biasanya tidak hanya berorientasi profan semata, tetapi juga berorientasi sakral sehingga pelaksanaannya dapat lebih cepat dan mudah diterima oleh masyarakat. Dengan kearifan lokal ini resolusi konflik dapat cepat terwujud dan t diterima semua kelompok sehingga tidak ada lagi konflik laten yang tersembunyi dalam masyarakat.<sup>173</sup>

Sebagai contoh kasus yang diselesaikan dengan cara *peumat jaroe* dan *peusijuek* adalah proses penyelesaian perkelahian dan bentrok antara pelajar dan mahasiswa Aceh Tengah dengan Aceh Selatan yang menyebabkan 48 sepeda motor terbakar dan belasan orang luka-luka dalam acara Pekan Olahraga Pelajar di Banda Aceh 27 Juni 2012. Selain itu sepeda motor yang terbakar diganti oleh pemerintah provinsi 50 % dan selebihnya pemerintah kedua

---

<sup>171</sup> Wawancara dengan Prof. Rusjdi Ali Muhammad, Guru Besar Hukum Islam IAIN Ar-Raniry 30 Juni 2011 di Banda Aceh.

<sup>172</sup> Syahrizal Abbas, *Diyat*, hal. 37.

<sup>173</sup> Agus Sriyanto, *Penyelesaian*, hal. 8.

kabupaten tersebut masing-masing 25 % dengan jumlah dana yang disiapkan Rp. 418.000.000,-. *Peusijek* dan *peumat Jaroe* dilakukan di Lapangan Harapan Bangsa sebagai juru damai adalah Gubernur Aceh dr. Zaini Abdullah dan yang melakukan *peusijek* adalah Wakil Ketua Majelis Adat Aceh, Drs. Abdurrahman Kaoy.<sup>174</sup> Setelah didamaikan antara kedua belah pihak perselisihan dan rasa dendam hilang berganti dengan rasa persaudaraan dan silaturahmi yang kuat.

### E. Penutup

Islam sebagai pandangan hidup masyarakat Aceh mampu mewarnai seluruh aspek kehidupan mulai dari, aspek sosial, politik, hukum, pendidikan dan budaya. Pada konteks budaya, ajaran Islam mampu melakukan dialektika dan harmonisasi antara tatanan adat dan nilai-nilai agama. Nilai-nilai agama tertransformasi dan aplikasi secara apik dalam ranah budaya yang dipraktekkan sepanjang sejarah yang kemudian disebut sebagai kearifan lokal.

Kearifan lokal tersebut menjadi formula dalam menyelesaikan konflik dan sengketa dalam masyarakat. Ketika terjadi konflik maka mekanisme dan formula penyelesaiannya ada dalam tatanan budaya Aceh yang dikenal dengan *di'iet*, *sayam*, *suloh*, *peusijek* dan *peumat jaroe*. Mekanisme penyelesaian konflik ini disebut sebagai kearifan lokal yang tumbuh dan berkembang ditengah-tengah masyarakat dan terbukti efektif mampu meredam sengketa dan menumbuhkan persaudaraan dan perdamaian. Kearifan lokal ini dipengaruhi oleh nilai-nilai Islam yang juga mengedepankan persaudaraan dan perdamaian.

Pada konteks ini juga upaya untuk merevitalisasi kearifan lokal harus segera dilakukan dengan melibatkan secara pro aktif seluruh pihak, pemerintah, LSM, akademisi, mahasiswa, kaum perempuan, dan seluruh elemen masyarakat. Sehingga Aceh dapat dijadikan sebagai kiblat dialektika dan harmonisasi nilai-nilai Islam dan budaya yang kemudian membentuk menjadi sebuah entitas yang harmoni mengantar masyarakat pada kedamaian dan ketentraman.

Pada konteks ini ada hal yang menarik untuk dikemukakan adalah bahwa hampir semua konflik vertikal dan horizontal yang terjadi di Aceh dapat selesai dengan damai. Sebagai bukti adalah; *pertama*, Perjuangan DI/TII Teungku Daud Beureueh diselesaikan secara damai yang dikenal dengan nama Musyawarah Kerukunan Rakyat Aceh, puncak penyelesaian adat dengan damai dilaksanakan

---

<sup>174</sup>"Ketika Kopi dan Pala Bersanding", *Serambi Indonesia*, 4 Juni 2013.

pada tanggal 18–21 Desember 1962 di Blang Padang, Banda Aceh.<sup>175</sup> *kedua*, Perang *Cumbok* antara kaum ulama dengan *uleebalang* (aristokrasi) berakhir dengan damai yang dikenal dengan *ikrar lamteh*, 1946; Hal ini berbeda dengan kasus DI/TII di Sulawesi Selatan pimpinan Kahar Muzakkar dan Jawa Barat pimpinan Kartosuwirjo. Kedua kasus ini diselesaikan dengan pendekatan militeristik, bahkan kedua pimpinannya ditangkap kemudian dibunuh.

*Ketiga*, Gerakan Aceh Merdeka (GAM) yang berjuang selama 30 tahun lebih melawan pemerintah Jakarta berakhir dengan perdamaian MoU Helsinki, 2005; *keempat*, konflik antara pelajar dan mahasiswa Aceh Tengah dan Aceh Selatan juga berakhir dengan perdamaian di Stadion Harapan Bangsa, 2013. Konflik yang kemudian selalu diakhiri dengan damai tersebut tidak mungkin akan terwujud dengan begitu saja jika tidak ada akar budayanya yang kuat masyarakat Aceh.



---

<sup>175</sup> A. Hasjmy, dkk, *50 Tahun Aceh Membangun* (Medan: MUI Provinsi NAD, 1995), h. 192 dan Badruzzaman Ismail, *Pola-Pola Penyelesaian Pelanggaran HAM: Pendekatan Adat Sebagai Aspek Kearifan Lokal*, Makalah Disampaikan pada Workshop Strategic Planning Penyelesaian Pelanggaran HAM Masa lalu di Aceh, di selenggarakan di Sabang tanggal 22–23 Mei 2006 oleh Aceh Judicial Monitoring Institute (AJMI).

*This page is intentionally left blank*

# **BAB 8**

## **AGAMA, DAN TRADISI MAULOD DI ACEH**

### **A. Pendahuluan**

Islam hadir di Nusantara bukan dalam masyarakat hampa budaya. Praktek budaya justru diakomodir dan diadopsi kemudian diislamisasi. Islam tidak mengusir budaya yang hidup dalam masyarakat di mana Islam datang untuk mencerahkan aqidah umat. Islam meluruskan, memberi nilai, makna dan penguatan terhadap budaya yang sudah hidup lama dalam satu masyarakat yang di dakwahnya.

Abdul Hadi WM (2006: 19) menyebutkan tiga pola penyebaran Islam di kepulauan Nusantara, yaitu; integratif, dialogis; dan gabungan dialogis-integratif. *Pertama*, integratif, sebagian besar aspek kehidupan dan kebudayaan suatu komunitas diintegrasikan dengan pandangan hidup, gambaran dunia, sistem pengetahuan dan nilai-nilai Islam. Contoh: Masyarakat etnik-etnik Melayu di Aceh, Sumatera, Kalimantan, Palembang, Riau, Banjar, pesisir Jawa seperti Banten, Jawa Timur dan Madura. Pola ini dapat dilakukan karena sebelum raja atau penguasa memeluk Islam, masyarakat ramai sudah memeluk agama Islam dan mengembangkan kebudayaan bercorak Islam.

*Kedua*, dialogis; Islam dipaksa berdialog dengan tradisi lokal yang sudah tertanam dalam masyarakat. Contohnya: di Jawa pedalaman, yang langsung berada di bawah pengaruh kraton.

Mistisisme Islam berkembang di wilayah ini berpadu dengan tradisi mistik lama warisan zaman Hindu. Seni dan sastra zaman Hindu dipertahankan dengan memberi corak Islam. Pola ini dilakukan karena sistem kekuasaan masih mempertahankan sistem lama, dan masyarakat masih belum sepenuhnya terislamkan. *Ketiga*, pola gabungan antara dialogis dan intergarif terjadi di Indonesia bagian Timur misalnya di Sulawesi. Ini karena yang pada mulanya memeluk Islam adalah raja dan para bangsawan, baru diikuti oleh rakyat yang budayanya bhinneka.

Ketiga pola tersebut dapat disaksikan dalam tradisi dan ritual keagamaan yang masih dipraktekan oleh masyarakat nusantara sampai saat ini. Mulai dari, upacara aqiqah, tahlilan, idul fitri, idul adha, isra' mikraj dan maulid. Tradisi tersebut ditemukan berbeda antara satu daerah dengan lainnya. Maulid misalnya di Yogyakarta ada tradisi *Grebek Mulud* prosesi arak-arakan gunung dari Keraton Ngayogyakarta Hadiningrat menuju alun-alun utara dan berakhir Masjid Agung Kauman, ada juga mengaitkannya dengan *Sekaten* yang berasal dari kata *syahadatain* yaitu dua kalimat syahadat (Jati, 2012 dan Purwadi, 2014). Di Kalimantan Selatan terdapat tradisi *Baayun Mulud* perayaan maulid diramaikan dengan anak yang diayun. *Maudu Lompoa* di sekitar Cikoang Takalar, Sulawesi Selatan, sarat dengan nilai tasawuf, ratusan perahu dihiasi dengan telur dan aneka makanan. Kemudian *Babaca Maulid Nabi* dipadu dengan alunan rebana di Ternate. Sementara di Sumatera Barat dikenal dengan *Malamang* dan *Mulud Badikia* makanan lemang dan berzikir (Sila, 2001; Maimanah dan Norhadi, 2012; Pramono, 2010).

## B. Agama dan Akulturasi Budaya

Agama termasuk Islam, mengandung simbol-simbol sistem sosial-kultural yang memberikan suatu konsepsi tentang realitas dan rancangan untuk mewujudkannya. Tetapi simbol-simbol yang menyangkut realitas ini tidak selalu harus sama dengan realitas yang terwujud secara riil dalam kehidupan masyarakat. Ajaran agama manapun, konsepsi manusia tentang realitas tidaklah bersumber dari pengetahuan, tetapi kepercayaan pada otoritas mutlak yang berbeda dari suatu agama dengan agama lainnya. Di dalam Islam, konsepsi realitas berasal dari wahyu al-Qur'an dan Hadis. Konsepsi dasar realitas yang diberikan kedua sumber ini dipandang bersifat absolut dan karenanya, transenden dari realitas sosial (Azra, 1999: 11).

Namun agama juga merupakan realitas sosial, ia hidup dan termanifestasikan di dalam masyarakat. Di sini doktrin agama yang

merupakan konsepsi tentang realitas harus berhadapan dengan kenyataan adanya, dan bahkan keharusan atau sunnatullah dalam bentuk perubahan sosial. Dengan demikian al-Qur'an yang diyakini kaum Muslimin sebagai kebenaran final yang tidak dapat diubah dan berlaku untuk segala waktu dan tempat berbenturan dengan kenyataan sosial yang selalu berubah.

Pertanyaan yang muncul kemudian, jika Islam (atau lebih sempit dan tegas al-Qur'an) yang tidak boleh diubah itu merupakan konsepsi tentang realitas, apakah Islam merupakan pendukung atau sebaliknya hambatan terhadap perkembangan budaya? dalam bentuk yang lebih populer, apakah Islam menjadi penghalang bagi perubahan sosial yang menuju ke arah kesejahteraan kemanusiaan?

Sepanjang sejarah sejak masa-masa awal telah tercipta semacam ketegangan antara doktrin teologis Islam dengan realitas dan perkembangan sosial. Tetapi, dalam aplikasi praktis, Islam "terpaksa" mengakomodasi kenyataan sosial-budaya. Tatkala doktrin-doktrin pokok al-Qur'an tentang fiqih, misalnya dirumuskan secara rinci, ketika itu pulalah para ahli fiqih -terpaksa mempertimbangkan faktor-faktor sosial budaya. Karena itulah antara lain tercipta perbedaan-perbedaan -betapapun kecilnya, misalnya di antara imam-imam mazhab. Imam Syafi'i misalnya, mengembangkan apa yang disebut *qaul qadim* ketika ia di Irak dan *qaul jadid* ketika pindah ke Mesir (Azra, 1999: 12).

Jadi sejak awal perkembangannya Islam sebagai konsepsi realitas telah menerima akomodasi sosio-kultural. Akomodasi ini semakin terlihat ketika wilayah Islam berkembang sedemikian rupa sehingga ia menjadi agama yang mendunia. Pada kasus-kasus tertentu, akomodasi itu tercipta sedemikian rupa, sehingga memunculkan berbagai "varian Islam". Terlepas dari setuju atau tidak inilah yang menyebabkan Clifford Geertz, misalnya, lebih senang menyebut Islam di Jawa sebagai "*religion of java*" atau sementara orang Arab menyebut Syi'ah di Iran sebagai suatu "agama Persia" ketimbang Islam itu sendiri.

Konsep integrasi atau akomodasi tersebut semakin nampak jika dikaitkan dengan pandangan yang mengatakan bahwa Islam tidak seharusnya dilihat pada konteks agama wahyu dan doktrinal saja. Tetapi Islam harus dilihat juga sebagai fenomena dan gejala budaya dan sosial (Mudzhar, 1998: 13-14). Pada konteks inilah Islam berkelindan dengan budaya dan sejarah, sehingga memunculkan mozaik Islam baru dan bercorak dan berwatak lokal dalam hal ini Islam dalam warna budaya dimana agama tersebut tumbuh dan berkembang, Timur Tengah, Afrika, Eropa, Asia termasuk di Indonesia dan Aceh.

Jika mengikuti alur pikir akomodasi tersebut, maka akan memunculkan setidaknya-tidaknya dua varian Islam yang disebut dengan menggunakan berbagai istilah. Islam sebagai konsepsi budaya disebut *great tradition* (tradisi besar), sedangkan Islam sebagai realitas budaya disebut *little tradition* (tradisi kecil) atau *local tradition* (Koentjaraningrat, 1980: 170). *Great tradition* pada hakikatnya mewakili Islam sebagai konsepsi realitas dan *little tradition* (tradisi kecil) atau *local tradition* (tradisi lokal). Atau dengan kata lain, "Islam" dan "*Islamicate*" bidang-bidang yang "Islamik", yang dipengaruhi Islam (Azra, 1999, hal. 13)

Tradisi besar (Islam) tentu saja adalah Islam yang dipandang sebagai doktrin yang normatif dan original (asli), yang permanen, atau setidaknya-tidaknya merupakan interpretasi yang melekat ketat pada ajaran dasar. Dalam lingkup lebih sempit, doktrin ini tercakup di dalam konsepsi-konsepsi keimanan dan syariah yang mengatur pola berpikir dan bertindak setiap Muslim. Tradisi besar ini sering pula disebut tradisi pusat (*center*) yang dikontraskan dengan pinggiran (periferi). Pada pihak lain, tradisi kecil (tradisi lokal, *Islamicate*) adalah *realm of influence* –kawasan-kawasan yang berada dibawah pengaruh Islam atau tradisi besar tersebut.

### C. Integrasi Hukum Ngon Adat

Falsafah hidup orang Aceh adalah integrasi antara *hukom ngon adat* (agama dan adat) terdapat dalam *hadih majah* (pepatah) "*Hukom ngon Adat lagee zat ngon sipheut*" (hukum [agama] dan adat bagai zat dan sifat, tak dapat dipisahkan) (Hoesein, 1970: 1). *Hadih maja* yang lain; "*hukom meunyo hana adat tabeue, adat meunyo hana hukom bateue*" (Hukum jika tanpa adat hambar, adat jika tanpa hukum batal) (Muhammad dan Sumardi, 2011: 37). Hal ini dapat dipahami bahwa antara budaya dan ajaran Islam telah berinteraksi dan berasimilasi secara harmonis dalam masyarakat Aceh sepanjang ratusan tahun. Bentuk konkrit adat dan budaya dalam kehidupan masyarakat Aceh tidak hanya teraplikasi dalam bidang sosial, ekonomi maupun politik, tetapi juga dalam bidang hukum (Nurdin, 2013: 139).

Karena itu, Islam menjadi *way of life* yang mengkristal dalam budaya dan adat Aceh nampaknya tidak dapat dibantah. Dalam sistem, pranata dan struktur sosial cukup menonjol, artinya Islam dijadikan sebagai *world view* (pandangan hidup). Misalnya, sistem pemerintah yang paling tinggi *nanggroe* (kerajaan atau negara) sampai pada level yang paling rendah (*gampong*). Pada tingkat kerajaan dahulu sultan mengurus masalah, sosial, politik dan tata negara, sedangkan agama

dan adat berada dalam kewenangan *qadhi* (ulama) sebagai penasehat sultan pada saat itu. Qadhi yang terkenal adalah Syamsuddin al-Sumatrani (w. 1630 M), Nuruddin al-Raniry (w. 1658) dan Abdurrauf al-Singkili (w. 1693). Para ulama inilah yang mewarnai proses sosial, politik dan budaya dalam masyarakat Aceh. Kemudian pada level *gampong* yang dipimpin oleh *keuchik* (kepala desa) yang mengurus persoalan pemerintahan. Di samping itu, ada *imum meunasah* yang memimpin semua urusan keagamaan. Sampai saat ini biasa kantor *keuchik* dan *meunasah* selalu berdekatan atau dalam satu kompleks, bahkan dahulu *meunasah* juga dijadikan sebagai kantor *keuchik* (Nuridin, 2015).

Pemahaman dan praktek ajaran Islam dalam masyarakat Aceh sebagaimana disebutkan sangat kental dengan konsep integrasi dan akomodasi. Menurut Badruzzaman Ismail, Ketua Majelis Adat Provinsi Aceh bahwa adat Aceh sangat kental dengan warna Islam. Nilai-nilai Islam seperti humanisme, persamaan, perdamaian, kebersamaan teraplikasi dalam adat, budaya masyarakat Aceh. Misalnya, konflik yang terjadi dalam didamaikan dengan pendekatan adat yang dikenal dengan *suloh*. *Suloh* berasal dari Islam yaitu *islah*, artinya damai. (Wawancara, 22 Juli 2015).

Sejalan dengan itu, pada lembaga adat *Panglima Laot* (institusi adat yang mengurus masalah laut) ada larangan melaut dan menangkap ikan pada hari Jum'at. Hal ini didasari bahwa pada hari itu nelayan difokuskan untuk shalat Jum'at. Demikian pula lembaga adat *Mukim*, yang merupakan institusi adat yang berada di atas *gampong*. Berasal dari kata *mukim* (Bahasa Arab artinya yang menetap). Masjid hanya dapat dibangun dan digunakan untuk shalat jum'at di wilayah kemukiman, karena dalam pandangan mazhab Imam Syafii syarat sah shalat jumat jika dihadiri 40 orang yang mukim. Mazhab ini merupakan mayoritas dianut dalam masyarakat Aceh sampai saat ini.

*Hadih maja*, praktek agama dan budaya tersebut di atas mencerminkan pandangan masyarakat Aceh tentang hubungan antara agama yang disebut *hukom* dan budaya yang dikenal sebagai adat. Jika mengacu pada konsep dua tradisi tersebut di atas, maka *hukom* atau agama dapat disebut sebagai tradisi besar karena ia adalah doktrin yang berasal dari al-Qur'an dan sunnah, sedangkan adat dan budaya merupakan tradisi kecil yang harus mendapat dukungan dari doktrin tersebut.

Konsep akomodasi antara kedua tradisi tersebut begitu kental dalam masyarakat Aceh, oleh karena itu tidak mengherankan jika sampai saat ini tidak sedikit tradisi yang kental dengan warna lokal Aceh. Tradisi tersebut menjadi syiar dan daya tarik tersendiri bagi

masyarakat Aceh dan bagi orang luar. Seperti tradisi, Maulid, Israk Mikraj, Idul Fitri dan Idul Adha, serta 1 Muharram.

Maulid Nabi sesuai dengan konteksnya telah dianggap sebagai salah satu aspek dari kebudayaan dan syiar Islam yang perlu dilestarikan. Hal ini disebabkan oleh aliran pemikiran agama yang juga karena faktor budaya lokal masyarakat Islam yang berdomisili di suatu tempat. Perbedaan waktu, bentuk perayaan Maulid Nabi bukanlah persoalan substantif, karena maulid Nabi diikat oleh *ideologi* Islam sebagai keyakinan bagi umat Islam untuk memuliakan Rasul Muhammad Saw.

#### **D. Uroe Maulod**

*Maulod* dapat dikatakan hari raya ketiga setelah Idul Fitri dan Idul Adha. Masyarakat juga biasanya akan *uwo gampong* (pulang kampung) dalam tiga waktu tersebut. Perayaan *maulod* merupakan bentuk penghormatan dan kecintaan kepada Nabi Muhammad saw. Hal ini yang disebut Schimmel (1991: 52) sebagai penghormatan kepada Nabi dan perhatian kepada rincian yang paling kecil pun dari perilaku serta kehidupan pribadinya tumbuh sejalan dengan semakin jauhnya jarak waktu kehidupan kaum muslim dengan Nabi. Mereka ingin mengetahui lebih banyak lagi mengenai kepribadiannya, pandangan-pandangannya, dan perkataan-perkataannya, untuk menyakinkan mereka bahwa mereka telah mengikutinya dengan cara yang benar.

Dahulu dalam masyarakat Aceh pada malam 12 Rabiul awal, disambut dengan membakar lilin atau lampu-lampu kecil di pasang di depan rumah dan diadakan kenduri (*slamaten*) sambil membaca kisah-kisah Nabi Muhammad yang terdapat dalam kitab al-Barzanji. Kemudian peringatan *maulod* diadakan selama lebih 100 hari sesudahnya atau dikenal dengan "*lhee buleuen siploh uroe*" (tiga bulan sepuluh hari). Kenduri yang diadakan setelah malam 12 Rabiul awal biasanya diadakan pada siang hari (Hoesein, 1970: 123). Namun saat ini membakar lilin dan kenduri pada malam 12 Rabiul awal sudah banyak tidak dilakukan, kecuali setelahnya.

Perayaan *maulod* yang dilaksanakan dalam tiga bulan tersebut yaitu, bulan Rabi'ul Awwal (*maulod awai*), Rabi'ul Akhir (*maulod teungoh*) dan pada bulan Jumadil Awwal (*maulod akhe*). Menurut Teungku Husnaini Hasbi salah seorang Imam Kemukiman di Lhokseumawe menegaskan bahwa di samping karena bulan-bulan tersebut dianggap berberkah juga dilatarbelakangi oleh keadaan dan kondisi masyarakat dahulu yang lebih banyak petani. Petani keadaan

ekonomi membaik jelas mengikuti kapan panen tiba, ketiga bulan tersebut di atas biasa adalah bulan panen padi. Pada saat itulah masyarakat mempunyai kemampuan untuk melaksanakan maulid karena ketersediaan beras yang melimpah dan uang untuk menyiapkan hal-hal lainnya (Wawancara, September 2013).

Tiga bulan yang disebutkan di atas, orang Aceh merayakan *maulod* secara meriah pada waktu yang tidak bersamaan di masing-masing gampong. Lamanya waktu pelaksanaan maulid ini di satu sisi diyakini sebagai upaya untuk memberikan kepada berbagai lapisan masyarakat agar dapat memilih kapan waktunya yang tepat untuk melaksanakan kenduri tersebut. Di sisi yang lain juga dapat di baca sebagai sebuah kemaslahatan yang akan dipilih oleh masyarakat dengan untuk dapat mempersiapkan diri secara baik dalam rangka menyambut peringatan *maulod* tersebut.

Pada hari "*Uroe Maulod*", masyarakat dengan ikhlas menyedekahkan makanan siap saji untuk dinikmati bersama yang dipusatkan di *Meunasah* atau Mesjid setempat. Makanan yang disedekahkan masyarakat berupa nasi yang dibungkus dengan daun pisang berbentuk segi tiga yang dinamakan dengan "*bue kulah*" beserta lauk pauk mulai dari gulai ayam kampung, gulai kambing, gulai ikan, telur bebek, sayur nangka, buah-buahan, kue dan lain-lain. Makanan- makanan tersebut dibungkus dengan tudung saji dan di atasnya biasa dilapisi dengan kain yang berwarna keemasan. Tudung saji tersebut berbentuk kerucut dengan warna dominan hijau, kuning, dan hitam yang dinamakan "*Idang Meulapeh*".

Pada saat "*Uroe Maulod*", representasi anak-anak yatim dan fakir miskin mendapat pelayanan khusus dari masyarakat sebagai wujud kecintaan mereka kepada golongan tersebut. Bahkan ada di beberapa daerah di Aceh, masyarakat disamping menyediakan kenduri secara maksimal, juga menyantuni mereka dengan sejumlah uang dan berbagai bingkisan lainnya untuk dibawa pulang kepada sanak famili yang ada di rumah. Tradisi ini hampir merata di lakukan di seluruh Aceh, karena momen tersebut sekaligus dapat bermakna ganda. Di satu sisi, terlaksananya acara kenduri maulid, namun di sisi yang lain dapat juga tersantuni anak-anak yatim dan fakir miskin yang juga merupakan refleksi dari anjuran Rasul yang terdapat dalam al-Qur'an dan sunnah.

Bagi masyarakat Aceh, tradisi ini dilakukan sebagai momentum untuk meningkatkan pemahaman masyarakat terhadap Islam, memperkuat keimanan kepada Allah swt. dan kecintaan mereka kepada Rasulullah saw., serta memperkokoh *ukhuwah Islamiyah* untuk menumbuhkan solidaritas sosial, memperkuat ikatan sosial dan

kepekaan terhadap nasib sesama. Itulah tujuan dasar dari tradisi tersebut, dan tujuan ini relevansi dengan tujuan Islam.

Jika perayaan *maulod* diadakan di satu *meunasah* maka *meunasah* yang lain diundang untuk menyantap hidangan, demikian pula jika dilaksanakan satu *gampong* maka *gampong* lain juga diundang, sama halnya dengan memukiman. Undangan biasanya sekitar 50-100 orang untuk masing-masing *gampong*, mereka menyantap hidangan di dalam atau di pelataran *meunasah* atau masjid. Undangan duduk bersila dan melingkar, menghadap *idang* yang lengkap lauk pauk dan *bu kula*. Prosesi ini dilaksanakan pada siang hari sesudah shalat dhuhur, atau sesudah ashar. Setelah mereka menyantap hidangan, setiap kepala keluarga akan diberikan bungkusan yang berisi lauk pauk dan *bue kula* sebagai bingkisan untuk isteri dan anak di rumah yang tidak sempat hadir. Khusus untuk di Aceh Besar dan Banda Aceh biasanya akan diberikan *kuah belangon* (gulai sapi atau lembu) yang dimasak secara bersama di *meunasah* atau masjid.

Dahulu masyarakat Aceh melaksanakan *maulod* dalam tiga tingkatan, yaitu (Soelaiman, 2011: 166):

1. Di tingkat *meunasah* atau *gampong* dilaksanakan pada *maulod awai* (awal) yaitu bulan Rabi'ul awal;
2. Di tingkat kemukiman dilaksanakan pada *maulod teungoh* (tengah) di bulan rabiul akhir;
3. Di rumah *ulee balang* (keturunan raja) yang disebut *maulod akhe* (akhir), atau *maulod tulot* pada bulan Jumadil 'awal. Pada kesempatan itu raja atau *ulee balang* makan *khanduri* bersama dengan masyarakat.

Seiring dengan perkembangan zaman, ada perubahan yang terjadi perayaan *maulod* tidak lagi berdasarkan tingkatan, sebab yang penting adalah bahwa masa merayakan *maulod* itu sampai tiga bulan. Jadi selama masa itu di setiap *Gampong* atau *Mukim*, dapat diadakan perayaan *Maulod* tergantung kepada keinginan dan kesiapan sebuah *gampong* untuk mengadakannya. Namun biasanya antara *gampong* yang satu dengan yang lain, tidak terlalu berselang karena masih dalam satu kemukiman.

Di daerah Pidie dan Banda Aceh pada hari *maulod* anak yatim dan fakir miskin akan di undang ke rumah untuk menyantap hidangan sebelum perayaan di adakan di *meunasah* atau masjid. Sebagai cerminan bahwa Nabi Muhammad saw. sangat mencintai anak yatim dan fakir miskin. Mereka juga secara khusus dihadirkan di *meunasah* terkadang diberikan pakaian dan uang.

Sedangkan di Nagan Raya, *maulod* dirayakan agak berbeda dengan daerah lain karena berlangsung sekurang-kurangnya dua hari (meskipun tetap berlangsung selama tiga bulan); satu hari diistilahkan dengan *uro meuroh* (hari untuk mengundang) dan hari selanjutnya diistilahkan dengan *uro dzikee* (hari zikir atau hari kenduri). Pada *uro meuroh*, pemilik rumah mendatangi sejumlah rumah handai taulan dan kerabat dan mengundang mereka untuk menghadiri jamuan kenduri di rumahnya pada esok hari. Orang-orang yang diundang tersebut akan berusaha maksimal untuk memenuhi undangan itu karena pengundang akan merasa sangat bahagia jika undangannya dipenuhi. Seandainya orang yang diundang itu sengaja ke luar *gampong* atau berpergian pada hari kenduri, akan dianggap sebagai memutuskan silaturrahi kecuali ada hal-hal yang sangat mendesak. Selain itu, di Nagan Raya ada kenduri untuk *Habib* (Habib Abdur Rahim bin Habib Abdul Qadir Ramaa'n bin Sayyid Athah al-Qadiri atau Habib Muda Seunagan, penganut tarekat Syattariyah (pendapat lain Qadariyah wa Naqsyabandiyah) yang juga diistilahkan dengan *Maulod Habib*. Tradisi kenduri ini masih dipraktekkan sampai saat ini. *Maulod Habib* dilaksanakan pada malam hari dan siang harinya menikmati hidangan Maulid Nabi (Melayu, 2012: 143). Menariknya *Maulod Habib* bagi pengikut Habib Muda Seunagan pada malam hari dilakukan *dzikee* sepanjang malam yang diikuti oleh masyarakat termasuk perempuan dan anak yang berkumpul pada di makam Habib sambil berzikir.

Pada saat perayaan *maulod* dalam masyarakat Aceh terdapat tiga tahapan kegiatan yaitu;

1. Pada pagi hari kenduri khusus untuk anak yatim dan fakir miskin, mereka makan dan diberikan amplop atau kain sarung;
2. Pada siang hari para tamu dari *gampong* tetangga atau dari para pejabat setempat dan tim zikir (beberapa orang yang dipanggil berzikir biasanya membaca shalawat dan doa kepada Nabi yang dilakukan sesudah dhuhur sampai memasuki Ashar) dijamu dengan makanan *maulod*;
3. Sesudah itu masyarakat *gampong* makan bersama dan selesailah acara pada siang itu.

Pada saat undangan *maulod* yang diadakan di rumah masing-masing, keluarga, handai taulan, kerabat, datang sambal membawa *bungon jaroe* (buah tangan) berupa gula pasir 2-4 kilo gram. Hal ini dipraktekkan di seluruh daerah di Aceh. Gula memang dianggap barang yang cukup berharga di Aceh karena dapat diuangkan kembali. Demikian pula jika khenduri kematian dan aqiqah masyarakat juga

membawa gula, meskipun juga ada yang membawa amplop yang berisi sejumlah uang, namun jika acara *maulod* tidak ada yang membawa uang.

### **E. Dzikie Maulod**

Prosesi maulid Nabi di sebagian daerah di Aceh biasanya diawali dengan kegiatan zikir (*meudzikee*), sering diadakan di lapangan terbuka, terkadang juga kegiatan zikir tersebut dilakukan di *meunasah* (*mushalla*). Dalam zikir tersebut akan dibacakan kitab Barzanji. Barzanji adalah nama sebuah kitab yang berisikan tentang sejarah kehidupan Nabi Muhammad dalam bentuk syair. Di dalamnya dideskripsikan sejarah lengkap Nabi Muhammad sejak kelahirannya, pengangkatannya sebagai rasul, perjuangan dalam mengemban misi risalah, dan sampai Beliau wafat.

Namun menurut catatan Kaptein (1994) perayaan maulid dimulai pada masa Dinasti Fatimiyah di Mesir, masa Mu'izz Lidinillah (953-975 M). sedangkan pembacaan "*Barzanji*" dimulai pada masa Salahuddin al-Ayyubi (1138-1193 M) dengan maksud untuk mengobarkan semangat melawan tentara salib, maka diadakanlah sayembara, puji-pujian dan biografi Rasulullah yang kemudian dimenangkan oleh Al-Sayyid Ja'far bin Hasan bin 'Abdul Karim al-Barzanji (1126-1184 M) seorang mufti Syafi'iyah di Kota Madinah al-Munawwarah. Karya Ja'far al-Barzanji inilah yang kemudian banyak dibaca sebagai teks yang otoritatif tentang sejarah Nabi di seluruh belahan dunia termasuk di kepulauan Nusantara sampai saat ini setiap kali perayaan Maulid.

Jika merujuk dalam konteks wacana Islam lokal (*Islamic local discourse*), karya-karya ulama tersebut tentu saja menarik dan penting untuk dikaji. Sebagai bentuk penggubahan dari teks-teks sumber, karya-karya tersebut termasuk kitab barzanji bukanlah seragam dalam penjelasan, interpretasi dan penjelasan atas doktrin-doktrin, konsep-konsep atau wacana tertentu. Para ulama telah menyesuaikan dengan lingkungan sosial dengan usaha kontekstualisasi Islam tanpa harus mengorbankan prinsip-prinsip dasar Islam, khususnya dalam bidang akidah, kalam dan bahkan fiqh (Azra, 2004: 3).

Pembacaan *barzanji* dalam perayaan maulid di Aceh, biasanya lebih banyak dilakukan dalam Bahasa Aceh meskipun juga ada dalam bahasa Arab dilakukan oleh kelompok *dzikie*. Sistem pembacaan dipimpin oleh *syekh* atau *khalifah* yang diikuti oleh anggotanya atau jama'ahnya. Ja'maah mengikuti bacaan bait pertama dari setiap bab kitab barzanji yang dibaca oleh khalifah. Sistem pembacaannya

dimulai dengan pembacaan khalifah terhadap bait pertama dan diikuti oleh jamaah. Selanjutnya, *khalifah* membaca bait kedua, dan jamaah tetap mengulangi bait pertama. Demikian selanjutnya hingga *khalifah* menghabiskan seluruh bait dari setiap bab, sementara jamaah tetap membaca bait pertamanya saja.

Kelompok *dzikiee* duduk berbaris dua saling berhadapan sambil duduk bersila dengan memakai baju koko (baju muslim) atau batik seragam. Kadang-kadang mereka mengangguk-anggukkan kepala, bahu dan badan seperti orang sedang menari rapai (tari tradisional Aceh). Ada juga yang dilakukan dengan cara yang memang mirip tarian. Terkadang mereka bergerak maju mundur sembari berangkulan. Dengan posisi kepala juga sesekali menunduk, mengangkat, dan seterusnya. Menariknya, jika memperhatikan ekspresi wajah pelaku zikir tersebut, mereka seperti mengalami ekstasi (fana, dalam terminologi sufistik). Mereka takkan merasakan sakit andaiapun dalam proses zikir.

Di Aceh Tengah, Bener Meriah dan Gayo Luwes yang berasal dari etnis Gayo melaksanakan *dzikiee maulod* dengan memainkan tari saman. Tari saman memang berasal dari daerah ini yang telah menjadi warisan dunia oleh UNESCO sejak 2011. Biasanya syair yang dipakai dalam tari saman berisi pesan-pesan dakwah, pantun nasehat, dan pantun percintaan. Pesan-pesan ini disampaikan dalam Bahasa Gayo dan Arab.

Dahulu ketika maulid akan dilakukan, *dzikiee* dipertandingkan antar gampong, *dzikiee* dilakukan oleh pemuda dan orang tua dengan memukul alat yang disebut tifa yang terbuat dari pelepah pinang, tifa dipukul sambil melantungkan zikir dan salawat kepada Nabi. Sejak dari menjelang dhuhur sampai menjelang sore hari, istirahat pada saat shalat dhuhur. Namun sekarang *dzikiee* hanya dilakukan oleh pemuda yang berasal dari dayah (pesantren) atau satu kelompok (grup).

Prosesi *dzikiee* sendiri berlangsung sesudah dhuhur sampai sekitar setengah hingga satu jam menjelang magrib. Pada separuh waktu *dzikiee* ada masa jeda untuk menikmati *bu lukat* dan *boh peungat* (nasi ketan dan kolak). Biasanya, pada waktu tersebut juga dimanfaatkan untuk shalat ashar. Pada paruh kedua prosesinya, *dzikiee* dilakukan sambil berdiri selama sekitar setengah jam. Hal ini sebagai simbol untuk memuliakan Nabi Muhammad karena *dzikiee* yang dibacakan ketika itu berkenaan dengan sejarah kedatangan Nabi Muhammad ke Madinah. Orang-orang Madinah menyambut kehadiran Rasul dengan posisi berdiri sehingga jamaah *dzikiee* juga melakukan demikian. *Dzikiee* berakhir pada sore hari dan ditutup dengan menikmati hidangan kenduri *maulod*. Dari beberapa sumber, didapati

bahwa tradisi zikir dengan bentuk demikian dipengaruhi oleh aliran-aliran dalam tasawuf, ada yang menyebutnya pengaruh dari aliran Naqsyabandiyah dan syattariyah yang banyak dianut oleh masyarakat Aceh.

Berikut salah satu bait *dzikee maulod* dalam Bahasa Aceh;

*Ya Ilahi poe ku Rabbi lon ek saksi gata Tuhan  
Lon ek saksi Nabi Muhammad Rasulallah gata bagi jin insan  
Tabri Islam dengoen Iman ngon makrifat tauhid sajan  
Tapeuteutap lam kalimah hudep matee bangket meunan  
Berkat Rasul yang troen kitab Nabi lengkap sekalian  
Berkat mukjizat Taha Yasin Sayyidil Mursalin Muhammadan  
(Hermansyah, 2015).*

Terjemahnya:

(Ya Allah, Tuhan Kami, saya bersaksi bahwa Engkau adalah Tuhan kami Saya bersaksi bahwa Nabi Muhammad Rasul Allah bagi jin dan manusia Kita ber-Islam dengan Iman, beserta makrifat dan tauhid Kita tetap dalam kalimat hidup dan mati, ketika bangkit juga demikian Berkat Rasulallah yang turun Kitab Nabi yang lengkap Berkat Mukjizat, Taha, Yasin, Sayyidil Mursalin dan Muhammad)

### **F. Idang Meulapeh**

Pada konteks makanan atau hidangan untuk *maulod* masyarakat Aceh jauh hari sudah mempersiapkannya secara bersahaja. Usman Budiman, Ketua Majelis Adat Aceh Kota Lhokseumawe menjelaskan, “Beberapa bulan sebelumnya masyarakat telah mempersiapkan hal-hal yang terkait dengan perayaan *maulod*. Misalnya, padi di sawah dipilih dengan kualitas terbaik dan spesial, pisang di kebun dipersiapkan yang buahnya banyak dan besar tidak punya cacat, mereka mengatakan, “Pisang ini jangan diganggu dan ditebang kita akan simpang untuk maulid Nabi”. Demikian juga ayam jauh hari sebelumnya sudah ditangkap dan diikat di rumah Aceh tidak dilepaskan dan diberikan makan nasi dan beras saja, agar makanannya bersih dan tidak makanan kotor. Kesemuanya itu “*mandum nyo ta persembahkan ke pang ulee alam*” [dipersembahkan untuk penghulu alam Nabi Muhammad Saw] (Wawancara, September, 2013).

Termasuk di dalamnya menghubungi masyarakat *Gampong* dan mendata siapa saja yang membawa *idang* ke *meunasah*, baik

hidang biasa maupun hidang meulapeh atau disebut juga dengan *idang meulapeh* (hidangan yang bersusun dan berbagai macam). Disebutkan demikian, karena *idang meulapeh* berisi hidangan makanan yang lengkap yang ditempatkan dalam tempat khusus seperti *talam* yang ditutup dengan *sange* (sejenis penutup hidangan adat yang terbuat dari daun nipah yang dilapisi kain kasab yang berwarna merah, kuning dan hitam). Juga berisi makanan kue, isinya lengkap ikan, lauk pauk, makanan istimewa, *bulukat* (nasi ketan), *bu kulah* (nasi yang dibungkus daun pisang). Namun di beberapa kota dengan perkembangan zaman modern dan semangat urbanisme sebagian masyarakat lebih kepada nasi kotak.

Makanan yang disediakan di *Meunasah* dibawa oleh masyarakat sesuai dengan kemampuan di kawasan pedesaan. Mereka membawa *idang* yang terdiri dari nasi, ayam, daging dan berbagai makanan lainnya. Di wilayah kota seperti Banda Aceh, Lhokseumawe, Sabang biasanya masyarakat di samping membawa *idang* ke *meunasah*, mereka juga mengumpulkan uang untuk membeli lembu atau kambing yang dibuat *kuah beulangon* atau *siee rebo* (kuah daging sapi atau kerbau dimasak dengan berbagai rempah dalam kuah besar). *Kuah beulangon* disantap bersama *bue kula* sisanya dibagi kepada masyarakat. Ini biasanya dipraktikkan di Banda Aceh dan Aceh Besar, sedangkan di Pidie, Aceh Utara, terkenal dengan *sie puteh* (daging yang dimasak putih), mereka tidak makan di *meunasah*, tetap dibawa pulang ke rumah dan dimakan bersama keluarga.

Bagi mereka yang berekonomi tinggi, mereka akan mengorbankan *lembu* (sapi) *keubeue* (kerbau) atau *kameng* (kambing). Hewan ternak tersebut menjadi bagian hidangan setelah digulai dengan berbagai macam jenis masakan. Begitu juga masyarakat yang tergolong lemah dari segi ekonominya pun merasa memiliki keharusan untuk ikut serta. Tidak jarang, sebagian dari mereka yang disebut terakhir ini, sengaja memelihara ayam dan itik yang diniatkan merayakan tradisi maulid di kampung nantinya.

Perlu ditegaskan di sini bahwa kenduri maulid Nabi ini dilaksanakan di setiap peringkat sosial kehidupan masyarakat. Pada tingkatan terendah, maulid dilaksanakan oleh setiap kampung yang dikoordinir oleh *Keuchik* (Kepala Desa). Hidangan kenduri disediakan oleh setiap keluarga yang menetap di kampung tersebut. Kenduri dilaksanakan di *Meunasah* atau di bagian beranda mesjid. Di sebagian daerah pelaksanaannya dilaksanakan di halaman mesjid atau *meunasah*, karena menurut mereka pelaksanaan kenduri tidak boleh di dalam mesjid demi menjaga kebersihan rumah ibadah itu.

Kenduri disajikan dalam hidangan berlapis; antara tiga hingga tujuh lapis sesuai dengan kemampuan masing-masing keluarga. Meskipun demikian, masyarakat umumnya semua mampu untuk melaksanakan kenduri karena berpandangan bahwa yang dikendurikan itu merupakan hasil dari upaya mencari rezeki selama satu tahun, masyarakat sudah mencari selama sebelas bulan untuk digunakan dalam satu bulan ini (bulan maulid). Oleh karena rezeki anggota masyarakat tidak sama, maka seandainya ada juga yang kurang mampu, maka mereka bergabung dengan dua atau tiga keluarga untuk menyiapkan satu hidangan maulid.

Hidangan yang biasanya terdiri atas tiga hingga tujuh lapis, di mana isinya tidak berbeda antara lapisan pertama dengan lapisan selanjutnya. Isi setiap lapis itu terdiri atas beberapa menu utama seperti *pha manok* (paha ayam kampung), dan *boh itek jruek* (telur asin). Kedua menu utama itu di sebagian daerah mempunyai makna filosofis bagi masyarakat sebagai bukti kesungguhan dalam menyediakan hidangan dalam kenduri *pang ulee* (Nabi Muhammad saw). Kemudian jika maulid dilaksanakan di rumah maka biasanya akan disediakan *peungat* (Aceh Besar) atau *kuah tuhe* (Pidie), yaitu hidangan yang terdiri dari ketan, pisang raja, ketela atau ubi jalar, nangka dan kuah santan. *Peungat* merupakan hidangan penutup sesudah makan nasi dan lauk pauk.

### G. Dakwah Islamiah

Pada malam hari sebagai kegiatan puncak *Maulod*, masyarakat mengadakan dakwah Islamiah yang berisikan tentang *sirah nabawiyah* yang disampaikan oleh salah seorang ulama atau dai terkenal, baik dalam kalangan masyarakat Aceh atau undangan dari luar Aceh. Tujuan ceramah tentang *sirah nabawiyah* ini adalah untuk dijadikan sebagai *ibrah* oleh masyarakat Aceh dalam menata kehidupan dan meneladani sifat-sifat Rasulullah dalam hidup keseharian. Biasanya masyarakat mengundang penceramah yang terkenal pada level kabupaten, provinsi bahkan nasional, sesuai dengan kemampuan keuangan panitia.

Ceramah diadakan pada malam hari, semua masyarakat di *Gampong* tersebut datang menghadiri dan demikian juga dari *gampong* tetangga. Ceramah di beberapa daerah bahkan ada yang melakukannya sampai 3 malam berturut-turut dengan penceramah yang berbeda-beda. Meskipun tiga malam tetapi masyarakat masih ramai yang menghadirinya. Hidangan makanan hanya kue, kopi, teh dan air mineral sekedarnya saja, itupun hanya untuk yang duduk di

kursi dekat mimbar penceramah, sedangkan undangan yang berdiri di luar itu tidak disugahi hidangan.

Sarana yang dipersiapkan untuk dakwah akbar berupa mimbar da'i juga tidak luput dari sentuhan seniman-seniman remaja setempat. Di samping itu disediakan pula berbagai jenis teratak untuk tempat para undangan yang akan mendengarkan ceramah atau dakwah *maulod* tersebut.

Kegiatan ceramah biasanya diadakan sesudah shalat Isya sampai jam 10:30-11:00 malam. Sebelum ceramah dimulai dengan pembacaan ayat al-Qur'an, yang dibacakan oleh qari atau qari'ah tingkat kabupaten atau provinsi bahkan nasional dan internasional. Kemudian diikuti sambutan pejabat setempat, *keuchik* (kepala desa), camat, bupati atau yang hadir pada saat itu. Materi ceramah berisi tentang sejarah dan peran Rasulullah saw, terkadang dikaitkan dengan isu-isu, masalah masyarakat yang sedang berkembang pada saat itu.

Hikmah memperingati *maulod* memiliki beberapa hikmah (Soelaiman, 2011: 164);

1. Menumbuhkan dan mengembangkan sifat cinta dan patuh kepada Allah swt. dan Rasulullah;
2. Menumbuhkan semangat jauang dalam menjalani kehidupan dunia;
3. Mempertebal keimanan dalam upaya menghadapi setiap tantangan yang akan merusak kepribadian;
4. Meningkatkan perasaan dan kebersamaan, sikap tolong menolong dan ukhuwah Islamiyah.

## H. Simpulan

Sebagaimana tradisi yang lain, pola integrasi antara Islam dan budaya begitu nampak pada perayaan *maulod* dipraktekkan oleh masyarakat Aceh. Hal ini dapat dilihat dari *uroe maulod*, *dzikee maulod*, *idang meulapeh* dan dakwah Islamiah yang mengiringi prosesi tersebut. Bahkan tidak cukup hanya itu, perayaan *maulod* yang dilaksanakan dalam tiga bulan tersebut yaitu, bulan Rabi'ul Awwal (*mulod awai*), Rabi'ul Akhir (*mulod teungoh*) dan pada bulan Jumadil Awwal (*mulod akhe*).

Nilai-nilai yang muncul dari tradisi *maulod* dalam masyarakat yaitu, *pertama*, ketaatan; kepada Allah dalam arti bahwa mengikuti dan mencintai Rasulullah saw merupakan perintah Allah yang harus ditaati; *kedua*, kecintaan; merayakan *maulod* merupakan bagian dari rasa cinta kepada nabi; *ketiga*, keikhlasan; pengorbanan baik harta, tenaga dan waktu adalah bentuk keikhlasan; *keempat*, kebersamaan;

kehadiran masyarakat di *meunasah* secara bersama-sama merupakan bentuk kebersamaan yang memperkuat tatanan sosial; kelima, persaudaraan: undangan yang hadir dari masing-masing *meunasah*, *gampong* dan kemukiman mempererat ikatan sosial; keenam, persamaan; semangat *equality* dapat dilihat dari pada saat *maulod* tidak memandang status sosial dan ekonomi, orang tua dan anak-anak semua hadir.



# BAB 9

## PENALARAN FIQIH IMAM MALIK

### A. Pendahuluan

Sejak meninggalnya Rasulullah saw. masa berganti dengan munculnya sahabat. Sahabat merupakan generasi yang dianggap paling ideal sebab mereka merupakan saat paling dekat dan hidup dengan Nabi. Mereka langsung bertanya, berdiskusi dan mendapat bimbingan dari Nabi tentang semua persoalan termasuk hukum. Setelah sahabat berlalu estafet kemudian berpindah kepada generasi tabi'in dan selanjutnya tabi'in al-tabi'in.

Untuk mengetahui perkembangan fiqih sekarang ini tidak dapat diketahui secara *taken for garented*. Fiqih harus dipahami dan ketahui mulai dari Rasulullah, sahabat, tabi'in dan tabi'i al-tabi'in. Memahami fiqih langsung pada masa Rasulullah dengan menafikan masa sahabat dan tabi'in dan masa sesudahnya, sama saja memutuskan mata rantai emas yang telah tersambung secara indah. Ia harus dipahami secara universal, sebab masa itulah munculnya imam-imam mazhab. Sejarah fiqih merupakan sebuah mata rantai yang tidak terpisahkan mulai dari Rasulullah saw. generasi sahabat (besar dan kecil) tabi'in kemudian imam mazhab, bahkan sampai pada masa sekarang.

Fiqih sunni mengenal ada empat imam mazhab yang besar yakni mengenai dasar hukum atau landasan istimbathnya sebagaimana dikemukakan oleh M. Hasbi Ash Shiddieqy adalah;<sup>176</sup>

1. Imam Abu Hanafi (80-150 H); dasar hukum mazhabnya:
  - a. Al-Quran;
  - b. Sunnah;
  - c. Ijma;
  - d. Qiyas;
  - e. Istihsan.
2. Imam Malik (93-179 H); dasar hukum mazhabnya:
  - a. Al-Quran,
  - b. Sunnah,
  - c. Maslahah Mursalah
  - d. Ijma,
  - e. Qiyas,
  - f. Amal Ahl Madinah
3. Imam Syafii (150-204 H), dasar hukum mazhabnya:
  - a. Al-Quran,
  - b. Sunnah,
  - c. Ijma,
  - d. Qiyas,
4. Imam Ahmad bin Hanbal (164-241 H), dasar hukum mazhabnya:
  - a. Al-Quran,
  - b. Sunnah,
  - c. Fatwa dan pendapat sebagian Sahabat
  - d. Hadis Mursal atau hadis Dhaif
  - e. Qiyas

Pembahasan ini bermaksud menjelaskan bagaimana fiqih Imam Malik mengenai; sejarah hidup, keadaan sosial-politik, istinbath fiqihnya, murid-muridnya dan pengaruhnya terhadap penguasa.

## **B. Riwayat Hidup**

Nama lengkapnya adalah Abu Abdullah Malik bin Anas bin Malik bin Amr bin Haris bin Gaiman bin Kutail bin Amr bin Haris al-Asbahi. Ia lahir di kota Madinah pada tahun 94 H bertepatan dengan

---

<sup>176</sup>M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqih*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hal. 111-123.

716 M dan meninggal dunia juga di kota Madinah pada tahun 179 atau 795 M.<sup>177</sup> Ia dikuburkan di pemakaman Baqi'.<sup>178</sup>

Keluarganya bukan penduduk Madinah asli, tetapi mereka dari negeri Yaman. Mereka berasal dari qabilah Yamniah.<sup>179</sup> Mereka pindah ke utara untuk menetap di sana pada masa kehidupan buyut laki-lakinya, Abu 'Amir atau kakeknya Malik bin Abu Amir. Abu Amir bin Haris inilah yang pertama kali memeluk Islam. Ia adalah seorang sahabat yang ahli hadis meriwayatkan hadis dari Usman bin Affan. Anaknya Malik bin Amir atau kakek dari Imam Malik merupakan tabiin tertua dan ulama terkemuka yang telah meriwayatkan hadis dari sejumlah sahabat termasuk Umar, Usman, dan Abu Hurairah. Dia juga terkenal sebagai penyalin al-Qur'an pada masa Usman. Hubungan dekat dengan Usman selanjutnya diperkuat oleh pendapat-pendapat yang mengatakan bahwa ia turut serta dalam penaklukan Afrika Utara dibawah pimpinan langsung Usman. Ia juga merupakan salah satu dari keempat orang yang mengurus persiapan-persiapan pemakaman Usman ketika wafat.<sup>180</sup>

Ia berasal dari keluarga bangsawan Arab Humair, Yaman yang tinggal dan menetap di Madinah setelah penyebaran Islam. Karena keluarganya memang dikenal dermawan dan memiliki sifat-sifat yang baik lainnya setelah memeluk Islam walaupun tentu dengan cara yang sama sekali berbeda. Jasa mereka terhadap Islam akan selalu dikenang sepanjang sejarah Islam.<sup>181</sup>

Imam Malik memulai pelajarannya dengan membaca dan menghafal al-Qur'an, kemudian ia menghafal sejumlah hadis Rasulullah saw. Ia gemar menyanyi tetapi dinasehati oleh ibunya untuk meninggalkan kebiasaannya itu. Sebaliknya ia disuruh untuk mempelajari hadis dan fiqih. Belajar hadis waktu itu sangat tergantung pada daya hafalan. Imam Malik waktu kecilnya sangat terkenal dengan daya hafalan yang kuat. Pada suatu hari, seperti dikemukakan oleh Ahmad Syarbashi (ahli sejarah mazhab-mazhab fiqih Mesir). Malik menghadiri pelajaran hadis pada seorang tokoh hadis yaitu Ibnu

---

<sup>177</sup>Abdul Azis Dahlan (et.al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta; Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), Jilid IV, hal. 1092.

<sup>178</sup>Yasin Dutton, *Asal Mula Hukum Islam; Al-Qur'an, Muwaththa dan Praktik Madinah* (Terjemahan oleh Muhammad Maufur) (Yogyakarta; Islamika, 2003), hal. 17.

<sup>179</sup>Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqih Lima Mazhab; Ja'fary, Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hambali*, diterjemahkan oleh Masykur AB, Muhammad Afif dan Idrus al-Kaff) (Jakarta: Lentera, 1999), hal. xxvii.

<sup>180</sup> Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqih Lima*, hal. xxvii.

<sup>181</sup>A. Rahman I. Doi, *Syari'ah The Islamic Law* Terjemahan Zaimudin dan Rusydi Sulaiman, (Jakarta: Raja Grafindo, 2002), hal. 129.

Syihab al-Zuhri (51-124 H). dengan hanya mendengarkan bacaan hadis, ia mampu menghafal 29 dari 30 hadis yang dibacakan gurunya itu. Hampir seluruh ahli hadis dan fiqh di Madinah di datangnya untuk menimba ilmu. Ilmu fiqh dipelajari antara lain dari Rabi'ah bin Abdurrahman yang terkenal dengan nama Rabi'ah ar-Ra'yi (w.136 H/753 M), dan ilmu hadis antara lain dari Ibnu Syihab al-Zuhri dan Nafi hamba Ibnu Umar (w.117 H).<sup>182</sup>

Setelah benar-benar ahli dalam ilmu hadis dan fiqh, ia melakukan ijtihad secara mandiri dan mendirikan halaqah (kelompok pengajian dengan formasi murid mengelilingi guru). Ia baru mengajar setelah lebih dahulu keahliannya mendapat pengakuan dari tujuh puluh ulama terkenal di Madinah. Di Masjid Nabawi tempat Rasulullah saw dan kemudian Umar bin Khattab mengajar. Imam Malik juga mengajar meriwayatkan hadis, dan memberi fatwa terutama pada musim haji. Sambil berziarah ke makam Rasulullah saw, banyak ummat Islam dari berbagai negeri berdatangan meminta fatwa atau menerima hadis darinya. Murid-muridnya antara lain; Muhammad bin Hasan asy-Syaibani (tokoh mazhab Hanafi di Irak), Imam Syafi'i, pendiri mazhab Syafi'i.<sup>183</sup>

Imam Malik dalam konteks *ittisal* (persambungan) sanad dalam periwayat hadis jika melalui Nafi Maula Ibnu Umar kemudian bersambung ke Ibnu Umar dinilai oleh Imam Bukhary sebagai sanad yang paling kuat. Meskipun pandangan ini disangkal oleh Muhammad al-Gazali, ia menyatakan bahwa sanad yang kuat belum tentu menjamin secara penuh kekuatan sebuah hadis.<sup>184</sup> Bahkan Bukhary menyebutnya sebagai rantai emas yang bersambung sampai kepada Rasulullah saw.

### C. Keadaan Sosial-Politik

Masa kelahiran Imam Malik merupakan zaman kekuasaan Daulah Bani Umayyah yang dipimpin oleh Walid bin Abdul Malik kahlifah ketiga. Saat itu ibukota pemerintahan Islam dipindahkan dari Madinah ke Damaskus, Syiria. Meski Madinah tidak lagi sebagai pusat pemerintahan Islam, namun pamor sebagai kota suci atau kota Rasul tidak menurun. Ia tetap menjadi pusat ilmu dan pengetahuan yang

---

<sup>182</sup>Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi Hukum*, hal. 1092.

<sup>183</sup>Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi Hukum*, hal. 1093.

<sup>184</sup> Muhammad al-Gazali, *As-Sunnah An-Nabawiyah Baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadis* Terj. Muhammad Baqir, (Bandung Mizan, 1991), hal. 192-200.

senantiasa dikunjungi sekaligus menetap oleh umat Islam untuk menghadiri majelis-majelis pengajian termasuk pada Imam Malik.<sup>185</sup>

Kota Madinah memainkan peranan yang cukup signifikan pada masa awal-awal Islam. Terutama sejak kota ini merupakan tempat hijrahnya Nabi dan para sahabatnya. Kemudian hal ini berlanjut sampai datangnya masa khufaurasyidin --paling tidak sampai masa Usman bin Affan khalifah ketiga. Meskipun terjadi pergeseran-pergeseran awal dalam otoritas politik terutama masa Ali bin Abi Thalib (35-40 H), Ali memindahkannya ke Kufah. Kemudian pusat Islam pindah ke Damaskus (Dinasti Umayyah) belakangan lalu pindah ke Baghdad (Dinasti Abbasiyah). Namun rentang waktu itu Madinah tetap menjadi kota penting bagi Islam. Terutama abad pertama Islam berkembang, Imam Malik pernah berkata pada muridnya; "*Jika kamu menginginkan pengetahuan, maka menetaplah di sini (Madinah), sebab al-Qur'an tidak diturunkan di sungai Eufrat*".<sup>186</sup>

Jadi Imam Malik menyaksikan pergantian kepemimpinan Islam dari Bani Umayyah dan Abbasiyah yang penuh dengan tragedi politik yang memilukan. Namun demikian kota Madinah yang agak jauh dari pertikaian politik tidak terkena imbas politik pertentangan beberapa golongan tersebut. Misalnya keturunan Bani Umayyah dan Abbasiyah juga *ahl al-bayt* atau golongan Syiah yang pada awalnya mendukung Abbas al-Shaffah untuk menggulingkan Bani Umayyah.

Peranan penting yang dimiliki kota Madinah disebabkan oleh dua faktor; pertama, karena ia memiliki banyak ulama dan; kedua, karena ia memiliki keterkaitan-keterkaitan historis dengan Nabi dan para sahabat, khususnya Khulafaurasyidin. Waktu berlangsung selama paling kurang 35 tahun sejak masa kenabian.<sup>187</sup>

Imam Malik sangat jarang keluar kota Madinah. Ia hanya tinggal di Madinah. Kurang banyak pengalaman mengembara seperti Imam Syafii atau Imam lainnya. Yasin Dutton mencatat bahwa ia hanya sekali meninggalkan Madinah ketika melaksanakan ibadah Haji.<sup>188</sup>

Madinah tetap memperoleh kedudukan yang sangat penting dan sebagai konsekuensinya, ulama Madinah tidak hanya secara luas menguasai pengetahuan dan mengamalkan urusan-urusan agama, tetapi juga memiliki akses yang lebih luas terhadap pemikiran-pemikiran dan perkembangan-perkembangan intelektual di wilayah

---

<sup>185</sup>A. Rahman I. Doi, *Syari'ah*, hal. 129.

<sup>186</sup>Yasin Dutton, *Asal Mula*, hal. 17.

<sup>187</sup>Yasin Dutton, *Asal Mula*, hal. 17.

<sup>188</sup>Yasin Dutton, *Asal Mula*, hal. 17.

Muslim lainnya daripada ulama yang berada di setiap pusat pengetahuan lainnya. Karena alasan inilah, ulama Madinah –termasuk Imam Malik—merasa bahwa pengetahuan dan pengalaman yang dapat mereka tularkan pada wilayah lainnya jauh melebihi pengetahuan dan pengalaman yang dapat ditularkan wilayah lainnya kepada mereka.<sup>189</sup>

#### D. Istinbath fiqh

Imam Malik seperti Imam mazhab lainnya, berpegang pada dasar hukumnya utama yaitu al-Qur'an dan sunnah. Di samping itu ia juga menggunakan dalil lain yaitu; *qiyas, masalah al-mursal, amal ahl-Madinah, dan qaul sahabat*

Urutan istimbath fiqh Imam Malik dalam pandangan Khudari Bek yaitu;

1. Al-Qur'an al-Karim;
2. Sunnah Rasul yang dianggap shahih. Dalam hal ini pegangannya adalah ahli hadis dari ulama Hijaz, dan ia memberikan perhatian yang besar atas sesuatu yang telah berlaku untuk diamalkan di Madinah, lebih-lebih amalan para imam dan kadang-kadang ia menolak hadis itu. Dalam hal itu kebanyakan fuqaha negara-negara besar telah menyelesaikannya.
3. Masalah Mursal. Menurut al-Syatibi bahwa ada tiga persyaratan yang harus lengkap sehingga suatu hal dapat dianggap sebagai maslahat yang secara sah dapat dijadikan landasan hukum; (a) ada persesuaian antara sesuatu yang dianggap maslahat itu dengan tujuan syariat secara umum, dan tidak bertentangan dengan dalil-dalil hukum yang *qath'iy*; (b) esensi dari maslahat itu harus masuk akal sehingga bila dikemukakan kepada para ahlinya, mereka akan mengakuinya; dan (c) penggunaan maslahat akan menghilangkan kesempatan yang kongkret sehingga jika apa yang dianggap maslahat itu tidak dilakukan jika apa yang dianggap maslahat itu dilakukan maka manusia akan jatuh pada kesempatan.<sup>190</sup> Sebagaimana dinisbahkannya istihsan kepada Abu Hanifah. Kemaslahatan-kemaslahatan ini disebut dengan istilah. Pengertian masalah mursal (kebaikan-kebaikan) yang dari syara' tidak disaksikan kebatalannya dan juga tidak disebutkan oleh nash

---

<sup>189</sup>Yasin Dutton, *Asal Mula*, hal. 17.

<sup>190</sup>Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedia*, hal. 1096. Musthafa al-Syaka'ah, *Islam Bila Mazahib*, (Kairo: al-Dar al-Misriyyah al-Libaniyah, 2000), hal. 435.

secara jelas. Tempat perselisihan dalam mengamalkan masalah mursalah adalah terbentur oleh dalil lain nash atau qiyas. Contohnya; memukul pencuri orang agar mau mengakui tuduhan mencuri. Malik mengatakan boleh, dan orang lain menolaknya, karena kemaslahatan ini berlawanan dengan kemaslahatan lain yaitu kemaslahatan orang yang dipukul karena kemungkinan ia tidak mencuri. Tidak memukul orang yang berdosa adalah lebih ringan dari pada memukul orang yang terlepas. Jika dalam hal itu ia membuka pintu dan sulit mengambil harta benda maka pukulan itu karena membuka pintu, sampai menyiksa orang terlepas. Sebenarnya Hudari Bek mengemukakan bahwa qiyas merupakan langkah istinbath Imam Malik setelah tidak didapatkan dalam al-Qur'an dan Sunnah, namun pandangan ini kurang relevan dengan pendapat Imam Malik sendiri yang kurang memakai qiyas. Sebab menurutnya qiyas tidak kuat dasarnya, lebih mendahulukan masalah mursalah.<sup>191</sup>

Menurut Imam Malik, *qiyas* tidak terlalu penting, walaupun bisa dijadikan sumber hukum alternatif. Demikian juga *masalah al-mursalah* atau *istihsan* tidak dapat dijadikan dasar hukum secara mutlak, karena tidak ada nas yang mewajibkan pelaksanaan dan pengabaianya.<sup>192</sup>

Imam Malik menekankan penggunaan *amal ahl-Madinah*, yaitu praktek orang Madinah pada masanya, yakni para *tabi'in at-tabi'in* (generasi sesudah *tabi'in*). Menurutnya, praktek penduduk Madinah lebih kuat daripada hadis Ahad yang shahih, sebab ia dipandang sebagai periwayatan mereka terhadap hadis, dan periwayatan hadis secara jamaah lebih kuat daripada periwayatan secara perorangan. Karena itu, pelaksanaan pesan hadis ahad, menurut Imam Malik, tidak boleh menyalahi *amal ahl-Madinah*. Alasan lain yang menjadikan *amal ahl-Madinah* begitu penting bagi Imam Malik adalah bahwa al-Qur'an mengandung syariat Islam yang diterjemahkan oleh Rasulullah saw. dengan prilakunya dan diikuti oleh sahabat, kemudian generasi sesudahnya sampai pada masa Imam Malik. Lebih lanjut menurutnya, *amal ahl-Madinah* dapat dijadikan sebagai hujjah secara mutlak, terutama pada masalah yang tidak *ma'qul* (dapat dicerna oleh

---

<sup>191</sup>Hudari Bek, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, diterjemahkan oleh Mohammad Zuhri, (Darul Ihya: Indonesia, t.th.), hal. 421.

<sup>192</sup>Said Agil Husin Al-Munawwar, *Mazhab Fiqih* dalam Taufik Abdullah (Editor) *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam; Ajaran* (Jakarta: Ichtisar Baru Van Hoeve, 2002., hal. 233.

pikiran). Namun, pada masalah yang ma'qul, yang dapat diselesaikan dengan ra'yu, *amal ahl-Madinah* disepakati hanya pada masalah yang telah ada contohnya. Inilah yang menjadi ciri khas Imam Malik dan fiqhnya selain penggunaan *qaul sahabat*.<sup>193</sup>

Menurutnya *amal ahl-Madinah* merupakan kristalisasi dari praktek-praktek yang dilakukan oleh Rasulullah saw yang terus terwarisi secara baik pada penduduk Madinah. Maka ia menilai bahwa *amal ahl-Madinah* berkedudukan sebagai hadis mutawatir. Jika *amal ahl-Madinah* bertenangan dengan hadis ahad maka yang harus didahulukan adalah *amal ahl-Madinah*.<sup>194</sup>

Sebagai contoh *amal ahl-Madinah* dalam hadis riwayat Bukhary dinyatakan bahwa suatu ketika Rasulullah saw menjelaskan bahwa tanaman yang diairi dengan air hujan tanpa memerlukan tenaga manusia, wajib dizakatkan sepuluh persen. Sedangkan pada tanaman yang diairi dengan tenaga zakatnya lima persen. Dilihat dari segi kebahasaan, hadis tersebut adalah umum yang mencakup seluruh tanaman, termasuk sayur-sayuran. Namun Imam Malik berpendapat bahwa tanaman berupa sayur-sayuran tidak wajib dizakati, dengan alasan bahwa begitulah yang didapati Imam Malik pada praktek penduduk Madinah, di samping sayur-mayur termasuk hasil pertanian yang cepat busuk dan bukan merupakan makanan pokok. Hasil tanaman sayuran bila dijual, harganya tidak wajib dizakatkan kecuali jika sampai satu tahun di tangan pemiliknya.<sup>195</sup>

Sedangkan *qaul sahabat* yang dipahami oleh Imam Malik adalah kumpulan fatwa sahabat di Madinah yang dikumpulkan oleh Nafi Maula Ibnu Umar, terutama fatwa yang dikeluarkan oleh Abdullah bin Umar.<sup>196</sup> Pada tataran ini nampak bahwa Imam Malik sangat teguh pada pandangan Abdullah bin Umar yang diterimanya dari Nafi.

### **E. Murid-Murid Imam Malik**

Murid-muridnya dapat dikategorikan berdasarkan daerah. Murid Imam Malik yang berasal dari Mesir antara lain;

Abu Muhammad Abdullah bin Wahab bin Muslim al-Quraisy (125-197 H), ia meriwayatkan hadis dari Malik, Ibnu Juraij dan Amr bin al-haris, serta belajar fiqh kepada Imam Malik. Ia menyusun kitab al-Muwatta al-Kabir dan al-Muwatta al-shagir (keduanya adalah kitab

---

<sup>193</sup>Said Agil Husin Al-Munawwar, *Mazhab*, hal. 233.

<sup>194</sup>Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedia*, hal. 1095.

<sup>195</sup>Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedia*, hal. 1095.

<sup>196</sup>Said Agil Husin al-Munawwar, *Mazhab*, hal. 233.

hadis yang bercorak fiqih), namun banyak hadis yang diriwayatkannya berkualitas dhaif, karena selain dari Malik. Ia banyak meriwayatkan hadis dari periwayat lemah.

Abu Abdillah Abdurrahman bin al-Qasim al-Itqi (128-191 H), sering dijuluki sebagai murid Imam Malik yang terpandai dan terkenal. Dialah yang mengkodifikasikan kitab fiqih gurunya dan ditunjuk pemimpin ulama mazhab Maliki di Mesir.

Asyab bin Abdul Aziz al-Qaisi al-Amiri al-Ja'di (140-204 H), banyak meriwayatkan hadis dari Imam Malik dan menjadi pengganti Abu Abdullah.

Abu Muhammad Abdullah bin Abdul Hakam bin A'yan bin al-lais (155-224 H) yang menggantikan kedudukan Asyab dan di tangannyalah mazhab Maliki berkembang secara pesat.

Asyab bin al-Faraj al-Umawi (150-255 H), sekretaris Abu Muhammad bin Wahab.

Muhammad bin Abdullah bin Abdul Hakam (128-268 H), banyak menulis buku hadis yang dikumpulkan dari pendahulunya terutama bapaknya, Abu Abdullah bin Abdul Hakam. Dialah pemimpin ulama mazhab Maliki terakhir dan banyak ulama dari Magribi (Maroko) dan Spanyol yang belajar kepadanya.

Muhammad bin Ibrahim bin Ziad al-Iskandari yang lebih dikenal dengan al-Mawaz (170-269 H), belajar di Madinah sejak kecil dan menjadi ahli fiqih Maliki melalui Ibnu al-Hakam dan Asbag.<sup>197</sup>

Murid Imam Malik yang berasal dari Afrika dan Spanyol adalah;

1. Abu Abdullah Ziyad bin Abdurrahman al-Qurthubi, dikenal dengan Syabtun (w.193 H). Ia banyak meriwayatkan hadis langsung dari Malik dan kitabnya yang terkenal adalah Sima' Ziyad (kitab hadis yang diperoleh Ziyad berdasarkan pendengarannya). Dialah ulama yang pertama kali membawa dan memperkenalkan al-Muwatta, kitab hadis Imam Malik ke Spanyol. Ia juga disebut sebagai faqih dari Spanyol.
2. Isa bin Dinar al-Andalusi (w.212 H), pemimpin ulama Cordoba. Ia dikenal sebagai ulama yang terpandai pada zamannya.
3. Yahya bin Yahya bin kasir al-Laisi (w.234 H), pengarang kitab al-Wadhahah fi al-Sunan (kitab hadis). Bersama Isa, ia menyebarkan mazhab Maliki di Spanyol. Ia lebih banyak belajar dan meriwayatkan hadis dari Ibnu al-Qasim karena hanya setahun bertemu dan belajar dari Imam Malik.

---

<sup>197</sup>Said Agil Husin al-Munawwar, *Mazhab*, hal. 233. Imam Malik, *Al-Muwatta'* Jilid I (Beirut Libanon: Dar al-Kitab al-Ilmiah, t.th), hal. v.

4. Abdul Malik bin Habib bin Sulaiman as-Sulami (w. 2338 H). di samping belajar fiqh kepada Imam Malik, ia juga belajar kepada Ibnu al-Majisun, Murid Imam Malik di Madinah.
5. Abu Hasan Ali bin Ziyad at-Tunisi (w.183 H), ulama Afrika generasi pertama yang meriwayatkan dan belajar hadis langsung dari Imam Malik. Ia adalah guru Asad bin Furat dan Shanun, ulama fiqh yang terkenal.
6. Asad bin Furat (w. 213 H), pengarang kitab al-Mudawanah (kitab fiqh), ulama Naisabur pertama yang belajar kepada Imam Malik. Ia memperdalam pengetahuannya dalam bidang fiqh Maliki melalui Ali bin Ziyad. Ia juga dikenal sebagai seorang jenderal yang sekaligus menjadi hakim (*qadhi*) para tentara.
7. Abdus Salam bin Sa-id al-Tanukhi yang dikenal dengan Sahnun (w. 240 H), kadhi Afrika sejak 234 H sampai belajar pada ulama di Qairawan dan kemudian memperdalam ilmunya pada Ibnu Qasim, Ibnu Wahab dan para ulama Maliki lainnya di Mesir dan Madinah.<sup>198</sup>

Selain itu murid-murid Imam Malik yang terkenal adalah; Muhammad bin Hasan asy-syaibani (tokoh mazhab Hanafi di Irak), Imam Syafi'i, pendiri mazhab Syafi'i.<sup>199</sup>

Mereka inilah ulama Maliki yang terkenal dan menyebarluaskan mazhab Maliki di daerah barat. Adapun ulama Maliki di daerah Timur, termasuk Irak dan Khurasan, walaupun menjadi ahli dalam mazhab Maliki, tidak ada satu pun yang belajar secara langsung kepada Imam Malik, di antara mereka adalah;

1. Ahmad bin al-Mu'zal bin Gailan al-Abadi, ulama Maliki dan sastrawan besar di Irak, hidup pada abad III H.
2. Abu Ishak Ismail bin Ishak bin Ismail bin Hamad bin Zaid al-Kadi (200-282 H), penyusun Musnad Abu Ishaq yang menyatukan hadis dari Malik, Yahya bin Said al-Anshari dan Ayub as-Sukhtani. Ia menjadi qadhi di Baghdad selama 32 tahun.<sup>200</sup>

Imam Malik mempunyai banyak murid. Menurut Jamil Ahmad bahwa paling kurang ia memiliki murid 1.300 orang selama ia memberi pengajian di Madinah.<sup>201</sup> Murid yang dimaksud disini

---

<sup>198</sup>Said Agil Husin al-Munawwar, *Mazhab*, hal. 234.

<sup>199</sup>Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedia*, hal. 1095.

<sup>200</sup>Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedia*, hal. 1095.

<sup>201</sup>Jamil Ahmad, *Hundred Great Muslims* (Terjemahan) (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), hal. 87.

nampaknya termasuk yang hanya beberapa kali mendengar pengajian dari Imam Malik Madinah.

## F. Pengaruhnya Terhadap Penguasa

Imam Malik hidup pada masa kekuasaan daulah Bani Abbasiyah. Pada masa khalifah kedua yakni Abu Ja'far al-Mansur (memerintah 137 H/754 M-158/775 M). Pusat kekuasaan dinasti Abbasiyah di Irak, saat itu kerajaan ini masih dalam tahap memperkuat posisi setelah wafatnya khalifah pertama Abbas al-Syaffa. Khalifah kedua inilah memerintah Imam Malik untuk menyusun sebuah kitab sebagai pedoman hukum -mungkin inilah yang menyebabkan al-muwatta lebih mirip kitab fiqh dari pada kitab hadis atau lebih tetap kitab hadis yang disusun dengan sistematika fiqh. Jika dilihat dalam sistematika bab pada kitab *al-Muwatta'* maka sangat kental dengan warna fiqh dimulai dengan bab shalat, thahara, shalat, dan seterusnya. Hal ini berbeda dengan shahih Bukhary dan Muslim yang dimulai dengan bab *Iman*,<sup>202--</sup> bagi setiap pengadilan di wilayah kekuasaan Abbasiyah.

Namun Imam Malik tidak setuju dengan ide itu, sebab menurutnya masing-masing wilayah telah mempunyai aliran tersendiri. Meski ide semula untuk menyusun kitab tetap ia laksanakan yakni sebuah kitab yang kemudian berjudul *al-Muwatta'* (artinya jalan yang mudah di lalui). Kitab *al-Muwatta'* Menurut perhitungan al-Abhary, jumlah hadis dalam *al-Muwatta'* baik yang *mauquf* (disandarkan kepada Nabi) maupun *maqthu* (disandarkan kepada sahabat) adalah; 1726 buah yang *mursal* diantaranya berjumlah 600 buah yang *mursal*, 228 buah yang *mauquf*, 613 buah dan yang *maqthu* 285 buah. Meski didapati banyak hadis-hadis yang *mursal*, *mungqathi'* dan *mu'dhal* dalam *al-Muwatta'* telah didapatkan sanadnya yang *mutthashil* (bersambung sampai kepada Nabi) diluar *al-Muwatta'* (seperti Bukhari dan Muslim) oleh ulama-ulama yang mempelajari hadis-hadis riwayat Imam Malik. Hanya empat buah hadis saja yang tidak didapatkan sanadnya yang *mutthashil* di dalam kitab tersebut.<sup>203</sup> Apabila dilihat dari segi isi, kitab ini tidak lazim disebut sebagai kitab hadis murni sebab di dalamnya terdapat banyak fatwa sahabat dan tabiin yang disusun dalam sistematika fiqh. Oleh

---

<sup>202</sup>Imam Malik, *al-Muwatta'*, hal. 437-439.

<sup>203</sup>M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), hal. 113.

karena itu di samping sebagai kitab hadis, ia juga dikenal sebagai kitab fiqh pertama mazhab Malik.<sup>204</sup>

Hubungan Imam Malik terhadap penguasa berlangsung dengan cukup baik. Bahkan para khalifah Abbasiyah menghormatinya sebagai guru hadis yang masyhur. Bahkan ada tiga khalifah Abbasiyah yang pernah berguru dan menghadiri majelisnya yaitu; Harun al-Rasyid (193 H), al-Amin (198 H) dan al-Ma'mun (218 H).<sup>205</sup> Pada konteks ini dapat dikatakan bahwa Imam Malik cukup berpengaruh terhadap penguasa Abbasiyah. Meskipun Imam Malik tidak secara formal menjadi qadhi atau mufti dalam pemerintahan. Namun ia tetap dihormati penguasa sebagai ulama yang kharismatik. Imam Malik "bernasib lebih baik" jika dibandingkan dengan Abu Hanifa atau Ahmad bin Hambal yang menurut sebuah riwayat ia dipenjarakan oleh penguasa dan kemudian meninggal dalam penjara.

Penolakan Imam Malik untuk menjadikan kitabnya *al-Muwatta'* sebagai rujukan hukum diwilayah kekuasaan Abbasiyah bertujuan agar jangan sampai dikemudian hari kitab tersebut dipandang sebagai sesuatu yang kultus atau sama dengan al-Qur'an. Boleh jadi hal ini disebabkan kewara'an dan kehati-hatian Imam Malik. Sikap penolakan Imam Malik dari sisi politik menyebabkan ia secara bebas dan tidak terikat dalam kungkungan kekuasaan. Ia tetap menjadi ulama atau fuqaha yang independen yang tidak dibawah bayang-bayang penguasa. Imam malik tidak mempunyai kedudukan formal dalam pemerintah sebagai qadhi. Sebagaimana Abu Yusuf murid Imam Abu Hanifah.

Walaupun demikian pada suatu hari gubernur Madinah, Ja'far bin Sulaiman 146 H atau 147 H memerintah,<sup>206</sup> Imam Malik pernah diberseberangan dengan gubernur. Gubernur melarang menfatwakan tentang ketidakabsahan perceraian paksa. Sebagai seorang pemegang prinsip yang teguh dan pemberani Imam Malik tidak menghiraukannya. Akibatnya, ia dijatuhi hukuman 70 dera dengan tuduhan menghina martabat gubernur. Darah bercucuran dari bekas pukulan, lukanya menganga. Ia diarak dengan unta keliling kota Madinah. Tapi hukuman itu tidak berhasil mengubah pandangannya. Mendengar kejadian tersebut, khalifah Mansur di Baghdad segera menghukum gubernur dan memerintahkannya untuk memohon maaf

---

<sup>204</sup>Pendapat bahwa Khalifah al-Mansurlah yang memerintah Imam Malik untuk mengarang sebuah kitab sebagai pedoman dalam hukum juga dikemukakan oleh Hasbi Ashiddieqy. M. Hasbi Ashiddieqy, *Sejarah*, hal. 113.

<sup>205</sup>M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Sejarah*, hal. 113.

<sup>206</sup>Yasin Dutton, *Asal Mula*, hal. 13.

kepada sang Imam.<sup>207</sup> Walaupun pernah terjadi hubungan yang kurang baik dengan gubernur Madinah, namun secara umum relasi antara keduanya cukup baik. Sikap yang cukup kooperatif juga nampak diperlihatkan oleh Imam Malik.

Mazhab Maliki menjadi mazhab yang paling dominan di wilayah Maghribi (Afrika Utara) dan Spanyol. Terbukti tokoh-tokoh yang muncul sangat banyak menganut mazhab Maliki seperti; Ibnu Rusdy, Ibnu Hazm. Kemudian sejak penetrasi Barat menguasai hampir semua wilayah-wilayah Islam. Islam telah terpecah menjadi negara dan bangsa yang besar maupun kecil. Tidak berbentuk dalam kekhalifahan dan kerajaan seperti masa lalu. Islam terbentang antara Maroko (Afrika Utara) sampai ke Merouke (Indonesia). Tentunya perubahan sosial dan politik serta segala aspek kehidupan umat Islam. Perubahan ini berimplikasi pada perkembangan dan penyebaran mazhab Maliki. Saat ini negara yang secara resmi menjadikan mazhab Maliki menjadi mazhab negara adalah; Maroko, daerah Hijaz (sebelum mazhab Hanbali menjadi mazhab resmi kerajaan), sebagian Mesir (terutama dataran tinggi), dan Kuwait secara resmi tahun sejak 1980.<sup>208</sup>

## G. Penutup

Imam Malik merupakan tokoh fiqih yang sangat berpengaruh pada zamannya, bahkan sampai sekarang ini. Di samping ahli fiqih ia juga ahli hadis bahkan kitabnya al-Muwatta' merupakan kitab hadis tertua atau yang pertama yang terwarisi dalam ilmu hadis.

Istinbath fiqih Imam Malik didasarkan pada al-Qur'an, sunnah, masalah al-mursalah, *amal ahl-Madinah*. Yang disebut dua terakhir merupakan cirri dan karakter tersendiri Imam Malik. Terutama *amal ahl-Madinah* yang dinilai Imam Malik setingkat dengan hadis mutawatir sebab ia merupakan kristalisasi dari praktek Rasulullah yang terwariskan pada penduduk Madinah. Jika ada *amal ahl-Madinah* bertentangan dengan hadis ahad, maka yang dipilihnya ada yang pertama.

Kemudian lingkup kehidupan sosiologis masyarakat Madinah ikut mempengaruhi Imam Malik. Madinah sebagai Kota Rasul masih banyak didapati tabi'in yang berguru langsung kepada sahabat. Hal ini menyebabkan banyak ahli hadis di banding misalnya di Baghdad atau di Damaskus.

---

<sup>207</sup>Jamil Ahmad, *Hundred Great*, hal. 88.

<sup>208</sup>Said Agil Husin al-Munawwar, *Mazhab*, hal. 232.

Hubungan Imam Malik dengan penguasa Abbasiyah cukup baik, meskipun gubernur Madinah Ja'far bin Sulaiman pernah menghukumnya, namun perlakuan Ja'far menyebabkan ia ditegur khalifah dari Baghdad. Sikap kedekatan dengan penguasa tidak menyebabkan ia menjadi tidak bebas berfatwa.



# BAB 10

## PENALARAN FIQIH DALAM KASUS JUDI

### A. Pendahuluan

Al-Qur'an merupakan pedoman hidup bagi umat Islam. Ia memperkenalkan dirinya sebagai petunjuk, penjelas dan pembeda antara yang baik dan buruk. Apa yang tidak dipaparkan secara rinci dalam Al-Qur'an kemudian dijelaskan oleh Rasulullah saw. baik secara perkataan, perbuatan maupun taqirir.<sup>209</sup> Inilah yang kemudian disebut sebagai sunnah atau hadith yang harus diikuti oleh umatnya.

Fungsi hadis terhadap al-Qur'an diantaranya adalah sebagai *bayan al-tafsir* (menjelaskan), *bayan al-ta'kid* (menguatkan) dan *bayan al-tafsil*. Sehingga al-Qur'an dan hadith merupakan satu kesatuan yang tak dapat dipisahkan. Kedua sumber hukum ini juga dalam kajian ushul fikih disebut sebagai nash. Sedangkan *qiyas*, *istihsan*, *istishab*, *maslahah al-mursalah*, *al-urf* dan seterusnya disebut sebagai metode penalaran yang kemudian dapat diformulasi dalam tiga pola penalaran yakni; *bayani*, *ta'lili* dan *istislahi*.<sup>210</sup> Tujuan dari penalaran tersebut

---

<sup>209</sup>M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), hal. 152.

<sup>210</sup>Penjelasan secara detail dapat dilihat dalam Al Yasa Abu Bakar, *Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fiqih Mazhab* (Yogyakarta: Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1989), hal. 13-23.

tidak lain adalah untuk mengistinbathkan hukum dari dalil syara' bagi kemaslahatan manusia.

Tujuan diturunkannya syari'at adalah untuk kemaslahatan umat manusia, agar manusia tetap pada jalan kebenaran. Untuk mencapai jalan kebenaran, maka diperlukan tata aturan hukum yang jelas. Al-Syatibi membagi tingkatan *maqashid al-syar'iyah* menjadi tiga yaitu; *dharuriyah*, *hajiyyah* dan *tahsiniyah*. Kemudian yang paling penting hal tersebut adalah dimensi *dharuriyah* yang meliputi pemeliharaan terhadap; agama, jiwa, keturunan, harta dan akal.<sup>211</sup>

Salah satu cakupan kemaslahatan adalah mampu menjawab problematika sosial yang muncul dan berkembang dalam masyarakat. Sehingga syari'at Islam senantiasa selaras dengan perkembangan zaman. Judi merupakan salah satu bentuk problematika sosial bahkan telah menjadi penyakit (patologi) sosial yang mengakar dalam masyarakat sampai sekarang. Judi atau dalam bahasa al-Qur'an menyebutnya *al-maisir* merupakan fenomena sosial yang berkembang dalam masyarakat jahiliah saat itu.

Pada masa jahiliah dikenal ada dua bentuk *al-maisir*, yaitu *al-mukhatarah* dan *al-tajzi'ah*. Dalam bentuk *al-mukhatarah*, dua orang laki-laki atau lebih menempatkan harta dan istri mereka masing-masing sebagai taruhan dalam permainan. Orang yang berhasil memenangkan permainan itu berhak mengambil harta dan istri dari pihak yang kalah. Harta dan istri yang sudah menjadi milik pemenang itu dapat diperlakukan sekehendak hatinya. Jika dia menyukai kecantikan perempuan itu, dia akan mengawininya, namun jika dia tidak menyukainya, perempuan itu diambilnya sebagai budak atau gundik.<sup>212</sup>

Sedangkan bentuk *al-tajzi'ah*, adalah kartunya berjumlah sepuluh buah dengan nama: 1) *al-Fazdzd*, 2) *al-Tauam*, 3) *al-Raqib*, 4) *al-Halis*, 5) *al-Nafis*, 6) *al-Musbil*, 7) *al-Mua'alla*, 8) *al-Manih*, 9) *al-Safih* dan 10) *al-Waghd*. Masing-masing kartu tersebut ditentukan isi dan bagiannya, kartu pertama berisi satu bagian, kartu kedua berisi dua bagian, kartu ke tiga berisi tiga bagian dan seterusnya, kecuali kartu 8, 9 dan 10, tiga yang terakhir kosong. *Al-Mua'alla* (kartu ketujuh) tersebut merupakan bagian yang tertinggi dan terbanyak. Jadi jumlahnya sebanyak 28 bagian. Kemudian mereka memotong seekor unta lalu dibagi menjadi 28 bagian, sesuai dengan jumlah isi kartu

---

<sup>211</sup>Lihat Abu Ishak al-Syatiby, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syariah* (Qahirah: al-Maktabah al-Taufiqiyah, 2003), jilid II, hal. 6-9.

<sup>212</sup>Abdul Azis Dahlan (et. al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid III (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997), hal. 1053.

tersebut. kartu yang berjumlah sepuluh buah tadi dimasukkan ke dalam kantong dan diserahkan kepada orang yang dipercaya. Lalu kartu itu dikocok, dikeluarkan satu-persatu sehingga habis. Masing-masing peserta mengambil bagian bagian sesuai dengan isi dan bagian yang tercantum dalam kartu tersebut. bagi mereka yang mendapatkan kartu kosong (yaitu tiga orang sesuai dengan jumlah yang kosong) harus membayar harga unta tersbut. Mereka yang menang sedikitpun tidak mengambil daging unta dari hasil perolehannya, akan tetapi semua daging itu diserahkan kepada orang-orang yang lemah (fuqara dan masakin). Mereka yang menang saling membanggakan diri dan mengejek yang kalah. Seperti kebiasaan orang-orang Arab, mereka sering membawa-bawa dan melibatkan suku atau qabilahnya dari mana mereka berasal; sehingga selalu berakhir dengan permusuhan, percekocokan bahkan saling bunuh-membunuh dan peperangan.<sup>213</sup>

Inilah bentuk *al-maisir* atau judi pada masa jahiliyah yang dipraktekkan oleh masyarakat Arab pada waktu turunnya QS. al-Maidah (5): 90-91 dan al-Baqarah (2); 219.

## B. Pengertian Judi

Judi dalam bahasa Arab yaitu *al-maisir* secara bahasa berarti mudah atau kekayaan. Sedangkan menurut istilah yaitu suatu bentuk permainan yang mengandung unsur taruhan dan orang yang menang dalam permainan itu berhak mendapatkan taruhan tersebut.<sup>214</sup>

Ali al-Sabuni mengemukakan *al-maisir* dalam term al-Qur'an berasal dari kata *yusrun* yang berarti mudah, karena proses mencari keuntungan melalui perjudian adalah sangat mudah tanpa usaha yang berarti.<sup>215</sup>

Kemudian M. Quraish Shihab berpendapat bahwa perjudian dinamai *maisir*, karena hasil perjudian diperoleh dengan cara yang gampang, tanpa usaha, kecuali menggunakan undian dibarengi oleh faktor untung-untungan.<sup>216</sup> Abd. Mujieb memahami judi sebagai taruhan atau suatu bentuk permainan untung-untungan dalam

---

<sup>213</sup>Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi*, hal. 1053. Lihat pula Ibrahim Hosen, *Apakah Judi Itu?* (Jakarta: Lembaga Kajian Ilmiah IIQ, 1987), hal. 19.

<sup>214</sup>Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi*, hal. 1053.

<sup>215</sup>Muhammad 'Ali al-Sabuni, *Rawai al-Bayan Tafsir Ayat Ahkam min al-Qur'an*, Juz I, (Damaskus: Maktabat al-Gazali, 1980), hal. 268.

<sup>216</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. I (Jakarta: Lentera Hati, 2000), hal. 437.

masalah harta benda yang dapat menimbulkan kerugian dan kerusakan pada semua pihak.<sup>217</sup>

Sedangkan judi menurut Ibrahim Hosen adalah suatu permainan yang mengandung unsur taruhan yang dilakukan secara berhadap-hadapan/langsung antara dua orang atau lebih.<sup>218</sup>

Di samping kata *al-maisir*, juga dikenal kata *qimar* yang nampaknya lebih banyak dijumpai dalam literatur terutama hadis. *Qimar* berasal dari kata *qamara*, *yaqmuru*, *qamran* yang berarti judi.<sup>219</sup> *Qimar* juga diartikan sebagai setiap permainan yang terdapat pihak yang menang dan kalah apakah permainan itu menggunakan kartu atau tidak. Term tersebut dibahas dalam pembahasan *al-musabaqah* (perlombaan pacuan kuda).<sup>220</sup>

Lebih lanjut dalam kamus hukum dikemukakan bahwa judi adalah permainan dengan memakai uang sebagai taruhan seperti main dadu, kartu dan sebagainya. Judi dapat juga bermakna mempertaruhkan sejumlah uang atau harta dalam permainan tebakan berdasarkan kebetulan, dengan tujuan mendapatkan sejumlah uang atau harta yang lebih besar dari pada jumlah uang atau harta semula. Sedangkan judi buntut yaitu perjudian liar dengan cara menebak nomor akhir dari undian resmi.<sup>221</sup>

Judi buntut yang berkembang sekarang ini adalah sejenis permainan yang memakai kupon dengan cara membeli kupon tersebut, kemudian menebak angka buntut (angka terakhir) ada angka dua terakhir, empat angka dan enam angka. Perbedaan angka akan menghasilkan hadiah yang berbeda, semakin tinggi angka yang ditebak akan semakin tinggi pula hadiah yang diterima. Pengundian angka tersebut biasanya satu kali dalam sepekan. Jenis inilah yang marak terjadi di masyarakat.

Dari beberapa pengertian di atas, maka dipahami bahwa judi adalah suatu permainan yang pertaruhkan uang atau harta benda

---

<sup>217</sup>Abdul Mujieb dkk., *Kamus Istilah Fiqih* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hal. 142.

<sup>218</sup>Ibrahim Hosen, *Apakah Judi Itu?* (Jakarta: Lembaga Kajian Ilmiah IIQ, 1987), hal. 30.

<sup>219</sup>Ahmad Warson al-Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), hal. 1155. Lihat Lois Ma'luf, *Al-Munjid fi al-Lughat wa al-A'lam*, (Cet. 33, Beirut; Dar al-Masyriq, 1986), hal. 653.

<sup>220</sup>Lihat Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), hal. 263. Bandingkan dengan Wahbah Al-Zuhaily, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), Juz IV, hal. 2592, Juz I, hal. 303.

<sup>221</sup>Sudarsono, *Kamus Hukum* (Cet. II; Jakarta: Rineka Cipta, 1999), hal. 200. Bandingkan dengan Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Cet. III; Jakarta: Balai Pustaka, 1989), hal. 367.

dengan dasar untung-untungan (menebak) dua orang atau lebih, baik dengan memakai kartu atau tidak, pihak yang kalah harus memberikan hadiah terhadap pihak yang menang. Jadi keuntungan seseorang atau salah satu pihak menyebabkan pihak yang lain mengalami kerugian. Sehingga proses pertumbuhan ekonomi tidak ada.

Singkatnya judi adalah suatu permainan yang mempertaruhkan uang atau harta yang dilakukan oleh dua orang atau lebih, baik memakai kartu atau tidak, salah satu pihak mengalami keuntungan, sedangkan pihak yang lain menderita kerugian.

### C. Judi dan Persyaratannya

Sebagaimana dipahami bahwa syarat merupakan salah satu pembahasan yang cukup penting dalam ushul fiqih. Syarat berada dalam perbuatan itu sendiri. Maka dalam hal judi syarat harus dicari adalah apa yang menjadi illat keharaman judi? Sebab keharamannya sudah tidak diperdebatkan lagi.

Ayat yang menjelaskan tentang judi yakni; Allah berfirman sebagai berikut; Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah: "Pada keduanya itu terdapat dosa besar dan beberapa manfa'at bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfa'atnya". Dan mereka bertanya kepadamu apa yang mereka nafkahkan. Katakanlah: "Yang lebih dari keperluan." Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu supaya kamu berpikir. QS. al-Baqarah (2); 219.

Juga dalam Al-Quran Allah berfirman; Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah perbuatan keji termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan. Sesungguhnya syaitan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) khamar dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan sembahyang; maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu). QS. al-Maidah (5); 90-91.

Berangkat dari beberapa ayat tersebut, jika menggunakan pola penalaran *bayani* maka *al-maisir* tidak diragukan lagi keharamannya secara jelas. Al-Qur'an menggunakan kata "jauhilah" yang merupakan "*sighat amar*" dan perbuatan yang kotor "*rijsun*" termasuk perbuatan syetan olehnya itu harus ditinggalkan. Itulah sebabnya pada QS. al-Maidah; 90-91 dua kali disebut *al-khamar* dan *al-maisir* yang biasanya

pekerjaan tersebut bersamaan dilakukan berjudi sambil mabuk-mabukan saat itu ataupun sekarang.

Tambahan lagi kata *fajtanibuhu* merupakan salah satu bentuk dari larangan (*nahy*) dan pengharaman (*al-tahrim*). Hal ini sama dengan konteks pelarangan zina (*walataqrabu al-zina*) QS. al-Isra; 32.<sup>222</sup> Dari ayat tersebut dapat didukung oleh kaedah hukum yaitu;

الاصل في النهي التحريم

Dengan demikian status keharaman *al-maisir* tidak dapat diragukan lagi sebab ia secara jelas disebutkan dalam teks nash al-Qur'an. Sedangkan mengenai illat keharamannya masih diperdebatkan oleh para ulama.

Sedangkan dalam hadith Rasulullah saw. yang berbunyi;

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَمُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى قَالََا حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ أَنْبَأَنَا سُفْيَانُ بْنُ حُسَيْنٍ عَنِ الرَّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَدْخَلَ فَرَسًا بَيْنَ فَرَسَيْنِ وَهُوَ لَا يَأْمَنُ أَنْ يَسْبِقَ فَلَيْسَ بِقِمَارٍ وَمَنْ أَدْخَلَ فَرَسًا بَيْنَ فَرَسَيْنِ وَهُوَ يَأْمَنُ أَنْ يَسْبِقَ فَهُوَ قِمَارٌ (رواه احمد) <sup>223</sup>

Terjemahnya:

Dari Abu Hurairah ra. Barang siapa yang memasukkan seekor kuda diantara dua kuda yang berpacu dan ia tidak pasti akan menang, maka hal itu bukanlah judi. Dan barang siapa memasukkan kuda diantara dua kuda yang berlomba dan ia merasa pasti akan menang maka hal itu adalah (*qimar*) judi. (Hadis riwayat Ahmad, Abu Dawud dan Ibnu Majah).

Hadis tersebut menggunakan istilah *qimar* yang diartikan sebagai judi. *Qimar* nampaknya lebih populer dikalangan bangsa Arab dari pada *al-maisir* hal ini juga dapat dilihat dalam kitab-kitab fikih. Secara khusus dibahas dalam konteks perlombaan (*musabaqah*) pacuan kuda.

Disamping itu, dalam hadis lain digunakan kata *rahana* pada riwayat sebagai berikut;

أَخْبَرَنَا عَفَّانُ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ زَيْدٍ حَدَّثَنِي الزُّبَيْرُ بْنُ الْخُرَيْتِ عَنْ أَبِي لَيْبِدٍ قَالَ أَجْرِيَتِ الْخَيْلِ فِي زَمَنِ الْحَجَّاجِ وَالْحَكَمِ بْنِ أَيُّوبَ عَلَى

<sup>222</sup>Lebih lanjut lihat, 'Ali al-Sabuni, *Rawai...* hal. 562.

<sup>223</sup>Lihat CD Hadis, hadis ini diriwayatkan oleh Ahmad Hadis No. 10153, Abu Dawud Hadis No. 2215 dan Ibnu Majah Hadis No. 2867.

الْبَصْرَةَ فَاتَيْنَا الرَّهَانَ فَلَمَّا جَاءَتْ الْخَيْلُ قَالَ قُنْنَا لَوْ مَلْنَا إِلَى أَنَسِ بْنِ  
مَالِكٍ أَكُنْتُمْ تُرَاهِنُونَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكَانَ  
رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُرَاهِنُ قَالَ نَعَمْ لَقَدْ رَاهَنَ عَلَى فَرَسٍ  
لَهُ يُقَالُ لَهُ سَبْحُهُ فَسَبَقَ النَّاسَ فَأَنْهَشَ لِذَلِكَ وَأَعْجَبَهُ قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ  
أَنْهَشَ يَعْنِي أَعْجَبَهُ<sup>224</sup>

Terjemahnya;

" ditanya kepada Anas bin Malik: "Apakah kamu bertaruh di masa Rasulullah saw.? Apakah Rasulullah saw. itu bertaruh?" Anas menjawab: "Ya, demi Allah, beliau telah mempertaruhkan seekor kuda yang dinamakan Sabbah, lalu taruhan itu dimenangkan oleh Rasulullah. Beliau senang terhadap hal itu dan mengaguminya". (HR. Ahmad dan Darimi).

Hadis ini menggunakan kata *rahana* yang saat itu diartikan sebagai bertaruh. Taruhan semacam ini tidak dikategorikan sebagai judi sebab hal ini dilakukan oleh Nabi sendiri dalam riwayat tersebut. Seandainya termasuk judi maka perbuatan tersebut pasti dilarang oleh Rasulullah.

Hadis yang kedua ini digunakan oleh Sayyid Tsabiq dalam menjelaskan perlombaan (*musabaqah*) pacuan kuda.<sup>225</sup> Meskipun demikian kedua hadis ini nampak ada perbedaan. Hadis pertama menggunakan kata *qimar* yang diartikan sebagai judi. Walaupun didalam *qimar* itu ada unsur perlombaan dan pertarungan. Jadi pada *qimar* boleh menjadi judi boleh jadi tidak. Sedangkan hadis kedua menggunakan kata *tarahana* yang diartikan tidak ditemukan akan mengarah ke judi. Sebagaimana tidak ada larangan pada redaksi hadis sebab Nabi sendiri tidak melarangnya.<sup>226</sup>

Meskipun keharaman judi telah disepakati. Tetapi apa yang menjadi illat (keadaan [sifat, faktor] yang diduga kuat menjadi "tambahan" dari sesuatu hukum syar'i)<sup>227</sup> keharamannya belum jelas.

<sup>224</sup>Hadis riwayat Ahmad dan al-Darimi Hadis No; 2323, lihat CD hadis.

<sup>225</sup>Lihat Sayyid Tsabiq, *Fiqih Sunnah*, jilid III, hal. 263.

<sup>226</sup>Hadis pertama yang bersumber dari Abu Hurairah merupakan hadis *qauiyah*. Hadis yang diungkapkan langsung oleh Nabi saw. Sedangkan hadis kedua bersumber dari Anas bin Malik adalah *fi'liyah* yaitu dipraktekkan oleh Rasulullah. Dari segi sumber hadisnya hadis pertama disebut hadis *marfu* bersumber langsung dari Nabi. Sedangkan hadis kedua hadis *maqthu'* bersumber dari sahabat Nabi. Ulama hadis sepakat bahwa hadis pertama lebih kuat kedudukannya dari pada hadis kedua.

<sup>227</sup>Al Yasa' Abubakar, "Ke Arah Ushul Fiqih Kontemporer: Sistematika Alternatif Untuk Penalaran" Jurnal Ar-Raniry, Banda Aceh, h. 17. Bandingkan dengan Al Yasa' Abubakar, *Ahli Waris*, hal. 16.

Pada pola penalaran lughawi (kaedah-kaedah kebahasaan) terasa belum cukup untuk mendapatkan illat. Maka diperlukan panalaran selanjutnya yaitu penalaran *ta'lili*. Proses pencarian illat terbagai ke dalam tiga bagian yaitu; illat *tasyri'i*, illat *qiyasi* dan illat *istihsani*. Cara mencari illat tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut; (1) Illat *tasyri'i* adalah yang digunakan untuk menentukan apakah hukum yang dipahami dari nash tersebut memang harus tetap seperti apa adanya itu, atau boleh diubah kepada yang lain. contoh populer tentang hal ini adalah keputusan Umar bin Khattab untuk tidak membagi-bagikan tanah pertanian di Irak, yang menjadi harta rampasan perang. Hal tersebut terdapat pada QS. al-Hasyr; 7, tujuannya "agar kekayaan tidak dimonopoli oleh segelintir orang". Kemudian Umar memutuskan untuk menjadikan tanah itu milik negara. (2) illat *qiyasi* yaitu illat yang digunakan untuk memberlakukan suatu ketentuan nash pada masalah (bidang) lain –secara zhahir—tidak dicakupnya. Dengan kata lain, illat ini digunakan untuk menjawab pertanyaan apakah nash yang mengatur masalah A juga berlaku untuk masalah B (yang secara harfiyah tidak dicakupnya), karena antara kedua hal tersebut ada sifat ada yang sama. Sifat yang sama inilah yang dinamakan illat. Contohnya; QS. al-Maidah; 90 yang mengharamkan khamar dengan illat memabukkan. Ayat ini secara harfiyah tidak mencakup whisky, bir atau anggur. Tetapi hukum ketiganya minuman ini disamakan dengan khamar, karena mengandung illatnya yaitu memabukkan. (3) illat *istihsani* yakni illai pengecualian, maksudnya mungkin saja ada pertimbangan khusus yang menyebabkan illat *tasyri'i* tadi tidak dapat berlaku terhadap masalah yang seharusnya dia cakup, tau begitu juga qiyas tidak dapat diterapkan karena ada pertimbangan pertimbangan khusus yang menyebabkan dikecualikan.<sup>228</sup>

Berdasarkan nash al-Qur'an dan hadis tersebut di atas maka dapat disebutkan unsur-unsur yang terdapat dalam judi yaitu; kerugian, keuntungan, perbuatan syaitan, menimbulkan permusuhan, kebencian, dan menghalangi seseorang untuk mengingat Allah dan shalat.

Selanjutnya apa yang menjadi illat dari judi. Sebagaimana yang dipahami bahwa hakikat judi adalah adanya keuntungan salah satu pihak yang menyebabkan kerugian dipihak lain. Jadi dengan demikian kerugian dalam judi menurut hemat penulis dapat dijadikan sebagai illat. Sebab ia jelas, dapat diukur kerugian dan keuntungannya. Didukung oleh nash seperti ditegaskan dalam QS. al-Maidah (5); 90-91. yaitu akan mendapat kerugian berupa permusuhan, perbuatan

<sup>228</sup>Al Yasa' Abubakar, *Ahli Waris*, hal. 17-18.

keji, lalai dari mengingat Allah dan shalat. Serta mempunyai relevansi, antara judi dengan kerugian seseorang secara memiliki relevansi yang logis.

Kerugian dalam judi jika dikaitkan dengan proses pencarian illat nampaknya dapat dikategorikan dalam illat tasyri'i. Maksudnya illat judi selama ini dipahami yaitu taruhan atau berhadap-hadapan nampaknya tidak jelas, tidak relevan lagi. Sebagaimana dipahami oleh para ulama (taruhan) atau pendapat Ibrahim Hossen illatnya (berhadap-hadapan) juga sama.

Jika dialihkan pada unsur lain misalnya perbuatan syetan, menimbulkan permusuhan dan kebencian misalnya maka hal tersebut sulit diukur dan diproyeksikan. Oleh karena itu mengambilkkan satu pihak dan menyebabkan kerugian dipihak lain menjadi illat dari judi. Illat ini kemudian dapat menimbulkan efek negatif lain misalnya permusuhan, kebencian dan kelalaian seseorang untuk mengingat Allah dan shalat. Jadi keuntungan satu pihak dan kerugian pihak lain mampu menjadi poros yang menyebabkan dampak negatif sebagaimana yang terjadi pada masa jahiliyah. Yaitu permusuhan berupa peperangan antar kabilah dan suku. Dalam konteks sekarang efeknya lebih terasa pada masyarakat umum seperti kemalasan, kebencian, permusuhan dan sebagainya.

Pada sisi lain, jumhur ulama dari mazhab Hanafi, Maliki, Syafii dan Hanbali berpendapat bahwa unsur penting dari *al-maisir* adalah taruhan. Dalam pandangan mereka, adanya taruhan ini merupakan illat (sebab) bagi haramnya *al-maisir* tersebut.<sup>229</sup>

Ibrahim Hosen mengatakan bahwa illat keharaman judi adalah jika terjadinya berhadap-hadapan atau secara langsung. Jadi berhadap-hadapan akan menimbulkan permusuhan dan kebencian antara pelaku dan menyebabkan mereka lupa kepada Allah serta lalai dari kewajiban-kewajiban agama seperti salat yang disebut dalam (QS. al-Maidah: 91). Tidak dikatakan berhadap-hadapan jika sebuah permainan misalnya perlombaan pacuan kuda ada pihak ketiga (*muhallil*) atau penyelenggara.<sup>230</sup> Sebab menurutnya, dengan adanya pihak ketiga ia terhindar dari berhadap-hadapan seperti yang terjadi pada praktek masyarakat jahiliyah pada saat turunnya ayat tersebut di atas.

Hal ini jika dikaitkan dengan jenis permainan yang berkembang sekarang ini misalnya undian atau permainan melalui internet atau alat lainnya yang tidak berhadap-hadapan secara langsung. Maka akan

---

<sup>229</sup>Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi*, hal. 1054.

<sup>230</sup> Ibrahim Hosen, *Apakah Judi*, hal. 40.

menimbulkan kelalaian akan mengingat Allah dan shalat serta mengambil harta orang (sebab ada proses kesudahan menang atau kalah) dengan mudah seperti yang dimaksud dalam pengertian *al-maisir*.

Termasuk juga permainan yang menggunakan alat komunikasi telah lebih jauh berkembang dengan menggunakan telepon, komputer dan internet yang tidak lagi berhadap-hadapan secara langsung dalam satu majelis. Penggunaan alat semacam telepon dan internet masih dalam kategori berhadap-hadapan walaupun menggunakan alat komunikasi dan berbeda tempat. Dengan catatan tidak ada perantara (*muhalil*), berarti seseorang bertaruh secara langsung. Lagi pula alasan berhadap-hadapan secara langsung jenis permainan sekarang terhindar dari permusuhan yang mengakibatkan peperangan seperti masa jahiliyah telah hilang, akan tetapi kelalaian terhadap Tuhan dan shalat masih tetap terjadi.

Dari perbincangan tersebut di atas maka dengan demikian ada dua unsur yang merupakan syarat formal untuk dinamakan judi, ialah;

1. Ada pihak yang bertaruh terdiri dari satu orang atau lebih yang bertaruh.
2. Ada barang atau uang yang dipertaruhkan dalam permainan tersebut.
3. Ada unsur keuntungan salah satu pihak menyebabkan kerugian pada pihak lain.

Jika ketiga unsur tersebut terpenuhi dalam satu permainan, maka perbuatan tersebut dapat dikategorikan judi. Jika tidak tercakup ketiga unsur di atas maka ia tidak dapat disebut judi. Boleh jadi termasuk kategori perbuatan lain seperti penipuan.

Di samping itu, ada juga taruhan yang dibenarkan yaitu; (a) Barang yang dijadikan taruhan itu disediakan oleh pemerintah atau pihak ketiga, atau orang lain. Misalnya; pemerintah atau pihak ketiga tersebut berkata kepada dua orang atau lebih dalam suatu perlombaan pacuan kuda: "Siapa yang berhasil keluar sebagai pemenang akan diberi hadiah". Berdasarkan kriteria ini, maka perlombaan-perlombaan olahraga yang disponsori oleh pemerintah atau pihak ketiga dengan menyediakan hadiah-hadiah tertentu, baik berupa uang maupun penghargaan untuk para pemenang tidak termasuk kategori *al-maisir*. (b) Taruhan yang bersifat sepihak, yaitu berasal dari salah satu pihak yang diikuti dalam perlombaan tersebut. Misalnya, seseorang yang berkata kepada temannya yang diajak bertanding dalam suatu pelombaan: "Jika kamu dapat mengalahkan saya, saya akan memberimu hadiah. Akan tetapi, jika kamu kalah tidak

ada kewajiban apa pun atasmu untuk saya. Kriteria ini yang dipahami dari hadits Rasulullah saw. yang diriwayatkan oleh Imam Abu Dawud.<sup>231</sup>

Lebih lanjut dapat dikemukakan bahwa berdasarkan pendapat Ibrahim Hosen maka undian seperti PORKAS, SDSB dan beberapa undian lainnya yang pernah diselenggarakan oleh pemerintah khususnya Departemen Sosial tidak dikategorikan sebagai judi. Sebab undian semacam itu antara penyelenggara dan orang yang ikut dalam undian itu tidak berhadap-hadapan secara langsung.

Pada koteks undian tersebut muncul dua masalah yaitu unsur kebaikannya (*maslahah*) dan keburukannya (*mafsadah*). Dampak kebaikannya untuk keperluan sosial seperti olahraga, pembangunan sarana umum, dan hadiah. Sedangkan dampak buruk yang ditimbulkan judi biasanya seperti; masyarakat cenderung pemalas, merusak moral, aktivitas ekonomi menurun yang pada akhirnya muncul patologi sosial yang lebih parah seperti hartanya habis dijual untuk membeli kupon undian akhirnya berujung pada stres dan kegalan. Kenyataan ini tidak sedikit dijumpai di masyarakat.

Mengenai undian Yusuf al-Qardhawi bahwa ia termasuk judi. Karena itu, tidak patut dipermudah dan dibolehkan permainan tersebut dengan dalih bantuan sosial atau tujuan kemanusiaan. Mereka yang berbuat demikian menganggap seolah-olah masyarakat Islam telah kehilangan jiwa sosial, perasaan kasih-sayang dan nilai-nilai kebajikan. Sehingga tidak ada lagi jalan lain untuk mengumpulkan dana, kecuali dengan berjudi dan permainan haram.<sup>232</sup>

Jiwa sosial yang dimaksudkan di atas adalah sikap saling tolong-menolong dalam bentuk infak, sadakah, hibah dan sebagainya. Lagi pula jenis undian yang dimaksud untuk mendanai lebih banyak bagi pertandingan olahraga yang dapat dikategorikan sebagai prestise bahkan mungkin hura-hura saja. Sedangkan dibalik itu kerusakan yang ditimbulkan lebih berat berupa permusuhan, kelalaian untuk mengingat Allah.

Jadi jika dibandingkan unsur kebaikannya dari pada keburukannya, maka keburukannya lebih banyak. Keuntungannya yang didatangkan lebih sedikit, ongkos sosialnya justru lebih mahal dalam memulihkan penyakit masyarakat seperti kemalasan dan kerusakan moral. Bukankah pembangunan material akan menjadi sia-

---

<sup>231</sup>Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi*, hal. 1055.

<sup>232</sup>Yusuf al-Qardhawi, *Halal dan Haram dalam Islam* [Terjemahan] (Jakarta: Bina Ilmu, 1993), hal. 420-421.

sia jika dimensi moralnya rusak, padahal pemerintah bertanggung jawab secara penuh terhadap perbaikan kehidupan masyarakat ke arah yang lebih baik. Kalaupun undian semacam ini tidak masuk dalam kategori judi, maka ia dapat dipertimbangkan dengan kenyataan sosial yang dapat mendatangkan mudharat dan penyakit sosial. Kenyataan ini sesuai dengan kaidah hukum Islam:

درء المفساد مقدم على جلب المصالح

Terjemahnya:

Menghindari kerusakan-kerusakan itu harus didahulukan dari pada menarik kebaikan-kebaikan.<sup>233</sup>

Berangkat dari kaedah tersebut di atas jika dihubungkan dengan undian berupa SDSB, PORKAS atau semacamnya nampak lebih banyak mafsadatnya seperti; kemalasan dan angan-angan yang tinggi untuk menjadi kaya maka dapat dikatakan terlarang. Bersyukurlah pemerintah kemudian memberhentikan penyelenggaraan undian tersebut. Setelah banyak tekanan, domentrasi yang meluas di masyarakat, mahasiswa dan sebagainya.

Sedangkan hukuman yang diberikan kepada pelaku judi adalah mayoritas ulama adalah *ta'zir*. *Ta'zir* adalah hukuman yang diserahkan kepada penguasa untuk menentukan bentuk dan kadarnya sesuai dengan kemaslahatan yang menghendaki dan tujuan syara' dalam menetapkan hukum, yang ditetapkan pada seluruh bentuk maksiat, berupa meninggalkan perbuatan wajib atau mengerjakan perbuatan yang dilarang, yang semuanya itu tidak termasuk dalam kategori *hudud* dan *kafarat*, baik yang berhubungan dengan hak Allah SWT berupa gangguan terhadap masyarakat, keamanan mereka, serta perundang-undangan yang berlaku, maupun yang terkait dengan hak pribadi.<sup>234</sup>

*Ta'zir* yang diberlakukan untuk pelaku judi berarti sangat tergantung pada ijtihad hakim atau penguasa setempat. *Ta'zir* dapat berlaku dalam bentuk hukuman jilid, cambuk, penjara, denda.

#### D. Kesimpulan

Judi adalah suatu permainan yang mempertaruhkan uang atau harta yang dilakukan oleh dua orang atau lebih, baik memakai kartu atau tidak, salah satu pihak mengalami keuntungan sedangkan pihak

<sup>233</sup>Masjufuk Zuhdi, *Masail Fiqhiyah* (Jakarta: Haji Masagung, 1994), hal. 147.

<sup>234</sup>Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi*, hal. 1772, Jilid V.

yang lain menderita kerugian. Perbuatan semacam ini secara jelas dikategorikan haram hukum, hal ini dapat dilihat dari pola penalaran *bayani* sebagaimana yang tersebut dalam nash al-Qur'an maupun hadis.

Sedangkan mengenai illat keharaman judi agaknya lebih nampak adalah kerugian. Kerugian ini menyebabkan keuntungan satu pihak saja. Hal tersebut juga menyebabkan permusuhan, kebencian, kelalaian untuk mengingat Allah dan shalat. Serta menimbulkan proses pertumbuhan nilai ekonomi tidak ada. Meskipun jumbuh ulama juga berpendapat bahwa unsur taruhan dan untung-untungan tanpa mau bekerja keras termasuk salah satu illat.

Sedangkan persyaratan permainan sehingga dapat dikategorikan sebagai judi yaitu; a) Ada pihak yang bertaruh terdiri dari satu orang atau lebih yang bertaruh. b) Ada barang atau uang yang dipertaruhkan dalam permainan tersebut. c) Ada unsur keuntungan salah satu pihak menyebabkan kerugian pada pihak lain.

Pengkategorian permainan dalam konteks judi atau tidak memang perlu kajian yang lebih mendalam terutama masa sekarang, sebab ia telah sangat berkembang seiring dengan perkembangan teknologi dan informasi. Judi tak dapat dipungkiri sangat merusak tatanan dan pranata sosial masyarakat. Kemudian hukuman yang dikenakan kepada penjudi adalah ta'zir berupa kurungan, denda dan jilid.

*This page is intentionally left blank*

# BAB 11

## PENALARAN ULAMA MENGENAI BATALNYA PUASA

### A. Pendahuluan

Badruddin Az-Zarkasyi (1344-1391 H) mengklasifikasikan ilmu-ilmu keislaman menjadi tiga bagian; *pertama*; Ilmu yang telah matang tetapi belum terbakar seperti nahwu (tatabahasa) dan ushul fiqih. *Kedua*, ilmu yang belum matang belum pula terbakar; seperti sastra dan tafsir. Dan *ketiga*, adalah ilmu yang telah matang dan terbakar pula; yaitu fiqih dan hadis.<sup>235</sup>

Ilmu fiqih dan ilmu hadis dikatakan matang atau sempurna karena kedua ilmu ini begitu banyak dibahas oleh para ulama, dan istilah-istilah yang digunakan begitu banyak; sehingga tidak jarang setiap ulama mempunyai pengertian yang berbeda dengan ulama lain, walaupun istilah yang digunakan sama.<sup>236</sup>

Dengan ilmu fiqih dan ushul fiqih kemudian para ulama menetapkan status hukum sebuah masalah yang berlandaskan sumber hukum yaitu al-Qur'an dan sunnah. Hal ini kemudian menjadikan posisi ilmu tersebut sangat signifikan artinya dalam kajian keislaman.

---

<sup>235</sup>M. Quriash Shihab, *Kata Pengantar* dalam Muhammad al-Gazali, *Studi Kritis Atas Hadis Nabi Saw: Antara Pemahaman Tekstual dan Kontesktual* (Terjemahan), (Bandung: Mizan, 1991), hal. 8.

<sup>236</sup>M. Quriash Shihab, *Kata Pengantar*, hal. 8.

Berkaitan hal tersebut maka dalam pembahasan tersebut akan memfokuskan pada satu pembahasan fiqih yaitu masalah hukum mencium isteri pada siang hari bulan Ramadhan. Masalah kemudian disorot dari perbedaan pandangan ulama fiqih.

Puasa merupakan kewajiban yang diperuntukkan bagi umat Islam pada waktu tertentu yaitu pada bulan Ramadhan. Puasa secara bahasa adalah menahan dari segala sesuatu.<sup>237</sup> Secara istilah puasa dapat diartikan menahan makan dan minum serta berhubungan badan mulai dari terbit fajar sampai terbenam matahari. Akan tetapi, puasa tidak hanya mencakup pada hal tersebut. Melainkan puasa akan mampu mendidik rohani manusia untuk senantiasa suci dan dekat Allah swt. bahkan puasa juga sangat baik ditinjau dari segi kesehatan. Jadi pada hakekatnya puasa merupakan madrasah jasmani dan rohani sekaligus.

Sebagaimana kewajiban yang lain seperti shalat atau haji, puasa juga mempunyai tata aturan tersendiri. Ada hal yang wajib, sunnat, atau makruh dilakukan pada saat berpuasa. Berkaitan dengan tersebut maka makalah tersebut akan dibahas mengenai hukum mencium pada siang hari bulan Ramadhan.

Sebelum membahas lebih jauh tentang masalah tersebut ada baiknya dipaparkan pengertian mencium. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia disebutkan bahwa mencium berasal kata kerja; cium yang mendapat awalan *men-*. Kata mencium dapat bermakna; 1) menangkap bau dengan hidung; membau 2) menghirup sesuatu dengan hidung untuk mengetahui baunya dan 3) meletakkan hidung pada sesuatu (seperti pipi, tangan, dan kening) serta menghirupnya.<sup>238</sup> Makna yang ketiga merupakan makna yang dimaksud masalah tersebut yaitu; ketika seorang suami meletakkan hidungnya pada bagian pipi, tangan atau kening atau bagian yang lain isterinya pada bulan Ramadhan

## B. Pembahasan

### 1. Hukum Mencium Isteri Pada Siang Hari Ramadhan

Kebolehan mencium isteri pada siang hari bulan Ramadhan menjadi sebuah masalah dalam fiqih yang berimplikasi pada hukum.

---

<sup>237</sup>Wahbah Az-Zuhailly, *Al-Fiqih Islamiy Wa Adillatuhu*, Jilid III, (Beirut: Dar al-Fikr Al-Ashr, 2002), hal. 1616.

<sup>238</sup>Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi II, (Jakarta: Balai Pustaka, 1999), hal. 192.

Dalam konteks tersebut dapat dikategorikan dalam beberapa pendapat antara lain;

a. Boleh Mencium Dengan Syarat Dapat Menahan Nafsu

Imam Syafii yang mengutip pandangan Sufyan al-Tasuri berpandangan bahwa mencium isteri pada siang hari bulan Ramadhan hukumnya boleh. Dengan syarat bahwa seseorang tersebut dapat menguasai nafsunya.<sup>239</sup> Kemudian Syafiiyah mengatakan bahwa lebih shahih hukumnya makruh jika merangsang syahwat. Pendapat ini dianut juga Abu Hanifah.<sup>240</sup>

Pendapat tersebut didasarkan pada dalil beberapa hadis yang bersumber dari Aisyah, Ummu Salamah, Umar bin Khattab, dan Umar bin Abu Salamah. Aisyah ra. meriwayatkan;

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ عَنْ شُعْبَةَ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ  
الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ  
وَسَلَّمَ يَقِيلُ وَيُبَاشِرُ وَهُوَ صَائِمٌ وَكَانَ أَمْلَكُكُمْ لِزُبَيْهِ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ  
مَا رَبِّ حَاجَةٌ قَالَ طَوْسٌ غَيْرِ أَوْلِي الْإِزْبَةِ الْأَحْمَقُ لَا حَاجَةَ لَهُ فِي  
النِّسَاءِ<sup>241</sup>

Terjemahnya;

"Dari Aisyah ra. berkata: "Nabi saw. biasa mencium diwaktu sedang berpuasa, dan bersentuhan dikala berpuasa, dan beliau adalah orang yang paling mampu menguasai nafsunya." (HR. Bukhari dan Muslim, ).

Hadis yang kedua yang bersumber dari Umar bin Khattab ra.;

حَدَّثَنَا حَجَّاجٌ حَدَّثَنَا لَيْثٌ حَدَّثَنِي بُكَيْرٌ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ سَعِيدٍ  
الْأَنْصَارِيِّ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ  
أَنَّهُ قَالَ هَسَّشْتُ يَوْمًا فَقَبَّلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

<sup>239</sup>Muhammad Ali bin Muhammad As-Syaukani, *Nailul Authar: Syarah Munthaqa al-Akhhbar Min Ahadis Sayyid Akhyar*, Juz III, (Beirut: Darul Khalil, t. th.), hal. 213.

<sup>240</sup>Wahbah Az-Zuhaily, *Al-Fiqih*, hal. 1692. Juga Sayyid Tsaqiq, *Fiqih Sunnah*, Jilid I, (Beirut: Dar al-Fikr, 1998), hal. 341.

<sup>241</sup>Imam Bukhari meriwayatkan dengan tiga riwayat sedangkan pada, sedangkan Imam Muslim terdapat tiga belas riwayat dengan beragam sanad. Hadis yang semakna dengan riwayat tersebut di atas juga berasal dari Ummi Salamah isteri Rasulullah saw. juga dari Umar bin Abi Salamah keduanya diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam Shahihnya sebagaimana sebutkan oleh Imam al-Syaukani.

وَسَلَّمَ فَقُلْتُ صَنَعْتُ الْيَوْمَ أَمْرًا عَظِيمًا فَبَلَّثْتُ وَأَنَا صَائِمٌ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضَّمْتِ بِمَاءٍ وَأَنْتِ صَائِمَةٌ فَقُلْتُ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَفِيمَ<sup>242</sup>

Terjemahnya;

"Dari Umar bin Khattab ra. berkata: "Pada suatu hari bangkitlah birahi saya, maka saya cium -isteri saya— sedang saya berpuasa. Lalu saya temui Nabi saw. kata saya kepadanya. "Hari ini saya telah melakukan hal berat, saya mencium padahal saya berpuasa. Maka Rasulullah saw. berkata: "Bagaimana pendapat Anda, jika Anda berkumur-kumur sedang ketika itu Anda berpuasa"? Saya berkata; "Itu tidak apa-apa. Sabda Nabi pula; "Maka kenapa Anda tanyakan lagi". (HR. Ahmad bin Hanbal).

Hadis yang ketiga bersumber dari Ummu Salamah;

عَنْ امِ سَلْمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُقْبِلُهَا وَهُوَ صَائِمٌ<sup>243</sup>

Terjemahnya:

Dari Ummu Salamah; Ia berkata bahwa Rasulullah pernah menciumnya, padahal beliau dalam keadaan berpuasa (HR. Muttafaqun Alaihi).

Kemudian hadis yang keempat bersumber dari Umar bin Abu Salamah;

عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيْ يَقْبِلُ الصَّائِمَ فَقَالَ لَهُ سَلْ هَذِهِ لَامِ سَلْمَةَ فَاخْبِرْتَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَفْعَلُ ذَلِكَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَدْ غَفَرَ اللَّهُ لَكَ مَا تَقْدَمُ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأْخُرُ فَقَالَ لَهُ أَمَا وَاللَّهِ إِنِّي لَأَتَقَاكُمُ لِلَّهِ<sup>244</sup> وَخَشَاكُمُ لَهُ.

Terjemahnya:

Dari Umar bin Abi Salamah ra. sesungguhnya dia pernah bertanya Rasulullah; "Apakah orang yang sedang berpuasa itu boleh mencium?, beliau bersabda kepadanya, "Tanyakanlah kepada orang ini", yaitu Ummu Salamah. Ummu Salamah

<sup>242</sup>Riwayat Ahmad bin Hanbal, No. 350, lihat CD hadis.

<sup>243</sup>Muhammad Ali bin Muhammad As-Syaukani, *Nailul Authar*, h. 210. Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim.

<sup>244</sup>Muhammad Ali bin Muhammad As-Syaukani, h. 211.

memberitahunya, bahwa Rasulullah saw. sering berbuat begitu. Lalu Umar berkata: "Ya Rasulullah. Allah telah menutupi anda dari dosa yang telah lalu maupun yang akan datang." Rasulullah saw. bersabda kepadanya: "Ketahuilah, demi Allah, aku memang orang yang paling taqwa kepada Allah diantara kamu dan yang paling takut kepada-Nya. (HR. Muslim).

Lebih lanjut menurut golongan Hanafiyah dan Syafi'iyah, hukumnya makruh (mencium, meraba, dan bernesraan) jika merangsang syahwat atau nafsu seks seseorang dan jika tidak merangsang maka tidaklah makruh, tetapi lebih utama meninggalkannya.<sup>245</sup> Hanafiyah menambahkan bahwa jika seseorang tidak merasa aman pada dirinya seperti keluarnya mani atau mengarah pada jima'. Hal tersebut berdasarkan *dhahir riwayat*. Karena hal tersebut akan membawa orang berpuasa pada hal yang jelek atau merusak puasa. Oleh karena itu, makruh mencium isteri jika dengan syahwat dengan meletakkan bibir. Jika tidak maka hal tersebut tidak apa-apa.<sup>246</sup>

Sayyid Tsabiq mengatakan bahwa tidak ada perbedaan antara orang yang telah tua dengan anak muda, karena yang diperhatikan ialah timbulnya rangsangan dan kemungkinan keluarnya sperma. Maka jika ia membangkitkan syahwat seorang anak muda atau seorang tua yang masih bertenaga, maka hukumnya makruh. Sebaliknya jika tidak ada pengaruh, misalnya terhadap seseorang yang telah lanjut usia atau seseorang pemuda yang lemah tenaganya, maka tidak makruh, tetapi lebih baik ditinggalkan. Juga tidak ada bedanya, apakah mencium itu pipi atau dimulut dan lain-lainnya. Demikian pula halnya dengan tangan atau berpelukan, hukumnya sama dengan mencium.<sup>247</sup>

#### b. Tidak Boleh Mencium

Imam Malik berpandangan bahwa mencium isteri pada siang hari bulan Ramadhan tidak boleh. Sebagaimana disebutkan dalam Kitab *al-Muwatta'* Malik, sebuah riwayat yang berasal dari Ibnu Umar;

و حَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ يَنْهَى عَنِ الْقُبْلَةِ  
وَالْمُبَاشَرَةِ لِلصَّائِمِ ۲۴۸

<sup>245</sup>Sayyid Tsabiq, *Fiqh*, hal. 341.

<sup>246</sup>Wahbah Az-Zuhaily, *Al-Fiqh*, hal. 1690.

<sup>247</sup>Wahbah Az-Zuhaily, *Al-Fiqh*, hal. 1690.

<sup>248</sup>Riwayat Malik, Hadis No. 505, Lihat CD Hadis.

Terjemahnya:

"Malik menerima dari Nafi', ia menerima dari Abdullah bin Umar bahwasanya melarang untuk mencium dan memeluk (isteri) pada saat berpuasa (HR. Malik).

Lebih lanjut Mazhab Malikiyah mengatakan bahwa makruh hukumnya mendekati perempuan atau memandangnya. Juga melakukan perbuatan yang akan membawa pada perbuatan jima' (hubungan suami isteri), walaupun dalam pikiran atau memandang. Sebab hal tersebut akan membawa pada rusaknya puasa seperti keluarnya mani dan mazi, jika seseorang dapat aman dari hal tersebut, jika tidak maka hal tersebut hukumnya haram.<sup>249</sup>

### c. Boleh Bagi Orang Tua, dan Makruh Bagi Yang Muda

Selain itu, ada juga yang berpandangan bahwa untuk orang tua dibolehkan sedangkan bagi pemuda makruh. Pendapat ini dianut oleh mazhab Hanabilah.<sup>250</sup> Pandangan ini bersumber dari riwayat Abu Hurairah sebagaimana tercantum dalam Sunan Abu Dawud:

حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا أَبُو أَحْمَدَ يَعْنِي الرَّبِيعِيَّ أَخْبَرَنَا إِسْرَائِيلُ عَنْ أَبِي الْعَنْبَسِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمُبَاشَرَةِ لِلصَّائِمِ فَرَخَّصَ لَهُ وَأَتَاهُ آخِرُ فَسَأَلَهُ فَذَهَابَ فَإِذَا الَّذِي رَخَّصَ لَهُ شَيْخٌ وَالَّذِي نَهَاهُ شَابٌّ<sup>251</sup>

Terjemahnya:

"Dari Abu Hurairah; "Sesungguhnya seorang laki-laki bertanya kepada Rasulullah saw. tentang tidur bersama (isteri) bagi orang yang sedang berpuasa. Beliau memberikan keringanan kepadanya. Dan datang lagi orang lain. tapi beliau melarangnya. Adapun orang yang diterimanya keringanan tadi ialah karena dia sudah tua. Sedang yang dilarangnya karena dia masih muda." (HR. Abu Dawud).

و حَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ سُئِلَ عَنِ الْقُبْلَةِ لِلصَّائِمِ فَأَرْخَصَ فِيهَا لِلشَّيْخِ وَكَرَهَا لِلشَّابِّ<sup>252</sup>

Terjemahnya:

<sup>249</sup>Wahbah Az-Zuhailly, *Al-Fiqih*, hal. 1691.

<sup>250</sup>Wahbah Az-Zuhailly, *Al-Fiqih*, hal. 1693.

<sup>251</sup>Riwayat Abu Dawud, Hadis No. 2039, lihat CD Hadis.

<sup>252</sup>Riwayat Abu Dawud, Hadis No. 2039, lihat CD Hadis.

"Dari Malik dari Zaid bin Aslam dari Atha' bin Yasar bahwasanya Abdullah bin Abbas ditanya tentang mencium pada saat puasa, maka dia diberikan kelonggaran pada orang tua dan makhruh bagi pemuda". (HR. Abu Dawud).

Lebih lanjut mazhab Hanabilah mengemukakan bahwa jika diduga akan keluar mani maka hukumnya haram tanpa perselisihan. Tetapi tidak makruh mencium, meraba atau semacamnya jika tergerak nafsunya.<sup>253</sup>

## 2. Penalaran Ulama Terhadap Dalil

Pendapat pertama mendasarkan pandangannya pada hadis yang berasal dari Aisyah ra., Ummi Salamah (keduanya adalah isteri Nabi saw.) Umar bin Khattab dan Umar bin Abu Salamah. Dalam keempat hadis tersebut dapat dipahami bahwa seseorang mencium isterinya pada siang hari bulan Ramadhan hukumnya boleh syarat ia dapat menahan hawa nafsunya atau emosinya.

Jika dianalisis keempat dalil yang dipergunakan menunjukkan bahwa kedua riwayat tersebut sangat kuat sebab ia bersumber dari Aisyah ra. Ummi Salamah, Umar bin Khattab dan Umar bin Abu Salamah. Meskipun semuanya adalah hadis *qauliyah* (perkataan) Rasulullah saw., melainkan hadis *fi'liyah* yang diungkapkan oleh Aisyah. Namun demikian posisi Aisyah dan Ummi Salamah sebagai isteri Nabi saw. juga dapat menjadi kriteria menguatkan riwayat tersebut. Apalagi persoalan ini termasuk masalah spesifik hubungan suami isteri. Biasanya hadis semacam ini banyak muncul setelah Nabi wafat atau ada seorang sahabat yang menanyakannya kepada Ummul Mukminin. Seperti Aisyah dan Ummu Salamah dalam kasus ini. Senada dengan itu riwayat lain yang berasal Umar bin Khattab dan Umar bin Abu Salamah juga ikut memperkuat pendapat tersebut. ketika Umar bin Khattab mempertanyakannya kepada Rasul, dan Rasul kemudian mengatakan bahwa hukumnya sama dengan berkumur-kumur.

Apalagi keempat hadis tersebut diriwayatkan oleh Bukhary dan Muslim dalam kitab mereka. Hal menunjukkan bahwa riwayat tersebut tidak diragukan kesahihannya. Kitab yang paling diakui kesahihannya adalah Shahih Bukhary kemudian Shahih Muslim. Mereka kemudian menyepakati bahwa hadis tersebut shahih atau *muttafaqun alaih*. Dan memang hadis ini *muttasil* (bersambung sampai kepada Rasulullah saw). Hadis yang *muttasil* merupakan syarat pertama dan utama shahihnya sebuah hadis. Syarat-syarat

---

<sup>253</sup>Wahbah Az-Zuhaily, *Al-Fiqih*, hal. 1693.

sehingga hadis dapat dikatakan sebagai hadis shahih sebagaimana dikemukakan oleh Imam Nawawi ada lima; 1) sanadnya bersambung (*muttashil*); 2) perawinya adil; 3) perawinya dhabit (kuat hapalan); 4) terhindar dari *syadz* (hadis yang janggal); dan 5) tidak mempunyai illat (cacat, baik sanad maupun matan).<sup>254</sup>

Sedangkan pendapat mazhab Malikiyah yang melarang sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ibnu Umar sebagaimana terdapat dalam *al-Muwaththa*. Jika dianalisis lebih jauh dalil yang digunakan oleh Malik, maka akan didapati hadis tersebut tidak *marfu* –tetapi *mauquf* atau bersumber dari sahabat-- dan tidak *muttashil* sampai kepada Rasul, sebab hadis tersebut hanya sampai kepada Ibnu Umar atau *thabaqat* (generasi) sahabat. Hadis inipun hanya Imam Malik sendiri yang meriwayatkannya.

Pada sisi lain, mazhab Hanabilah yang memberikan keringanan bagi orang tua dan makruh bagi pemuda dalam hal mencium isteri pada siang bulan Ramadhan. Golongan Hanabilah menggunakan dalil yang bersumber dari Abu Hurairah dan Ibnu Abbas. Menurut Wahbah Az-Zuhaily bahwa hadis yang sanadnya dari Abu Hurairah kualitasnya Hasan, sedangkan sanad yang berasal dari Ibnu Abbas kualitasnya Shahih.<sup>255</sup> Jadi pada konteks ini terdapat dua pilihan hukum sesuai dengan subyek atau orang yang bertanya, bagi pemuda hal tersebut makruh sedangkan bagi orang tua hal tersebut menjadi keringanan.

Ibnu Hajar al-Asqallani menambahkan bahwa tidak ada perbedaan antara orang yang melakukan itu seorang pemuda atau orang tua. Seperti yang diriwayatkan oleh Aisyah.<sup>256</sup>

Jadi, dengan demikian jika dianalisis seluruh dalil yang ada dari masing-masing mazhab maka nampak bahwa yang paling kuat adalah dalil yang dipakai oleh pendapat pertama yang membolehkan. Yaitu pandangan mazhab Syafiiyah dan Hanafiyah sebab dalil-dalil yang digunakan bersumber dari sanad pada *thabaqat* sahabat yang tidak diragukan seperti Aisyah, Ummu Salamah, Umar bin Khattab, Umar bin Abu Salamah dan kemudian diriwayatkan oleh Bukhary dan Muslim. Hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Bukhary dan Muslim dalam studi hadis menempati posisi yang paling tinggi kedudukannya diantara kitab-kitab hadis yang lain. Sebabnya antara lain shahih

---

<sup>254</sup>M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), hal. 127-147.

<sup>255</sup>Wahbah Az-Zuhaily, *Al-Fiqih*, hal. 1693. Hadis ini juga mempunyai sanad dari Zaid dan Abu Darda.

<sup>256</sup>Ibnu Hajar al-Asqallani, *Fathu al-Bary Syarah Sahih al-Bukhary*, Jilid IV, (Beirut: Dar al-kutub al-Alami, 1996), hal. 191.

Bukhary yang mengharuskan pertemuan (*liqa'*) antara guru dan murid dalam proses *tahammul wa ada'ul hadis* (proses penyampaian hadis).

Dari berbagai pandangan tersebut nampaknya mayoritas ulama membolehkan untuk mencium isteri pada siang hari bulan Ramadhan meskipun dengan berbagai syarat. Seperti tidak disertai dengan hawa nafsu atau dengan melihat apakah dia masih muda atau telah tua. Jika masih muda maka ia dilarang, orang tua dibolehkan. Meskipun demikian, hawa nafsu dan muda tua tak dapat ukur dan dipastikan apakah mampu menghindari untuk melakukan hal yang lebih lanjut lagi. Oleh karena tepat jika menghindarkan diri dari perbuatan mencium isteri pada siang hari Ramadhan. Apalagi jika dikaitkan dengan hakekat puasa adalah untuk membersihkan dan menahan hawa nafsu. Lagi pula perbuatan tersebut dapat dilakukan pada malam hari di bulan Ramadhan.

Kemudian jika perbedaan dalil-dalil tersebut ingin diselesaikan nampaknya dapat dipecahkan dengan mengambil jalan tengah atau dikompromikan (*al-jam'u wa taufiq*). Yaitu dengan menyatukan seluruh dalil yang ada dari masing-masing pendapat, maka akan didapatkan sebuah kongklusi bahwa mencium isteri pada siang hari bulan Ramadhan hukumnya boleh, namun demikian kebolehan bersyarat yakni asalkan tidak menimbulkan nafsu dan emosi seksual. Namun demikian, mencium tersebut tidak dapat dihindarkan dari pengaruh hawa nafsu, apalagi penggunaan mulut dan hidung merupakan organ yang sangat peka dan mengandung syaraf-syaraf yang dapat mengantar seseorang pada sensasi biologis yang dapat membatalkan puasa. Oleh karena itu, lebih utama jika dihindari sebagaimana pandangan Imam Syafi'i. Apalagi larangan untuk bergaul atau bercumbu dengan istri pada bulan Ramadhan tidaklah permanen melainkan hanya pada siang hari saja. Pada malam hari tidak ada larangan.

Lebih lanjut, jika mengambil jalan *tarjih* atau memilih dalil yang paling kuat, maka dariu keseluruhan dalil yang paling kuat adalah dalil yang diperpegangi oleh mazhab Syafiiyah dan Hanafiyah. Mereka membolehkan yang penting dapat menahan hawa nafsu. Riwayat tersebut juga kualitasnya shahih sebagaimana penilaian Bukhary dan Muslim, ditambah lagi diriwayatkan oleh Aisyah dan Ummu Salamah keduanya adalah isteri Rasulullah. Isteri Rasulullah lebih mengetahui persoalan seperti ini dibandingkan dengan Abu Hurairah atau Ibnu Umar. Sedangkan dalil yang diperpegangi oleh Malikiyah nampaknya kurang kuat dibanding yang pertama, sebab disamping mengandalkan informasi dari Ibnu Umar kualitasnya dipertanyakan sebab hanya Imam Malik yang meriwayatkan tidak

diriwayatkan oleh Imam hadis yang lain. Hal tersebut menunjukkan bahwa hadis tersebut dapat dikategorikan hadis *garib* atau hadis *syadz* (hadis yang janggal).

Adapun dalil yang digunakan oleh Hanabilah yang bersumber dari Ibnu Abbas dan Abu Hurairah. Wahbah az-Zuhailly mengatakan bahwa hadis yang berasal dari Abu Hurairah kualitasnya hasan, sedangkan Ibnu Abbas shahih kualitasnya.<sup>257</sup> Meskipun kualitas riwayat Ibnu Abbas shahih namun nampaknya hadis ini dapat disebut hadis *mauquf*, atau hadis yang hanya disandarkan pada thabaqat sahabat saja. Sebab dalam redaksi matannya tidak disebut atau tidak disنادarkan pada Rasulullah saw.

Hal tersebut jika dipakai metode tarjih, namun penulis lebih memilih langkah pertama yaitu *al-jam'u wa taufiq*, metode kompromi. Langkah *al-jam'u* dalam penyelesaian hadis-hadis bertentangan merupakan metode yang lebih utama dilakukan sebagaimana pandangan Yusuf al-Qardhawi yang mengatakan bahwa "*al-jam'u muqaddamun ala tarjih*" (metode *jam'u* lebih baik didahului daripada *tarjih*). Hal ini bertujuan untuk menghindari mengambil satu riwayat dengan membuang riwayat yang juga berasal dari Rasul saw.

### 3. Hikmah Ikhtilaf

Perbedaan pandangan dikalangan ulama (ikhtilaf ulama) memang menjadi sebuah aksioma atau realitas sosial yang tak dapat dielakkan. Meskipun demikian perbedaan tersebut tak seharusnya menjadi pemicu perpecahan dikalangan ummat. Justru sebaliknya ikhtilaf tersebut menjadi rahmat bagi umat. Sesuai dengan tujuan diturunkannya syari'at oleh Allah ke dunia ini yaitu untuk kemaslahatan dan mengangkat martabat manusia.

Dalam artian bahwa kasus mencium isteri meskipun ada yang membolehkan dan tidak membolehkan seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Hal tersebut merupakan pemahaman atau penafsiran terhadap dalil-dalil dan sunnah Rasulullah saw. Dengan demikian seharusnya seseorang harus menghormati pemahaman tersebut tidak lantas mengklaim pendapatnya sendiri yang paling benar, kemudian lantas menyalahkan pandangan orang lain.

Hal ini dapat dilihat dari keragaman praktek yang dilakukan oleh sahabat Rasulullah; Aisyah, Ummu Salamah, Umar bin Khattab dan Uamr bin Abu Salamah membolehkan dengan syarat tidak disertai dengan syahwat. Sedangkan Ibnu Umar melarang, dan Abu Hurairah

---

<sup>257</sup>Wahbah Az-Zuhaly, *Al-Fiqih*, h. 1693.

dan Ibnu Abbas melarang bagi pemuda sedangkan orang tua dibolehkan. Praktek sahabat ini kemudian diikuti oleh para ulama sesudahnya.

### **C. Penutup**

Dari pembahasan tersebut diatas dapat ditarik benang merah sebagai kesimpulan;

1. Hukum mencium isteri pada siang hari bulan Ramadhan menurut pandangan Syafiiyah dan Hanafiyah boleh dengan syarat tidak disertai dengan hawa nafsu. Sedangkan Malikiyah berpandangan tidak boleh. Sedangkan Hanabilah memberikan keringanan pada orang tua dan larangan pada pemuda.
2. Jika dilihat dari dalil yang ada maka nampak yang lebih kuat adalah dalil yang digunakan oleh Syafiiyah dan Hanafiyah sebab bersumber dari Aisyah, Ummu Salamah, Umar bin Khattab dan Umar bin Abu Salamah. Sedangkan dalil yang digunakan oleh Malikiyah dan Hanabilah nampak kurang kurang.

Metode penyelesaian dalil yang nampak bertentangan dapat ditempuh dengan jalan *al-jam'u wa tawfiq*, yaitu mengkompromikan atau mengambil jalan tengah seluruh dalil yang ada. Sedangkan jika metode yang dipakai dengan memilih dalil yang paling kuat atau tarjih, maka yang nampak lebih kuat adalah dalil yang dipakai oleh pendapat pertama.



*This page is intentionally left blank*

# BAB 12

## OTORITAS ULAMA: ACEH DAN SULAWESI

### A. Pendahuluan

Ulama menduduki tempat yang sangat penting dalam Islam dan kehidupan kaum Muslimin. Kedudukan dan otoritas keagamaan ulama dalam banyak hal setingkat dibawah Nabi Muhammad saw. Sebagaimana disebutkan dalam berbagai hadis Rasulullah saw. bahwa ulama adalah pewaris para Nabi. Karenanya mereka sangat dihormati; pendapat dan fatwa dianggap mengikat dalam berbagai masalah, bukan hanya masalah keagamaan tetapi juga, pendidikan sosial, politik dan ekonomi.

Kajian mengenai ulama telah banyak dilakukan oleh para intelektual dengan berbagai latar belakang dan perspektif. Diantaranya; Dhofier, (1994), Saby (1995), Azra (1999), Salim (2008) dan Bruinessen (2013) mengatakan bahwa ulama mempunyai otoritas dalam bidang agama, pendidikan dan sosial.<sup>258</sup> Pengetahuan agama yang dalam dan ketinggian akhlak, ulama bergerak pada berbagai lapisan sosial. Mereka memiliki kekuatan dan pengaruh yang besar dalam masyarakat, karena pengetahuan adalah suatu kekuatan

---

<sup>258</sup>Yusny Saby, *Islam and Social Change: The Role The Ulama In Achenese Society*, (Temple University: Dissertation, 1995). Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1999), hal. 155-164. Arskal Salim, *Challenging The Seculer State: The Islamization of Law In Modern Indonesia*, (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008). Dan Martin Van Bruinessen, *Rakyat Kecil, Islam dan Politik*, (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), hal. 145. Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiyai*, (Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1994).

pencipta dan pembentuk; pengetahuan dan kekuatan (*power*) berkaitan amat erat, dan konfigurasi keduanya merupakan kekuatan yang tangguh *vis-à-vis* masyarakat.

Sedangkan Kartodirdjo (1984), Yeoh (1994), Baihaqi (1996), Thohir (2002) dan Hadi (2004) menilainya lebih dari itu, ulama memiliki otoritas tidak hanya dalam bidang agama dan sosial, tetapi juga dalam aspek politik dan ekonomi.<sup>259</sup> Dalam bidang politik ulama dibeberapa negara Islam ikut serta dalam melakukan perlawanan terhadap penjajah, menjadi mufti atau *syaiikh Islam*. Di Aceh ulama juga cukup berperan dalam membuka irigasi pertanian sebagai upaya untuk menggerakkan ekonomi masyarakat.

Kemudian menurut Geertz (1960), Mattulada (1991) dan Halim (2012) mengakui bahwa ulama sebagai elit sosial dalam masyarakat juga memiliki otoritas dalam bidang budaya dan adat istiadat. Geertz menyebut ulama sebagai “pialang budaya” (*culture broker*) yang mengartikulasikan agama dalam sistem sosial masyarakat. Karena itu agama menjejantah dalam gejala sosial dan gejala budaya secara bersamaan.<sup>260</sup>

Studi ini ingin menegaskan argumen utama bahwa semakin kompleks masalah yang dihadapi oleh sebuah masyarakat, maka otoritas ulama akan semakin kuat dan luas. Fokus kajian adalah perbandingan otoritas ulama Aceh dan Sulawesi Selatan --dengan tidak menafikan daerah lain— misalnya; secara politik, sosio-antropologis kedua daerah ini memiliki karakteristik yang sama yakni emosi keagamaan masyarakatnya cukup kuat; mempunyai hubungan historis satu sama lain paling tidak sebagaimana disebutkan oleh Azyumardi Azra; atas nama agama pernah melakukan perlawanan terhadap negara (DI/TII); serta semangat penerapan syari’at Islam. Haedar Nasir menyimpulkan bahwa gerakan Islam Syariat di Aceh dan

---

<sup>259</sup> Sartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani Banten 1988*, diterjemahkan oleh Hasan Basri, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984). Siok Cheng Yeoh, *Ummah-Ulama-Ummah Relations and Pesantrens in Aceh Province, Indonesia: A Study of the Challenges to the Authority of a Traditionalists Kiyai*, (Washington: University of Washington, 1994). Baihaqi AK, *Ulama dan Madrasah Aceh* dalam dalam Taufik Abdullah (editor) *Agama dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: Rajawali Press, 1996), h. 117. Ajip Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat: Telaah Historis Gerakan Politik Antikolonialisme Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah di Pulau Jawa*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), hal. 18. Amirul Hadi, *Islam and State in Sumatera: A Study of Seventeenth Century Aceh*, (Leiden: E.J. Brill, 2004), hal. 147-166.

<sup>260</sup> Clifford Geertz, *The Religion of Java*, (New York: The Free Press, 1960). Mattulada, *Elit di Sulawesi Selatan*, *Antropologi*, (No. 48, Tahun 1991). Wahyuddin Halim, *Arung, Topanrita dan Anregurutta dalam Masyarakat Bugis Abad XX*, *Jurnal al-Ulum*, Volume 12, (Nomor 2, Desember 2012), hal. 328.

Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam (KPPSI) di Sulawesi Selatan dikategorikan sebagai “salafiyah ideologis”.<sup>261</sup> Meskipun karakter dan orientasi keduanya jelas mempunyai perbedaan.

Selain itu, menarik kesimpulan yang dikemukakan oleh Anhar Gonggong, bahwa motivasi utama Abdul Qahhar Muzakkar dalam menopang perlawanan adalah *siri'* (rasa malu) dan agama Islam sebagai identitas sebagai orang Bugis-Makassar, kesimpulan ini kemudian dikuatkan oleh Kuntowijoyo dikemudian hari.<sup>262</sup> Senada dengan itu, perlawanan yang dilakukan oleh *Teungku* Daud Beureueh selain memperjuangkan tegaknya syariat Islam, sebagaimana telah lama diminta kepada Presiden Soekarno, menurut Hasanuddin Yusuf Adan penyebabnya adalah “*marwah*” (harga diri) yang merupakan identitas keacehan. Orang Aceh pantang disentuh hatinya kalau bukan dengan cara Islam, sehingga kalau hatinya sudah tersentuh dan disakiti maka mereka akan melawan walaupun nyawa melayang. Sebaliknya, kalau hatinya tidak disakiti apapun yang dilakukan mereka tidak akan marah sebagaimana pepatah Aceh:

*“Ureung Aceh meunyo ate hana teupeh bak asoe leubeh pih jeuet taraba,*

*Meunyo ate ka teupeh bu leubeh han geupeutaba.”<sup>263</sup>*

[Orang Aceh kalau hati tidak disakiti, maka apapun yang kita lakukan tidak akan marah. Sebaliknya, kalau hati sudah sakit maka nasi lebih pun tidak akan ditawarkan kepada kita].

Hemat penulis bahwa konsep *siri'* dalam masyarakat Sulawesi Selatan dan *marwah* di Aceh memiliki kesamaan makna ontologis dan aksiologis. *Siri'* dan *marwah* juga merupakan hasil dialektika dengan Islam sebagai agama, pandangan hidup yang kemudian terartikulasi menjadi identitas dan karakteristik masyarakat masing-masing wilayah tersebut.

---

<sup>261</sup>Haedar Nasir, *Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*, (Yogyakarta: Pusat Studi Peradaban Muhammadiyah, 2007), terutama pada Bab IV. Taufik Adnan Amal dan Syamsurizal Panggabean, *Politik Syariat Islam: Dari Indonesia Hingga Nigeria*, (Jakarta: Alfabeta, 2004).

<sup>262</sup>Anhar Gonggong, *Abdul Qahhar Mudzakkar: Dari Patriot Hingga Pemberontak*, (Jakarta: Ombak, 2004), hal. 196-223. Kesimpulan Anhar Gonggong ini kemudian didukung oleh Kuntowijoyo bahwa kajian ini merupakan studi sejarah yang melibatkan atau dengan pendekatan psikologi sebagai alat bantu. *Siri'* sebagai identitas psikologis orang Bugis-Makassar. Baca lebih lanjut, Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), hal. 184.

<sup>263</sup>Hasanuddin Yusuf Adan, *Teungku Muhammad Dawud Beureueh dan Perjuangan Pemberontakan di Aceh*, (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2007), hal. 76.

Signifikansi kajian ini adalah karena membandingkan antara Aceh dan Sulawesi Selatan. Kajian perbandingan semacam ini belum terlalu banyak bahkan jarang dilakukan –kecuali yang dilakukan oleh Azyumardi Azra dalam *Jaringan Ulama*— yang juga melacak pembaharuan pemikiran Islam Melayu Nusantara. Kajian ini akan mengisi kekosongan dan ruang yang selama ini lebih banyak menjadi studi yang berdiri sendiri, tanpa ada perbandingan seperti yang akan dijelaskan dalam artikel ini. Tulisan ini akan membahas otoritas ulama dari segi konsep, dunia Islam dan Indonesia, pergeseran makna, istilah dan gelar dan terakhir perbandingan otoritas ulama di Aceh dan Sulawesi Selatan.

## B. Otoritas Ulama: Pengakuan atau Pemberian

Secara leksikal otoritas (*authority*) bermakna kewenangan, kewibawaan, hak untuk bertindak dan keahlian.<sup>264</sup> Otoritas erat kaitannya dengan legitimasi (*legitimacy* atau keabsahan) dan kekuasaan, pada konteks ini Bierstedt (1950) mengatakan otoritas *institutionalized power* (kekuasaan yang dilembakan) atau *formal power* (kekuasaan formal). Dengan demikian otoritas dipahami sebagai hak untuk mengerluarkan perintah dan membuat peraturan-peraturan serta berhak untuk mengharapkan kepatuhan terhadap peraturan-peraturannya.<sup>265</sup>

Senada dengan itu Max Weber (1864-1920) mengatakan otoritas dapat dibagi menjadi tiga hal; *Pertama*, otoritas tradisional yaitu keyakinan dalam suatu masyarakat tradisional, bahwa pihak yang menurut tradisi lama memegang pemerintahan memang berhak dan patut dihormati. *Kedua*, otoritas kharismatik yang didasarkan pada kepercayaan anggota masyarakat pada kesaktian, kekuatan mistik atau religious seorang pemimpin. *Ketiga*, otoritas rasional-legal yang didasarkan pada kepercayaan pada tatanan hukum rasional yang melandasi kedudukan seseorang pemimpin.<sup>266</sup>

Otoritas ulama, Azra menyebutnya “fungsionaris agama” bermuara dari dua sumber, yakni; *pertama*, otoritas dari masyarakat mengacu pada pengakuan terhadap kapabilitasnya dalam melaksanakan tugas-tugas keagamaan. Hal ini paling jelas dapat

---

<sup>264</sup>John M. Echols dan Hassan Sadhily, *Kamus Inggris dan Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 2003), hal. 46. Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 2008), hal. 1095.

<sup>265</sup>Miriam Budiarto, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: Gramedia, 2008), hal. 64.

<sup>266</sup>Miriam Budiarto, *Dasar-Dasar*, hal. 64.

dilihat dalam praktek masyarakat yang tidak memiliki struktur eklesiastik; ulama umumnya dapat disebut sebagai fungsionaris utama Islam, bukanlah terbentuk atas dasar struktur ekslesiastik tertentu, akan tetapi berasal dari keilmuan agama, akhlak, kesetiaan, komitmen dan pengabdian kepada umat. *Kedua*, otoritas dari negara berdasarkan pengangkatan atau penunjukan kepada posisi-posisi birokrasi keagamaan yang diciptakan oleh negara. Ulama yang memperoleh otoritas dari negara boleh jadi tidak memiliki pengaruh sebesar yang dimiliki fungsionaris agama yang mendapat otoritas dari umat atau struktur eklesiastik; tetapi kedudukan mereka sering tidak dapat ditolak; sebab itu dari prespektif tertentu dapat dipandang sebagai mencampuri urusan agama yang, dalam pandangan ini, adalah urusan pribadi bukan urusan negara.<sup>267</sup>

Senada dengan itu, Bruinessen membagi otoritas ulama di Jawa menjadi dua; *pertama*, ulama pemerintah yang memiliki otoritas dibidang pengadilan, penghulu dan pengurus masjid. *Kedua*, ulama independen yang memiliki otoritas di bidang pendidikan (pesantren), da'i keliling yang menjaga jarak geografis dan sosial dengan pemerintah.<sup>268</sup> Sedangkan Pababbari membaginya menjadi elit agama tiga, yakni; ulama yang memiliki pengetahuan agama yang dalam dan diakui oleh masyarakat; kedua, elit agama birokrat yang lahir dari jenjang birokrasi kementerian agama tetapi juga masyarakat mengakuinya sebagai sosok pemimpin; ketiga, elit agama intelektual lahir dari perguruan tinggi yang kemudian terjun ke dalam partai politik.<sup>269</sup>

Mengacu pada pandangan tersebut di atas maka dapat dipahami otoritas ulama ada dua macam, yakni pengakuan dan pemberian. Pengakuan yang berasal dari masyarakat yang terdiri dari otoritas tradisional dan kharismatik dalam bahasa Weber. Pengakuan semacam ini muncul secara alami dan tidak dapat dibuat-buat.

---

<sup>267</sup>Sebenarnya menurut Azyumardi Azra ada satu lagi otoritas yaitu: otoritas yang bersumber dari struktur eklesiastik melalui proses pentahbisan tertentu. Dalam kerangka ini, tidak setiap orang –meski memiliki pengetahuan agama yang memadai dapat menjadi dan sah sebagai fungsionaris agama. Hal ini dapat dilihat dalam kasus Katolik; Pastur dan Paus. “Fungsionaris agama” termasuk ulama, pastur, pendeta, biksu, pedanda dan sebagainya. Fungsionaris agama adalah orang yang menjalankan fungsi-fungsi kepemimpinan agama; memimpin mengarahkan para pemeluk agama, seringkali bukan hanya dalam urusan agama (*sacral*) seperti keimanan, ibadah, ritual, tetapi juga urusan yang bersifat keduniaan (*profan*). Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi*, hal. 56-57.

<sup>268</sup>Martin Van Bruinessen, *Rakyat Kecil*, hal. 145.

<sup>269</sup>Musafir Pababbari, *Perilaku Politik Elit Agama Di Sulawesi Selatan: Kasus Enam Partai Politik Peserta Pemilu 1999*, (Makassar: Padat Daya, 2003), hal. 35-36.

Sedangkan pemberian adalah otoritas karena ulama tersebut dipilih oleh pemerintah untuk menduduki sebuah jabatan misalnya, penghulu (Kantor Urusan Agama) dan hakim agama, atau mereka yang duduk dalam birokrasi pemerintahan tetapi memiliki latar belakang keilmuan agama sebagaimana disebutkan oleh Azyumardi Azra.

Sejalan dengan itu otoritas ulama yang luas dalam bidang pendidikan, hukum Islam dan tasawuf. Pada konteks tasawuf yang terbentuk dalam organisasi tarekat mengakibatkan ulama secara massif dapat menggerakkan massa dalam melakukan penentangan terhadap sebuah ketidakadilan. Karena itu ulama sufi dengan keterpaduan tarekatnya tampil secara efektif dalam usaha transmisi Islam dan perlawanan terhadap kolonialisme seperti kasus pemberontakan Petani Banten. Di Aceh ulama juga memiliki otoritas di bidang ekonomi (pertanian) sumber-sumber sejarah menyebutkan bahwa beberapa ulama juga terlibat dalam pembangunan irigasi untuk perairan sawah.

### C. Otoritas Ulama di Dunia Islam

Syekh Usman (w. 1871) adalah ulama yang berhasil melakukan perlawanan terhadap penguasa yang diktator, koruptor, dan melakukan penindasan pada rakyat di Nigeria Utara. Di Sudan Ahmad al-Mahdi (w. 1885) berhasil melawan pemerintahan kolonial Inggris. Sebagaimana Syah Waliullah di India juga melakukan perlawanan dengan penjajah yang sama. Syekh Ahmad Syarif al-Sanusi (w. 1859 M) juga seorang sufi pemimpin Tarekat Sanusiyyah di Afrika Utara khususnya al-Jazair dan Libya berhasil mengusir penjajah Italia, Inggris dan Perancis.<sup>270</sup>

Di Turki tahun 1925 semua tarekat dilarang setelah terjadi pemberontakan nasionalis Kurdi yang dipimpin oleh beberapa Syekh Tarekat Naqsyabandiyah. Larangan resmi sampai sekarang masih tetap berlaku walaupun belakangan ini kegiatan tarekat mengalami perkembangan baru. Imam Syamil seorang ulama dari Kazakhtan memimpin sebuah gerakan kebangkitan Islam di daerah pecahan Uni Sovyet. Larangan yang lebih ketat lagi telah berlaku di wilayah ini yang Muslim jaringan tarekat memang telah merupakan oposisi bawah tanah yang paling penting.<sup>271</sup>

---

<sup>270</sup>Ajip Thohir, *Gerakan Politik*, hal. 18. Lihat Juga Martin Van Bruinessen, *The Origin's and Development of Sufi Order (Tarekat) in Southeast Asia*, Studia Islamika, Volume I, (No. 1, April-June) 1994), hal. 19.

<sup>271</sup>Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012).

Sedangkan di Indonesia kajian tentang otoritas ulama di Indonesia untuk dua wilayah Aceh dan Sulawesi Selatan yang sangat komperhensif sebagaimana dihasilkan oleh Azyumardi Azra. Azra menyimpulkan bahwa pada abad ke-17 dan ke-18 merupakan awal mula pembaharuan Islam di Nusantara. Ulama yang terbentuk menjadi jaringan (*networks of ulama*) kemudian muncul di atas pentas sejarah adalah Nuruddin Al-Raniry (w. 1658) dan Abdurrauf al-Singkili (w. 1693) yang mewakili Aceh dan Yusuf al-Makassary (w. 1699) sebagai representasi dari Sulawesi Selatan. Pada abad selanjutnya tampil Abdul Samad al-Palembangi (w. 1798) dari Palembang, Arsyad al-Banjari (w. 1812) dari Kalimantan Selatan, Abdul Wahab Bugis (1786) dari Sulawesi selatan meski menetap di Kalimantan,<sup>272</sup> dan Daud Abdullah al-Fatani (w. 1740) ternyata keturunan Datuk Andi Maharajalela yang berasal dari Kesultanan Bone, Sulawesi Selatan (walaupun ia menghabiskan karier intelektualnya di Thailand).<sup>273</sup> Jaringan ulama tersebut secara geneologi berpusat pada dua guru yakni Ahmad al-Qushahi (1538 M) dan Ibrahim al-Kurani (1732 M).<sup>274</sup>

Al-Makassary dan al-Palembangi merupakan dua ulama sekaligus pimpinan tarekat Khalwatiyah yang mempunyai pengikut yang setiap sebagai salah satu ciri anggota tarekat. Kedua ulama mempunyai pengaruh yang luar biasa dalam perang yang dikobarkan oleh pengikut yang mereka anggap sebagai perang suci (*fi sabillah*).<sup>275</sup> *Teungku Chik* di Tiro memimpin jihad *fi sabilillah* di Aceh, pengikutnya terinspirasi oleh cerita *Hikayat Prang Sabi*, hikayat ini dibacakan dihampir setiap *meunasah* (*mushallah*) yang dikarang oleh *Teungku*

---

<sup>272</sup>Zulfa Jamalie, *Syekh Abdul Wahab Bugis Perjuangan dan Dakwahnya di Tanah Banjar (1722-1786 M)*, Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN) V: Ulama dan Cabaran Idealisme Semasa, Universiti Kebangsaan Malaysia, 9-10 September 2013.

<sup>273</sup>Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2005), hal. 328.

<sup>274</sup>Kajian lebih lanjut mengenai kedua ulama ini dapat dilihat dalam Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama dan Oman Fathurrahman, Ithaf al-Dhaki: Tafsir Wahdatul Wujud Bagi Muslim Nusantara*, (Bandung: Mizan, 2012).

<sup>275</sup>Lihat Misalnya, Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning*, hal. 458-460. Bandingkan dengan Abu Hamid, *Syekh Yusuf: Seorang Ulama, Sufi dan Pejuang*, (Jakarta: Yayasan Obor, 2005). Nabilah Lubis, *Menyingkap Intisari Segala Rahasia Syekh Yusuf al-Taj al-Makassari*, (Bandung: Mizan, 1996).

Chik Pante Kulu.<sup>276</sup> Hubungan antara *mursyid* (pemimpin tarekat) dan *murid* (anggota tarekat) lebih soliditas dan kuat.<sup>277</sup>

Sedangkan di Banten ulama sufi yang tampil memimpin yakni Haji Abdul Karim, Haji Tubagus Ismail, Haji Wasid, serta masih banyak lagi yang lainnya. Pada tahun 1884 gagasan untuk melakukan perlawanan kepada imperialis Belanda sudah matang, para pemimpin-pemimpinnya sudah tidak sabar lagi untuk melancarkan aksinya. Para guru tarekat bertugas untuk mencari murid-muridnya untuk dijadikan pengikut. Gerakan-gerakan ini selalu sibuk mengadakan perkumpulan-perkumpulan yang membahas tentang strategi pemberontakan.<sup>278</sup>

Demikian pula yang dilakukan oleh Tuanku Imam Bonjol dalam melakukan perlawanan di Minangkabau, Sumatera Barat. Kemudian Teungku Muhammad Daud Beureueh sebagai ketua Persatuan Oelama Se-Aceh (PUSA) berhasil mematahkan perlawanan kelompok aristokrat Aceh, atau *uleebalang*, dalam mempertahankan nasionalisme kebangsaan.<sup>279</sup> Kedua tokoh ini merupakan ulama sekaligus panglima perang melawan penjajah dan menegakkan nilai-nilai Islam dalam masyarakat. Pada konteks ini ulama kemudian tampil dalam sejarah tidak hanya sebagai pendidik dan pendakwah akan tetapi ia tampil sebagai pejuang yang berada di garda depan dalam konteks politik dan sosial keagamaan.

#### **D. Ulama: Pergeseran Makna, Istilah dan Gelar**

Pasca Konflik GAM dan RI terjadi pergeseran makna teungku yang sebelumnya lebih domain pada konteks agama menjadi makna politik. Hal ini dapat dilihat pada nama yang melekat pada *Teungku* Hasan Tiro (Deklarator GAM), *Teungku* Abdullah Syafii (Mantan Panglima Tinggi GAM), *Teungku* Sofyan Daud (Panglima Wilayah Pasee, Aceh Utara), *Teungku* Darwis Jeunib (Panglima Batee Ilek,

---

<sup>276</sup>Ismuha (Ismail Muhammad Syah), *Ulama Aceh dalam Perspektif Sejarah*, dalam Taufik Abdullah (editor) *Agama dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: Rajawali Press, 1996), hal. 47. Baca juga Teuku Ibrahim Alfian, *Perang di Jalan Allah: Perang Aceh, 1873-1912*, (Jakarta: Pustaka Sinar harapan, 1987).

<sup>277</sup>Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, (Bandung: Rosdakarya, 2000), hal. 145.

<sup>278</sup>Diskusi lebih lanjut baca Sartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani Banten 1988*, diterjemahkan oleh Hasan Basri, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984). Juga Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi*, hal. 162.

<sup>279</sup>Nazaruddin Sjamsuddin, *Revolusi Di Serambi Mekah: Perjuangan Kemerdekaan dan Pertarungan Politik di Aceh 1945-1949*, (Jakarta: UI Press, 1999), hal. 123.

Bireuen). *Teungku* yang sebelumnya merupakan simbol dan identitas ulama, kini menjadi bertambah simbol dan identitas bagi mereka mantan kombatan GAM yang melawan hegemoni Jakarta. Orang-orang yang disebut terakhir jelas tidak memiliki kemampuan ulama seperti yang dimiliki oleh ulama masa lalu meskipun dari segi gelar sama.

Pergeseran ini semakin nampak dan nyata dalam masyarakat Aceh, mereka menggunakan pemaknaan *teungku* secara lebih luas bukan hanya yang berasal dari kalangan dayah saja. Namun demikian tetap ada persamaan identitas dan karakteristiknya, yakni orang yang disebut *teungku* tetap memiliki kemampuan dan kharisma yang lebih dari pada orang secara umum.

Selain pergeseran makna juga muncul istilah lain yang semakna dengan *teungku* yakni *ustadz*.<sup>280</sup> *Ustadz* yang bermakna guru muncul belakangan sekitar 1990 yang umumnya berasal dari pendidikan modern (bukan dari dayah) atau memiliki ikatan organisasi seperti Muhammadiyah dan Partai Keadilan Sejahtera (PKS). Misalnya *Ustadz* Mukharrir Asy'ari (Muhammadiyah) atau *Ustadz* Raihan Iskandar (PKS). Selain itu gelar *ustadz* juga sudah lazim digunakan di wilayah kota untuk guru mengaji Taman Pendidikan Al-Quran (TPA).

Kemudian di Aceh juga ada gelar yang dipakai yakni, *abu*, *abuya*, *abon* dan *waled* (semuanya bermakna bapak atau ayah). *Abu* merupakan gelar yang paling banyak dipakai, seperti Abu Mudi (*Teungku* Hasanol Basri). *Abuya* pertama kali dipakai oleh *Abuya* Wali al-Khalidi (1917-1961) dan pendiri Dayah Darussalam Labuan Haji (Aceh Selatan). Dari sini kemudian muncul keturunannya misalnya: *Abuya* Muhibuddin Waly dan *Abuya* Jamaluddin Wali. Gelar *Abuya* juga berarti melekat karena memang ia berasal dari keturunan ulama Minangkabau, nama lengkapnya adalah *Abuya* Wali al-Khalidi bin Sheikh H.Muhammad Salim bin Malin Palito yang berasal dari Batu sangkar. Kemudian *Abon* contohnya *Abon* Arongan (*Teungku* Sofyan Mahdi) pendiri Dayah Thiatullab, Arongan, Bireuen. Terakhir adalah *Waled* yang berasal dari kata *walid*, bermakna "bapak", contohnya *Waled* Nu (*Teungku* Nuruzzahri) pimpinan Dayah Ummu Aiman, Salamanga Bireuen.<sup>281</sup> Hal ini menunjukkan bahwa gelar ini ulama

---

<sup>280</sup>Mengenai masalah pergeseran dan reorientasi peran *teungku* dapat dibaca dalam Kamaruzzaman Bustaman-Ahmad, *Acehnologi*, (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2012), hal. 237-253.

<sup>281</sup>*Teungku* Hanafiyah Ma'awiyah, *Riwayat Hidup Ulama Ahlusunnah Waljama'ah Bermazhab Syafii di Aceh*, 2009. Sumber ini berbentuk poster yang bergambar dilengkapi dengan foto, tanggal lahir, wafat, tempat belajar dan pesentren yang didirikan bahkan ada nomor kontak yang dapat dihubungi.

lebih variatif di Aceh, sedangkan di Sulawesi Selatan nampak monoton pada *gurutta* atau *anregurutta* saja.

Untuk kasus Sulawesi Selatan juga ada perubahan istilah dari *to panrita*, *kiyai*, kemudian muncul *anregurutta*. *To panrita* pada masa lalu yang dipakai dalam istilah *lontara*, yakni orang yang memiliki otoritas sebagai sebagai penasehat atau konsultan para penguasa yang terjadi dalam masyarakat.<sup>282</sup> Meskipun demikian gelar *kiyai* sudah digunakan pada abad ke-19, yang pertama kali digunakan oleh *Petta kali e* KH. Adam (w. 1864).<sup>283</sup> Gelar ini kemudian lebih massif banyak digunakan masa Orde Baru. Selanjutnya pada masa reformasi istilah *kiyai* berubah menjadi *anregurutta* atau *gurutta*. Sedangkan khusus di Bone juga menggunakan *petta kali e* anre *gurutta* dan *anregurutta* jarang dipakai. *Anregurutta* dan *gurutta* lebih bernilai lokal dibandingkan dengan istilah *kiyai* yang berasal dari Jawa. Istilah *kiyai* ini justru tidak pernah dipakai di Aceh walaupun pada masa Orde Baru.

### **E. Teungku di Aceh: Dari Panglima Hingga Mediator**

Jika ditelaah secara sosiologis, maka masyarakat Aceh pada masa lalu dapat dibagi ke dalam empat kategori: 1) raja atau sultan; 2) *uleebalang*; 3) ulama; dan 4) rakyat biasa. Panggilan yang lazim kepada keturunan raja atau *ulee balang* dalam kehidupan sehari-hari disebut *ampon*, *teuku*, bila laki-laki, dan *cut nyak* (*cut*) bila perempuan, selain itu, ada juga yang bergelar *tuwanku*.<sup>284</sup> Meskipun demikian pasca kemerdekaan stratifikasi ini jauh berubah, golongan bangsawan meskipun masih ada tetapi tidak lagi memiliki pengaruh yang kuat seperti sebelumnya.

Jika dianalisis ulama di Aceh juga memiliki hirarki, ada tiga; *pertama*, *teungku rangkang* atau *balee* (ulama yang memiliki balai pengajian, ini yang paling banyak); *kedua*, *teungku dayah* (ulama yang memiliki dayah, seperti *Teungku Ibrahim Bardan* yang memiliki dayah di wilayah Panton Labu, Aceh Utara. *Teungku Dayah* juga biasanya memiliki gelar yang dilekatkan kepadanya berdasarkan daerah atau dayahnya seperti *Abu Panton* atau *Abu Krueng Kalee*. Sedangkan yang

---

<sup>282</sup>Wahyuddin Halim, *Arung, Topanrita*, hal. 329.

<sup>283</sup>Ridhwan, *Studi Historis Tentang Peran Qadhi dalam Perkembangan Pendidikan Islam di Bone*, (UIN Alauddin Makassar: Disertasi, 2014).

<sup>284</sup>Lebih lanjut lihat *Teuku Ibrahrahim Alfian, Adat Istiadat Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh*, (Banda Aceh: Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah, 1977/1978), hal. 150.

ketiga, *Teungku Chik* adalah ulama yang tidak hanya memiliki dayah tetapi pengikut yang banyak dan kharisma bahkan menjadi rujukan para ulama lainnya, misalnya; *Teungku Chik* Di Tiro (Pidie), *Teungku Chik Awee Getah* (Bireuen) atau *Teungku Chik Tanoh Abee* (Aceh Besar). *Teungku Fakinah* (1856-1933) seorang panglima perang dan ulama perempuan.<sup>285</sup>

Sejalan dengan itu pada masa 1970-an ketika Aceh masih bergejolak peranan partai meredup muncullah ulama yang tergabung dalam majelis ulama yang didukung oleh kalangan akademisi dari UIN Ar-Raniry yang diketuai oleh *Teungku* Abdullah Ujong Rimba, *Teungku* Ali Hasjmy, *Teungku* Ismail Muhammad Syah dan *Teungku* Daud Zamzami (kedua ulama yang terakhir disebut berasal dari UIN Ar-Raniry). Ulama tersebut aktif dalam rapat dan konferensi yang banyak membahas tentang masalah aqidah, ibadah, mu'amalah, akhlak, dan kehidupan masyarakat Islam secara umum.<sup>286</sup>

Ulama yang terjun dalam perang yakni *Teungku Chik* di Tiro. Ia adalah panglima perang memimpin pasukan melawan penjajah Belanda, ia dianugrahi Pahlawan. Kemudian *Teungku* Muhammad Daud Beureueh Panglima sekaligus deklator (DI/TII), ia juga pernah menjabat Gubernur Militer wilayah Aceh, Langkat dan Tanah Karo serta pernah menjabat sebagai Gubernur Aceh pada tahun 1950.<sup>287</sup> Dalam bidang pendidikan misalnya, Prof. *Teungku* Muslim Ibrahim mantan Ketua MPU dan juga dosen UIN Ar-Raniry, *Teungku* Ibrahim Bardan (Abu Panton) pimpinan dayah (pesantren) Malikussaleh Lhokseumawe dan *Teungku* Hasanol Basri (Abu Mudi) pimpinan Dayah MUDI Masjid Raya Samalanga Bireuen. Abu Panton dan Abu Mudi keduanya adalah Himpunan Ulama Dayah (HUDA), sebuah organisasi ulama di Aceh yang pemahaman (fiqih dan aqidah) identik dengan Nahdlatul Ulama.

Ulama yang terjun dalam politik praktis misalnya, Abu Yus anggota DPR provinsi Aceh dari PPP, dan *Abuya* Muhibuddin Waly anggota DPR RI dari partai Nahdlatul Ummah, *Teungku* Muhibussabri (PDA) dan *Teungku* Musannif (PPP) anggota DPRA (2014-2019). Ulama yang terlibat dalam politik secara tidak langsung merupakan

---

<sup>285</sup>Nurjannah Ismail, *Teungku Fakinah: Profil Ulama dan Pejuang Wanita Aceh*, dalam Tim Penulis IAIN Ar-Raniry, *Ensiklopedi Pemikiran Ulama Aceh*, (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2004), hal. 33.

<sup>286</sup>Isa Sulaiman, *Aceh Merdeka: Ideologi, Kepemimpinan dan Gerakan*, (Jakarta: Pustaka al-Kaustar, 2000), hal. 9. Rusjdi Ali Muhammad, (*Revitalisasi Syariat Islam di Aceh: Problem, Solusi dan Implementasi*, Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2003).

<sup>287</sup>Hasanuddin Yusuf Adan, *Teungku Muhammad*, , hal. 8-9.

politisi dan legislator yang menghasilkan hukum dan perundang-undangan sebagai tugas dan fungsinya di dewan.

Ulama Aceh yang terlibat dalam penyelesaian konflik bahkan sebagai mediator misalnya; Prof. Yusny Saby terlibat aktif jeda kemanusiaan CoHA dan belakangan ditunjuk sebagai ketua Badan Rekonstruksi Aceh (BRA), sebuah lembaga yang menangani pemberdayaan dan rekonstruksi mantan Gerakan Aceh Merdeka (GAM) dalam masyarakat Aceh. Selain itu juga Prof. *Teungku* Daniel Djuned terlibat dalam proses perdamaian di Helsinki Finlandia (2005), ia adalah anggota MPU dan mantan Ketua Majelis Tarjih Muhammadiyah Aceh. Kedua ulama sekaligus intelektual tersebut berasal dari UIN Ar-Raniry.

Di Aceh ulama juga memiliki otoritas di bidang ekonomi beberapa ulama juga terlibat dalam pembangunan irigasi untuk perairan sawah. Misalnya, pada masa lalu *Teungku Chik* di Pasi (40 km), *Teungku Chik* di Trungcampi (45 km), *Teungku Chik* di Ribee (35 km).<sup>288</sup> Saat ini beberapa ulama juga ikut terlibat dalam ekonomi yakni Prof. *Teungku* Muslim Ibrahim dan sebagai Dewan pengawas Syariah pada Bank Aceh Syari'ah dan Prof. Al Yasa' Abubakar Dewan Pengawas Baitul Mal yang banyak melakukan pemberdayaan ekonomi Islam. jika pada masa lalu ulama lebih banyak berkiprah pada ekonomi agraris, pada masa sekarang lebih banyak pada ekonomi perbankan.

Karena itu ulama di Aceh menjadi elit sosial dan agama yang sarat dengan legitimasi.<sup>289</sup> Sehingga dengan demikian dapat dikatakan bahwa *Teungku* di Aceh memiliki otoritas dalam beberapa aspek yakni pendidikan, ekonomi, politik, panglima, birokrat dan mediator. Otoritas ini dimungkinkan muncul disebabkan oleh problematika masyarakat, ulama kemudian tampil memberikan solusi dan jalan keluar bagi persoalan-persoalan tersebut.

## **F. Gurutta di Sulawesi Selatan: Dari Pendidik Hingga Legislator**

*Gurutta* merupakan panggilan khusus bagi ulama di Sulawesi Selatan. Ulama yang bergelar *Anregurutta* adalah mereka yang memiliki ilmu yang dalam tetapi juga kharisma dan pengaruh yang

---

<sup>288</sup>Baihaqi AK, *Ulama dan Madrasah*, hal. 117.

<sup>289</sup>Abidin Nurdin, *Ulama dan Proses Legislasi: Mengkaji Legitimasi Lembaga Ulama di Aceh*, dalam Arskal Salim dan Adlin Sila, *Serambi Mekah Yang berubah*, (Jakarta: Alfabeta dan ARTI, 2011). M. Hasbi Amiruddin, *Ulama Dayah: Pengawal Agama Masyarakat Aceh*, (Lhokseumawe: Nadia Foundation, 2003).

kuat dalam masyarakat. Masyarakat Bugis sejak abad ke-20, sapaan (*terms of address*) tertinggi untuk sosok ulama karismatik dan berpengetahuan luas tersebut adalah *anregurutta yang berarti* bapak/ibu guru kita. Sementara ulama yang berada di bawah tingkatan itu disebut *gurutta* (guru kita) dan pada tingkatan yang lebih rendah lagi disebut *ustadz* (juga bermakna guru, dalam bahasa Arab). Ketika seorang ulama sudah mencapai tingkat pengetahuan agama dan kepribadian tertinggi, maka masyarakat Bugis menyebutnya *topanrita*. Menurut Ahmad lebih lanjut, kompetensi yang melahirkan sosok seorang ulama Bugis mencakup kompetensi keilmuan (pengetahuan ilmu agama), kompetensi sosial (aspek pengamalan agama), dan kompetensi akhlak (kepribadian). Sementara tiga sifat utama ulama Bugis adalah rendah hati dalam keilmuan, ikhlas dalam beramal, dan berhati-hati menjaga kesucian akhlak.<sup>290</sup>

Ulama dalam stratifikasi sosial masyarakat Sulawesi Selatan sebagaimana disebutkan dalam *lontara'* (naskah klasik yang dijadikan rujukan) disebutkan sebagai kelompok elit selain *arung* (bangsawan). *Lontara'* menyebutnya ulama sebagai *to panrita*, selain *to-acca* (cendekiawan), *to sugi* (orang kaya) dan *to-warani* (pemberani).<sup>291</sup> Sedangkan secara umum pelapisan social dibagi menjadi tiga; bangsawan (*karaeng* atau *anak karaeng*), orang merdeka (*maradeka*) dan hamba (*ata*), pembagian ini hampir sama pada semua etnis, Makassar, Bugis dan Toraja.<sup>292</sup> Meskipun stratifikasi tersebut kemudian berubah pada masa pasca kemerdekaan, akan tetapi peranan ulama tetap menjadi kelompok elit yang memiliki otoritas yang kuat dalam bidang sosial keagamaan bahkan politik.

Otoritas *topanrita* di masa lalu sebagai penasehat atau konsultan para penguasa (*sultan*) dalam menyelesaikan berbagai masalah yang sedang mengemuka dalam wilayah kekuasaan mereka. Dalam terminologi modern, *topanrita* sesungguhnya merepresentasikan diri sebagai salah satu komponen penting *civil society* di masa lalu. Sebab, dengan kapasitas, otoritas dan pengaruh keilmuan dan keagamaan mereka, mereka bisa berperan penting

---

<sup>290</sup>Wahyuddin Halim, *Arung, Topanrita dan Anregurutta dalam Masyarakat Bugis Abad XX*, Jurnal al-Ulum, (Volume 12, Nomor 2, Desember 2012), hal. 328, Lihat juga Lihat Abd. Kadir Ahmad, *Ulama Bugis*, (Makassar: Indobis Publishing, 2008), hal. 415-217.

<sup>291</sup>Mattulada, *Elit di Sulawesi*, hal. 99.

<sup>292</sup>Ahmad M. Sewang, *Islamisasi Kerajaan Gowa (Abad XVI Sampai Abad XVII)*, (Jakarta: Yayasan Obor, 1999), hal. 29.

dalam membatasi secara tidak langsung wewenang dan kekuasaan penguasa.<sup>293</sup>

*Anregurutta* As'ad Sengkang, *Anregurutta* Abdurrahman Ambo Dalle, dan *Anregurutta* Yunus Maratang, merupakan ulama yang mewakili pendidik, memiliki pesantren yang besar. As'ad Sengkang merupakan pendiri Pesantren As'adiyah yang berpusat di Wajo, Yunus Maratang juga merupakan ulama yang dididik dan dibesarkan di Pesantren As'adiyah. Sedangkan Abdurrahman Ambo Dalle adalah pendiri pesantren Darud Dakwah Wal Irsyad (DDI) Mangkoso, Barru.<sup>294</sup>

*Anregurutta* Sanusi Baco Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sulawesi Selatan juga sebagai dosen UIN Alauddin Makassar. *Anregurutta* Farid Wajdi kini pimpinan Pesantren DDI Mangkoso, Barru. Meskipun keduanya merupakan pendidik namun pada kenyataan lebih dikenal sebagai da'i yang aktif sebagai pendakwah. Keduanya merupakan alumni Universitas al-Azhar, Kairo Mesir. Kemudian ulama yang muncul sebagai anggota legislatif, misalnya dapat disebutkan, *Gurutta* Abdurrahman (PKB) dan *Gurutta* Mukhtar Husein (Golkar), sementara yang menjadi ketua Partai ada dua orang yang menonjol yakni; *Gurutta* Jamaluddin Amin (PAN) dan *Gurutta* Muhammad Arsyad Pana (PPP).<sup>295</sup>

Ulama sebagai elit agama yang terlibat dalam politik diyakini akan memperkuat bobot moralitas politik, sehingga elit agama menjadi penjaga moral dan intelektual. Selain itu ulama juga akan memperjuangkan cita-cita politik Islam yang tersirat dalam nilai-nilai kemanusiaan yang universal serta menjadikan Islam sebagai rahmat bagi seluruh alam. Sehingga tercipta masyarakat madani yang bercirikan egalitarianisme, keterbukaan, penegakan hukum, keadilan, toleransi, pluralisme dan musyawarah.<sup>296</sup>

## G. Perbandingan Otoritas Ulama Aceh dan Sulawesi Selatan

Ada sebuah kesamaan tentang posisi ulama dalam konteks sosial keagamaan Aceh dan Sulawesi Selatan. Di Aceh ulama merupakan kelompok elit yang dapat mewarnai proses pendidikan,

---

<sup>293</sup> Wahyuddin Halim, *Arung, Topanrita*, hal. 329.

<sup>294</sup> Nasruddin Anshoriy Ch., *Anregurutta Abdurrahman Ambo Dalle: Maha Guru Dari Tanah Bugis*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2009).

<sup>295</sup> Musafir Pababbari, *Perilaku Politik*, hal. 58.

<sup>296</sup> Musafir Pababbari, *Perilaku Politik*, hal. 81.

sosial, politik, budaya bahkan ekonomi.<sup>297</sup> Pada masa kerajaan level puncak ulama merupakan syaikh Islam (*qadhi*) sebagai penasehat dan mufti.<sup>298</sup> Sampai pada level bawah, *sagoe* (wilayah setingkat kabupaten) dan *gampong* (desa) juga ada ulama (*teungku imum gampong* atau *meunasah* [semacam mushallah]) yang ikut menentukan jalannya pemerintahan. Sehingga tidak heran jika saat hampir setiap kantor *geuchik* (kepala desa) satu kompleks dengan *meunasah*. Ini menunjukkan bahwa betapa kedudukan ulama di Aceh nyaris tidak mempunyai batas dengan pemerintahan. Sedangkan pandangan hidup masyarakat Aceh dapat dilihat dalam *hadih majah* (semacam pepatah); *Hukom ngon adat lagee zat ngon sifeut*, artinya: agama dan adat seperti zat dan sifat, tidak dapat dipisahkan.

*Adat bak Poe Teumeureuhom, Hukom bak Syiah Kuala,  
Qanun bak Putroe Phang, Reusam bak Lakseumana,*<sup>299</sup>

[Maknanya *poteumeurehom* (kekuasaan eksekutif berada ditangan sultan), *Putroe Phang* (qanun atau undang-undang berada ditangan legislatif), *Laksamana* (pertahanan dipihak tentara) dan *Syiah Kuala* (kekuasaan yudikatif berada pada ulama)].

Sementara itu di Sulawesi Selatan juga ulama juga menjadi Syaikh Islam dalam kerajaan Gowa dan Tallo. Dalam struktur pemerintahan kerajaan di Sulawesi Selatan dikenal *Pengngadereng* (Bugis) atau *Pengngedekang* (Makassar). *Pengngadereng* terdiri dari; *sarak* (syariat), *adek* (adat) *rapang* (perumpamaan hukum), *bicara* (undang-undang) dan *wari* (pelapisan sosial). Kemudian peranan ulama untuk penerapan hukum Islam dalam masyarakat dikendalikan oleh seorang *qadhi* dalam *Daeng ta Kaliya* atau *Petta Kali e* (Bugis), dan ia merupakan penasehat Sultan (*Sombaya ri Gowa*).<sup>300</sup>

Pada masa kerajaan Bone, posisi *petta kali e* cukup kuat tidak hanya sebagai penasehat raja, tetapi ia juga sebagai *qadhi* untuk peradilan Islam dan memimpin ritual keagamaan. Paling tidak ada dua *petta kali e* memiliki peran menonjol yakni, KH. Sulaiman yang mendirikan pesantren pertama di Bone, pesantren Nurul Iman.

---

<sup>297</sup>Untuk diskusi lebih lanjut baca, Amirul Hadi, *Islam and State in Sumatera: A Study of Seventeenth Century Aceh*, (Leiden: E.J. Brill, 2004), hal. 147-166

<sup>298</sup>Jajat Burhanuddin dan Ahmad Baedowi, *Transformasi Otoritas Keagamaan: Pengalaman Islam Indonesia*, (Jakarta: Gramedia dan PPIM Jakarta, 2003), hal. 7-8.

<sup>299</sup>Moehammad Husein, *Adat Atjeh*, (Banda Aceh: Dinas Kebudayaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh, 1970).

<sup>300</sup>Ahmad M. Sewang, *Islamisasi*, h. 144.

Kemudian KH. Muhammad Yusuf dalam bidang politik mengeluarkan fatwa untuk berperang melawan Belanda pada masa Raja Lapawowi Karaeng Segeri (w. 1905) sehingga meletuslah “Perang Bone” (*rumpa’na* Bone). Bahkan ketika kerajaan Bone bergabung ke NKRI tahun 1951 masih ada *petta kalai e* yang diangkat secara resmi oleh Bupati yaitu, KH. Abdul Hamid (w.1960) dan KH. Muhammad Rafiq Sulaiman (w.1991). Sistem pengangkatan *petta kali e* atas usulan masyarakat dan disetujui oleh DPRD Bone. Saat ini tokoh yang dianggap *petta kali e* meskipun tidak ada pengangkatan secara resmi adalah KH. Abdul Latif Amin, Pimpinan Pondok Pesantren Hadis Biru Bone murid dari dua *petta kali e* tersebut di atas.<sup>301</sup>

*Petta kali e* khususnya di Bone sampai saat ini masih memberikan pengaruh yang kuat dalam bidang sosial keagamaan. Terutama mengenai masalah ritual agama, perkawinan, kematian dan hari-hari besar Islam kehadiran *petta kali e* merupakan sesuatu yang wajib. Bahkan dalam konteks politik seorang calon Bupati selalu minta restu kepada *petta kali e* untuk menarik dukungan dari masyarakat. Karena itu sampai saat ini ada organisasi Kerukunan Keluarga *Petta Kali e* yang diketuai oleh KH. Hamzah Junaid, Imam Besar Masjid Raya Kabupaten Bone.

Tidak ada pertentangan antara adat dan sarak dalam masyarakat Sulawesi Selatan. Sebagaimana disebutkan dalam piagam sarak yang pernah dibuat oleh Datuk Sulaiman yang kemudian diganti oleh Datuk Ri Bandang (salah satu ulama yang membawa Islam ke Sulawesi Selatan), yaitu;

*Assiturusenna adek e sarak e,  
mappakaraja I sarak e re adek e  
Mappakalabbii adek e ri sarak e,  
temmakulle sirusak bicara  
Narekko pusa i bicaranna adek e,  
makkatuna I ri bicaranna sarak e,  
Temmafulleni si apusang.*<sup>302</sup>

---

<sup>301</sup>Istilah *petta kali e* berasal dari kata *puang ta* bermakna tuan kita, karena di Bone sesudah Datuk Ri Bandang menjadi qadhi pertama kerajaan Bone selanjutnya qadhi yang diangkat merupakan keturunan raja. Sehingga qadhi bergelar puang, sebuah gelar untuk raja dalam masyarakat Bugis. Kajian lebih lanjut dapat dibaca dalam Ridhwan, *Studi Historis Tentang Peran Qadhi dalam Perkembangan Pendidikan Islam di Bone*, (UIN Alauddin Makassar: Disertasi, 2014).

<sup>302</sup>Mattulada, *Latoa: Suatu Lukisan Analisis Terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, (Yogyakarta: Gajah Mada Press, 1985), hal. 155.

[Persetujuan antara *adek* dan *sarak*,  
*sarak* menghormati adat,  
Adat memuliakan *sarak*,  
*adat* dan *sarak* tidak saling membatalkan putusan  
Kalau adat tidak dapat memutuskan suatu perkara,  
maka adat bertanya kepada *sarak*  
Kalau *sarak* tidak memutuskan suatu perkara,  
*sarak* bertanya kepada *adat*,  
Keduanya tidak ada keliru dalam keputusan].

Beberapa hal yang menarik di Aceh terkait otoritas ulama adalah didirikannya lembaga Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Di Aceh pada tanggal 25-27 Juli 2001. Lembaga ulama mengalami transformasi menjadi MPU sebagai ganti MUI (Majelis Ulama Indonesia). MPU sebetulnya merupakan nama awal lembaga ini ketika berdiri pada tahun 1966, namun berubah menjadi MUI di masa Orde Baru. Jadi, perubahan dari MUI ke MPU sesungguhnya kembali ke asal muasal, tetapi dengan peran yang jelas berbeda dari semula.

Kemudian Dinas Syariat Islam (DSI) tahun 2001, Badan Pembinaan dan Pendidikan Dayah (BPPD) Tahun 2007. Kedua, lembaga ini semuanya dibiayai dan difasilitasi oleh pemerintah daerah. MPU, DSI dan BPPD mempunyai sekretariat dan pegawai yang berasal dari pemerintahan Aceh yang secara otomatis setiap tahun mendapat anggaran dana dari pemerintah sebagaimana layaknya dinas dan badan yang berada dibawah pemerintah daerah Aceh. Karena itu tidak mengherankan jika tidak sedikit ulama pesantren tradisional yang memakai mobil berplat merah tiap hari ke kantor dan tiap bulan menerima gaji. Inilah yang membedakan antara Aceh dengan Sulawesi Selatan.

Sebagai perbandingan tentang otoritas ulama di Aceh dan Sulawesi Selatan bahwa nampak ulama di Aceh memiliki otoritas yang lebih kuat dan luas bukan hanya sebagai pendidik dan da'i sebagai tugas utama mereka. Akan tetapi para ulama juga muncul sebagai panglima perang, anggota legislatif, bahkan sebagai mediator dalam perundingan damai ketika konflik melanda Aceh. Sedangkan di Sulawesi Selatan otoritas disamping sebagai pendidik dan da'i mereka juga menjadi anggota legislatif. Hal ini berarti bahwa otoritas ulama di Sulawesi Selatan lebih sempit dibandingkan dengan di Aceh. Pada konteks ini semakin mempertegas argumen bahwa masalah Aceh yang memiliki problematika politik, sosial keagamaan yang cukup kompleks mengakibatkan otoritas *teungku* lebih luas dan menguat. Sedangkan Sulawesi Selatan dengan problematika politik, sosial

keagamaan yang tidak terlalu kompleks mengakibatkan otoritasnya lebih sempit.

Sebagai contoh keterlibatan ulama Aceh dalam membuat draft, dan penetapan di DPRA (Dewan Perwakilan Rakyat Aceh) cukup aktif, sejak pemberlakuan syariat Islam tahun 2002 sampai saat ini. Jadi meskipun ulama tidak secara langsung duduk menjadi anggota dewan ulama merasa berpartisipasi karena pembahasan dan penetapan ulama terlibat terutama qanun yang terkait dengan syariat Islam. keterlibatan ini dimungkinkan melalui; DSI, MPU dan BPPD, Baitul Mal, lembaga pendidikan (dayah dan perguruan tinggi), ormas Islam, birokrat seperti Kemenag.

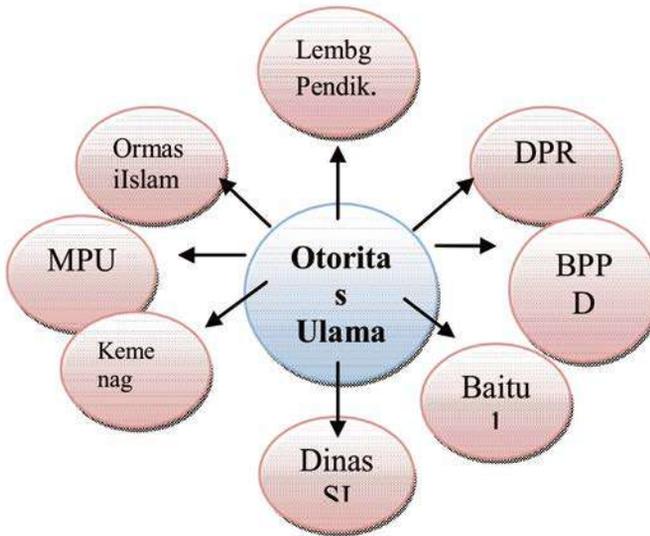
Hal ini dapat juga dijelaskan bahwa otoritas teungku di Aceh Nampak tersalurkan pada satu atau dua institusi saja seperti organisasi politik, MUI atau pejabat birokrat. Akan tetapi ada tiga lembaga sebagai disebutkan diatas yang merupakan institusi tempat ulama untuk menyalurkan otoritasnya. Hal dimungkinkan karena Aceh memiliki kewenangan yang lebih misalnya diterapkannya Syariat Islam, otoritas ulama yang lebih sebagai terdapat dalam Undang-Undang Republik Indonesia tentang Pemerintahan Aceh (UUPA) 2006:

“MPU berfungsi menetapkan fatwa yang dapat menjadi salah satu pertimbangan terhadap kebijakan pemerintahan daerah dalam bidang pemerintahan, pembangunan, pembinaan masyarakat, dan ekonomi. (Pasal 139 ayat 1).

Terlihat dengan itu DSI sejak dibentuk oleh pemerintah selalu diisi oleh intelektual atau ulama yang berlatar belakang kampus. Mulai dari Prof. Al Yasa Abubakar, Prof. Rusjdi Ali Muhammad dan kini Prof. Syahrizal Abbas. Jabatan kepala dinas ditunjuk langsung oleh Gubernur. Sedangkan MPU juga dijabat oleh ulama yang berasal dari dayah dan kampus, saat ini Ketua, Drs. *Teungku* Gazali Mohammad Syam (mantan kandepag Aceh Utara, alumni dayah MUDI mesra Bireuen), Prof. Dr. *Teungku* Muslim Ibrahim (alumni Universitas Al-Azhar, dosen UIN Ar-Raniry, Wakil Ketua, pernah menjabat ketua selama dua periode), *Teungku* Daud Zamzami (Pimpinan Dayah di Aceh Besar, Wakil Ketua), *Teungku* Faisal Ali (Sekjen Himpunan Ulama Dayah). Kepengurusannya tidak ditunjuk oleh Gubernur akan tetapi dipilih oleh sesama anggota MPU untuk lima tahun dalam satu periode. Sedangkan BPPD biasanya diisi oleh birokrat yang memiliki latar belakang pendidikan dayah, lembaga ini sebagaimana DSI ditunjuk oleh Gubernur dan ada di semua Kabupaten dan Kota di seluruh Aceh, demikian pula untuk jabatan kepala baitul mal.

### Skema I

#### Jalur Otoritas Ulama Aceh



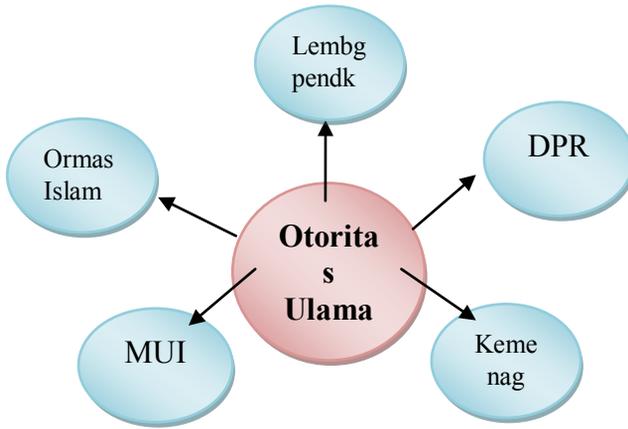
Tersalurnya otoritas di kalangan ulama menyebabkan mereka banyak tidak tertarik dalam dunia politik praktis. Jika mengacu pada hasil pemilu 1999-2014 dan 2014-2019 partai yang berbasis massa dayah adalah Partai Daulat Atjeh (PDA) karena pengurus dan anggotanya kebanyakan berasal dari dayah salafiyah (tradisional) di Aceh. Untuk dua pemilu tersebut PDA hanya menempatkan 1 orang wakilnya di provinsi,<sup>303</sup> sebuah capaian yang tidak seimbang banyaknya dayah yang tersebar di seluruh Aceh, tetapi itulah yang terjadi dalam realitas politik.

Sedangkan otoritas ulama di Sulawesi Selatan nampak lebih kecil jika dibandingkan dengan di Aceh. Di Sulawesi Selatan otoritas mereka hanya dapat disalurkan melalui, MUI, DPR, lembaga pendidikan, ormas Islam dan sebagai birokrat (kemenag). Kecilnya jalur otoritas ulama Sulawesi Selatan dapat dipahami karena sedikitnya lembaga yang memungkinkan untuk mengalurkan otoritas tersebut. Hal ini dapat dilihat dalam skema dibawah ini;

<sup>303</sup>Otto Syamsuddin Ishak, *Aceh Pasca Konflik: Kontestasi Tiga Varian Nasionalisme*, (Banda Aceh: Bandar publishing, 2013), hal. 106.

**Skema II**

Jalur Otoritas Ulama Sulsel



Ada hal yang tidak berubah dari jaringan ulama yang kemukakan oleh Azyumardi Azra bahwa peranan ulama di kedua wilayah Aceh dan Sulawesi Selatan masih diwarnai dengan geneologi intelektual yang tersambung ke Timur Tengah. Teungku Muslim Ibrahim yang memimpin MPU Aceh selama dua periode sampai saat ini merupakan alumni doktor Universitas Al-Azhar. Sedangkan di Sulawesi Selatan *Anregurutta* Sanusi Baco dan *Anregurutta* Muhammad Farid Wajdi juga merupakan lulusan Universitas Al-Azhar.

**Tabel**

Perbandingan Otoritas Ulama Aceh dan Sulawesi Selatan

No	Daerah	Otoritas	Jalur Otoritas
1	Aceh	Agama (syariat), Pendidikan, Da'i, Politik, Birokrasi, Mediator, ekonomi, Panglima Perang	MPU, DPR, BPPD, Lembaga Pendidikan, Ormas Islam, Kemenag dan baitul mal
2	Sulawesi Selatan	Agama (syariat), Pendidikan, da'i, politik dan birokrasi.	MUI, lembaga Pendidikan, ormas Islam, Kemenag

Perbedaan lainnya adalah Sulawesi Selatan otoritas ulama lebih meluas sebagai “penjaga agama” dalam konteks sosial keagamaan. Sehingga kemudian tidak mengherankan banyak muncul kelompok-kelompok Islam baru dalam bahasa Haedar Nasir “salafiyah ideologis” yakni, Hizbu Tahrir Indonesia (HTI), KPPSI<sup>304</sup> dan belakangan Wahdah Islamiyah. Sedangkan di Aceh kelompok semacam ini tidak mendapat ruang dan posisi untuk berkembang. Sebagai bukti ketika kelompok teroris melakukan pelatihan dan perekrutan di Bukit Jalin, Aceh Besar, 2011, kelompok ini tidak mendapat pengikut dari Aceh.

Jadi dengan demikian pembahasan tersebut diatas menguatkan argumen utama yang dijelaskan sebelumnya bahwa semakin kompleks masalah yang dihadapi oleh sebuah masyarakat, maka otoritas ulama akan semakin luas. Cepat dan kompleksnya perubahan politik, sosial keagamaan di Aceh merupakan faktor penting luasnya otoritas ulama, misalnya; konflik dan tsunami. Sedangkan di Sulawesi Selatan nyaris tidak ada faktor yang berarti kecuali pada masa pergolakan sebelum Orde Baru.

## **H. Penutup: Ulama dan Peradaban Baru**

Untuk mengakhiri kajian ini menarik ditelaah lebih jauh tentang otoritas ulama dalam realitas multikultural menuju peradaban baru. Sejumlah pengamat luar negeri memberikan analisis dan komentar yang positif tentang perkembang dan masa depan Islam khususnya Indonesia dan Malaysia. Fazlur Rahman misalnya, pada pertengahan dekade 1980, setelah berkunjung ke Indonesia untuk menghadiri suatu seminar, menyatakan optimismenya terhadap perkembangan Islam di kawasan ini, dan memprediksi “kebangkitan Islam” terjadi bukan di kawasan lain, tetapi di Asia Tenggara. Apresiasi dan pandangan positif senada juga dikemukakan oleh John Esposito dan Burce Lawrence yang beberapa kali berkunjung ke kedua Negara tersebut dan menyaksikan langsung dinamika Islam yang terjadi diwilayah ini. Apresiasi tersebut bukan hanya sekadar *flattering*, ungkapan basa basi, yang kadang-kadang lazim diucapkan kalangan luar untuk membuat mereka mempunyai optimisme semacam itu yang biasanya muncul setelah membandingkan perkembangan dan situasi Islam di kawasan ini dengan Islam di wilayah-wilayah lain, khususnya di Timur Tengah. Kebangkitan Islam ini didasarkan pada karakteristik dan watak Islam yang berkembang di wilayah ini yakni,

---

<sup>304</sup>Haedar Nasir, *Islam Syariat*, hal. 612.

lebih damai, ramah dan toleran.<sup>305</sup> Sepanjang sejarah Timur Tengah merupakan wilayah yang tidak pernah sepi dari konflik dan pergolakan. Saat ini mulai dari tumbangnya penguasa Arab, seperti Yaman, Tunisia, Mesir, sampai saat ini wilayah tersebut masih dibalut dengan konflik yang tidak kunjung selesai; Irak, Syria, Mesir dan Palestina.

Kontribusi dan peranan internasional memang belum signifikan namun fakta bahwa saat ini Indonesia merupakan Negara demokrasi terbesar ketiga sesudah India dan Amerika Serikat. Kemudian dari segi kekuatan ekonomi Indonesia ditempatkan oleh Bank Dunia sebagai negara ke-10 dengan Product Domestic Bruto (PDB) terbesar dari 177 negara berdasarkan Purchasing Power Parity (PPP). Hanya ada tiga negara Asia yang masuk dalam kategori 10 besar itu, yaitu Tiongkok, India, dan Indonesia.<sup>306</sup>

Hal yang patut dicatat bahwa penduduk Muslim terbesar di dunia adalah Indonesia. Karena itu bangsa tersebut akan memberikan kontribusi yang bagi peradaban dunia yang lebih damai, ramah dan toleran. Karena di Indonesia organisasi yang menjadi arus utama adalah Muhammadiyah dan NU yang mempunyai komitmen yang kuat dalam membangun multikulturalisme dan pluralisme. Fenomena Islamic State of Iraq dan Syria (ISIS) menjadi bukti nyata betapa ideologi radikal akan sangat berbahaya dan menjadi batu sandungan dalam membangun peradaban yang lebih baik.

Pada konteks ini otoritas ulama tidak hanya di Aceh dan Sulawesi Selatan tetapi di Indonesia pada umumnya akan sangat menentukan arah jarum sejarah saat ini dan masa yang akan datang. Ulama dengan seluruh otoritas yang dimilikinya akan menjadi penjaga agama dan perisai bagi umat dan bangsa untuk tidak terjebak pada perpecahan, konflik dan keterpurukan. Sebaliknya di tangan ulama masyarakat dan bangsa ini akan dikawal menuju pada kegemilangan peradaban yang baru, maju, damai, ramah dan toleran.[]

---

<sup>305</sup> Azyumardi Azra, *Renaissance Islam*, hal. xv.

<sup>306</sup> Kompas.com [Masuk 10 Besar Ekonomi Dunia, RI Sejalan dengan Negara Maju], 5 Mei 2014.

## BAB 13

### NUR MUHAMMAD DALAM TASAWUF

#### A. Pendahuluan

“Muhammad mewujudkan nama Allah, sebab ia membawa sekaligus nama Ilahi dalam satu kesatuan komperhensif. Pada saat yang sama, realitasnya yang paling dalam, yang disebut dengan nama-nama seperti “Realitas Muhammad” dan “Realitas dari semua Realitas”, merupakan prinsip yang melahirkan kosmos, dan terwujud dalam nafas yang Maha Pengasih –Barzakh Tertinggi—serta pena Tertinggi. Maka reralitas Nabi yang paling dalam identik dengan tindak perkawinan yang melahirkan kosmos. Kenyataan bahwa beliau merupakan yang paling sempurna yang ada dalam bentuk manusia – yang tercipta dalam citra Tuhan—menunjukkan bahwa Muhammad adalah buah gerakan penciptaan awal dalam realitas Ilahi. Ia adalah ciptaan pertama dan karenanya merupakan lokus perwujudan bagi keunikan, yang identik dengan bentuk tiga serangkai.”<sup>307</sup>

Kutipan tersebut berasal dari kajian Sachiko Murata intelektual perempuan Jepang yang telah memeluk agama Islam, ia adalah Guru Besar studi-studi Agama di Satate University of New York.

---

<sup>307</sup>Sachiko Murata, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan Tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam* diterjemahkan oleh Rahmani Astuti dan MS. Nasrullah (Bandung; Mizan, 1997), hal. 252.

Murata menyelesaikan doktrinya di bidang hukum Islam dari Fakultas Teologi Universitas Teheran Iran.<sup>308</sup>

Dunia tasawuf mengalami pasang surut luar biasa dalam sejarah Islam. Secara empirik, latar belakang yang merutuhkan supremasi tasawuf dalam ilmu-ilmu Islam disebabkan banyak faktor-faktor: di samping intelektualisme-skriptual yang stagnan, juga faktor-faktor politik yang memanfaatkan legitimasi ajaran agama dan golongan-golongan keagamaan untuk kepentingan kekuasaan. Sedangkan yang membangkitkan kembali supremasi tasawuf, antara lain ketika doktrin-doktrin formalisme-tekstual mengalami kegagalan dalam menghayati spirit paling agung dalam ajaran Al-Qur'an dan sunnah. Mereka menengok kembali khazanah tradisional generasi awal hingga abad pertengahan, untuk menggali nilai-nilai etik dan estetika bagi pencerahan spiritualisme kontemporer.<sup>309</sup>

Di tengah kegersangan spiritual masyarakat modern, manusia haus akan air kedamaian Ilahi yang diteguk dari cawan intuisi rasa dan spekulasi irfaniah. Pada saat itu, kajian-kajian dan diskursus terasa menjadi kian semarak. Paling tidak untuk mengobati hati yang terkadang teralienasi dengan dirinya sendiri apatah lagi orang lain dan lingkungannya, lebih-lebih dengan Tuhan.

Lembaran sejarah mencatat bahwa sejak dahulu telah muncul beberapa tokoh sufi. Misalnya, Abu Yazid al-Buztami (*Ittihad*), Al-Hallaj (*Hulul*), Al-Gazali (*Ma'rifah*), Rabi'ah al-'Adawiyah (*Al-Mahabbah*), Ibnu 'Arabi (*Wahdah al-Wujud*), sampai pada Abdul Karim al-Jili *al-Insan al-kamil* dan konsep Nur Muhammad.

Sebenarnya jika runtut dalam indah lembaran sejarah, maka akan didapatkan bahwa istilah Nur Muhammad telah muncul pada masa Nabi saw. kemudian selanjutnya al-Tusturi (abad X M.) kemudian dilanjutkan oleh muridnya Abu Mansur Al-Hallaj (w. 309 H/913 M) ia dikenal sebagai bapak teori Nur Muhammad.<sup>310</sup> Kemudian jika dilacak lagi, teori Nur Muhammad ini berakar dari ajaran Syi'ah dan muncul di masa Ja'far al-Shadiq (w.148 H). Bahkan mereka percaya adanya cahaya purba yang melewati Nabi yang satu ke Nabi yang lain dan setelah itu sampai kepada imam-imam. Nur itu

---

<sup>308</sup>Sachiko Murata, *The Tao*, hal. 4.

<sup>309</sup>Muhammad Lukman Hakiem, "Pengantar" dalam Abul Qasim al-Qusyairi al-Naisaburi, *Risatul Qusyairiyah: Induk Ilmu Tasawuf* diterjemahkan oleh Muhammad Lukman al-Hakiem (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), hal. v.

<sup>310</sup>Sahabuddin, *Nur Muhammad Pintu Menuju Tuhan: Telaah sufistik atas Pemikiran Syekh Yusuf Al-Nabhani* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001), hal. 37.

melindungi Nabi-Nabi dan imam-imam dari dosa, menjadikan mereka ma'sum.<sup>311</sup>

Bagi Al-Hallaj –seperti dikatakan Abd. Al-Qadir Mahmud, dosen falsafah Islam dan tasawuf Universitas Kairo—Nabi Muhammad saw. mempunyai dua esensi. Pertama, esensi sebagai nur (cahaya) azali yang qadim dan menjadi sumber segala ilmu makrifat. Kedua, Muhammad sebagai esensi baru, yang terbatas oleh ruang dan waktu. Dalam esensi kedua ini Muhammad berkedudukan sebagai putera Abdullah serta menjadi Nabi dan Rasul.<sup>312</sup>

Terlepas dari penilaian benar atau salah, yang jelas al-Hallaj memang mempunyai pengalaman batin yang unik dalam melihat dan menentukan hakikat dan tabiat manusia. Pengalamannya itu mempunyai pengaruh yang besar dalam perkembangan tasawuf selanjutnya, sebagaimana akan terlihat pada Ibnu Arabi, dalam faham *wahdah al-wujud* dan *insan al-kamil*. Dan juga terlihat pada konsep al-Jili, yang (kelihatannya) banyak diilhami oleh teori “Nur Muhammad” dalam ajaran al-Hallaj.

Muhyi al-Din Ibn Arabi (w. 638 H /1240 M), meskipun –kelihatannya—bertolak *al-Hulul* dalam ajaran al-Hallaj, telah melangkah lebih jauh dalam memahami hakikat manusia dan segenap alam semesta pada umumnya. Menurutnyanya manusia sempurna atau *insan kamil*, pada satu sisi (sisi ontologis) merupakan wadah *tajalli* (penampakan lahir) yang paling sempurna dari *shurah* (citra) Tuhan, di sisi lain (sisi mistis), ia merupakan manusia yang telah menyadari kesatuan realitias dengan Tuhan.

Selanjutnya, kalau al-Hallaj memandang bahwa terdapat *lahut* dan *nasut* pada Tuhan dan manusia. Ibnu Arabi dalam *Fushus al-Hikam* (lingkaran kebijaksanaan) menjadikannya sebagai aspek *al-haqq* dan *al-khalq*. *Al-Halq* merupakan aspek batin dan *al-khalq* aspek lahir. Aspek *al-haqq* identik dengan *al-jawuhar* (substansi) dalam teologi al-Asyari, dan aspek *al-Khalq* identik dengan *al-ardhl* (*accident*). Kedua aspek ini muncul dari tanggapan akal, sedangkan pada hakikatnya segala realitas adalah satu.<sup>313</sup>

Aspek lahir, yakni alam empiris yang serba-ganda, merupakan wadah *tajalli* dari asma dan sifat-sifat Tuhan yang dipandang sebagai

---

<sup>311</sup>Lihat al-Mas'udi, *Muruj al-Daahabi wa Ma'adin al-Jawhar* Juz I (Beirut: Dar al-Fikr, 1973), hal. 32-33. Dan Band. A.Q. Mahmud, *al-Falsafah al-Shufiyah fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1966), hal. 578.

<sup>312</sup>Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilah: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibnu Arabi Oleh al-Jili* (Jakarta: Paramadina, 1997), hal. 10.

<sup>313</sup>Muhyi al-Din Ibn Arabi, *Fushus al-Hikam* (Kairo: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, 1946), hal. 78. Sebagaimana dikutip oleh Yunasril Ali, *Manusia*, hal. 13.

aspek batin. Alam empiris yang ada ini, pada hakikatnya, hanyalah khayal belaka. Wujud hakiki adalah wujud Allah.<sup>314</sup> Bandingkan dengan alam idea-nya Plato.

Mengacu pada prolog tersebut di atas, makalah ini bermaksud akan mendiskusikan mengenai Nur Muhammad. Nur Muhammad yang menjadi pokok kajian memang menarik untuk diperbincangkan ulang agar didapatkan pemahaman yang *sharih* (jelas) dan tidak kontroversi seperti selama ini.

## B. Diskursus Nur Muhammad

Kajian intelektual (*intellectual discours*) tentang Nur Muhammad bukanlah hal baru dalam pemikiran tasawuf Islam. Paling tidak para ulama telah banyak memperbincangkan hal tersebut. Di antara buku yang membahas tentang Nur Muhammad yaitu Ibu 'Arabi, *Futuh al-Makkiyah*<sup>315</sup>. Dan Abd. Karim al-Jili, *al-Insan al-Kamil Ma'rifat al-Awa'il wa al-Awahir*.<sup>316</sup> Kedua buku tersebut tidak langsung membahas secara spesifik tentang Nur Muhammad, akan tetapi lebih mengarah kepada konsep tasawuf secara umum dengan perhatian khusus pada *al-insan al-Kamil*.

Selain itu, Annerial Schimmel menulis buku, *Mystical Dimension of Islam*.<sup>317</sup> Serta yang terakhir adalah Sahabuddin dengan judul disertasinya, *Nur Muhammad Pintu Menuju Tuhan: Telaah Sufistik atas Pemikiran Syekh Yusuf al-Nabhani*.<sup>318</sup> Hanyalah buku yang terakhir yang secara fokus membahas masalah Nur Muhammad, sebab memang konsep ini menjadi prolematika utamanya.

## C. Dasar Ajaran Nur Muhammad

### Justifikasi Al-Qur'an

Sebelum memahami lebih jauh pengertian Nur Muhammad terlebih dahulu akan dijelaskan penggunaan kata Nur dalam perpektif Al-Qur'an. Jika dicermati firman Allah swt. maka kata nur akan

---

<sup>314</sup>Yunasril Ali, *Manusia*, hal. 13.

<sup>315</sup> Muhyiddin Ibu 'Arabi, *Futuh al-Makkiyah* (Kairo: al-Hai'ah al-Misriyah al-Ammat, al-Kitab, 1972).

<sup>316</sup>Abd. Karim al-Jili, *al-Insan al-Kamil Ma'rifat al-Awa'il wa al-Awahir* (Beirut: Dar al-Fikr, 1975).

<sup>317</sup>Annerial Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975).

<sup>318</sup>Sahabuddin, *Nur Muhammad Pintu Menuju Tuhan: Telaah Sufistik atas Pemikiran Syekh Yusuf al-Nabhani* (Jakarta: Logos, 2002).

ditemukan tidak kurang empat puluh kali tercantum dalam Al-Qur'an yang tersebar di beberapa ayat dan surah. Kata nur setelah diteliti mempunyai beberapa makna yang berbeda. Makna yang dimaksud antara lain; berarti cahaya, iman, petunjuk, Al-Qur'an, agama, terang benderang dan Muhammad saw:

a) QS. Al-Maidah (5): 16 bermakna cahaya:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ  
وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ  
وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ  
مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا  
طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ  
عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ  
لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٦﴾

Dengan Kitab Itulah Allah menunjuki orang-orang yang mengikuti keridhaan-Nya ke jalan keselamatan, dan (dengan Kitab itu pula) Allah mengeluarkan orang-orang itu dari gelap gulita kepada cahaya yang terang benderang dengan seizin-Nya, dan menunjuki mereka ke jalan yang lurus.

b) QS. Al-Nur (24): 40 bermakna iman:

أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ  
سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدُهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَنْ  
لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ ﴿٤٠﴾

Terjemahnya:

Atau seperti gelap gulita di lautan yang dalam, yang diliputi oleh ombak, yang di atasnya ombak (pula), di atasnya (lagi) awan; gelap gulita yang tindih-bertindih, apabila dia mengeluarkan tangannya, tiadalah dia dapat melihatnya, (dan) barangsiapa yang tiada diberi cahaya (petunjuk) oleh Allah tiadalah dia mempunyai cahaya sedikitpun.

c) QS. Al-Baqarah (2): 257 bermakna pertunjuk:

اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا  
أَوْلِيَائُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ  
النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٥٧﴾

Terjemahnya:

Allah pelindung orang-orang yang beriman; dia mengeluarkan mereka dari kegelapan (kekafiran) kepada cahaya (iman). dan orang-orang yang kafir, pelindung-pelindungnya ialah syaitan, yang mengeluarkan mereka daripada cahaya kepada kegelapan (kekafiran). mereka itu adalah penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya.

d) QS. Al-Nisa (4): 174 bermakna al-Qur'an:

يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا  
مُّبِينًا ﴿١٧٤﴾

Terjemahnya:

Hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu bukti kebenaran dari Tuhanmu. (Muhammad dengan mukjizatnya) dan Telah kami turunkan kepadamu cahaya yang terang benderang (al-Quran).

e) QS. Al-Taubah (9): 32 bermakna agama:

يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ  
كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴿٣٢﴾

Terjemahnya:

Mereka berkehendak memadamkan cahaya (agama) Allah dengan mulut (ucapan-ucapan) mereka, dan Allah tidak menghendaki selain menyempurnakan cahayanya, walaupun orang-orang yang kafir tidak menyukai.

f) QS. Al-Raad (13): 16 bermakna terang benderang:

قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ  
لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ  
أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ  
فَتَشَبَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿١٦﴾

Terjemahnya:

Katakanlah: "Siapakah Tuhan langit dan bumi?" Jawabnya: "Allah". Katakanlah: "Maka patutkah kamu mengambil pelindung-pelindungmu dari selain Allah, padahal mereka tidak menguasai kemanfaatan dan tidak (pula) kemudharatan bagi diri mereka sendiri?". Katakanlah: "Adakah sama orang buta dan yang dapat melihat, atau samakah gelap gulita dan terang benderang; apakah mereka menjadikan beberapa sekutu bagi Allah yang dapat menciptakan seperti ciptaan-Nya sehingga kedua ciptaan itu serupa menurut pandangan mereka?" Katakanlah: "Allah adalah Pencipta segala sesuatu dan Dia-lah Tuhan yang Maha Esa lagi Maha Perkasa".

g) QS. al-Maidah (5): 15 bermakna Nur Muhammad;

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ  
تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ  
مُبِينٌ ﴿١٥﴾

Terjemahnya:

Hai ahli kitab, sesungguhnya telah datang kepadamu Rasul kami, menjelaskan kepadamu banyak dari isi al-Kitab yang kamu sembunyikan, dan banyak (pula yang) dibiarkannya. Sesungguhnya Telah datang kepadamu cahaya dari Allah, dan Kitab yang menerangkan.

Ibnu Jarir al-Thabari dalam tafsirnya menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan Nur pada ayat tersebut adalah Nur Muhammad yang datang dari Allah swt. yang Allah terangi dengan cahaya ke bumi untuk

menerangkan Islam serta menghapuskan syirik. Dia adalah cahaya yang berasal darinya.<sup>319</sup>

Senada dengan Al-Thabari, Al-Lusy berpendapat ketika menafsirkan ayat tersebut, ia menjelaskan bahwa nur adalah cahaya dari segala cahaya yaitu Nabi Muhammad, Nabi pilihan Allah swt.<sup>320</sup>

Selain itu, ayat Al-Qur'an yang menyebutkan kata Allah dan Nabi Muhammad kemudian menggunakan *dhamir mufrad* (menunjukkan satu) bukan *dhamir mutsanna* (menunjukkan dua). QS. al-Taubah (9); 62. Allah berfirman:

يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضُوكُمْ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٨٧﴾

Terjemahnya:

Mereka bersumpah kepada kamu dengan (nama) Allah untuk mencari keridhaanmu, padahal Allah dan rasul-Nya Itulah yang lebih patut mereka cari keridhaannya jika mereka adalah orang-orang yang mukmin.

Kata "*yardhuhu*" menggunakan kata ganti (*dhamir*) dalam bentuk tunggal (*mufrad*). Padahal kata ganti yang dimaksudkan sebenarnya memakai kata ganti *mutsanna* (bentuk dua) karena yang ditunjuk adalah Allah dan Rasul-Nya. Jadi di sini kata ganti yang sama menunjukkan antara Allah dan Rasul-Nya tidak dapat dipisahkan.

Selain ayat tersebut di atas, Syekh Yusuf al-Nabhani merujuk kepada firman Allah swt. QS. Al-Fath (48):8-9;

إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِيدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿٨﴾

لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٩﴾

Terjemahnya:

Sesungguhnya kami mengutus kamu sebagai saksi, pembawa berita gembira dan pemberi peringatan. Supaya kamu sekalian beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, menguatkan (agama)Nya, membesarkan-Nya. dan bertasbih kepada-Nya di waktu pagi dan petang.

<sup>319</sup>Abu Ja'far Ibnu jarir al-Thabari, *Jami al-Bayan An Ta'wil Ayi Al-Quran*, juz V-VII (Mesir: Mustafa al-bab al-Kutuby, 1954), hal. 162.

<sup>320</sup>Abu Fadhl Syihabuddin Muhammad al-Lusy al-Baghdadi, *Ruh al-Ma'ani*, Juz II (Berut : t.p. t.th.), hal. 97.

Kalimat “mengukuhkannya,” “membesarkannya” dan “bertasbih kepadanya,” masing-masing menggunakan bentuk *mufrad* padahal seharusnya memakai kata ganti bentuk dua (*mitsanna*). Karena yang ditunjuk adalah Allah dan Rasulnya. Ini menunjukkan bahwa Allah sendiri mengitoduksikan diri-Nya dengan Rasul-Nya pada hakikatnya adalah satu.

### Justifikasi Hadis

Nur Muhammad jika dielaborasi lebih mendalam banyak dikenal semenjak Nabi masih hidup. Ketika itu, Jabir bin Abdullah (seorang sahabat Nabi saw.) bertanya kepada Rasulullah saw. selengkapnya seperti yang dipaparkan oleh Sekh Yusuf al-Nabhani, sebagai berikut;

يا جابر انالله تعالى خلق قبل الاشياء نور نبيك من نوه

Terjemahnya :

“Ya Jabir sesungguhnya Allah swt. sebelum menciptakan segala sesutau lebih dahulu diciptakan cahaya Nabimu (Nur Muhammad) dari Allah” (HR. Abd. Razak).<sup>321</sup>

Dalam hadis yang Rasulullah pernah bersabda :

من رانى فقد راي الله

Terjemahnya :

“Barang siapa melihat saya maka sesungguhnya ia telah melihat Allah”.<sup>322</sup>

Khusus mengenai hadis yang pertama yang diriwayatkan oleh Abd. Razak. Dengan menggunakan *ilmu tarikh al-ruwah* dan *ilmu jarh wa ta’dil* maka didapatkan informasi tentang ke-*dhabitan* dan ke-*tsiqahan* Abd. Razak.

Menurut Ibnu Abi Haisimah yang diriwayatkan dari Ibnu Main bahwasanya Abdul Razak satu *thabaqat* (genearsi) dengan Sufyan. Demikian juga pandangan Ahmad bin Salih al-Misri (w. 248 H), bahwa Abdul Razak (w.126-211 H) adalah salah seorang yang meriwayatkan hadis yang berkualitas baik. Bahkan Abu Dar’ah al-Dimasqi (w.264 H)

---

<sup>321</sup>Syekh Yusuf Al-Nabhani, *Al-Anwar al-Muhammadiyah min Al-Mawahib al-Ladunniyah* (Mesir : Maktabah Dar Iha al-Kutub al-Arabiyah, t.th.), hal. 102.

<sup>322</sup> Syekh Yusuf Al-Nabhani, *Jawahir al-Bihar fi Fadhail al-Nabiy al-Mukhtar* , Jilid III ( Mesir : Maktabah wa Matba’ah Musstafa al-Babi al-Halabi wa Auladuh, t.th.), hal. 48 .

berpendapat , bahwa Abdul Razak salah seorang *tsabit* (kuat hafalannya). Abu Hatim al-Razy (w. 477 H) menilai hadis yang diriwayatkan Abdul Razak adalah *tsiqah* . Pada saat menjelang wafatnya Abu Zur'ah pernah bertanya kepada Ahmad bin Hanbal, siapakah yang paling kuat riwayatnya antara Ibnu Juraij (w. 150 H) Abdul Razak dan al-Barsany ? Ahmad bin Hanbal menjawab : “Abdul Razak”. Pandangan yang sama juga dikemukakan oleh Abdul bin al-Anbari (w.246 H) Bahkan Hisyam bin Yusuf (w.197 H.) dan Ya'qub bin Syaibah menyatakan bahwa Abdul Razak itu *tsiqah*.<sup>323</sup>

Terdapat pandangan *muhaddisin* lainnya, Abu Bakar al-Muqadawany (w.234 H.) yang menduga bahwasanya Abdul Razak itu adalah penganut aliran Syi'ah. Namun setelah dilakukan konfirmasi lebih lanjut, ia menolak dan membantah dugaan tersebut. Bantahan itu tidak diterima oleh sebagian ulama di antaranya Al-Ajaly (w. 159 H.) dan Abbas al-Anbary (w.246 H.), bahkan mereka menuduh Abdul Razak sebagai pendusta. Akibat dari dugaan itu menyebabkan hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Abdul Razak dianggap *mungkar* (tertolak). Menurut imam al-Nasai (w.228 H.) bahwa setiap orang yang menulis hadis yang diriwayatkan oleh Abdul Razak selalu diakhiri dengan kata hadis *mungkar*.<sup>324</sup> Alasan ulama hadis yang menilai riwayat Abdul Razak mungkar karena ia syi'ah dan matanya buta serta pendengarannya tuli menjelang wafatnya.<sup>325</sup> Suatu penilaian yang tidak terlalu kuat pijakannya.

Menurut hemat penulis jika di analisis pandangan kritikus hadis tersebut di atas lebih banyak yang menilai Abdul Razak sebagai orang yang *tsiqah*, *tsubut*, dan orang yang baik riwayatnya, dari pada seorang yang pendusta. Maka dengan menggunakan kaidah “*al-Ta'dil mukaddam ala al-jarh*”<sup>326</sup> (mendahulukan penilain yang adil dari pada ketercelaan) Abdul Razak dapat digolongkan periwayat yang adil.

Dengan demikian kontroversi sekitar tingkat kualitas hadis dengan Abdul Razak yang menjadi sorotan. Menurut hemat penulis hadis tersebut banyak yang semakna dengan hadis yang diriwayatkan oleh hadis lain dalam *kutub al-sittah*. Juga didukung oleh beberapa ayat Al-Qur'an, maka hadis tersebut meningkat kualitasnya menjadi *shahih lighairy* (hadis shahih disebabkan karena dukungan riwayat

---

<sup>323</sup>Syihabuddin bin Fadhl Ahmad bin Ali Ibnu Hajar al-Asqallani, *Tahzib al-Tahzib* (Beirut : Dar al-Kuutub al-Alamy, t.th.), hal. 275-277.

<sup>324</sup>Ibnu Hajar al-Asqallani, *Tahzib*, hal. 275-277.

<sup>325</sup>Ibnu Hajar al-Asqallani, *Tahzib*, hal. 275-277.

<sup>326</sup>Sebenarnya juga kaidah ini didukung dan lebih banyak dipakai oleh Imam al-Nasai yang menilai Abdul Razak sebagai periwayat yang *mungkar*. Lihat M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hal. 77.

lain). Meskipun menurut Sahabuddin kualitasnya *hasan lighairy*.<sup>327</sup> Pandangan ini didasarkan pada kaedah *ilmu musthalah al-hadis*, bahwa hadis *dhaif* (yang kedhaifannya disebabkan oleh cacatnya kapasitas intelektual periwayatnya) dapat naik derajatnya jika didukung oleh jalur sanad lain dan atau dalil yang kuat serta sah.<sup>328</sup>

#### D. Nur Muhammad Dalam Perspektif Para Sufi

##### 1. Abu Mansur Al-Hallaj (w. 309 H/913 M)

Al-Hallaj dengan konsep al-Hulul mengatakan bawa eksistensi alam semesta melalui teori Nur Muhammad atau *al-haqiqhal-Muhammadiyah*. Menurutnya, Muhammad memiliki dua kahikat yaitu *qadimah* dan *hudus*. *Hakikah al-Qadimah* merupakan nur azali. Hakikat inilah yang menjadi sumber ilmu dan *irfan (wisdom)*, serta titik tolak munculnya semua para Nabi dan para auwliya Allah. Sedangkan hakikah *al-hadisah* adalah eksistensinya sebagai imu Allah yang menjadi Nabi dan Rasul. Hakikat ini terbatas dalam ruang dan waktu, meskipun munculnya di *al-Nur azali al-Qadim*.<sup>329</sup>

Nur Muhammad menurut al-Hallaj adalah asal dari segala kejadian dan dari kejadian yang ada di dalam alam ini adalah ciptaan Allah. Dengandemikian manusia tidak berdiri sendiri karena ia adalah makhluk dan khalik itu tidak dapat dipisahkan dari yang menciptakan yaitu Allah.<sup>330</sup> Selain itu Al-Hallaj memandang Nur Muhammad sebagai sesuatu yang Qadim.<sup>331</sup> Hal tersebut tidaklah mengherankan karena konsep *al-Hululnya* manusia mempnyuai dimensi *lahut* dan *nasut*.

##### 2. Ibnu Araby (w. 638 H /1240 M)

Menurut Ibnu Arabi yang pertama-tama diwujudkan Allah swt. adalah Nur Muhammad atau hakikat al-Muhammadiyah. Ibnu Arabi memberikan tidak kurang dari sepuluh istilah yang identik dengan Nur Muhammad, *the reality of Muhammad* yaitu antara lain; *Haqiqah al-haqiqah (the reality of reality)*, Ruh Muhammad (*The spirit of*

---

<sup>327</sup>Sahabuddin, *Nur Muhammad*, hal. 61.

<sup>328</sup>Sahabuddin, *Nur Muhammad*, hal. 61.

<sup>329</sup>Sahabuddin, *Nur Muhammad*, hal. 64.

<sup>330</sup>Sahabuddin, *Nur Muhammad*, hal. 71.

<sup>331</sup>Yunasril Ali, *Meraih*, hal. 121.

Muhammad), *al-'Aql al-Awwal (the first intellectual) al-Insan al-kamil (the perfect man)*.<sup>332</sup>

Nur Muhammad bertajalli dari Nur Zat-Nya, ia merupakan wadah *tajalli* yang paling sempurna dan karena itu ia dipandang sebagai khalifah Allah adalah *al-Insan al-Kamil* yang paling khusus. Selanjutnya ia mengatakan bahwa hakikat Muhammad mempunyai dua jalur hubungan yaitu; *Pertama*, hubungannya dengan alam sebagai asas penciptaan alam. *Kedua*, hubungannya dengan manusia sebagai hakikat manusia.<sup>333</sup> Sehingga Nur Muhammad dalam pandangan Ibnu Arabi adalah qadim dalam ilmu Allah dan baru ketika ia menyatakan diri pada makhluk (*bertajalli*).<sup>334</sup> Pandangan ini identik dengan pendapat para filosof tentang *logos* terutama pendapat Philo dan Plotinus. Hal ini disebabkan oleh *setting* sosial historis masyarakat di Spanyol, Ibnu Arabi selama 30 tahun, perkembangan ilmu dan filsafat cukup intens. Jadi Argumentasinya wajar bercorak mistis-falsafi.

### 3. Abd. Karim Al-Jili (w. 826 H/ 1422 M).

Menurut al-Jili Nur Muhammad merupakan tajalli Tuhan yang paling hakiki, ia adalah baru. Baginya hanya ada satu wujud yang qadim, yaitu Allah swt. sebagai zat yang wajib (pasti, niscaya) ada wujud Tuhan dipandang qadim. Karena Tuhan tidak didahului oleh ketiadaan. Adapun yang selain wujud Tuhan adalah baru, kendati wujud yang demikian tidak muncul sendiri, tetapi diciptakan wujud.<sup>335</sup>

Pandangan al-Jili lebih identik dengan kaum teolog yang memandang yang qadim hanya Tuhan. Hal ini disebabkan karena *setting* intelektual, sosial-historis negeri Yaman tidak terlalu kental dengan warna filsafat, yang berkembang justru ilmu kalam, tafsir, hadis fiqh dan sebagainya. Yang menjadikannya argumentasinya bercorak mistis-teolog.

### 4. Syekh Yusuf Al-Nabhani ( 1865-1945 M)

Syekh Yusuf Al-Nabhani memberikan nama-nama Nur Muhammad yang berbeda-beda namun semuanya semakna, seperti; Awal penciptaan Allah swt., sumber makhluk, sumber segala *arwah*

---

<sup>332</sup>Rainold A. Nicholson, *Fi Al-Tashawuf Al-Islami wa Tarikhi* diterjemahkan oleh A. Afifi, (Kairo: Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1946), hal. 66-67.

<sup>333</sup>Sahabuddin, *Nur Muhammad*, hal. 81.

<sup>334</sup>Yunasril Ali, *Meraih*, hal. 210.

<sup>335</sup>Abd. Karim al-Jili, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awa'il al-Awakhir*, Jilid I (Beirut: Dar al-Fikr, 1975), hal. 104.

(*abul arwah*), akal pertama (*al-aqwal awwal*), *hakikah al-Muhammadiyah*, Muhammad saw. sebagai Nabi permulaan dan Nabi terakhir. Nur Muhammad adalah makhluk yang pertama yang diciptakan Allah dan beredar sedemikian rupa sesuai dengan kehendak Allah swt.<sup>336</sup>

Lebih lanjut Al-Nabhani menjelaskan bahwa Nur Muhammad merupakan *washilah* (penghubung) antara hamba dengan *Khaliqnya*. Pengertian Nur Muhammad adalah zat-Nya yang bersifat qadim dan baru. Nur Muhammad menjadi sumber kejadian makhluk berdasarkan kehendak Allah swt. dan bermakna Ruh Muhammad, sumber ruh. Patut dicatat bahwa bagi al-Nabhani Nur Muhammad itu adalah tercipta dan tidak melimpah sebagaimana dengan teori emasi (*falsafah al-faydh*) Plotinus. Nur Muhammad qadim jika bertemu dengan Tuhan dan *hadis* jika bertemu dengan manusia. Sebab ia bukanlah *kaifiyah*, ia bukan zat yang berbentuk; ia hanya sebuah nama. Itulah sebabnya Al-Nabhani tidak menggunakan istilah al-hulul atau wahdah al-wujud. Di samping itu pastilah dapat menimbulkan pandangan bahwa konsep Nur Muhammad bersumber dari filsafat Yunani (*hellenisme*).<sup>337</sup> Pada konteks ini, nampak bahwa Al-Nabhani ingin membersihkan konsep Nur Muhammad dari *hellenisme* hal ini terbukti dari rujukannya yang lebih banyak pada justifikasi Al-Qur'an dan hadis.

## E. Penutup

Diskursus tentang Nur Muhammad menjadi sebuah kajian yang cukup menarik sebagai tidak hanya melibatkan kajian tasawuf dan filsafat semata, akan tetapi juga pendekatan tafsir dan ilmu hadis. Terutama pandangan Syekh Yusuf al-Nabhani yang lebih berani menggunakan dalil-dalil Al-Qur'an dan hadis. Sebagai kongklusi dari pembahasan ini, maka dapat ditarik beberapa benang merah bahwa Istilah Nur Muhammad telah dikenal sejak zaman Rasulullah saw. atau abad pertama hijriyah, meskipun telah diperbincangkan pada masa al-Tusturi kemudian lebih intens pada masa al-Hallaj abad III H atau IX M. kemudian dikembangkan oleh Ibnu Arabi, al-Jili, Syekh Yusuf al-Nabhani bahkan sampai pada Sayyid al-Alwy Al-Maliki.

Dasar ajaran Nur Muhammad yaitu Al-Qur'an dan hadis. Ayat Al-Qur'an yang membicarakan antara lain; Qs. al-Taubah (9); 62 dan al-

---

<sup>336</sup>Syekh Yusuf al-Nabhani, *Al-Anwar*, hal. 13.

<sup>337</sup>Sahabuddin, *Nur Muhammad*, hal. 181.

Fath (48): 8-9 di samping hadis yang berumber dari Jabir bin Abdullah juga hadis yang semakna yang diriwayatkan oleh kitab-kitab standar.

Nur Muhammad dalam perspektif para sufi cukup menarik menurut Al-Hallaj ia adalah qadim, Ibnu Arabi mengatakan qadim jika dalam ilmu Allah tetapi baru ketika bertajalli. Al-Jili berpendapat ia adalah qadim. Syekh Yusuf al-Nabhani mengatakan Nur Muhammad qadim jika bertemu dengan Tuhan dan hadis jika bertemu dengan manusia. Ia merupakan washilah dan pintu menuju Tuhan.

Kajian-kajian seperti ini sangat perlu digalakkan untuk mencari keterangan secara jelas mengenai konsep tersebut juga konsep-konsep tasawuf yang lain. Serta mulai saat ini perlu diteliti secara intens mengenai pandangan para sufi mulai dari dahulu sampai sekarang Indonesia.



# **BAB 14**

## **PENUTUP**

### **A. Kesimpulan**

Untuk mengkahiri pembahasan ini menarik untuk merujuk Karen Amstrong, mantan Biarawati Katolik Roma, alumni Oxford University dan pengajar Leo Baeck College bidang kajian agama Yahudi dan di Training of Rabbis and Teachers. Amstrong (2006; 484) mengatakan bahwa menjelang akhir millennium kedua kita melihat dengan jelas bahwa dunia yang kita kenal sedang sekarat. Selama beberapa decade kita hidup dengan pengetahuan bahwa kita menciptakan senjata-senjata yang setiap saat dapat menyapu kehidupan manusia di dunia. Perang Dingin mungkin telah berakhir, namun tatanan dunia baru tampak tidak kalah mengerikan di bandingkan yang lama. Kita sedang menghadapi kemungkinan terjadinya bencana ekologis. Virus HIV mengancam menyebarkan wabah penyakit dengan proporsi yang tidak dapat dikendalikan. Dalam dua atau tiga generasi mendatang, jumlah penduduk akan menjadi terlalu besar bagi planet bumi. Ribuan orang berada di ambang ajal karena kelaparan dan kekeringan. Generasi-generasi sebelum kita tampaknya sedang menghadapi masa depan yang tidak

terbayangkan. Bagaimana gagasan tentang Tuhan akan bertahan dalam tahun-tahun mendatang? Selama 4000 tahun gagasan itu telah mampu menjawab tuntutan zaman, tetapi pada abad kita ini, semakin banyak orang yang merasakannya tidak lagi bermanfaat bagi mereka, dan ketika sebuah gagasan keagamaan kehilangan fungsi, ia pun terlupakan. Mungkin Tuhan memang merupakan gagasan masa silam.

Hadirnya sejarah, sosiologi, antropologi, politik, bahkan fisika, biologi, psikologi bukan berarti akan semakin mengerdilkan agama di depan ilmu. Justru akan membukan "Kotak Pandora" kebenaran agama yang sesungguhnya. Agama mana yang telah lulus diuji oleh sejarah, agama mana yang sesuai nilai-nilai kemanusiaan, agama mana mengakomodasi budaya dan agama mana yang berhasil mengharmonisasi nilai-nilai politik dalam kehidupan masyarakat. Perkembangan baru dalam kajian fisika quantum yang mengkaji tentang ruang, waktu, materi dan sebagainya, semakin menambah keyakinan akan adanya Tuhan. Demikian pula kajian psikologi dikaitkan dengan neurosains menambah dalil akan kebenaran dalam agama bahwa manusia bukan hanya makhluk fisik tetapi ia mempunyai ruh dan nafs.

Karena itu, studi agama tidak akan pernah kering dalam pembahasan dan kajian, apalagi jika dikaitkan dengan konsepsi ajaran Islam dalam menjawab pelbagai persoalan-persoalan kemanusiaan. Persoalan-persoalan kemanusiaan saat ini cukup memprihatinkan rasa kemanusiaan kita sebagai seorang manusia. Meskipun pembahasan yang telah disebutkan sebelumnya masih sangat terbatas misalnya, agama dan manusia, otentitas akidah, agama dan ilmu, agama, sosial, politik, budaya dan ekonomi. Kemudian tidak kalah pentingnya adalah konsepsi Islam tentang toleransi, jihad dan terorisme serta aplikasi syariat Islam di Aceh.

Diharapkan seluruh pembahasan tersebut dapat merepresentasikan bangunan studi agama ke arah yang lebih dalam dengan menggunakan pendekatan multiperspektif atau interkoneksi dalam bahasa Amien Abdullah. Karena agama bukan dalam tafsir tunggal terhadap sebuah realitas dan fenomena yang terjadi dalam dunia dan kehidupan manusia. Agama di samping sebagai wahyu dan doktrin ia juga adalah realitas sejarah yang harus dibaca dan dikaji alur dan faktor-faktornya. Karena ia adalah wahyu maka secara logis ia akan menjadi pandangan hidup (*world view*) penganutnya. Ketika agama menjadi pandangan hidup maka ia akan berpengaruh dalam perilaku baik sosial, budaya, ritual, politik, hukum dan seluruh aspek kehidupan manusia.

Di sinilah terkadang perbedaan orang Barat dan umat Islam memaknai agama, karena orang Barat –sebagian besar— memaknai agama hanya sebatas hubungan spiritual antara manusia dengan Tuhan, atau kepercayaan kepada hal-hal mistik semata. Agama hanya dipahami sebagai simbol dan ritual dalam keagamaan saja. Pada konteks ini makna agama didegradasi bahkan dipinggirkan pada sebuah sudut sempit yang menyebabkan agama kehilangan makna universalnya.

Padahal dalam Islam agama bersifat universal yang melingkupi dan mencakup seluruh aspek kehidupan manusia mulai dari keimanan kepada hal-hal yang ghaib, aturan yang memuat problematika sosial, politik, budaya sampai kepada hal-hal yang kecil dan sepele misalnya cara masuk ke kamar mandi atau cara naik ke kendaraan semuanya sudah diatur dalam agama. Mulai dari persoalan-persoalan makro sampai kepada yang mikro dari hulu sampai hilir. Karena itu agama adalah ideologi, aturan, nilai, kekuatan yang sangat berpengaruh kepada penganutnya.

## **B. Rekomendasi**

Manusia sebagai *blue print* (cetak biru) agama yang diturunkan Tuhan, dalam arti bahwa Tuhan menurunkan agama tujuan utamanya adalah untuk membahagiakan dan menyelamatkan manusia. Karena kompleksitas dan prasyarat manusia untuk menjadi bahagia cukup banyak, maka dibutuhkan banyak pembahasan dan gagasan yang muncul. Buku ini jelas terbatas dalam membahas beberapa konsepsi ajaran Islam dalam menjawab problematika kemanusiaan. Kajian ini hanya setetes air di samudera ilmu dan dalam studi agama yang luas. Olehnya, ke depan kajian serupa diharapkan banyak yang muncul dari kalangan akademisi, peneliti, mahasiswa dan masyarakat secara umum yang memiliki ketertarikan terhadap studi agama.

Masih banyak tema dan pembahasan yang belum dikaji dalam buku ini misalnya, agama dan HAM, agama dan kesehatan, agama dan demokrasi, agama dan gender dan agama dan resolusi konflik serta berbagai tema menarik lainnya. Penulis berharap dan yakin bahwa kajian serupa sudah memadai tinggal keinginan untuk mengkaji lebih jauh tema-tema tersebut yang harus diwujudkan. Meskipun demikian diharapkan pembahasan dalam buku ini dapat menjadi bahan kajian bagi mahasiswa, peneliti, dosen atau masyarakat umum lainnya. Dengan demikian, agama sebagaimana fungsi dan perannya

yang suci untuk kemaslahatan manusia akan teraplikasi secara komperhensif dan kaffah dalam kehidupan manusia.[]



## DAFTAR PUSTAKA

### Buku, Ensiklopedi dan Jurnal

- A. Djazuli, 1997. *Fiqh Jinayah: Upaya Menanggulangi Kejahatan dalam Islam*, Jakarta: Rajawali Press.
- A. Hasjmy, dkk, 1995. *50 Tahun Aceh Membangun*, Medan: MUI Provinsi NAD,.
- A. Qodri Azizy, 2002. *Elektisisme Hukum Nasional: Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, Yogyakarta: Gama Media.
- A. Rahman I. Doi, 2002. *Syari'ah The Islamic Law*, Diterjemahkan Zaimudin dan Rusydi Sulaiman, Jakarta: Raja Grafindo.
- Abd. Kadir Ahmad, 2008. *Ulama Bugis*, Makassar: Indobis Publishing.
- Abd. Qadir Sulaiman al-Bandary dan Sayyid Husain, 1993. *Mausu'ah Rijal al-Kutub al-Tis'ah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Abdul Azis Dahlan (et.al), 1994. *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid III, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve.
- Abdul Aziz Thaba, 1996. *Islam dan Negara: Hubungan Agama dan Politik Masa Orde Baru*, Jakarta: Gema Insani Press.
- Abdul Hadi WM., 2000. *Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeunetik Terhadap Karya-Karya Hamzah Fanzuri*, Jakarta: Paramadina.
- Abdul Mujieb dkk., 1994. *Kamus Istilah Fiqih*, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Abdurrahman, 1992. *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Akademika Pressindo.
- Abidin Nurdin, 2011. *Ulama dan Proses Legislasi: Mengkaji Legitimasi Lembaga Ulama di Aceh*, dalam Arskal Salim dan Adlin Sila (editor), *Serambi Mekah Yang Berubah*, Jakarta: Alvabet dan ARTI.
- Abidin Nurdin, 2014. *Studi Agama: Konsepsi Islam Terhadap Perlbagai Persoalan Kemanusiaan, Aceh Besar*: Sahifah.

- Abu Abdullah Muhammad bin Ismail bin Bardazbah al-Bukhariy, 1992. *Shahih al-Bukhariy*, Juz VI, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Abu Abdullah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim al-Mughirah, *Shahih Bukhrary*, Jilid III, Beirut: Maktabah al-Tsaqafiyah, t.th.
- Abu Fadhl Syihabddin Muhammad al-Baghdadi Al-Lusy, *Ruh al-Ma'ani*, Juz II, Berut: t.p. dan t.th.
- Abu Fidha'i Ismail Ibnu Katsir, 2000. *Tasir Al-Qur'an Adhim*, Beirut: Al-Makbah Al-Asriyah.
- Abu Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qasim al-Naisabury, 1992. *Shahih Muslim*, Juz II, Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
- Abu Isa Muhammad bin Isa Samrah, *Sunan al-Turmidzi*, Juz III, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.
- Abu Ishak al-Syatiby, 2003. *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syariah*, Kahirah: al-Maktabah al-Taufiqiyah.
- Abu Ja'far Ibnu Jarir Al-Thabari, 1954. *Jami al-Bayan An Ta'wil Ayi Al-Quran*, Juz V-VII, Mesir: Mustafa al-Bab al-Kutuby.
- Abu Muhammad bin Abdullah bin Abdurrahman bin Fadhil bin Bahran al-Darimy, *Sunan al-Darimy*, Juz II, Indonesia: Makbatah Dahlan, t.th.
- Abu Najab Muhammad al-Said bin Basumiy, 1997. *al-Mausu'ah al-Athraf al-Hadis al-Nabawiy*, Juz III, Beirut: Dar al-Fikr.
- Abuddin Nata, 2005. *Tokoh-Tokoh Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Rajawali Press.
- , 2008. *Manajemen Pendidikan: Mengatasi Kelemahan Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana.
- Adian Husaini, 2005. *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekuler-Liberal*, Jakarta: Gema Insani Press.
- Agus Sriyanto, 2007. *Penyelesaian Konflik Berbasis Budaya Lokal*, Ibdal: Jurnal Studi Islam dan Budaya, Vol. 5, No. 2, Jul-Des.
- Ahmad bin Hajar al-Asqallani, 1325 H. *Tahzib al-Tahzib*, India: Da'irah al-Ma'arif al-Nidzamiyah.
- , *Fath Bary: As-Syarh Shahih al-Bukhary*, Beirut: Dar al-Ma'had, t.th.

- Ahmad bin Hanbal, 1998. *Musnad Ahmad*, Riyadh: Bait al-Afkar al-Dauliyah li Nasyra Wa Tauzi'.
- Ahmad Fudhaili, 2005. *Perempuan di Lembaran Suci: Kritik Atas Hadis-Hadis Shahih*, Yogyakarta: Pilar.
- Ahmad Muksin, 2007. *Narkoba dan Permasalahannya*, Yogyakarta; t.p.
- Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Kairo: Dar al-Fikr, t.th.
- Ahmad Rofiq, 2001. *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Gama Media.
- Ahmad Sewang, 1999. *Islamisasi Sulawesi Selatan*, Jakarta: Yayasan Obor.
- Ahmad Warson al-Munawwir, 1997. *Kamus Al-Munawwir Arab Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progresif.
- Aj. Wensick, 1963. *Concodence Et Indices De La Tradition Mosulmane* diterjemahkan oleh M. Fuad Abdul Baqiy, *al-Mu'jam al-Mufakhras li al-Fadz al-Hadis al-Nabawi*, Juz III, Leiden: E.J. Brill.
- Ajip Thohir, 2002. *Gerakan Politik Kaum Tarekat: Telaah Historis Gerakan Politik Antikolonialisme Tarekat Qadiriyyah-naqsyabandiyah di Pulau Jawa*, Bandung: Pustaka Hidayah.
- Al Yasa' Abubakar, "Ke Arah Ushul Fiqih Kontemporer: Sistematika Alternatif Untuk Penalaran" *Jurnal Ar-Raniry*, Banda Aceh.
- , 1989. *Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fiqih Mazhab*, Yogyakarta: Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga.
- Ali Yafie, 1995. *Menggagas Fiqh Sosial: Dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi Hingga Ukhuwah*, Bandung: Mizan.
- , 1997. *Teologi Sosial: Telaah Kritis Persoalan Agama dan Kemanusiaan*, Yogyakarta: LKPSM.
- , 1998. *Kemitrasejajaran Wanita-Pria: Prespektif Agama Islam dalam Binar*, (Editor), *Wacana Perempuan dalam Keindonesiaan dan Kemoderenan*, Yogyakarta: Cidesindo.
- Al-Jalil Abu Bakar Ahmad bin Ali Baihaqi, *Sunan al-Kubra*, Juz V, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Al-Jili, Abd. Karim, 1975. *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awa'il al-Awakhir*, Jilid I, Beirut: Dar al-Fikr.

- Al-Mas'udi, 1973. *Muruj al-Daahabi wa Ma'adin al-Jawhar*, juz I, Beirut: Dar al-Fikr.
- Alpha Amirrachman (Editor), 2007. *Revitalisasi Kearifan Lokal: Studi Resolusi Konflik di Kalimantan Barat, Maluku dan Poso*, Jakarta: ICIP.
- Alwi Shihab, 1999. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan.
- Amir Syarifuddin, 1993. *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*, Padang: Angkasa.
- Amirul Hadi, 2004. *Islam and State in Sumatera: A Study of Seventeenth Century Aceh*, Leiden: E.J. Brill.
- Anhar Gonggong, 2004. *Abdul Qahhar Mudzakkar: Dari Patriot Hingga Pemberontak*, Jakarta: Ombak.
- Arskal Salim, 2008. *Challenging The Secular State: The Islamization of Law In Modern Indonesia*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Atho Mudzhar, 1998. *Pendekatan Studi Islam: Dalam Teori dan Praktek*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Azyumardi Azra, 1998. *Jaringan Ulama : Timur-Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII melacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan.
- , 1999. *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, Jakarta: Paramadina.
- , 2000. *Renaisans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, Bandung: Rosdakarya.
- , 2002. *Paradigma Baru Pendidikan Nasional: Rekonstruksi dan Demokratisasi*, Jakarta: Kompas.
- , 2002. *Pendidikan Islam: Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru*, Jakarta: Logos.
- , 2002. *Reposisi Hubungan Agama dan Negara: Merajut Kerukunan Antarumat*, Jakarta: Kompas.
- Badruzzaman Ismail, 2006. *Pola-Pola Penyelesaian Pelanggaran HAM: Pendekatan Adat Sebagai Aspek Kearifan Lokal*, Makalah Disampaikan pada Workshop Strategic Planning Penyelesaian Pelanggaran HAM Masa lalu di Aceh, di

- selenggarakan di Sabang tanggal 22 - 23 Mei, oleh Aceh Judicial Monitoring Institute (AJMI).
- Baharuddin Lopa, 1999. *Al-Qur'an dan Hak-Hak Azasi Manusia*, Yogyakarta: Dana Bakti Prima Yasa.
- Baihaqi AK, 1996. *Ulama dan Madrasah Aceh* dalam Taufik Abdullah (ed.) *Agama dan Perubahan Sosial*, Jakarta: Rajawali Press.
- Bakhtiar Effendi, 1998. *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina.
- Band. A.Q. Mahmud, 1966. *al-Falsafah al-Shufiyah fi al-Islam*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.
- BNN, 2006. *Hasil Survey Nasional Penyalahgunaan dan Peredaran Gelap Narkoba pada Kelompok Pelajar dan Mahasiswa di 33 Provinsi di Indonesia tahun*, Jakarta.
- CD Hadith *Kutub al-Tis'ah*.
- Clifford Geertz, 1960. *The Religion of Java*, New York: The Free Press.
- Daniel Djuned, 2002. Syariat Bagaimana Yang Mesti Diaplikasikan? Dalam Fairus M. Nur Ibr, *Syari'at di Wilayah Syariat: Pernik-Pernik Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*, Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam.
- Deliar Noer, 2003. *Islam dan Politik*, Jakarta: Yayasan Risalah.
- Departemen Agama, 1989. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Semarang: Toha Putra.
- Emmy Yuhassarie dan Tri Harnomo (Editor), 2004. *Mediasi dan Court Annexed Mediation: Prosiding Rangkaian Lokakarya Terbatas Masalah-Masalah Kepailitan dan Wawasan Hukum Bisnis Lainnya Tahun 2004, Jakarta 17-18 Februari 2004*, Jakarta: Pusat Pengkajian Hukum.
- Fazlur Rahman, 1999. *Islam*, Terjemahan, Bandung: Angkasa.
- Fritjof Capra, 2004. *Titik Balik Peradaban: Sains, Masyarakat dan Kebangkitan Kebudayaan*, Yogyakarta: Bentang.
- Fuadi Jabali dan Jamhari, 2002. *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia*, Jakarta: Logos.
- Haedar Nasir, 2007. *Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*, Yogyakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban Muhammadiyah.

- Hamid Fahmy Zarkasyi, 2008. "Makna Sains Islam," *Islamia: Jurnal Pemikiran dan Peradaban Islam*, Volume III, No. 4.
- , 2008. *Liberalisasi Pemikiran Islam: Gerakan Bersama Missionaris, Oreintalis dan Kolonialis*, Gontor: Centre for Islamic and Occidental Studies.
- , 2010. *Islam Sebagai Worldview* dalam Laode M. Kamaluddin, *On Islamic Civilization: Menyalakan Kembali Lentera Perdaban Islam Yang Sempat Padam*, Semarang: Republikata.
- , 2012. *Misykat: Refleksi Tentang Islam, Westernisasi dan Liberalisasi*, Jakarta: INSIST.
- Hasanuddin Yusuf Adan, 2007. *Teungku Muhammad Dawud Beureueh dan Perjuangan Pemberontakan di Aceh*, Banda Aceh: Ar-Raniry Press.
- Hudari Bek, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, Terjemahan Mohammad Zuhri, Darul Ihya: Indonesia, t.th.
- Ibnu Hajar al-Asqallani, 1996. *Fathu al-Bary Syarah Sahih al-Bukhary*, Jilid IV, Beirut: Dar al-Kutub al-Alami.
- Ibnu Manzur al-Anshari, *Lisan al-Arab*, Juz VII, Mesir: al-Mu'assasah al-Misriyah, t.th.
- Ibrahim Hosen, 1987. *Apakah Judi Itu?*, Jakarta: Lembaga Kajian Ilmiah IIQ.
- Isa Sulaiman, 2000. *Aceh Merdeka: Ideologi, Kepemimpinan dan Gerakan*, Jakarta: Pustaka al-Kaustar.
- Ismuha, 1996. *Ulama Aceh dalam Perspektif Sejarah*, dalam Taufik Abdullah (editor) *Agama dan Perubahan Sosial*, Jakarta: Rajawali Press.
- Jajat Burhanuddin dan Ahmad Baedowi, 2003. *Transformasi Otoritas Keagamaan: Pengalaman Islam Indonesia*, Jakarta: Gramedia dan PPIM Jakarta.
- Jalaluddin bin Abu Bakar al-Suyuthi, 1976. *al-Jami' al-Shagir fi al-Hadis al-Basyir al-Nazir*, Juz II, Cairo: Dar al-Kutub al-Arab.
- Jalaluddin Rakhmat, 1997. *Membuka Tirai Keghaiban: Renungan-Renungan Sufistik*, Bandung: Mizan.

- , 2000. *Meraih Cinta Ilahi: Pencerahan Sufistik*, Cet.III; Bandung: Rosda Karya.
- Jamal D. Rahman (editor), 1997. *Wacana Baru Fiqhi Sosial: 70 Tahun Ali Yafie*, Bandung: Mizan dan Bank Muamalat Indonesia.
- Jamil Ahmad, 1996. *Hundred Great Muslims*, Terjemahan, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- JND. Anderson, 1991. *Hukum Islam di Dunia Modern*, Alih Bahasa Machnun Husein, Surabaya: Amarpres.
- John M. Echols dan Hassan Sathily, 2003. *Kamus Inggris dan Indonesia*, Jakarta: Gramedia.
- Kamaruzzaman Bustaman-Ahmad, 2012. *Acehnologi*, Banda Aceh: Bandar Publishing.
- Koenjtaraningrat, 1993. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, Jakarta: Penerbit Djambatan.
- Komaruddin Hidayat, 1998. *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, Jakarta: Paramadina.
- Kuntowijoyo, 2003. *Metodologi Sejarah*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- , 2008. *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung: Mizan.
- Lili Rasjidi dan I.B. Wyasa Putra, 1993. *Hukum Sebagai Suatu Sistem*, Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Lois Ma'luf, 1986. *Al-Munjid fi al-Lughat wa al-A'lam*, Beirut; Dar al-Masyriq.
- M. Amin Abdullah, 1996. *Studi Agama: Normativitas dan Historisitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- M. Amin Abdullah, 2006. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- M. Hasbi Amiruddin, 2003. *Ulama Dayah: Pengawal Agama Masyarakat Aceh*, Lhokseumawe: Nadia Foundation.
- M. Hasbi Ash Shiddieqy, 1987. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang.

- M. Mustafa Azami, 1994. *Hadis Nabawi Sejarah dan Kodifikasinya*, diterjemahkan oleh M. Ali Mustafa Ya'kub, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- M. Quraish Shihab, 1991. *Kata Pengantar dalam Muhammad al-Gazali, Studi Kritis Atas Hadis Nabi Saw: Antara Pemahaman Tekstual dan Kontesktual*, Terjemahan, Bandung: Mizan.
- , 1996. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan.
- , 1999. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Masyarakat*, Bandung: Mizan.
- , 2000. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati.
- M. Syuhudi Ismail, 1990. *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar dan Pemalsunya*, Jakarta: Gema Insani Press.
- , 1994. *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal*, Jakarta: Bulan Bintang.
- , 1994. *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Jakarta: Bulan Bintang.
- , 1995. *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Mahsun Fuad, 2005. *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, Yogyakarta: LKiS.
- Malik bin Anas, *Al-Muwatta'* Jilid I, Beirut Libanon: Dar al-Kitab al-Ilmiah, t.th.
- Marcel A. Bosard, *Humanisme dalam Islam*, diterjemahkan oleh Muhammad Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- Martin Van Bruinessen, 1994. *The Origins and Development of Sufi Order (Tarekat) in Southeast Asia*, *Studia Islamika*, Volume I, Nomor. 1, April-June.
- , 2012. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, Yogyakarta: Gading Publishing.
- Marzuki Wahid dan Rumadi, 2001. *Fiqh Mazhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: LKiS.

- Masjfuk Zuhdi, 1994. *Masail Fiqhiyah*, Jakarta: Haji Masagung.
- Mattulada, 1985. *Latoa: Suatu Lukisan Analisis Terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, Yogyakarta: Gajah Mada Press.
- , 1991. *Elit di Sulawesi Selatan*, Jurnal Antropologi, No. 48.
- Moehammad Husein, 1970. *Adat Atjeh*, Banda Aceh: Dinas Kebudayaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh.
- Mohammad Mahfud MD, 1999. *Pergulatan Politik dan Hukum di Indonesia*, Cet.I; Yogyakarta: Gama Media.
- Muhaimin, 2004. *Wacana Pengembangan Pendidikan Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Muhammad Abed al-Jabiri, 2001. *Agama, Negara dan Penerapan Syariat Islam*, Terjemahan, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.
- Muhammad al-Gazali, 1991. *As-Sunnah An-Nabawiyah Baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadis* Terj. Muhammad Baqir, Bandung Mizan.
- Muhammad 'Ali al-Sabuni, 1980. *Rawai al-Bayan Tafsir Ayat Ahkam min al-Qur'an*, Juz I, Damaskus: Maktabat al-Gazali.
- Muhammad Ali bin Muhammad As-Syaukani, *Nailul Authar: Syarah Munthaqa al-Akhbar Min Ahadis Sayyid Akhyar*, Juz III, Beirut: Darul Khalil, t. th.
- Muhammad bin Khusfah al-Nawawi Wasath al-Abiy, 1994. *Syarh al-Abiy wa al-Masyasu Ala Shahih Muslim*, Juz V, Bairut: Dar al-Kutub al-Ahwis.
- Muhammad Fuad Abdul Baqy, 1992. *Mu'jam al-Mufakras li al-Fadz al-Qur'an al-Karim*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Muhammad Jawad Mughniyah, 1999. *Fiqih Lima Mazhab; Ja'fary, Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hambali*, Terjemahan oleh Masykur AB, Muhammad Afif dan Idrus al-Kaff, Jakarta: Lentera.
- Muhammad Lukman Hakiem, 1996. "Pengantar" dalam Abul Qasim al-Qusyairi al-Naisaburi, *Al-Risalat al-Qusyairiyah Fi Ilmi al-Tasawwwufi* diterjemahkan oleh Muhammad Lukman al-hakiem dengan judul *Risatul Qusyairiyah: Induk Ilmu Tasawuf*, Surabaya: Risalah Gusti.
- Muhammad Qutb, 2003. *Fi Zhilal Al-Qur'an* [Terjemahan], Cet. III; Jakarta: Gema Insani Press.

- Muhyi al-Din Ibnu Arabi, 1946. *Fushus al-Hikam*, Kairo: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyah, 1946.
- Musafir Pababbari, 2003. *Perilaku Politik Elit Agama Di Sulawesi Selatan: Kasus Enam Partai Politik Peserta Pemilu 1999*, Makassar: Padat Daya.
- Muslim Ibrahim, 2004. Langkah-Langkah Penerapan Syariat Islam di Aceh dalam Lahmuddin Nasution (et. al.), *Penerapan Syari'at Islam di Indonesia: Antara Peluang dan Tantangan*, Jakarta: Globalmedia Cipta Publishing.
- Musnur Hery, 2008. "Epistemologi Pendidikan Islam," *Insania; Jurnal Pemikiran Alternatif Pendidikan*, Volume 13, No. 3, September-Desember.
- Musthafa al-Syaka'ah, 2000. *Islam Bila Mazahib*, Kairo: al-Dar al-Misriyyah al-Libaniyah.
- Nasaruddin Umar, 2001. *Jender dan Agama: Dekonstruksi Pemikiran Islam tentang Jender*, Makalah dalam Seminar di Hotel Syahid Makassar, Sulawesi Selatan, 26 Januari.
- Nasir Budiman, 2007. *Tradisi Pengembangan Keilmuan di PTAIN: Sebuah Upaya Rekonstruksi Paradigma Agama Keilmuan Islam dalam Menghadapi Tantangan Global*, Banda Aceh: Ar-Raniry Press.
- Nasr Hamid Abu Zaid, 2003. *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majas dalam al-Qur'an Menurut Mu'tazilah*, Bandung: Mizan.
- Nasruddin Anshoriy Ch., 2009. *Anregurutta Abdurrahman Ambo Dalle: Maha Guru Dari Tanah Bugis*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Nazaruddin Sjamsuddin, 1999. *Revolusi Di Serambi Mekah: Perjuangan Kemerdekaan dan Pertarungan Politik di Aceh 1945-1949*, Jakarta: UI Press.
- Nur Ahmad Fadhil Lubis, 2000. *A History of Islamic Law In Indonesia*, Medan: IAIN Press.
- Nurcholish Madjid, 2000. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keilmuan, Kemanusiaan dan Kemodernan*, Jakarta: Paramadina.
- Nurjannah Ismail, 2004. *Teungku Fakinah: Profil Ulama dan Pejuang Wanita Aceh*, dalam Tim Penulis IAIN Ar-Raniry, *Ensiklopedi Pemikiran Ulama Aceh*, Banda Aceh: Ar-Raniry Press.

- Oman Fathurrahman, 2012. *Ithaf al-Dhaki: Tafsir Wahdatul Wujud Bagi Muslim Nusantara*, Bandung: Mizan.
- Otto Syamsuddin Ishak, 2013. *Aceh Pasca Konflik: Kontestasi Tiga Varian Nasionalisme*, Banda Aceh: Bandar publishing.
- Perjanjian Lama-Baru*, Jakarta: Lembaga al-Kitab, t.th.
- Rainold A. Nicholson, 1946. *Fi Al-Tashawuf Al-Islami wa Tarikhi* diterjemahkan oleh A. Afifi, Kairo: Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr.
- Ridhwan, 2014. *Studi Historis Tentang Peran Qadhi dalam Perkembangan Pendidikan Islam di Bone*, UIN Alauddin Makassar: Disertasi.
- Ridwan Rosdiawan dkk., 2007. Merajut Perdamaian di Kalimantan Barat dalam Alpha Amirrachman (ed), *Revitalisasi Kearifan Lokal: Studi Resolusi Konflik di Kalimantan Barat, Maluku dan Poso*, Jakarta: ICIP.
- Rusjdi Ali Muhammad, 2003. *Revitalisasi Syariat Islam di Aceh: Problem, Solusi dan Implementasi*, Banda Aceh: Ar-Raniry Press.
- , 2005. Peranan Budaya dalam Merajut Kedamaian dan Silaturahmi, dalam Darni Daud dkk. (editor), *Budaya Aceh, Dinamika Sejarah dan Globalisasi*, Banda Aceh: Unsyiah Press.
- Sachiko Murata, 1997. *The Tao of Islam: The Tao of Islam : Kitab Rujukan tentang Realsi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, diterjemahkan oleh Rahmani Astuti dan MS. Nasrullah, Bandung; Mizan.
- Sahabuddin, 2001. *Nur Muhammad Pintu Menuju Tuhan: Telaah sufistik atas Pemikiran Syekh Yusuf Al-Nabhani*, Jakarta : Logos wacana Ilmu.
- Sahal Mahfudh, 1994. *Nuansa Fiqih Sosial*, Yogyakarta: LKiS.
- Said Agil Husin Al-Munawwar, 2002. *Mazhab Fiqih dalam Taufik Abdullah (Editor) Ensiklopedi Tematis Dunia Islam; Ajaran*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve.
- Sanusi, 2005. *Kearifan Lokal dan Peranan Panglima Laot dalam Proses Pemukiman dan Penataan Kembali Kawasan Pesisir Aceh Pasca Tsunami*, Laporan Penelitian, Banda Aceh: Pusat Penelitian Ilmu Sosial dan Budaya Universitas Syiah Kuala.

- Sayyid Tsabiq, 1998. *Fiqh Sunnah*, Jilid I, Beirut: Dar al-Fikr.
- Siok Cheng Yeoh, 1994. *Umara-Ulama-Ummah Relations and Pesantrens in Aceh Province, Indonesia: A Study of the Challenges to the Authority of a Traditionalists Kiyai*, Washington: University of Washington.
- Soerjono Soekanto, 2005. *Sosiologi: Suatu Pengantar*, Jakarta: Rajawali Press.
- Subhi Mahmassani, 1981. *Filsafat Hukum Islam*, Terjemahan oleh Ahmad Sudjono, Bandung: al-Maarif.
- Sudarsono, 1999. *Kamus Hukum*, Jakarta: Rineka Cipta.
- Sukadji Ranuwihardjo, 1985. *Kerangka Pengembangan Pendidikan Tinggi Jangka Panjang 1986-1995*, Jakarta: Dirjen Dikti.
- Syahrizal Abbas, 2004. *Diyat dalam Kehidupan Sosial Budaya Masyarakat Aceh dalam Media Syariah*, Vol. VI No. 11 Januari-Juni, Banda Aceh, Fakultas Syariah IAIN Ar-Raniry.
- , 2011. *Mediasi dalam Hukum Syariah, Hukum Adat dan Hukum Nasional*, Jakarta: Kencana.
- Syekh Yusuf Al-Nabhani, *Al-Anwar al-Muhammadiyah min Al-Mawahib al-Ladunniyah*, Mesir: Maktabah Dar Iha al-Kutub al-Arabiyah, t.th.
- Syekh Yusuf Al-Nabhani, *Jawahir al-Bihar fi Fadhail al-Nabiy al-Mukhtar*, Jilid III, Mesir: Maktabah wa Matba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi wa Auladuh, t.th.
- Taufik Adnan Amal dan Syamsurizal Panggabean, 2004. *Politik Syariah Islam: Dari Indonesia Hingga Nigeria*, Jakarta: Alfabet.
- Teuku Ibrahim Alfian, 1977/1978. *Adat Istiadat Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh*, Banda Aceh: Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah.
- Teungku Hanafiyah Ma'awiyah, 2009. *Riwayat Hidup Ulama Ahlusunnah Waljama'ah Bermazhab Syafii di Aceh*.
- Tim Data dan Informasi BNN, 2009. *Sejarah Narkoba*, BNN, 14 April.
- Tim Peneliti PKPM, 2007. *Penerapan Alternatif Dispute Resolution Berbasis Hukum Adat Pada Lembaga Keujreun Blang di Kabupaten Aceh Besar*, Banda Aceh, BRR Sarpras Hukum dengan PKPM.

- Tim Penulis, *Buku Panduan Akademik IAIN Ar-Raniry, 2011/2012*.
- Tim Penyusun, 2008. *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- TM. Hasbi Ash Shiddieqy, 2001. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, Semarang: Pustaka Rizki Putra.
- UNESCO, 1998. *Higher Education in the Twenty-First Century: Vision and Action*, Paris: UNESCO.
- Wahbah al-Zuhaily, 1991. *Tafsir al-Munir fi Aqidah Wa Syariah Wa Manhaj*, Beirut Libanon: Dar al-Fikr.
- Wahbah Al-Zuhaily, 1997. *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Wahbah Az-Zuhaily, 2002. *Al-Fiqh Islamiy Wa Adillatuhu*, Jilid III, Beirut: Dar al-Fikr Al-Ashr.
- Wahyuddin Halim, 2012. *Arung, Topanrita dan Anregurutta dalam Masyarakat Bugis Abad XX*, Jurnal al-Ulum, Volume 12, Nomor 2, Desember.
- Wan Mohd Nor Wan Daud, 1999. *Filsafat dan Praktek Pendidikan Islam Syed M. Naqiub al-Attas*, Bandung: Mizan.
- Warul Walidin, 2012. "Ketika IAIN Menjadi UIN," *Serambi Indonesia*, Kamis, 7 Juni.
- Yasin Dutton, 2003. *Asal Mula Hukum Islam; Al-Qur'an, Muwattha dan Praktik Madinah* Terjemahan oleh Muhammad Maufur, Yogyakarta; Islamika.
- Yunasril Ali, 1997. *Manusia Citra Ilahi : Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibnu Arabi Oleh al-Jili*, Jakarta : Paramadina.
- Yusny Saby, 1995. *Islam and Social Change: The Role The Ulama In Achenese Society*, Temple University: Dissertation.
- Yusuf al-Qaradhawi, 2003. *Halal dan Haram dalam Islam*, Jakarta: Intermedia.
- Yusuf al-Qardhawi, 1993. *Halal dan Haram dalam Islam*, Terjemahan, Jakarta: Bina Ilmu.
- Zulfa Jamalie, 2013. *Syekh Abdul Wahab Bugis Perjuangan dan Dakwahnya di Tanah Banjar (1722-1786 M)*, Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN) V: Ulama dan Cabaran

Idealisme Semasa, Universiti Kebangsaan Malaysia, 9-10 September.

### **Undang-Undang dan Qanun**

*Himpunan Undang-Undang, Keputusan Presiden, Peraturan Daerah/Qanun, Instruksi Gubernur, Edaran Gubernur Berkaitan Pelaksanaan Syari'at Islam*, Edisi Keempat, Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam, 2005.

*Undang-Undang Republik Indonesia Tentang Pemerintahan Aceh Nomor 11 Tahun 2006*, Banda Aceh: Dinas Informasi dan Komunikasi Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2006.

Qanun No. 9 Tahun 2008 tentang Peran *Tuha Peut*.

### **Surat Kabar dan Media Online**

[Pengguna Narkoba di Indonesia Pada 2015 Capai 5,8 Juta Jiwa], *Merdeka.com*, 11 Juni 2014, diakses, 27/12/2014.

[IAIN Ar-Raniry Peringkat Pertama Nasional Jumlah Peserta SPMB-PTAIN 2013], <http://bemsyariaharraniry.blogspot.com/2013/07/iain-ar-raniry-peringkat-pertama.html>, diakses tanggal, 9/9/2013.

[Ketika Kopi dan Pala Bersanding], *Serambi Indonesia*, 4 Juni 2013.

*Www.asianbrain.com*.

*Tempo*, 10 Juni 2007.

*Suara Media*, 19 November 2008.

*Republika*, 08 Januari 2009.

Lukman Ibrahim, 2013. IAIN Ar-Raniry Pantas Menjadi UIN, *Serambi Indonesia*, Selasa 22 Januari.

[Masuk 10 Besar Ekonomi Dunia, RI Seajar dengan Negara Maju], *Kompas.com*, 5 Mei, 2014.

Azyumardi Azra, IAIN di Tengah Paradigma Baru Perguruan Tinggi, dalam <http://www.ditperta.net/artikel/azyu01.asp>, diakses tanggal, 9/9/13.