Agusni Yahya et al.

Doktrin Islam dan studi kawasan:

POTRET KEBERAGAMAAN MASYARAKAT ACEH

Ar-Raniry Press



DOKTRIN ISLAM DAN STUDI KAWASAN:
Potret Keberagamaan Masyarakat Aceh

DOKTRIN ISLAM
DAN STUDI KAWASAN
POTRET KEBERAGAMAAN MASYARAKAT ACEH

Agusni Yahya
Iskandar Ibrahim
Samsul Bahri
A. Halim Tosa
Hasanuddin Yusuf Adan
Ismail Anshari
Idris Badal
Muhammad Maulana
M. Hasbi Amiruddin
Inayatillah
Husaini Husda
Fauziah Nurdin
Syarifuddin
Syabuddin Gade
Mujiburrahman
Juhari Hasan
Imam Mahdi
Damanhuri Basyir
Muhammad Amin
Syukri

AR-RANIRY PRESS
Banda Aceh
2005

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Doktrin Islam dan Studi Kawasan: Potret Keberagamaan Masyarakat Aceh/ Agusni Yahya et al.; editor, Mujiburrahman; Bahri, Syamsul; --- Banda Aceh: --- Ar-Raniry Press, Maret 2005

x + 480 hlm; 23,5 cm.

ISBN 979-3717-23-8

Editor:
MUJIBURRAHMAN
SYAMSUL BAHRI

Tata Letak:
SUBKI DJUNED BAFADHAL

Desain Cover:
ABDULLAH H.M. DJOHAN

Cetakan Pertama, Maret 2005

P e n e r b i t:
Ar-Raniry Press
Gedung Rektorat IAIN Ar-Raniry
Jln. Lingkar Kampus Darussalam Banda Aceh
Telp./Fax. 0651-7552922

Pengantar Penerbit

Buku *Doktrin Islam dan Studi Kawasan: Potret Keberagamaan Masyarakat Aceh* memaparkan potret agama dalam realitas kehidupan masyarakat Aceh. Dalam wacana studi agama kontemporer, fenomena keberagamaan tidak hanya ditinjau dari sudut doktrin semata tetapi juga dari pemahaman dan interpretasi orang perorang, atau kelompok perkelompok, terhadap norma-norma ajaran agama yang dipeluknya.

Dari sudut doktrin, Islam memiliki corak yang tunggal dan sama antara satu kawasan dengan kawasan lainnya, namun dari sudut amalan dan praktik dalam kehidupan sehari-hari ia memiliki model dan corak yang beragam. Meskipun Islam yang berkembang di Saudi Arabia dan Islam yang berkembang di Aceh berasal dari sumber yang sama, namun ketika diinterpretasi dan diamalkan dalam kehidupan sehari-hari terdapat keragaman dan variasi.

Sebagai pintu gerbang masuknya Islam ke Nusantara, Aceh menyimpan model dan corak keberagamaan masyarakatnya dalam berbagai dimensi; pranata hukum, spiritualitas dan pendidikan sosial. Buku ini memotret model dan corak tersebut, dan sekaligus memaparkan historisitas keberagamaan masyarakat Aceh melalui pendekatan ilmu sosial-keagamaan yang bersifat multi dan inter disipliner.

Kami menyadari isi buku ini masih terbungkus dengan berbagai kekurangan. Karena itu, kami mengharapkan kritikan konstruktif dari pembaca budiman, demi penyempurnaan dan perbaikan di masa mendatang. Terima kasih kepada para penulis dan editor yang telah bekerja keras untuk selesainya naskah buku ini. Mudah-mudahan hasil usahanya mendapat balasan yang setimpal dari Allah swt. Amin.

Banda Aceh November 2004
Penerbit Ar-Raniry Press

PENGANTAR EDITOR

Keunikan Islam antara lain karena di dalamnya terbuka kesempatan bagi penginterpretasian terhadap ajaran tekstual yang dimilikinya. Penginterpretasian itu merupakan bagian dari ikhtiar umat yang tidak hanya dimaksudkan untuk memahami ajaran agama tersebut, tetapi juga merupakan perhatian dan perkhidmatan terhadap ajaran Islam yang dikategorikan sebagai salah satu bentuk kesalihan. Penginterpretasian mengkonsekuensikan dinamika pemikiran yang menjanjikan progresivitas di tengah umat. Akumulasi dari semua itu menjadi khazanah berharga tidak hanya untuk masa dan ruang lingkup di mana kreativitas dimaksud berlangsung. Sering sekali produk kreatif orang-orang brilian menjadi pumpunan doktrin yang membantu memperkaya wawasan dan menjembatani upaya pemahaman terhadap ajaran Islam yang bersifat tekstual. Doktrin dimaksud tidak harus dipahami dengan kaku serta di-*taqlidi* secara membabi buta sehingga menghilangkan sikap kritis -sebuah sikap manusia paling mendasar dan otentik.

Manusia adalah makhluk Allah yang dianugerahi potensi akal sebagai alat berpikir. Keberadaan potensi dimaksud meniscayakan karakter khas manusia yang membedakannya dengan makhluk lainnya secara dasariah. Akal mendorong manusia untuk menyoal segala sesuatu; dan dalam batas-batas tertentu memandunya hingga menemukan jawaban. Temuan akal amat lazim dipengaruhi oleh subyektivitas dan sejumlah faktor lainnya sehingga menciptakan keberagaman jawaban. Suatu fakta, baik yang berupa fakta tekstual (*nash* misalnya) maupun fakta aktual (misalnya prilaku), belum tentu melahirkan interpretasi yang sama di kalangan orang-orang yang berikhtiar memahami fakta dimaksud. Manusia sama sekali tidak diberi wewenang untuk memastikan mana di antara hasil ikhtiar dimaksud yang paling benar karena berakibat pada pemutlakan sesuatu yang nisbi. Produk pikiran manusia berada di dalam wilayah nisbi, dan oleh karenanya kebenaran yang dikandungnya juga bersifat nisbi. Kebenaran mutlak hanya milik Allah, tiada sesuatu apapun selain Allah diberi otoritas untuk menyaingi dan menyandingi kemutlakan-Nya.

Pergumulan intelektual umat Islam sepanjang sejarah selalu dilandasi pada pertimbangan-pertimbangan di atas. Perbedaan interpretasi kerap terjadi dan umumnya diterima sebagai sebuah keniscayaan. Atas dasar itu, umat memiliki khazanah doktrin yang sangat kaya dan beragam. Persoalan baru akan terjadi apabila ada unsur lain yang bersifat non intelektual ikut ambil bagian. Sebagai contoh, keikutsertaan penguasa yang pada awalnya dimaksudkan untuk

menetralisir suatu polemik intelektual demi stabilitas negara; tidak jarang berujung pada pemaksaan pemahaman dan pengamalan doktrin tertentu. Kemajemukan yang merupakan ciri dan keistimewaan umat Islam, secara perlahan mulai ditinggalkan dan ditanggalkan dari tradisi.

Buku yang ada di tangan pembaca memperlihatkan doktrin Islam yang beragam; sesuai dengan tingkat dan model pemahaman. Doktrin Islam yang ditunjukkan di dalam buku ini adalah doktrin yang luas, kaya, beragam dan universal. Doktrin Islam tidak kaku dan tidak terikat oleh tempat dan waktu tertentu; sehingga selalu terbuka peluang untuk menyerap nilai-nilai lokal dan temporal. Aceh sebagai salah satu kawasan Islam strategis dan ternama sejak dahulu hingga kini, diyakini mempunyai pengaruh-pengaruh tertentu yang ikut mewarnai dan memperkaya khazanah doktrin Islam. Sudah cukup banyak para ahli lahir dan berkarya dari kawasan ini, dan diharapkan pula akan muncul lebih banyak lagi. Para peneliti yang ikut menyumbangkan tulisan untuk buku ini tentu sangat beralasan jika di suatu saat kelak tercatat sebagai kaum intelektual demi memenuhi harapan di atas.

Buku ini disusun sebagai salah satu wujud tanggung jawab ilmiah untuk tidak hanya menggali dan mengembangkan ilmu, tetapi juga mempublikasikannya kepada umat. Para peneliti sudah berupaya maksimal menyelami samudera ilmu pengetahuan untuk menemukan mutiara hikmah kebijakan. Temuan itulah yang hendak dipublikasikan di sini sekalipun disadari betul bahwa temuan-temuan itu masih sangat mentah dan perlu dicermati serta dikritrisi berulang-ulang. Kami berpandangan, tidak ada karya manusia yang paripurna sehingga tidak perlu menghabiskan waktu untuk menanti dan menemukannya. Semua hasil penelitian yang mengisi buku ini dipilih berdasarkan kedekatan tema yang diusungnya. Sebagai editor, kami mengupayakan hal-hal tekhnis sehingga karya yang pada awalnya berupa laporan penelitian dengan kekhasannya yang lazim itu menjadi bagian-bagian dari isi buku yang mempunyai ciri kelaziman tersendiri.

Syukur alhamdulillah, berkat hidayah dan inayah-Nya tugas editing buku ini mampu kami jalankan walaupun masih menyisakan sejumlah keterbatasan. Ucapan terimakasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya disampaikan kepada Rektor IAIN Ar-Raniry, Bapak Prof. DR. Rusjdi Ali Muhammad, SH. yang memotivasi dan memfasilitasi pekerjaan ini. Ucapan dan penghargaan yang sama juga pantas diterima almarhum Bapak Drs. Saifullah, MA., baik dalam kapasitasnya sebagai Kepala Pusat Penelitian IAIN Ar-Raniry maupun sebagai kolega kami anggota tim editor buku ini. Setelah menyelesaikan semua tugasnya di dalam tim, beliau dipanggil Allah bersama ratusan ribu korban tsunami lainnya. *Allahummaghfir lahu wa'afihi wa'fu 'anhu.*

Sebagai manusia, tim editor sangat menyadari bahwa tugas kami masih jauh dari sempurna. Kami tidak memohon kemaafan para pembaca, melainkan yang paling ditunggu dan diharapkan adalah kritik konstruktif demi pencapaian kreativitas yang progressif di masa mendatang. Semoga usaha kecil ini bermakna di hadapan Allah dan bermanfaat bagi manusia, amin.

Banda Aceh, April 2005

Tim Editor

Daftar Isi

Pengantar Penerbit, v
Pengantar Penyunting, vii
Daftar Isi, ix

BAGIAN PERTAMA: SUNNAH DAN PRANATA HUKUM ISLAM

1. Perbuatan Nabi dan Dalalahnya Terhadap Hukum
   ⊙ **Agusni Yahya** [1 - 28]
2. Terorisme dan Islam: Kajian Normatif, Historis dan Sosiologis
   ⊙ **Iskandar Ibrahim** [29 - 47]
3. Jinayah Dalam Perspektif Hukum Islam: Landasan Legal Etis Bagi Perumusan Hukum di Nanggroe Aceh Darussalam
   ⊙ **Samsul Bahri** [49 - 72]
4. Pembaharuan Fiqh di Aceh: Telaah Peran Majelis Permusyawaratan Ulama dan Program Doktor IAIN Ar-Raniry
   ⊙ **A. Halim Tosa** [73 - 90]
5. Sistem Pemerintahan di Aceh: Telaah Terhadap Kerajaan Aceh Darussalam dan Nanggroe Aceh Darussalam
   ⊙ **Hasanuddin Yusuf Adan** [91 - 121]
6. Metode Pengajaran Tafsir Pada Dayah di Aceh
   ⊙ **Ismail Anshari** [123 - 156]
7. Pelaksanaan Gadai di Kecamatan Tanah Jambo Ayee Aceh Utara: Tinjauan Menurut Hukum Islam
   ⊙ **Idris Badal** [157 - 173]
8. Intervensi Pemerintah Dalam Mekanisme Pasar Menurut Hukum Islam
   ⊙ **Muhammad Maulana** [175 - 202]

BAGIAN KEDUA: GENDER DAN DIMENSI SPIRITUAL KEHIDUPAN MASYARAKAT ACEH

1. Perempuan Aceh Pada Masa Kerajaan Islam: Sebuah Pelajaran Dari Sejarah
   ⊙ **M. Hasbi Amiruddin** [203 - 220]
2. Perempuan Aceh Dalam Milenium III: Refleksi Sosio-Antropologis Terhadap Konsep Gender Dalam Sistem Sosial Masyarakat Aceh
   ⊙ **Inayatillah** [221 - 261]
3. Polemik Tasawuf di Kesultanan Aceh Darussalam (1607-1641 M)
   ⊙ **Husaini Husda** [263 - 287]
4. Posisi Abdurrauf Singkil Dalam Polemik Tasawuf di Aceh Abad ke-17 M: Telaah Berdasarkan Naskah Daqaiq al-Huruf
   ⊙ **Fauziah Nurdin** [289 - 312]
5. Konsep Insan Kamil Hamzah Fansuri: Kajian Hermeneutik Atas Karya Sastra Hamzah Fansuri
   ⊙ **Syarifuddin** [313 - 340]

BAGIAN KETIGA : PENDIDIKAN MASYARAKAT DAN SOSIALISASI SYARIAT ISLAM

1. Mekanisme Psikologis Proses Belajar Menurut Imam Al-Ghazali
   ⊙ **Syabuddin Gade** [341 - 360]
2. Pendidikan Berbasis Budaya: Rekonstruksi Pendidikan di Provinnsi Nanggroe Aceh Darussalam Dalam Rangka Penerapan Syariat Islam
   ⊙ **Mujiburrahman** [361 - 388]
3. Upaya Pembinaan Masyarakat Madani di Kalangan Umat Islam: Pendekatan Civic Education
   ⊙ **Juhari Hasan** [389 - 412]
4. Kemiskinan Kultural Suatu Problem Sosial Budaya dan Pemecahannya: Pendekatan Sosio-Antropologis di Desa Paloh Lhok
   ⊙ **Imam Mahdi** [413 - 428]
5. Sosialisasi Syariat Islam di Kabupaten Aceh Singkil: Potensi, Tantangan dan Solusinya
   ⊙ **Damanhuri Basyir** [429 - 443]
6. Peran Juru Dakwah Dalam Pembinaan Masyarakat Aceh Tenggara
   ⊙ **Muhammad Amin** [445 - 467]
7. Uroe Pantang: Studi Tentang Pemanfaatan Waktu Libur Masyarakat Nelayan Desa Alue Naga
   ⊙ **Syukri** [469 - 480]

BAGIAN PERTAMA
SUNNAH DAN PRANATA HUKUM ISLAM

PERBUATAN NABI DAN DILALAHNYA TERHADAP HUKUM

Oleh: Agusni Yahya

PENDAHULUAN

Perintah meneledani Nabi mempunyai dasar paling otentik di dalam sumber-sumber syar'iy. Salah satu ayat al-Qur'an yang secara eksplisit menegaskan hal itu adalah surat al-Ahzab ayat 21: *laqad kâna lakum fi rasûlillâhi uswatun hasanatun,* bahwa mengikuti dan meneladani Nabi adalah sebagai tuntutan agama dan sebuah "perintah" syara`. Berpegang kepada sunnah Nabi, menurut sabda Nabi, juga sebagai jalan keselamatan dari kesesatan karena sunnah merupakan jalan yang lurus yang mengantarkan hamba-hamba Allah kepada Khaliknya. Maka orang yang paling mengetahui perihal sunnah dan yang paling banyak memperoleh kemenangan adalah orang yang memiliki perhatian tentang perkataan, perbuatan, gerak-gerik, dan segala sifat Rasulullah baik lahir maupun batinnya serta mengikutinya dan meneladaninya.

Rasulullah adalah sebagai *al-dalîl* dan *al-hâdî* untuk mencapai jalan yang lurus sebagai mana firman Allah surat al-Ahzâb ayat 45-46 dan al-Syûrâ ayat 52-53. Oleh karena itu setiap orang mukallaf terkena panggilan *(al-khithâb)* firman Allah surat al-Ahzâb ayat 21 di atas dan menjadi keniscayaan

---

AGUSNI YAHYA, adalah dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Ar-Raniry dalam Bidang Hadits dan Ulumul Hadits. Menyelesaikan Program Magister (S2) dalam bidang Sosiologi di Universitas Gajah Mada (UGM) Yogyakarta pada tahun 2001, dan sekarang lagi menempuh Program Doktor (S3) dalam konsentrasi Studi Fiqh Modern di Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry Banda Aceh.

khithâb) firman Allah surat al-Ahzâb ayat 21 di atas dan menjadi keniscayaan untuk mengetahui dan membenarkan apa yang disampaikan oleh Rasulullah, tunduk kepada perintahnya dan melaksanakan apa yang Rasulullah laksanakan. Tidak ada jalan lain untuk memperoleh kemenangan dunia dan akhirat jika tidak beramal sesuai dengan apa yang disampaikan oleh Rasul karena dengan perkataan, perbuatan dan taqrir-taqrirnyalah, kebaikan dan keburukan diketahui, jalan petunjuk dan jalan kesesatan dapat dibedakan.

Apa yang disunnahkan oleh Rasul dalam bentuk perkataan, perbuatan dan taqrirnya adalah sesuatu yang diturunkan dari Allah karena Allah telah menurunkan kepadanya al-Kitab dan al-Hikmah (Q.S. al-Nisâ', ayat 113, Âli 'Imrân, ayat 164 dan al-Jumu'ah, ayat 2). Apa yang dimaksud dengan al-Hikmah di dalam ayat-ayat di atas adalah al-Sunnah menurut pendapat kalangan ulama Salaf, terutama al-Syâfiî.[1] Jika al-Kitâb atau al-Qur'an dinamakan dengan *al-wahyu al-matluw,* maka al-Sunnah dinamakan dengan *al-wahyu ghayr al-matluw.* Bahkan menurut Hasan bin 'Athiyah: *Jibril menurunkan dan mengajarkan al-Sunnah kepada Nabi sebagaimana ia menurunkannya al-Qur'an.* Dalam hal ini al-Bayhaqî meriwayatkan dari Thâwûs, dari Nabi ia bersabda, (artinya): *Apa saja yang dipegangi oleh manusia sungguh-sungguh Aku ini tidaklah menghalalkan kepada mereka selain yang dihalalkan oleh Allah kepadanya dan apa saja yang Aku haramkan kepada mereka tidak lain dari apa yang diharamkan oleh Allah.*[2] Oleh karena itu setiap perkataan atau perbuatan selain apa yang menjadi khususiyyah untuk Nabi dipandang sebagai tabligh risalah dari Allah dan sebagai nasehat/pelajaran bagi ummatnya, karena apa yang keluar dari Nabi dalam hal perkataan dan perbuatannya bersifat *ma'sûm* yang memang "diskenariokan" oleh Allah pada diri Muhammad untuk menjadi saksi bagi hamba-hamba Allah. Dalam hal ini Abû Bakr al-Siddîq menyatakan: (artinya): *Aku tidak mau meninggalkan apa yang Rasulullah pernah mengerjakannya karena sungguh aku kuatir jangan-jangan aku telah melalaikan dan meninggalkan bagian dari perintahnya.*[3]

Dari penjelasan di atas menjadi jelas bahwa al-Qur'an dan al-Sunnah (al-Kitâb dan al-Hikmah) memiliki katerkaitan dan kesamaan yang sangat erat ditinjau dari fungsinya dan dari sosok yang menyampaikan isi kandungannya, yaitu Rasulullah. Ibnu Hazm menyatakan bahwa setiap khabar dari sanad yang sahih yang diriwayatkan dari Rasulullah merupakan tambahan dari apa yang terdapat di dalam al-Qur'an ataupun sebagai penguat apa yang ada dalam al-Qur'an. Adapun sebagai hukum tambahan dari al-Qur'an ini terbagi kepada dua hal. *Pertama,* sunnah Nabi yang tidak dijumpai dalam teks al-Qur'an, seperti kebolehan puasa bagi musafir, dan batal wudhu' bagi orang yang ketawa terbahak-bahak. *Kedua,* sebagai pentakhsis apa yang terdapat dalam zahir teks al-Qur'an, seperti batas potong tangan terhadap pencuri. Begitu juga halnya sebagai penjelas,

pentaqyid dari kemujmalan dan kemutlakan al-Qur'an, seperti kaifiat-kaifiat shalat dan pengeluaran zakat. Kedua hal di atas dapat disebut sebagai tambahan hukum dari apa yang telah ada di dalam al-Qur'an.[4]

Al-Sunnah secara umum, yang meliputi perkataan, perbuatan dan taqrir Nabi, adalah sebagai syariat yang disyariatkan kepada Nabi dan ummatnya. Menurut kalangan ulama usul fiqh, ia wajib diikuti jika ia jelas diwajibkan dan sunat diikuti jika ia jelas sebagai sebuah perbuatan *al-qurbah wa al-thâ'ah* terhadap Allah, berdasarkan Q.S. Âli 'Imrân ayat 131-132. Maka hukum terhadap *perkataan-perkataan Nabi* yang bersifat perintah menjadi *fardhun*/wajib dilaksanakan dan jika tidak menujukkan kepada wajib, maka ia termasuk kepada perkara *nadbun*/sunat. *Terhadap perbuatan-perbuatan Nabi,* hukumnya tidak wajib kecuali ia sebagai perbuatan yang diperintahkan atau perbuatan penjelas terhadap perintah Allah dan Rasul-Nya. Adapun *taqrir Nabi* sifat hukumnya mubah.[5]

Yang menjadi persoalan dalam keikutan terhadap sunnah Nabi dari ketiga hal di atas (perkataan, perbuatan dan taqrir) ini adalah bahwa dalam ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi, Allah dan Rasul-Nya hanya "secara umum" memerintahkan kaum beriman untuk mengikuti Rasul-Nya, tidak dikhususkan apakah perkataannya saja atau perbuatannya saja ataukah kedua-duanya secara paralel. (lihat surat al-Nisa' ayat 80, Âli `Imrân ayat 31, al-`Arâf ayat 157 dan 158). Oleh karena itu sebahagian ulama memandang perintah untuk mengikuti Nabi ini adalah dalam bentuk kedua-duanya.

Al-Sarkhasî mengatakan bahwa hukum sunnah itu berdasarkan dalil yang kokoh dari Rasulullah, yang harus diikuti adalah kedua-duanya (perkataan dan perbuatan) dan hanya dalam perkara-perkara agama *(fimâ salaka min tharîq al-dîn qawlan wa fi'lan).*[6] Dalam hal ini keikutan terhadap sunnah perkataan dan perbuatan Nabi bersifat "sejajar paralel". Sebagai contoh adalah mengikuti perintah shalat dan manasik haji dimana perbuatan/pencontohan Nabi sebagai penjelas perkataannya, sama dengan mengikuti perkataannya.

Akan tetapi sebahagian ulama yang lain menyatakan bahwa derajat dan posisi perkataan dan perbuatan Nabi tidak sebanding. Sunnah *qawliyyah* adalah "lebih tinggi" dari pada sunnah *fi`liyyah.* Hal ini mengingat bahwa kadangkala perbuatan Nabi bersifat khususiyyah dan kadangkala bersifat umum untuk ummatnya. Perbuatan Nabi baru akan jelas kedudukannya (wajib, sunat, haram, makruh dan mubah) apabila ia telah dijelaskan oleh qarinah perkataannya *(sunnah qawliyyah).* Perbuatan itu dianggap tidak ber-*sighat* (bentuk/asal). Imam Ahmad bahkan menyatakan bahwa perbuatan tidak termasuk ke dalam "amar". Yang dikategorikan amar itu menurut Ibn Hazm hanyalah *al-nuthqu*/perkataan saja.[7]

Kalangan ulama yang satu lagi mengatakan bahwa kadangkala perbuatan itu "lebih kuat" *dilâlah* dan *bayân*-nya dari pada perkataan karena ia dapat diamati dengan penglihatan dan lebih jelas serta meyakinkan bagaimana cara melakukan sebuah sunnah dari pada melalui perkataan. Perkataan itu dan penjelasannya lebih luas dan umum serta untuk menunjukkan kepada perkara-perkara ghaib (di balik pandangan mata).

Terlepas mana yang lebih kuat antara sunnah qawliyyah dan sunnah fi'liyyah, yang jelas bahwa perbuatan Nabi dipandang menjadi khithâb terhadap ummat Islam, karena khithâb ini bisa dalam bentuk perkataan dan bisa dalam bentuk perbuatan. Jika dijumpai sebuah perbuatan Nabi yang dijelaskan maksudnya dan dilalahnya dengan sebuah qarinah, maka perbuatan tersebut bergabung dengan perkataannya (sunnah fi'liyyah dan sunnah qawliyyah). Jika di situ tidak dijelaskan maksudnya dan tidak ada qarinah yang berimplikasi hukum, akan tetapi kita mengetahui bahwa perbuatan itu bukan bahagian dari tradisi dan jibiliyyah, maka perbuatan tersebut juga menjadi sebuah dilalah agama (bukan langsung perbuatan itu sendiri, akan tetapi atas perintah Allah untuk mengikutinya dan menjadikan Rasulullah sebagai suri teladan. Dengan demikian, perbuatan Nabi juga berada dalam posisi khithâb serta menjadi hujjah agama seperti juga perkatan-perkataannya.

Selanjutnya, jika dilihat sunnah fi'liyyah (perbuatan-perbuatan) Rasul secara khusus, dan ini akan menjadi fokus telaahan ini, yang menjadi persoalan adalah apakah semua perbuatan Nabi tergolong ke dalam khithâb yang wajib diikuti dan diteladani oleh ummatnya, sejak perbuatan yang kecil-kecil seperti memelihara jenggot hingga perkara-perkara besar seperti menegakkan keadilan dalam memimpin sebuah negara? Jika semua perbuatannya dipandang sebagai perkara agama dan wajib diikuti dan diteladani, maka bagaimana bentuk kepengikutannya (apakah mengikuti segala bentuk *lifestyle* [gaya hidupnya] atau boleh saja dengan menangkap pesan/substansi dari bentuk prilaku Nabi tersebut?). Jika bukan seluruh perbuatan Nabi wajib diikuti dan diteladani, maka bagaimana cara kita mengetahui qarinah-qarinah yang menunjukkan kepada wajib dan yang bukan wajib diikuti? Terhadap pertanyaan-pertanyaan di atas agaknya memang perlu kepada pengkajian dan pembahasan, mengingat firman Allah dalam surat al-Ahzâb ayat 21 di atas, secara bunyi teks nashnya atau secara bahasa adalah bukan sebagai perintah yang tegas dan keras, yaitu bukan: *laqad kâna 'alaikum,* akan tetapi Allah menyebut dengan: *laqad kâna lakum.*

BENTUK-BENTUK PERBUATAN NABI

Perbuatan Jibiliyyah (Gerak-gerik bersifat nature/alami)

Perbuatan *jibliyah* yang dimaksudkan di sini adalah gerakan dan perbuatan Nabi layaknya seorang manusia biasa[8] yang hidup dan bergerak mengikuti tuntutan situasi dan kondisi ruang dan waktu. Misalnya Nabi berkedip saat menghadap ke cahaya yang menyilaukan mata, tidur, bangun dan berjalan. Meskipun Nabi dipilih oleh Allah sebagai pembawa risalah, namun tidaklah tercabut darinya sifat-sifat manusia biasa yang pun berhajat kepada kebutuhan-kebutuhan. baik fisik maupun mentalnya. Terhadap perbuatan *jibiliyyah* yang bersifat umum ini tidak termasuk hal yang harus diikuti dan tidak terlarang ummat Islam jika ia bertentangan dengan gerak-gerik dan perbuatan Nabi karena tidak dipandang sebagai perbuatan Nabi selaku pembawa risalah. Adapun perbuatan yang bersifat risalah adalah perbuatan-perbuatan *tasyri'iyyah* yang dikerjakan oleh Nabi sesuai dengan syari'at Allah. Termasuk perbuatan *tasyri'yyah* di sini yang bukan perbuatan *jibiliyyah* adalah rukuk, sujud, dan mengangkat kedua tangan di kala berdo'a. Jadi manakala dijumpai perbuatan yang mengindikasikan perbuatan itu sebagai perbuatan ibadah maka di situ mengandung nilai syari'at yang menghasilkan hukum sunat atau pun wajib. Sedangkan terhadap perbuatan yang tidak terindikasi sebagai perbuatan ibadah, akan tetapi hanya sebagai aktifitas fisik biasa dan sebagainya maka ia tergolong kepada perbuatan mubah.

Sebahagian *usuliyyun* berpendapat bahwa perbuatan yang tergolong jibiliyyah ini seperti ketawa, melenggang tangan saat berjalan dan sejenisnya adalah sebagai perbuatan mubah, tetapi ia tidak termasuk di dalam kajian masalah usul atau bahagian dari agama. Jadi perbuatan-perbuatan dari kelompok ini pada dasarnya "sepi" dari qarinah-qarinah yang khusus serta diluputkan dari kajian kaum *usuliyyun* dan oleh karena itu, ia tidak melebihi dari tingkatan hukum *mandûb* dan *mustahab* dalam mengikutinya berdasarkan dalil-dalil yang umum untuk kepengikutan kaum muslimin kepada Rasulullah dan peneladanan para sahabat kepada Nabi. Perbuatan *jibiliyyah* dapat dibagi dua:

Pertama, perbuatan atau keadaan yang timbul tidak disengaja seperti yang dinukilkan bahwa jika Nabi senang maka terlihat wajahnya bersinar bagaikan sepotong bulan[9] dan apabila ia marah karena sesuatu maka akan terlihat di wajahnya seperti ada "kemerah-merahan". Jadi Nabi seperti orang lain juga tidak tersembunyi tanda-tanda kesenangan dan ketidaksenangannya terhadap seseorang seperti marahnya kepada pembunuh pamannya, Hamzah, atau ketidak-senangannya terhadap sesuatu seperti ia tidak senang disuguhkan daging biawak darat *(dhab).*

Perbuatan jenis pertama ini tidak mengandung hukum syara`, karena timbulnya tidaklah secara disengaja atau direncanakan. Oleh karena itu ia berada di luar wilayah *taklîf* dan dengan demikian ia tidak diperintahkan untuk diikuti dan tidak juga dilarang jika menyalahinya. Di antara perbuatan Nabi yang juga termasuk kelompok pertama ini adalah pembagian jatah bermalam untuk isteri-isterinya secara adil atau merata. Di sini ia bersabda sambil berdo`a: *"Ya Allah beginilah cara pembahagianku terhadap apa yang aku miliki. Maka janganlah Engkau mencelaku terhadap apa yang Engkau miliki (sanggupi) dari apa yang aku tidak miliki (sanggupi)".*[10] Apa yang tidak disanggupi Nabi dalam masalah ini adalah "keadilan psikologis" di mana ia tidak dapat menyama-ratakan porsi kecenderungan batinnya terhadap semua isterinya karena hatinya kadangkala lebih mencintai di antara isterinya itu antara satu dengan yang lain. Oleh karena itu di sini pun tidak ada keharusan meneladani Nabi. Yang perlu diteladaninya adalah sikap lahiriahnya dalam memperlaku-kan isterinya sedapat mungkin secara adil, yaitu dalam membagi-bagi jatah bermalam untuk mereka.

Kedua, Perbuatan *jibiliyyah* yang dapat diusahakan *(al-jibiliyyah al-ikhtiyâriyyah)*, yaitu apa yang dilakukan oleh Nabi secara sengaja dan terencana. Perbuatan-perbuatan ini meskipun juga bersifat natur ia mampu dikendalikan seperti makan, minum, buang air, berpakaian, duduk, berjalan, mengobati orang sakit, dan nikah. Mengingat perbuatan kedua ini adalah kebutuhan naturnya sebagai manusia, maka ia di luar hukum agama dan tidak harus diikutinya selain yang padanya menunjukkan ketentuan syara' tertentu menurut tingkatannya. Dalam hal yang terakhir ini dapat digolongkan kepada empat hal:

1. Gerak-gerik Nabi yang memungkinkan dilaksanakan kepada beberapa bentuk, akan tetapi yang ia senangi satu bentuk di antaranya, seperti tidurnya berbaring ke sebelah kanan, makan dengan tangan kanan, minumnya tidak dengan sekali teguk. Maka hal-hal seperti ini bukan menjadi dalil sebagai perbuatan sunat ataupun wajib, kecuali ada dalil yang menunjukkan bahwa yang dikerjakannya itu sebagai perintah syara'.
2. Bentuk-bentuk barang atau hal yang mendesak dipergunakan oleh Nabi; kadangkala ia makan makanan tertentu seperti roti, kurma, minum madu, dan kadangkala ia makan dan minum dari jenis makanan yang lain. Begitu juga ia membangun rumah dari batu bata dan berdinding jerami dan juga ia mengawini wanita berkarakter tertentu dari kabilah tertentu pula.
3. Segi tempat dan waktu terjadi perbuatan *jibiliyyah* Nabi misalnya pada waktu tertentu ia makan dan kadangkala tidak, ia tidur di tempat tertentu dan ia pun tidur di tempat yang lain.

4. Tergolong perbuatan *jibiliyyah* yang dapat diusahakan yaitu sesuatu yang dasarnya bukan mendesak tetapi karena kebutuhan *(hâjiyy)*, seperti menggunakan jenis kenderaan tertentu, misalnya kuda, unta, dan keledai. Begitu juga halnya Nabi menggunakan sesuatu yang bermanfaat seperti menggunakan tongkat dan mencium barang yang harum.

Perbuatan *jibiliyyah* yang dapat diusahakan ini hukumnya mubah selama tidak ada perkataan atau qarinah yang menunjukkan hubungannya dengan ibadah. Jika ada maka hukumnya dapat menjadi wajib atau sunat.

Perbuatan Tradisi

Ini adalah perbuatan yang berlaku menurut adat kebiasaan yang bersifat lokal dan temporal masyarakat tertentu. Pola-pola perbuatan masyarakat Nabi di Arab pada masanya seperti pola makan, minum, berpakaian, tidur dan bangun yang tidak dimaksudkan oleh Nabi sebagai bagian untuk mendekatkan diri kepada Allah atau tidak dipandang sebagai syari'at ataupun ibadat tidaklah termasuk sebagai hal yang disuruh untuk diikuti. Sebagai contoh, Nabi tidur di atas tikar tanpa bantal, ia makan sya'îr, memakai pakaian dari cotton dan memakai pakaian-pakaian berwarna putih.

Perbuatan-perbuatan adat kebiasaan ini tergolong kepada *hadyun, dâllun,* dan *samtun.* Hal ini sejalan dengan hadith Syu'bah, ia berkata: *Aku mendengar Huzaifah mengatakan: Sesungguhnya orang yang paling meniru/ menyerupakan diri dengan Rasulullah adalah Ibn Ummi 'Abd., yaitu sejak ia keluar rumah hingga kembali lagi ke rumahnya.*[11] *Al-Hadyu* artinya jalan yang baik *(al-tharîqah al-maslahah). Al-Dallu* berarti bagusnya gerakan dalam berjalan, berbicara dan sebagainya. Adapun *al-Samtu* adalah baiknya gerak-gerik dan performance dari segi kebajikan dan agama, bukan sekedar kecantikan dan perhiasan (lahiriah). *Al-Samtu* ini sekarang sering disebut dengan *inner beauty.*

Al-Ghazâlî mengatakan bahwa semua perbuatan yang tidak menunjukkan secara jelas dasar dalil sebagai *qurbatan* dan 'ibadah, maka ia tergolong sebagai perbuatan *mubâh* bagi ummat Islam. Di antara perbuatan yang tergolong kepada adat kebiasaan adalah jumlah pemberian mahar pada perkawinan. Allah tidaklah menetapkan jumlah tertentu mengenai mahar ini. FirmanNya: *wa âtaitum ihdâhunna qinthâran).* Di sini Allah tidak menentukan berapa besar jumlah mahar yang harus diserahkan seseorang kepada calon isterinya, apakah dalam jumlah yang banyak *(qinthâran)* atau dalam jumlah yang sedikit. Berdasarkan sunnah *(fi'liyyah)* Nabi, ia memberikannya dalam jumlah yang kecil. Manakala 'Abd al-Rahmân ibn 'Awf menanyakan kepada Nabi tentang berapa besar jumlah mahar yang harus ia berikan kepada calon isterinya, Nabi menjawab:

sebongkah emas. Namun Nabi memberikan jawaban atas pertanyaan yang sama kepada seorang laki-laki yang lain: berikanlah sebagai maharmu walau hanya satu buah cincin dari besi.[12]

Melihat tidak adanya batasan berapa banyaknya jumlah mahar itu dan melihat bahwa Rasul memberikan kepada para isterinya menurut adat kebiasaan dan atas dasar kemudahan, maka siapa yang ingin mengikutinya dalam hal pemberian mahar ini ia akan mendapat pahala dari Allah. Menurut al-Syâfi'î, dianggap *mustahâb* jika pemberian mahar itu tidak lebih dari yang diberikan Rasul kepada isteri-isterinya, yaitu sebanyak lima ratus dirham "dalam rangka" mencari keberkatan pada keselarasan dengan semua perintah yang telah dikerjakan oleh Rasul.[13]

Contoh di atas dan yang seumpamanya tidak ada dalil untuk dikategorikan kepada perbuatan *mustahab* kepada kaum muslimin mengerjakannya secara persis demikian karena ia tidak dimaksudkan sebagai tasyri' dan juga sebagai perbuatan ibadat, akan tetapi lebih dapat dimasukkan kepada perbuatan *jabaliyyah* atau *al-khilqah*. Namun demikian, jika dipandang sebagai peneladanan maka ia dianggap tidak ada salahnya sebagaimana peneladanan Ibn 'Umar kepada Nabi di mana saat ia berhaji ia menunggang untanya seperti perjalanan haji Rasul untuk mendapat keberkatan pada untanya dan pada menapaktilasi jejak sang Nabi. Jikalau tidak melakukan hal seperti itu dan pula tidak meremehkannya, tentu tidaklah mengapa. Al-Ghazâlî menganggap hal semacam itu sebagai sebuah bentuk perbuatan yang tidak bermuatan hukum *(min al-af'âl lâ hukma lahu)*.[14]

Namun demikian perbuatan tradisi ini ada yang juga yang berkaitan dengan syara' manakala ia: *Pertama,* pada perbuatan itu ada sabda Nabi yang menyuruh melakukannya atau perbuatan itu disukai oleh Nabi untuk disukai pula oleh ummatnya. *Kedua,* perbuatan itu jelas ditunjukkan oleh perbuatan Nabi (tidak dengan perkataan) sebagai syari'at seperti ia sendiri membaringkan jenazah di dalam kubur ke arah kiblat. Begitu juga halnya mengenai tradisi memelihara jenggot dan mencukur kumis.[15] Pada dasarnya ini sebuah tradisi, bukan sebuah syari'at. Namun manakala dinyatakan oleh Nabi agar ummat Islam menunjukkan perbedaan identitas tradisinya dengan kaum Musyrikin dan Majusi dalam masalah ini, maka bagi ummat Islam disuruh memanjangkan jenggot dan mencukur kumis.

Perbuatan Kerasulan

Perbuatan jenis ini disertai dengan qarinah yang menunjukkan bahwa ia bertujuan sebagai perbuatan dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah. Seperti ia duduk tahiyyat pertama pada rakaat kedua shalat empat rakaat, memasuki kota Makkah dari Kadâ' dan bermalam di Zî

THawâ dalam pelaksanaan haji. Perbuatan-perbuatan seperti ini tergolong ke dalam perbuatan kerasulannya sebagai *tasyrî'* yang ia berkapasitas sebagai Rasul Allah.

Mengenai perbuatan yang tidak jelas perintahnya dan tidak ada dalil yang menunjukkan bahwa ia dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah, di sini para ulama terbagi pendapatnya kepada tiga macam. *Pertama,* menganggap ummat Islam wajib mengikutinya kecuali perbuatan itu menunjukkan kepada khususiyyah Nabi. Malik dan Hasan al-Basrî termasuk tokoh dalam kelompok ini. Malik dan pengikut-pengikutnya serta kebanyakan penduduk Irak berpandangan seperti itu. Mereka menganggap perbuatan Nabi itu mengandung perintah wajib bagi kita untuk meneladaninya.[16] Al-Zarkasyî mengatakan: sebagai contoh dalam hal ini adalah duduknya Nabi di antara dua khuthbah pada hari Jum'at itu tidak ada perintah melalui perkataannya, hanya pada perbuatannya saja. Akan tetapi menurut al-Syâfi'î ini sebagai perbuatan wajib dianggap rusak khuthbah jum'at jika tidak melakukan duduk antara dua khuthbah ini.[17] Begitu juga perbuatan Nabi menurut sebuah riwayat di kalangan Hanabilah bahwa Abû Ya'lâ menukil dari Ahmad bahwa Nabi tidak melakukan shalat atas kubur setelah masa sebulan karena ia tidak melakukannya atas kubur Ummu Saad setelah masa sebulan. Maka ini menjadi dalil tercegahnya perbuatan tersebut karena perbuatan di sini sama nilainya dengan perkataannya yang menunjukkan kepada wajib dan mengkhususkannya dari keumumannya.[18]

Kedua, Menjadi *mustahab mandûb*, tidak wajib bagi ummat Islam untuk mengikuti perbuatan-perbuatan Nabi tersebut. Ini pendapat kebanyakan pengikut Abu Hanifah dan Jumhur *Usuliyyun.* Bagi kalangan Hanafiyyah, pada perbuatan Nabi yang bersifat kerasulan dan yang menunjukkan *taqarrub* itu melahirkan dua macam pendapat, *al-nadb* dan *al-ibâhah.* Mazhab Ahl-al-Zâhir berpendapat bahwa perbuatan Nabi menunjukkan kepada *al-nadbu* seperti pernyataan Ibn Hazm: perbuatan-perbuatan Nabi itu bukanlah wajib kalau tidak ada penjelasan bahwa ia sebagai perintah. Akan tetapi mensuriteladaninya termasuk perbuatan yang baik *(hasan).*[19] Ada riwayat dari Ahmad juga mengatakan bahwa perbuatan murni dari Nabi itu tidak membawa kepada wajib tetapi hanya sunat. Ia mengutip dari riwayat Ishâq ibn Ibrâhîm yang mengatakan: yang perintah Nabi itu tidak termasuk perbuatan karena Nabi kadangkala mengerjakan sesuatu untuk memperoleh keutamaan dan kadangkala ia mengerjakannya sebagai khususiyyah baginya sendiri. Maka apabila ia memerintahkan untuk mengerjakannya, itu berlaku untuk kaum muslimin. Oleh karena itu tidaklah termasuk sunnah perbuatannya berbaring setelah melaksanakan dua rakaat shalat fajar.[20]

Ketiga, mengenai perbuatan Nabi tanpa penjelasan ini ditawaqqufkan, sampai diketahui dalil yang jelas menyuruh kita serta tingkatan suruhannya. Kata al-Sam'ânî: ini adalah mazhab kebanyakan golongan Asy'ariyyah. Menurut Amîr Bâdisyah: sikap model ketiga ini merujuk kepada al-Ghazâlî, al-Qâdhî Abî al-Thayyib, al-Râzî dan Abû Hasan al-Karakhî. THayyib mengatakan: sesungguhnya mengetahui sifat perbuatan Nabi apakah ia wajib, nadab dan mubah adalah menurut sifat perbuatan itu sendiri. Jika dapat diketahuinya, maka sifat perbuatan itu ditetapkan sebagai perbuatan mubah dan sifat keikutannya kepada perbuatan itu tidak dapat ditetapkan kecuali ada dalil yang menguatkannya. Begitu juga halnya menurut al-Sarakhî dengan sifat perbuatan Nabi yang bersifat khususiyyah. Ia pun ditetapkan berdasarkan dalil yang menunjukinya.[21]

Kebanyakan *usuliyyun* menggunakan perbuatan kategori ini dengan istilah al-tawaqquf atau al-waqfu. Mereka mengartikannya dengan tetap berada dalam sikap mendiamkan mengenai masalah yang belum jelas hukumnya. Sikap diam terhadap perbauatan Nabi ada dua pengertian. *Pertama,* sikap diam dari tidak melebihkan hukum perbuatan itu kepada ummat Nabi dengan menganggapnya tetap berada pada tingkat keteladanan, bukan kewajiban, walaupun diketahui arah perbuatan tersebut. *Kedua,* sikap diam dalam menentukan arah perbuatan Nabi dari sudut wajib atau sunat. Sikap kedua ini cenderung kepada mazhab sunat atau nadab.[22]

Tujuan dari mentawaqqufkan perbuatan Nabi yang belum jelas maknanya adalah untuk menghilangkan kesulitan kepada ummat Islam, bukan karena yang lain. Ini adalah pendapat jumhur *usuliyyun* dan pendapat ini dianut oleh al-Juwaynî. Adapun dasar perbedaan dalam mencari dalil perbuatan yang belum diketahui sifatnya dan belum jelas makna *al-qurbah* adalah bahwa yang digolongkan kepada *al-qurbah* itu adalah yang nyata (al-dzâhir), karena yang nyata dari perbuatan-perbuatan Nabi itulah yang disyari'atkan. Rasulullah diutus oleh Allah adalah untuk menjelaskan syari'at. Selain itu ia juga menjelaskan perkara adat istiadat dan *jibiliyyah* di mana kedua hal yang terakhir tidak termasuk perkara syara'.

Perbuatan Khususiyyah Nabi

Ini adalah perbuatan-perbuatan yang hanya diperuntukkan atau diperbolehkan kepada Nabi saja yang mengerjakannya, tidak untuk dikerjakan oleh ummatnya. Seperti puasa *wasâl,* beristeri lebih dari empat orang dan sebagainya. Tidak ada khilaf di kalangan ulama bahwa untuk Nabi ada perbuatan-perbuatan yang dikhususkan oleh Allah kepadanya saja, perbuatan-perbuatan tersebut hanya diwajibkan kepadanya saja sebagai

penambah amalnya kepada Allah, tanda keutamaannya dan juga sebagai suatu kemuliaannya. Untuk beberapa perbuatan khususiyyah ini ditandai dengan penegasan Nabi sendiri seperti pernyataannya mengenai puasa wasâl ia bersabda: *"Aku ini tidak sama dengan kamu sekalian dalam hal kewajiban berpuasa."*[23] Selain penegasan dari Nabi sendiri, untuk khususiyyah ini juga ada yang yang ditegaskan oleh Allah sendiri, seperti Nabi dibolehkan menikahi perempuan yang perempuan itu sendiri menyerahkan dirinya untuk dinikahi oleh Nabi. Hal ini dinyatakan oleh Allah dalam surat al-Ahzâb ayat 50: *"...dan perempuan mukmin yang menyerahkan dirinya kepada Nabi kalau Nabi mau mengawininya, sebagai pengkhususan bagimu, bukan untuk semua orang mukmin."*

Perbuatan-perbuatan khususiyyah Nabi ditetapkan dengan dalil. Perbuatan-perbuatan ini menurut Imâm Haramain tergolong kepada perbuatan tawaqquf karena ia tidak menjumpai para sahabat Nabi yang mengikutinya seorang pun.[24] Sebahagian ahli ilmu berpegang dan merinci perkara berkenaan khususiyyah ini dari segi hukum yaitu kepada: kewajiban Nabi, keharamannya, kebolehannya dan kemuliannya. Imam Ahmad membaginya juga kepada empat macam: kewajiban, larangan, kebolehan dan kemuliaan. Terhadap kebolehan Nabi tidak seorangpun yang boleh menirunya karena akan hilang keistimewaan Nabi, seperti kawin lebih dari empat dan berpuasa wasal. Terhadap kewajiban bagi Nabi maka semuanya menjadi sunat untuk dikerjakan oleh kaum muslimin, seperti shalat witir, shalat tahajjud, dan bermusyawarah. Adapun terhadap larangan bagi Nabi maka ia menjadi sunat untuk ditinggalkannya sedapat mungkin, seperti makan makanan yang berbau tidak enak bagi orang lain dan makan sambil bertelekan. Menjauhi perbuatan-perbauatan seperti ini termasuk perbuatan ihsân dan ihsân ini secara muthlaq diperintahkan oleh Allah dalam surat al-Nahlu, ayat 90. Nabi juga senada menyabdakan hal ini: *"Sesungguh-nya Allah menetapkan untuk berbuat ihsan terhadap segala sesuatu"*.[25]

Perbuatan-perbuatan khususiyyah Nabi ini sebagaimana dijelaskan di atas ternyata terkait juga bagi ummatnya, meskipun secara nas yang jelas Allah dan Rasul-Nya menggunakan sapaan tertentu, seperti: *Ya ayyuhâ al-nabî, yâ ayyuhâ al-rasûl, yâ ayyuhâ al-nâs!, yâ ayyuhâ al-lazîna âmanû* dan *yâ 'ibâdî*. Maka dari panggilan-panggilan khusus di atas tetap dapat menimbulkan pertanyaan: apakah terhadap panggilan kepada Nabi termasuk juga ummatnya dan begitu juga terhadap panggilan untuk ummatnya juga tergolong untuk Nabi? Di sini ada beberapa pendapat ulama usul. Ada yang berpendapat, jika Nabi melakukan sebuah perbuatan yang menyalahi panggilan-panggilan tersebut, maka itu dianggap khususiyyah untuknya dari khithab yang umum.[26] Adapun jumhur *usuliyyun* mengatakan bahwa hukum itu tidaklah terkhususkan kepada orang yang ditujukan

khithab kepadanya, akan tetapi ia bersifat umum, yaitu termasuk kedua-duanya; Nabi dan ummatnya. Oleh karena itu khitab yang ditujukan kepada Nabi; *yâ ayyuhâ al-nabiy* dan *yâ ayyuhâ al-rasûl,* adalah termasuk juga dalam panggilan itu kepada ummatnya.

Apa yang ditetapkan kepada Nabi terhadap berbagai hukum dari perbuatannya dan diketahui arah dari perbuatan tersebut apakah itu sunat, mubah atau dijelaskan oleh sahabat mengenai perbuatan Nabi tersebut maka hukum perbuatan tersebut termasuk kepada ummatnya. Sebagai contoh adalah:

> *Hadis dari Zaid ibn Aslam dari 'Athâ' ibn Yasâr bahwa seorang laki-laki mencium isterinya di bulan Ramadhan, lalu ia pun sangat kaget. Kemudian ia mengutus isterinya untuk menanyakan hukum mencium di bulan Ramadhan tersebut kepada Ummu Salamah, isteri Rasul, Ummu Salamah mengatakan kepada isteri Zaid bahwa Rasulullah juga mencium Ummu Salamah di bulan Ramadhan. Berita Ummu Salamah ini pun disampaikan kepada suaminya. Suaminya, Zaid, malah bertambah kaget sehingga ia mengatakan kepada isterinya: "kita jangan disamakan dengan Rasul Allah. Ia dihalalkan oleh Allah apa yang Allah kehendaki". Kemudian isteri Zaid kembali lagi menemui Ummu Salamah yang kebetulan Rasul Allah sedang bersama dengan Ummu Salamah. Rasul Allah menanyakan kepada isterinya: "ada perlu apa orang perempuan ini?" Ummu Salamah menjawab: Ia tadi menanyakan hukum mencium isteri pada siang Ramadhan." Apakah sudah kamu beritahu kepadanya bahwa Saya sendiri melakukan hal itu. Ya sudah saya memberitahukannya. Kali ini pun isteri Zaid pulang lagi dan memberitahukannya lagi kepada suaminya. Suaminya bahkan bertambah kaget dan mengatakan lagi: "kita jangan disamakan dengan Rasul Allah. Ia dihalalkan oleh Allah apa yang Allah kehendaki". Kamudian Rasul Allah pun marah dengan sikap Zaid yang demikian dan Rasul mengatakan: Demi Allah! Saya ini lebih taqwa kepada Allah dan lebih paham tentang batas-batas ketentuan hukum Allah dari pada kamu.*[27]

Menurut Abû 'Umar, dalam hadis ini terdapat pengertian bahwa perbuatan Rasul Allah sangatlah bagus untuk diteladani dalam segala hal, terkecuali perbuatan itu jelas sebagai khususiyyahnya atau telah ditegaskan kekhususan tersebut oleh al-Qur'an. Minimal segala perbuatannya itu menjadi sunat diikutinya. Mengenai sebuah perbuatan yang bernuansa hukum haruslah ada dalil yang menunjukkan kekhususan dari perbuatan tersebut. Dalam hal demikian ummat Islam tidak ada pilihan karena jelas-jelas perbuatan itu dikhususkan kepada Nabi saja seperti firman Allah dalam surat al-Ahzâb ayat 50. Juga hal itu menurut sabda Nabi sendiri: *"Keadaanku tidak sama dengan keadaan kalian, hidupku ini diberi makan dan diberi minum*

oleh Tuhanku."[28] Jika Nabi mengatakan demikian ini menunjukkan pekerjaan demikian sebagai perbuatan khususiyyahnya.

Mengenai marahnya Nabi dalam kasus hadis Zaid di atas adalah menunjukkan kepada ummat Islam untuk tidak boleh sembarang mengkhususkan perbuatan Nabi tanpa dalil yang jelas. Jadi, dalam hal tidak dijumpai halangan untuk mengikuti perbuatan Rasul, maka posisi Nabi dan perbuatannya dikembalikan kepada dalil-dalil yang umum, baik kepada ayat maupun kepada hadis. Dalam ayat: "Sungguh pada diri Rasul Allah terdapat suri teladan yang baik". Dalam hadis: *"Aku ini diutus menjadi guru dan penyampai kabar gembira dan Aku juga diutus sebagai rahmat yang memberi petunjuk."* Jadi ayat dan hadis ini menjadi dasar bolehnya meneladani semua perbuatan Rasul dan mengamalkan segala perbuatan Nabi jika tidak terdapat dalil yang menunjukkan bahwa ia adalah khususiyyah Nabi.

Allah menunjukkan hukum-hukum dan kasus-kasus Nabi secara lahir dan mengenyampingkan hal-hal yang bersifat dzan (meragukan) seperti kesaksian orang yang bersaksi dan sumpah bagi orang yang bersumpah. Dalam sabdanya Rasul mengatakan:

> *Aku ini sebagai manusia. Kalian mengadukan perkara kepadaku. Mungkin sebahagian kamu lebih "lincah" dalam berargumentasi dari pada sebahagian saudaramu. Aku memutuskan perkara kepada orang yang lebih lincah itu menurut apa yang Aku dengar darinya. Maka barangsiapa yang Aku putuskan perkaranya mendapatkan hak yang melampaui haknya (termakan hak saudaramu) janganlah ia mengambilnya sedikitpun karena di sini Aku memberi sepotong dari api neraka.*[29]

Dengan demikian persoalan hukum dan kasus yang berlaku pada diri Nabi pada dasarnya sama dengan yang berlaku pada ummatnya, yaitu bersifat lahiriah. Di sini mengandung hikmah dan rahasia Allah untuk menyempurnakan peneladanan ummat kepada Nabi dalam menentukan kasus dan menerapkan hukumnya.[30] Oleh karena itu, apa yang dibolehkan kepada Nabi pada dasarnya juga dibolehkan kepada ummatnya kecuali yang terdapat dalil dari Allah dan Rasul sendiri bahwa itu sebagai khususiyyah Nabi.

Perbuatan Nabi dalam Menyelesaikan Perkara Manusia

Dalam hal ini para ulama berbeda pendapat. Sebahagian mereka berpendapat bahwa ummat Islam perlu mencontohinya dan yang lainnya berpandangan bahwa ini tidak harus atau tidak mengikat bagi ummat Islam. Satu pendapat lagi mengatakan bahwa telah menjadi ijma' ulama untuk

mengikutinya jika diketahui sebab (dari perkara yang diselesaikan oleh Nabi tersebut). Menurut al-Syawkanî ini yang benar.[31] Karena jika sebab yang karena sebab tersebutlah Rasul mengerjakannya, maka kita pun harus mengerjakan seperti yang dikerjakan oleh Rasul dan jika sebabnya tidak jelas bagi kita maka kita pun tidak harus melakukannya persis seperti itu.

Adapun jika Nabi memutuskan perkara antara dua orang yang yang berperkara, maka ini berlaku sistem peradilan di mana perkaranya berada pada keputusan peradilan. Di sini Abû Ishâq[32] berkata: apa yang dikerjakan oleh Nabi bersama dengan pihak lain, misalnya apa yang dikerjakannya terhadap dua orang yang berperkara atau pun Nabi berada sebagai posisi penengah, maka ini dapat dipadang wajib tanpa khilâf. Ia berlaku menurut ketentuan peradilan dan hukum.

Hukum-hukum yang Nabi berlakukan itu bersifat wajib bagi kaum muslimin untuk menghukuminya sebagaimana ia berlakukan. Ini menurut pendapat sebahagian ulama dengan asumsi bahwa Allah memang telah mewajibkan ummat Islam seperti itu karena Nabi melaksanakan hukum berdasarkan wahyu. Namun pendapat ini bisa dibantah dengan argumen bahwa apa yang Nabi putuskan berdasarkan wahyu baik halal atau pun haram maka ia ada penjelasannya apakah berdasarkan wahyu atau bukan karena wahyu. Begitu juga apa yang ia putuskan perkara di antara manusia di mana ia melakukannya atas dasar kondisi obyektif (dzâhir) sebagaimana kasus hadis Ummu Salamah yang telah dijelaskan di sini.

Al-Syâfi'î di dalam *al-Umm*[33] menjelaskan: sesungguhnya Rasul Allah menjelaskan kepada manusia bahwa ia melaksanakan hukum berdasarkan apa yang dzâhir dan hanya Allah sebagai pengayomnya terhadap hal yang ghâib dari jangkauan penglihatannya. Oleh karena itu hendaklah manusia juga melaksanakan hukum itu berdasarkan kenyataan yang dapat mereka jangkau. Selanjutnya ia mengatakan bahwa sekiranya Nabi melaksanakan hukum bukan berdasarkan wahyu tidaklah mungkin pengikutnya setelah itu melaksanakan hukum tersebut karena tidak ada orang yang mengetahui yang bâthin atau ghâib setelah Rasul Allah. Pada perbuatan-perbuatan yang diiringi dengan penjelasan (bayân) atau bersifat suruhan, maka posisi perbuatan Nabi di sini adalah sebagai muballigh Allah. Maka mengikutinya adakalanya wajib dan adakalanya sunat berdasarkan kepada dalil. Perbuatan-perbuatan Nabi yang sifatnya sebagai muballigh ini bagi ummat Islam adalah sebagai risalah Tuhan yang disyari'atkan kepada semua manusia hingga hari kiamat.

Adapun perbuatan-perbuatan Nabi yang sifatnya memberi hukuman dan menjadi qâdhî maka di sini posisi Nabi adalah sebagai *Imâm al-Ummah* dan tidak berlaku untuk setiap individu ummat Islam. Seperti

Nabi menghukum orang-orang yang berperkara, menentukan hak-hak perdata mereka yang berperkara, menentukan pemimpin pasukan, dan melaksanakan hudûd. Orang-orang yang wajib meneladani Nabi dalam hal ini adalah para pemimpin ummat Islam. Jadi para pemimpin pasukan dan para qadhî mencontoh Nabi pada hal yang menyangkut profesi mereka di mana tidak sembarang orang dapat membuat keputusan hukum dalam persoalan konflik dan membagi-bagi hak seperti pembagian harta rampasan perang.

Contoh-contoh lain seperti perbuatannya memfasakhkan pernikahan, perjanjian, jual beli syuf'ah, mentalak paksa pasangan keluarga karena tidak memberi nafkah dan kasus-kasus lain yang memerlukan pertimbangan, kemerdekaan dan keseriusan hal itu semua tidaklah boleh diserahkan kepada seorang individu melainkan diserahkan kepada hakim. Para qâdhî-lah yang seharusnya mengikuti jejak Nabi dalam menangani kasus-kasus hukum dimaksud meskipun di antara individu ada yang mengetahui batas-batas ketentuan hukumnya. Alasan perlunya diserahkan kepada hakim atau kepada pihak/lembaga yang diberi izin untuk kasus-kasus demikian adalah karena jika diserahkan kepada individu di mana setiap orang memiliki interest masing-masing di sini akan besar peluang untuk terjadinya konflik dan kekacauan dalam masyarakat. Begitu juga halnya dengan masalah penetapan jizyah, pemungutan pajak, pemekaran wilayah/daerah, pelaksanaan hudud dan ta'zîr, penertiban tentara dan perang melawan pemberontak. Jika itu tidak diserahkan kepada hakim atau penggatinya, maka akan berpotensi terjadinya fitnah dan pembunuhan yang akan merusak jiwa dan harta benda.[34]

Sebagai penguat alasan bahwa untuk kasus-kasus tersebut di atas haruslah diserahkan kepada hakim adalah apa yang diriwayatkan oleh Ibn Ishaq di dalam *al-Sîrah* yang menurut Ibn Hajar riwayat ini adalah memiliki sanad yang bagus (hasan). "Dari `Ubâdah ibn Sâmit ia berkata: pada saat saat kami berselisih paham dalam masalah ghanimah (awalnya ghanimah ini diserahkan kepada individu), prilaku kami menjadi buruk dan maka Allah mencabut hak ini untuk diserahkan kepada Rasul Allah. Setelah diserahkan kekuasaan kepada Rasul Allah, ia pun membagi-bagi ghanimah ini kepada kami secara sama rata (adil).[35] Oleh karena itu menyerahkan kapling persoalan ini kepada khalifah dimaksudkan untuk menghilangkan pertentangan dan mengantisipasi "keos" dalam masyarakat. Jadi secara syari`at, persoalan perdata dan pidana yang melibatkan lebih dari satu pihak, tidaklah diserahkan kepada setiap individu ummat Islam, akan tetapi kepada para pemimpin yang diberi kekuasaan dalam bidangnya seperti peradilan dan kemiliteran.

Perbuatan Nabi sebelum Bi'thah

Adakah perbuatan Nabi berkenaan dengan perjalanan hidupnya atau pun berita-berita tentang dirinya sebelum nubuwwah tergolong sunnah, seperti tahannusnya di Gua Hirâ' dan perjalanan hidupnya yang bagus? Karena hal-hal tersebut dan kemulian-kemuliaan akhlaknya, kebagusan perbuatannya sebelum menjadi Nabi sangat bermanfaat (bagi track recordnya). Isterinya, Khadîjah, pernah mengatakan kepada Nabi: Allah sepanjang waktu tidak pernah sekalipun menggundahkan engkau, karena menyambung silaturrahim, meringankan beban orang lain, memuliakan tamu, memberi kepada orang tak punya. Para *usuliyyun* tidak keberatan memandang semua hal di atas sebagai sunnah, kecuali Ibn Taimiyyah. Maka jelaslah sesuai dengan dalil bahwa perbuatan Nabi sebelum bi'thah adakalanya menjadi keteladanan bagi ummatnya disebabkan ia telah menjadi syari'at Islam, bukan karena ia berdasarkan kepada mengikuti perbuatan-perbuatannya sebelum masa nubuwwah. Jadi dengan datangnya risalah mengenai hal-hal di atas ia menjadi penguat untuk mengikuti Rasul Allah karena hal itu diperintahkah oleh Allah kepada kita.

Di antara perbuatan-perbuatan Nabi sebelum bi'thah ada yang tidak harus kita ikuti dan teladani adakalanya karena tidak ditetapkan oleh syara' dan adakalanya karena terdapat ada keterangan telah dinasakh (dibatalkan oleh Allah) sebab ia bertentangan dengan keadaan setelah nubuwwah. Diperoleh keterangan dari al-Qâdhî Abû al-Husayn ibn Abî Ya'lâ dalam kitabnya, *THabaqât al-Hanâbilah,*[36] dalam biografinya Ibrâhim ibn Hânî, ia mengatakan: Ahmad ibn Hanbal bersembunyi di tempatku selama tiga malam. Kemudian ia mengatakan: carilah sebuah tempat untuk tempat aku menginap. Aku berkata: Tidak ada tempat yang aman untukmu Hai Bapak Abdullah. Kemudian Ahmad mengatakan kepadaku: Nabi bersembunyi di dalam gua selama tiga hari dan kemudian pulang. Oleh karena itu tidaklah wajar kita mengikuti sunnah Nabi dalam keadaan senang dan kita meninggalkannya di saat susah.

Âli (Keluarga) Ibn Taimiyyah (Abû al-Barakat, Abû al-Mahâsin dan Abû al-'Abbâs), dalam *al-Masûdah fi Ushûl al-Fiqh,* memberikan argumentasi yaitu: perlu ada tinjauan mengenai alasan Ahmad ibn Hanba bersembunyi selama tiga malam dengan alasan mengikuti sunnah Nab tersebut. Meskipun cerita itu benar, tetapi alasan kepengikutannya tidal benar. Karena bersembunyi itu adalah dalam keadaan terpaksa untu mencari perlindungan. Jadi bersembunyi dari orang dzâlim itu boleh Manakala ketakutannya telah hilang, maka tidak boleh lagi bersembuny karena itu menghalanginya dari menghadiri jama'ah, melaksanaka kewajiban dan menjalankan sunnah di mana hal tersebut lebih penting untu diikutinya. Dalam ketentuan usul fiqh, untuk mengikuti Nabi harusla

membulatkan niat (motivasi) dan sebuah motivasi tidaklah sempurna tanpa kebebasan (bergerak). Bagi orang terpaksa tidak ada pilihan. Dalam hal ini Ibn Taimiyyah mengatakan: masalah-masalah yang terjadi sebelum nubuwwah tidaklah disebut untuk dijadikan syari'at seperti masalah setelah nubuwwah. Oleh karena itu kaum Muslimin bersepakat bahwa yang menjadi kewajiban bagi hamba adalah mengimani Rasulullah SAW dan mengerjakan apa yang dibawanya setelah masa nubuwwah saja.[37]

Sebahagian orang yang menganggap perbuatan Nabi sebelum bi'thah sebagai sunnah mereka malah melanggar sunnah, karena dengan bertapa ke gunung, gua dan sebagainya tidak lagi melaksanakan shalat jum'ah dan melakukan shalat jama'ah. Ini jelas meninggalkan syari'ah yang diperintahkan oleh Allah dan rasul-Nya. Padahal Nabi setelah diangkat menjadi rasul Ia tidak pernah lagi berkunjung ke Gua Hira' dan juga tidak pernah menyuruh para sahabatnya melakukan itu. Karena itu pula tidak seorang dari sahabat Nabi yang melakukan perbuatan seperti itu sehingga mereka meninggalkan jum'atan dan shalat berjama'ah. Para sahabat Nabi juga tidak seorang pun yang bersamadi ke gunung dan gua selama empat puluh hari seperti yang dilakukan oleh sebahagian orang di masa sekarang. Akan tetapi yang mereka lakukan adalah melaksanakan ibadat syari'at yang disyari'atkan oleh Allah melalui Nabi.

MENGETAHUI PERBUATAN NABI YANG WAJIB DAN BUKAN WAJIB

Jalan untuk mengetahui Perbuatan-Perbuatan Nabi

Adalah menjadi keniscayaan mengetahui jalan yang memungkinkan dengannya seorang mukallaf dapat membedakan sifat hukum perbuatan karena kewajiban mengikutinya tergantung pada mengetahui jalan tersebut. Hukum mengikuti perbuatan-perbuatan Nabi tidaklah melebihi dari tiga macam/level, yaitu wajib, nadab dan jawâz. Adapun haram dan makruh, berbeda dengan kita manusia biasa, tidaklah mungkin muncul dari Nabi karena ia sebagai pembawa syari'at. Secara umum, untuk mengetahui jalan yang ma'rûf (sudah dikenal) sebagai penjelas (bayân) hukum perbuatan Nabi adalah:

Pertama, adanya nas yang menerangkan secara khusus sifat perbuatan tersebut (wajib, sunat dan mubah). *Kedua,* Nabi mempersamakan sebuah perbuatan dengan perbuatan lainnya yang telah diketahui posisi dan sifatnya. *Ketiga,* perbuatan Nabi tersebut sebagai penerapan terhadap sebuah ayat al-Qur'an di mana ia mengandung salah satu dari tiga level hukum di atas. *Keempat,* perbuatan Nabi tersebut sebagai penjelas salah satu dari ayat al-Qur'an yang mujmal.

Selain dari pola umum yang empat di atas, tanda-tanda khusus yang menunjukkan sifat hukum perbuatan Nabi yang tergolong *wajib*, yaitu: *Pertama,* terjadi perbuatan itu ditetapkan oleh syara' sebagai perintah wajib, seperti shalat dengan azan dan iqamah.Kedua, perbuatan itu sebagai mengqadhâ' bagi ibadat yang diketahui wajib atas Nabi. *Ketiga,* Ia menkontinyukan perbuatan itu sehingga tidak menimbulkan kemungkinan ia bukanlah tidak wajib karena sekiranya tidak wajib, maka ia akan meninggalkannya dalam waktu-waktu tertentu. *Keempat,* perbuatan Nabi sebagai pemutus perkara antara dua orang yang bersengketa dalam hal pemenuhan hak-hak mereka. Maka dari sini diketahui bahwa hukum pembahagian hak seperti itu sebagai wajib mengingat Nabi telah mengharamkan tumpah darah, penggerogotan kehormatan oran lain dan pengambilan harta orang lain dalam berbagai kesempatan.[38] *Kelima,* perbuatan yang dikerjakan oleh Nabi dasarnya terlarang secara umum, akan tetapi secara khusus dikerjakannya, seperti melakukan rukuk dua kali pada shalat gerhana. Maka di sini menunjukkan perbuatan tersebut sebagai wajib syara'. Menurut al-Zarkasyî, perbuatan seperti ini banyak juga, misalnya: wajib khitan (pada asalnya tidak boleh memotong bahagian manapun dari manusia, akan tetapi ini dilakukan oleh Nabi.), membaca al-Qur'an dalam shalat, mengangkat tangan berkali-kali pada takbir shalat dua hari raya.

Selanjutnya tanda-tanda khusus perbuatan Nabi yang menunjukkan kepada sunat *(mandûb)* di antaranya adalah: *Pertama,* perbuatan itu semata-mata ibadah yang menjadi wajib kepada Nabi tetapi tidak wajib kepada ummatnya. Ini ditandai dengan ia mengqadhanya di luar waktunya karena suatu kesibukan. Maka ini menjadi mandûb bagi kita. *Kedua,* Nabi mengerjakannya secara kontinyu, akan tetapi ia tinggalkan pada waktu tertentu seperti ia tidak mengulangi berwudhu' dengan memakan makanan yang disentuh oleh api (dimasak), padahal sebelumnya ia nyatakan seseorang yang telah makan makanan yang disentuh oleh api haruslah berwudhu' kembali. Maka mengulangi berwudhu' di sini hukumnya mandûb. *Ketiga,* adanya dalil yang menunjukkan pilihan antara sebuah perbuatan mandûb dan yang satu lagi adalah perbuatan wajib. Maka perbuatan pertama itu hukumnya sunat sifat dalam pemilihan itu tidak bisa disamakan antara yang wajib dan yang bukan wajib.

Adapun terakhir, tanda-tanda yang dikenal bahwa perbuatan Nabi itu *mubah* adalah sebagai berikut: *Pertama,* ia sebagai perbuatan gerak-gerik biasa yang tidak ada tanda atau dalil kemanduban dan kewajiban sama sekali, seperti perbuatan jibiliyyah yang telah disinggung di belakang. *Kedua,* ada nas dari Rasul SAW sendiri yang menunjukkan perbuatan itu adalah

mubah. *Ketiga,* perbuatan itu sebagai *imtithâlan,* "pelaksanaan" suatu ayat al-Qur'an yang menujukkan kepada hukum mubah. *Keempat,* perbuatan itu sebagai *bayânan,* "penjelasan" suatu ayat al-Qur'an yang menujukkan kepada hukum mubah. *Kelima,* perbuatan itu dikerjakan oleh Nabi setelah ia melarang melakukannya sehingga diketahui bahwa itu telah hilang keharamannya dan hukumnya menjadi mubah, seperti Nabi pernah menyuruh makmum shalat dengan cara duduk di belakang imam yang shalat secara duduk. Kemudian di saat ia shalat secara duduk sementara makmum di belakangnya shalat sambil berdiri, ia tidak menegurnya atau menyalahkannya.

Hukum Perbuatan Nabi untuk Dirinya dan Ummatnya

Kaum *usuliyyun* tidak ada yang membicarakan masalah ini secara tegas selain dari Ibn Taimiyyah. Dalam kaitan ini Ibn Taimiyyah menyatakan bahwa mengenai dilalah perbuatan Nabi menyangkut untuk dirinya sendiri dan ummatnya dapat disimpulkan kepada tiga hal.

Pertama, bahwa pada perbuatan yang hukumnya wajib dan haram ini sama berlaku untuk diri Rasul sendiri dan bagi ummatnya, selain jika terdapat dalil yang menyalahinya. Jika perbuatan itu sebagai sebuah penafsiran ayat atau hadis yang mujmal maka itu berlaku untuk kita dan untuk Rasul sendiri. Begitu juga halnya sebuah perbuatan penerapan perintah dari Allah. Apalagi terhadap perbuatan yang jelas diketahui sebab pelarangannya, maka keberlakuannya terhadap ummatnya lebih besar lagi. *Kedua*, perbuatan Rasul itu sendiri menunjukkan hukum bagi dirinya dan sekaligus ummatnya, yaitu adakalanya kategori wajib, sunat dan boleh atau hukum yang bersifat umum. Derajat yang paling bawah dari ketiga level ini adalah mubah. *Ketiga*, boleh saja ada perbuatan yang mengandung hukum wajib kepada kita dengan tidak harus wajib itu terhadap diri Nabi. seperti makmum wajib mengikuti imam sedangkan imam tidak harus mengikuti makmum. Di sini kewajiban tersebut terletak pada perintah wajib mengikuti perbuatannya atau pun karena kita disuruh menghormati dan mencintainya. Dalam al-Qur'an, surat al-Taubah, ayat 120, dinyatakan oleh Allah: "tidaklah sepatutnya bagi penduduk Madinah dan orang Arab badui yang berdiam di sekitar mereka, tidak turut menyertai rasulullah (pergi berperang), dan tidak patut pula bagi mereka lebih mencintai diri mereka dari pada mencintai diri Rasul." Maka dengan ayat itu menjadi wajiblah menyertai/mengikuti Rasul walaupun pada masa itu belum ditentukan bagaimana bentuk pola perangnya.

Sebab-Sebab Terjadi Perbedaan Pendapat Mengenai Hukum Perbuatan Nabi

Sebagaimana telah dikemukakan terdahulu mengenai beberapa bentuk pembahagian perbuatan Nabi oleh kaum *usuliyyun*, maka pada dasarnya pembahagian tersebut tetap saja menimbulkan perbedaan pendapat di antara mereka. Kisaran perbedaan pendapat mengenai hukum perbuatan Nabi ini pada dua persoalan. *Pertama,* pembahagian tersebut bukanlah berdasarkan dalil, hanya saja untuk memudahkan membagi dilalah hukum dan untuk membedakan antara satu dengan yang lain. *Kedua,* perbuatan itu sendiri tidak memiliki dilalahnya, karena ia tidak memiliki bentuk *(sîghah),* seperti keadaan shalat Nabi di dalam Ka'bah, apakah ia wajib, sunat ataupun shalat qadha yang luput belum sempat ia kerjakan.

Berdasarkan kepada orang yang mengatakan bahwa sebuah perbuataan tertentu itu menunjukkan kepada wajib, tawaqquf, haram dan mubah dan seumpamnya dan mereka menamakannya sebagai *adillah,* itu tidaklah layak menjadi dalil dalam persoalan *qath'iyyât.* Adapun dalam jika ia atas dasar ayat al-Qur'an maka tidak ada perbedaan pendapat ulama tentang itu. Adapun jika dalil itu sebagai atau atas dasar pengamalan sahabat dan pengharaman mereka untuk mengikuti perbuatan tertentu di mana mereka misalnya melakukan puasa wisal karena Nabi melakukannya, mereka menanggalkan sandal pada waktu shalat karena Nabi melakukan itu[39], Nabi memerintahkan mereka pada tahun Hudaybiyah bertahallul dan mencukur, pada diri mereka terdapat "keraguan." Keraguan ini diadukan kepada Nabi oleh Ummu Salamah, akhirnya ia merasa yakin dan ia pun keluar menuju Hudaybiyah, menyembelih dan mencukur dan para sahabat pun melakukannya dengan segera.

Contoh lain adalah Nabi menanggalkan cincinnya dan para sahabat pun ikut menangalkannya juga.[40] Dalam hal Umar sedang mencium *Hajar al-Aswad* ia mengatakan (tertuju ke batu itu sendiri): "kamu ini tidak lain batu yang tidak memberi manfaat dan mudharat. Jika bukan aku melihat Nabi mencium engkau, aku tidak menciummu. Begitu juga dalam Nabi menjawab pertanyaan orang yang menanyakan kepada Ummu Salamah mengenai mencium isteri dalam keadaan ia berpuasa sebagaimana dijelaskan terdahulu. Para sahabat juga secara mayoritas berbeda pendapat mengenai mandi junub selepas bersanggama. Lalu `Aisyah mengatakan: Aku melakukan senggama dengan Rasulullah dan kami pun melakukan mandi junub karena hal itu. Maka para sahabat pun merujuk kepada keterangan `Aisyah tersebut.

Pengamalan atau jalan yang ditempuh oleh sahabat "itu sendiri" untuk kepengikutannya tidaklah menunjukkan kepada wajib. Kebanyakan

yang dipahaminya adalah sebagai perbuatan sunat. Pendapat ini dibantah oleh Ibn Hazm. Adapun Imam Haramayn dan al-Ghazali mengatakan: semua athar dan jalan yang ditempuh oleh sahabat itu layak dijadikan atau diambil sebagai dalil-dalil hukum *(al-adillah)*.

Faktor lain yang menyebabkan terjadi perbedaan dalam melihat perbuatan Nabi adalah perbedaan riwayat-riwayat yang dunukilkan dari seorang imam. Orang-orang yang secara bebas mengutip pendapat imam mazhabnya tidak meneliti pendapat imam tersebut secara komprehensif sehingga dalam mengistimbatkan pendapat imam tersebut sudah berdasarkan pendapatnya sendiri yang berbeda dengan dasar-dasar pendapat imam. Akibatnya terjadilah berbagai kesalahan. Oleh karena itu kita jumpai para penulis yang mengatakan ini pendapat Ahmad, Syafi'i dan lainnya adalah demikian, akan tetapi dalil-dalil yang diangkatnya berbeda dengan apa yang ada pada imam-imam tersebut.

Sebagai contoh, ada orang mengatakan berdasarkan pendapat Malikiyyah, Syafi'iyyah dan Hanafiyyah bahwa mengikuti perbuatan-perbuatan Nabi itu wajib. Ia hanya menambatkan pernyataan itu kepada imam mazhab bukan kepada nas-nas. Cara seperti ini menimbulkan kesalahan karena imam mazhab tersebut besar kemungkinan tidak mengatakannya. Misalnya ada orang berpendapat bahwa tertibnya wudhu' itu bukan hal wajib. Kesimpulannya itu tanpa melihat bahwa berdasarkan hadis-hadis perbuatan Nabi mengenai wudhu', Nabi selalu berwudhu' secara tertib atau berurutan dengan tidak membolak-balikkannya. Hal ini jelas dan pasti dilalah-dilalahnya. Jadi sekiranya mereka menelusuri dasar-dasar dan reference yang digunakan oleh seorang imam mengenai wajib tertibnya wudhu' ini pasti tidak terjadi perbedaan pendapat dalam masalah ini.

Begitu juga mengenai perbuatan Nabi yang telah jelas dan tetap, tidak perlu kepada ta'wil, yaitu Nabi mencium isteri dalam keadaan berpuasa. Bagi orang yang berkesimpulan itu adalah hukumnya makruh karena ia termasuk khususiyyah Nabi sebab orang ini berpegang kepada salah satu kata 'Aisyah: siapa lagi yang lebih taqwa dan memiliki otoritas masalah agama selain Rasulullah? Padahal pernyataan 'Aisyah ini sebagai hujjah yang sangat kuat untuk mengikuti perbuatan Nabi tersebut mengingat ia mengatakannya bukanlah berdasarkan seperti yang mereka wahamkan, tetapi sebagai penolakan pendapat orang-orang yang berlebih-lebihan dalam masalah ciuman bagi orang yang berpuasa. Di sini dengan lugas ia mengatakan bahwa Nabi yang lebih wara' dan lebih taqwa saja boleh ciuman tanpa mengurangi nilai puasa, kenapa kamu anggap itu terlarang?

Dengan demikian jelas bahwa tidak semua perkataan yang dikemukakan oleh sebahagian kaum *usuliyyun* berdasar kepada alamat yang

tepat yang dialamatkannya. Dan tidak semua fatwa hukum dalam suatu masalah diukur dengan ukuran pendapat mazhabnya atau menurut pendapat imamnya. Jadi, sesungguhnya orang yang mengatakan bahwa perbuatan ini wajib, sunat, mubah dan tawaqquf hanya berdasarkan kepada kasus-kasus tertentu yang didasarkan kepada akal sehingga pendapatnya itu tidak kokoh dan saling bertentangan. Oleh karena itulah Ibn Hazm marah kepada sebahagian pengikut Malik dalam pertentangan mereka mengenai hukum perbuatan-perbuatan Rasul.

Mereka mengatakan wajibnya sebuah perbuatan, Ibn Hazm melemahkannya karena bertentangan dengan realitas objektif dengan mengatakan; sesungguhnya mereka meninggalkan ciptaan Allah terhadap perbuatan Nabi. Karena itu, akibatnya, Rasul menjilid peminum khamar 40 kali, tetapi mereka menjilidnya 80 kali. Nabi pernah shalat di atas kubur, tetapi mereka enggan mengerjakannya. Rasul pernah melakukan shalat ghaib, tetapi mereka mengatakan; kami tidak pernah menjumpainya (keterangan). Rasul shalat sambil duduk di mana para makmumnya, termasuk Abu Bakar, shalat sambil berdiri, tetapi mereka mengatakan itu tidak boleh dan siapa yang melakukan seperti itu batal shalatnya. Jadi memang jelas bahwa banyak dijumpai pendapat orang yang berbeda dan bahkan saling bertentangan denagn perbuatan Nabi serta dengan dasar-dasar pegangan imam-imam mazhab mereka.

Arah Kecenderungan Perbedaan Pendapat Mengenai Perbuatan Nabi

Dilihat dari arah kecenderungan perbedaan pendapat ulama dalam mereka mengambil dalil-dalilnya terbagi kepada dua golongan. *Pertama*, golongan yang mendasari perbuatan itu pada dalil semata-mata. Namun mereka juga berbeda apakah dalil itu sendiri bersifat wajib atau sunat atau pun mubah. *Kedua,* golongan yang mengambil dalil-dalil tersebut sejauh diketahui arah yang melatarbelakangi kejadian perbuatan dari dalil itu.

Golongan pertama berdalil kepada hadis Ibn 'Umar riwayat al-Bukhari, kata Ibn 'Umar: Nabi memakai cincin dari emas, lalu orang-orang mengikutinya. Kemudian Nabi berkata: Aku tidak lagi memakai cincin dari emas dan ia membuangnya. Nabi menyambung: Aku tidak akan memakainya kapan pun. Maka orang-orang pun membuang cincin emas mereka itu.[41] Berkata Ibn Batal, hadis ini menunjukkan wajibnya meniru perbuatan-perbuatan Rasul seperti sikap para sahabat. Golongan pertama berdalil kepada firman Allah surat al-'Araf ayat 158 dan al-Hasyar ayat 7.

Pendapat golongan pertama di atas mendapat bantahan secara mendetail dari tiga ulama usuliyyin terkenal, terutama dari Ibn Hazm. Ibn Hajar membantah cara menjadikan dalil seperti itu sebagai menunjukkan kepada wajibnya mengikuti perbuatan Nabi. Kewajiban mengikuti itu

hanyalah menunjukkan kepada kewajiban umum *(muthlaq)* dalam meneladani Nabi. Menurut Ibn Hazm, *wa attabiûhu,* tidaklah dipahami secara dasar bahasa saja (etimologis), akan tetapi ia mengandung makna menjalan perintah Nabi dan tunduk kepada apa yang ia jelas datang dari Allah. Nabi telah menjelaskan hal ini dalam hadisnya: "*Barangsiapa yang mengamalkan suatu amal di luar urusan agama (dari Allah), amal itu akan tertolak.*" Juga hadis Nabi: *"semua orang bias masuk syurga kecuali orang yang enggan kepadanya". Ditanyakan: "siapa orang yang enggan itu Hai Rasul Allah? Rasul menjawab: orang yang taat terhadapku ia masuk syurga dan orang maksiat terhadapku ia itulah orang yang enggan masuk syurga".* Kata Hazm, yang termasuk maksiat itu hanyalah penyimpangan terhadap perintah. Kalau sebuah perbuatan itu termasuk ke dalam maksiat, itu pun setelah datang perintah untuknya. Jadi orang yang enggan masuk syurga hanyalah orang yang menyalahi perintah saja.

Mengenai ayat, *wa ma atakum al-Rasûl,* kata Hazm, *al-îtâ'* hanya berarti *al-'i'thâ',* (pemberian). Yang diberikan kepada kita hanya perintah-perintahnya, tidak termasuk perbuatan, lebih lagi kalau itu perintah meninggalkannya. Hal ini seperti firman Allah surat al-Nûr, ayat 62: *falyahzar allazîna yukhâlifûna 'an amrihi.* Ayat ini cukup menjelaskan bahwa yang wajib itu hanya perintah saja, tidak termasuk perbuatan, karena Allah menyampaikan wahyu lewat penuturan, dan yang dimaksud penuturan, itulah ia perintah. Jadi menurut Ibn Hazm, hukum mengamalkan seluruh perbuatan Nabi berkisar antara ibâhah, nadb dan istihbâb kecuali di situ terdapat keterangan perintah. Yang terakhir itu baru menunjukkan kepada wajib.

Ibn Hazm juga memperkuat pendapat di atas dengan sabda Nabi: "*Tinggalkanlah untukku apa yang telah aku tinggalkan untuk kamu (jangan persulitkan masalah). Sesungguhnya orang-orang sebelum kamu jatuh celaka karena banyaknya pertanyaan dan perdebatan dengan para nabi mereka. Apa yang aku larang, jauhilah dan apa yang aku perintahkan kerjakanlah semaksimal kemampuanmu*".

Dari hadis di atas jelas bahwa seseorang tidak diwajibkan untuk melakukan dan atau meninggalkan sesuatu di luar kemampuannya. Hal ini terjadi melalui perkataan, karena orang Arab tidak mengatakan: *"Aku perintahkan melalui perbuatanku".* Begitu juga Hazm sama berpendapat dengan orang yang menyatakan perbuatan Nabi itu hukumnya sunat dalam menjelaskan bunyi firman Allah *laqad kâna lakum.* Katanya: orang yang sedikit pengetahuan bahasa Arab saja bisa mengerti jika ada orang mengatakan kepadanya: *hâza laka.* Tentu ini bukan sebuah kewajiban baginya untuk menerimanya, akan tetapi ia juga bisa tidak menerimanya. Firman Allah ini hanyalah sebagai himbauan Allah kepada kita.

Sebuah contoh lagi dikemukakannya adalah tentang perintah bersiwak. *"sekiranya tidak akan menyulitkan bagi ummatku pasti sudah aku wajibkan bagi ummatku bersiwak pada setiap waktu shalat."* Nabi lebih dari lima kali bersiwak dalam sehari semalam. Karena itu ia nyatakan sabda di atas. Sekiranya tanpa sabda tersebut, maka tidak ada "kewajiban" bersiwak tersebut bagi ummat ini.

Berbeda dengan pendapat di atas, pendapat 'Abd al-Jabbâr dalam kitabnya, al-Mughnî, ia mengatakan: *"yang lebih dekat kepada makna al-itbâ' adalah perbuatan (al-fi'lu) sebagai lawan dari perkataan (al-qawlu), yang berarti peniruan (imtithâl). Ia memberi contoh pada makmum dalam shalat. Yang disuruh ikut imam adalah pada perbuatan dan tidak pada perkataan, kecuali ada muqayyadnya".*[42]

Selanjutnya ada segolongan ulama yang berpendapat bahwa perbuatan-perbuatan Nabi itu hanya menujukkan kepada sunat (*al-nadb*). Mereka berpegang kepada dua alasan: Pertama, bahwa perbuatan Nabi mengandung hukum wajib dan sunat. Adapun sunat adalah yang paling rendah tingkatannya, maka ia jatuh kepada sunat. Kedua, firman Allah: *laqad kâna lakum fi rasûlillâhi uswatun hasanatun,* Allah sampaikan dengan kata, *lakum* (lanâ), tidak dengan kata *'alaikum*. Maka berarti uswah di sini menunjukkan kepada sunat, bukan kepada wajib.[43]

Terakhir, masih berkisar pendapat golongan kedua, kita mengutip pendapat al-Ghazâlî dalam menjelaskan dua dalil yang dikemukakan oleh Ibn Hazm di atas *(Tinggalkanlah untukku...)*. Katanya: perbuatan Nabi hanya boleh ditarik atau dikategorikan kepada sunat kalau ia termasuk atau bahagian dari perbuatan wajib, karena ia sebagai tambahan. Tetapi tidak bisa sebaliknya. Artinya boleh saja meninggalkan batasan-batasan sunat, tetapi tidak boleh meninggalkan batasan-batasan wajib. Mengenai ayat, *laqad kâna lakum,* ini menjadi hujjah bagi kaum muslimin. Namun keuswatunan terhadap perbuatan Nabi menurut kejadian perbuatan yang terjadi dan terhadap apa kejadian itu terjadi (meninjau konteksnya). Jika kejadian perbuatan itu mengarah kepada perbuatan wajib untuk dilakukannya, tidak boleh dipandang diniatkan sunat karena kita akan menyalahi cara peneladanannya. Namun tidak ada jalan untuk meneladani Nabi sebelum kita mengetahui tujuan perbuatan Nabi itu sendiri dan tidak mungkin mengetahui maksud Nabi selain dari perkataannya atau dengan qarinah (indikasi tertentu).

Jadi, al-Ghazâlî memandang atau menilai perbuatan-perbuatan Nabi itu semata-semata berdasarkan qarinah. Sebuah perbuatan yang tidak dibarengi oleh penjelasan (*bayân*) dalam hal meniadakan dan menetapkannya, ia memandang itu bukan menjadi dalil untuk perbuatan itu. Perbuatan itu tetap saja dalam kisaran yang tidak pasti apakah mubah,

sunat, wajib, khususiyyah Nabi atau sebagai interaksinya dengan orang lain. Penentuan tingkatan-tingkatan hukum ini hanyalah berdasarkan dalil tambahan. Ia juga menambah satu macam hukum lagi pada perbuatan Nabi, haram, yaitu bagi orang yang beranggapan bahwa para nabi itu mungkin saja pernah melakukan dosa-dosa kecil.

Al-Ghazâlî juga mengakomodasi pendapat orang yang berpegang kepada bentuk hukum yang satu lagi, tawaqquf, yang secara ringkas ia mengatakan bahwa itu hanya terjadi manakala suatu perbuatan Nabi belum dapat dipastikan apakah sebagai khususiyyah atau menjadi perbuatan syariat. Sebelum dua arah ini jelas maka jalan keluarnya adalah tawaqquf.

PENUTUP

Sesungguhnya perbuatan Nabi tidak sunyi dari dua hal, apakah termasuk perbuatan *qurbah* atau bukan perbuatan *qurbah*. Yang tidak termasuk perbuatan qurbah seperti makan, minum, berpakaian, duduk dan berdiri, maka ia menunjukkan kepada perbuatan *ibâhah*. Di sini ia tidak ada yang dianggap haram. Adapun perbuatan *qurbah*, maka ia akan menempati salah satu dari tiga bentuk berikut.

Pertama, Nabi mengerjakan perbuatan itu sebagai *bayân* (penjelasan) terhadap perbuatan *qurbah* yang lain (*al-mubayyin*). Maka hukumnya mengikuti hukum mubayyin; jika ia hukumnya wajib, maka perbuatan bayân itu juga wajib. Begitu juga jika ia hukumnya sunat. Diketahui bahwa ia sebagai *bayân* untuk perbuatan tersebut adalah dari penegasan Nabi sendiri atau diketahui melalui al-Qur'an ada suatu ayat yang bersifat umum memerlukan kepada penjelasan karena belum lagi jelas melalui perkatan (hadis qawli), maka perbuatan Nabi di sini menjadi *bayân* untuk ayat umum tersebut.

Kedua, Nabi mengerjakan perbuatan itu sebagai memberi contoh apakah contoh perbuatan perintah kepada wajib, maka kita dapat mengetahuinya sebagai wajib atau pun tergolong kepada sunat yang kita mengetahuinya juga hukumnya sunat.

Ketiga, ada perbuatan *qurbah* yang dikerjakan Nabi itu tanpa sebab. Dalam hal ini kalangan *usuliyyun* berbeda pendapat kepada bentuk: 1). Perbuatan itu menunjukkan kepada kepada wajib keculai ada dalil yang lain yang menunjukkan kepada selainnya. Ini adalah pendapat Abî al-'Abbâs, Abî Sa'îd dan sebagai Mazhab Mâlik dan kebanyakan penduduk Irak. 2). Ia menunjukkan kepada sunat kecuali ada dalil yang menunjukkan kepada wajib. 3). Perbuatan itu ditawaqqufkan, karena ia dianggap tidak menunjukkan kepada wajib maupun kepada sunat yang untuk memastikan menunjukkan kepada salah satu keduanya haruslah berdasarkan dalil. Yang

terakhir ini adalah pendapat Abî Bakar al-Sayrafî dan menurut kalangan *usuliyyun* ini yang paling tepat, karena menemukan dalil perbuatan yang bersifat wajib sama halnya terhadap hal yang sunat. Oleh karena itu selama sesuatu belum ada dalil, jalan keluarnya adalah *tawaqquf*.

Jika Rasul mengerjakan sesuatu dan diketahui bahwa pekerjaan itu wajib atau sunat, maka ini menjadi syari'at bagi kita, selain perbuatan yang menunjukkan kepada khususiyyah Nabi. Namun Abû Bakar al-Daqâq mengatakan: menjadi syari'at kepada kita atau bukan haruslah berdasarkan dalil. Namun yang menjadi masalah sebahagian orang adalah dalam memaknai surat al-Ahzâb ayat 21 sebagaimana dikemukakan di atas. Para sahabat Nabi antusias mengikuti segala perbuatan Nabi hingga sedetail mungkin, lalu mereka meneladaninya semua, sehingga seolah-olah semuanya itu menjadi syari'at bagi kita.

Perbuatan Nabi dalam semua bentuknya itu menjadi *bayan*, baik *bayan* yang mujmal, mentakhsis yang umum, menta'wil yang dzahir dan menasakh (nasikh-mansukh). Adapun *bayan* mujmal adalah seperti Nabi melakukan shalat dan haji di mana ini dikerjakan sebayan bayan yang mujmal dari ayat al-Qur'an yang bersifat umum. Adapun mentakhsis yang umum adalah seperti terhadap hadis yang melarang shalat dari waktu 'asar hingga waktu maghrib. Nabi sendiri pernah melakukan shalat dalam waktu larangan tersebut karena alasan tertentu, maka ini menjadi pentakhsis larangan yang bersifat umum itu. Menta'wil yang dzahir adalah seperti melarang menjual binatang yang sakit mata sebelum ia sembuh. Larangan ini diketahui hanya berkategori makruh, bukannya haram. Adapun contoh nasakh adalah menurut hadis; penzina belum kawin dijilid seratus kali dan diasingkan ke daerah lain selama setahun dan penzina sudah kawin adalah dijilid seratus kali dan dirajam. Dalam prakteknya, Nabi hanya merajam Ma'iz tanpa menjilidnya. Maka di sini perintah menjilid bagi penzina sudah kawin menjadi termansukhkan.

Manakala terjadi pertentangan antara perkataan dan perbuatan Nabi dalam menjelaskan perkara agama, maka di kalangan *usuliyyun* ada yang berpendapat bahwa berpegang kepada perkataan adalah yang lebih utama dan juga ada yang berpendapat bahwa berpegang kepada perbuatan adalah yang lebih utama. Satu pendapat lagi adalah bahwa keduanya sama utama. Namun demikian pendapat yang lebih dipegangi adalah pendapat yang pertama, yakni terhadap perkataan, karena pada dasarnya yang dianggap *bayan* itu adalah perkataan. Pada perkataan terdapat bentuk *sighat*-nya sedangkan pada perbuatan tidak berbentuk selain jika terdapat dalil. Karena itulah maka perkataan dipandang lebih utama.

ENDNOTE:

[1] Al-Syâfiî, *al-Risâlah,* cet. kedua (Kairo: Dâr al-Turâth, 1393H.), hal.78.

[2] Al-Bayhaqî, *al-Sunan al-Kubrâ,* jilid 7 (Haiderabad-India: Majlisu Dâirati al-Ma'ârif, 1344H.), hal. 75-76.

[3] Al-Qâdhî 'Iyadh, *al-Syifâ fî Ta'rîf Huqûq al-Mustafâ,* jilid 2 (Kairo: Dâr al-Jalîl, 1333H.), hal. 39.

[4] Ibn Hazmen, *al-Ahkâm fî Usûli al-Ahkâm,* jilid 1 (Kairo: Matba'ah al-'Âsimah, 1395), hal. 117.

[5] Muhammad 'Arûsî 'Abd al-Qâdir, *Af'âl al-Rasûl wa Dilâlatuhâ 'alâ al-Ahkâm* (Makkah: Dâr al-Mujtama', 1404H./1984M.), hal 18.

[6] *Ibid.*

[7] Ibn Hazm, *al-Ahkâm,* jilid 4, hal. 46

[8] Firman Allah yang menunjukkan Nabi sebagai manusia biasa yang mendapat wahyu dari Allah adalah surat Fussilat ayat 6: *"Katakanlah: bahwasanya aku hanyalah seorang manusia seperti kamu, diwahyukan kepadaku bahwasanya Tuhan kamu adalah Tuhan ayng Maha Esa, maka tetaplah pada ajalan yang lurus menuju kepadaNya dan mohonlah ampun kepadaNya. Dan kecelakaan yang besarlah bagi orang-orang yang mempesekutukanNya."* Dan surat al-Isrâ' ayat 93: *"...Katakanlah: Maha suci Tuhanku, bukankah aku ini hanya sebagai manusia yang menjadi rasul?".*

[9] Hadis Muttafaq 'Alaiyh di dalam Fath al-Kabîr.

[10] Hadis riwayat Ahmad, Hakim dan Nasâî di dalam *al-Fath al-Kabîr.*

[11] Al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî,* Kitâb al-Adab, Bab al-Hadyu al-Sâlih.

[12] Lihat kitab *al-Um,* karya al-Syâfi'î, jilid 5, hal. 58-59.

[13] *Ibid.,* hal. 58.

[14] Al-Ghazâlî, *al-Mankhûl min Ta'lîqâti al-Usûl* (Syiria: Dâr al-Fikr, 1390H.), hal. 225. Ia menganggap keliru orang-orang yang menganggap perbuatan tersebut sebagai sunnah.

[15] Muhammad Abû Zahrah, *Usûl al-Fiqh,* hal. 109. Dalam hal ini menurut Abû Zahrah ada dua pendapat, pendapat menyatakan ia sebagai sunnah yang perlu diikuti (al-sunnah al-muttaba'ah) yang berpegang kepada hadis *muttafaq 'alayh,* dan pendapat bahwa ia hanya sebagai persoalan budaya yang tidak mengikat karena larangan Nabi untuk tidak meniru kebiasaan Yahudi dan Majusi itu bukan sebagai larangan wajib. Abû Zahrah memegang pendapat yang terakhir ini.

[16] Al-Bâjî, *Al-Muntaqâ Syarah Muwatta' Mâlik ibn Anas,* jilid 2 cet. 1(Kairo: al-Sa'âdah, 1399H.), hal. 290.

[17] Al-Zarkasyî, *Bahr al-Muhît,* jilid 2, hal. 62.

[18] Abû Ya'lâ *Al-'Iddah fî Usûl al-Fiqh,* jilid 2, cet. 1 (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1400H.), hal. 478.

[19] Ibn Hazm, *al-Muhallâ,* jilid 1, hal. 65.

[20] Waliyuddîn Abû Zur'ah, *Tarhu al-Tathrîb,* jilid 3, hal. 54.

[21] Al-Sarakhî, *Usûl al-Sarakhî,* jilid 2, hal. 87.

[22] Âli Taimiyyah, *al-Masûdah fî Usûl al-Fiqh* (Kairo: al-Madanî, 1384), hal. 189.

[23] Al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî,* bab puasa (puasa wasâl).

[24] Imâm Haramayn, *al-Burhân fî Usûl al-Fiqh,* jilid 1 (Kairo: Dâr al-Ansâr, 1400H.), hal. 495.

[25] Imâm Muslim, *Sahîh Muslim*, bab perintah berbuat ihsan dalam menyembelih.

[26] Al-Syawkanî, *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq al-Haq min 'Ilm al-Usûl* (Kairo: Muhammad 'Alî Sabîh, 1349H.), hal. 114.

[27] Abî al-Khitâb, "Tamhîd fî Usûl al-Fiqh", Disertasi Doktor (Makkah al-Mukarramah: Jâmi`ah Um al-Qurâ, t.th), jilid 5, hal. 108.

[28] ImâmMuslim, *Sahîh Muslim*, bab larangan puasa wisâl.

[29] Al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî*, bab syahadah.

[30] Qadhî 'Iyâdh, *al-Syifâ'fî Ta'rîf Huqûq a-Mustafâ*, jilid 2, (Syria: al-Fârâbî, t.th), hal. 421.

[31] *Ibid.*, hal. 32.

[32] Abû Ishâq, *Bahr al-Muhît*, jilid 2, hal. 249.

[33] Al-Syâfi'î, *al-Umm*, jilid 7, hal. 11.

[34] Ibn Farhûn, *Tabsirat al-Hukkâm*, jilid 1 (Mesir: Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, 1378H.), hal. 78.

[35] Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Barî Syarh' Sahîh al-Bukhârî*, jilid 2 (Kairo: al-Salafiyyah, 1380H.), hal. 199.

[36] *Ibid.*, jilid 1, hal. 97.

[37] Ibn Taimiyyah, *Majmû' Fatâwâ Ibn Taimiyyah*, jilid 18, hal. 10.

[38] Ibn Hazmen, *al-Ihkâm fi Usûl al-Ahkâm*, jilid 3 (Kairo: al-'Asimah, t.th.), hal. 154.

[39] Hadis Riwayat Ahmad dan Abu Dawud dari hadis Abi Said al-Khudri dan disahihkannya o oleh Ibn Khuzaimah, Ibn Hibban dan al-Hakim.

[40] Dalam *Sahih al-Bukhârî*, Kitab al-Libas, yaitu masalah Nabi tidak memakai cincin dari emas.

[41] Hadis riwayat al-Buhari dalam kitab *al-Ttisam bi al-Kitab wa al-Sunnah*, bab al-Iqtida' bi al-Nabi SAW.

[42] *Al-Mughnî* pada bab "al-Tawhîd wa al-`Adl"., jilid 17, hal 261.

[43] Ibn Hazm, *al-Muhallâ*, jilid 1, hal. 65.

--ooOoo--

TERORISME DAN ISLAM (KAJIAN NORMATIF, HISTORIS DAN SOSIOLOGIS)

Oleh: Iskandar Ibrahim

PENDAHULUAN

Peristiwa pengeboman World Trade Centre (WTC) 11 September 2001 telah dijadikan sebagai alasan utama pencitraan Islam sebagai agama kekerasan. Media massa global dan lokal berlomba menyajikan berita-berita yang mempertautkan peristiwa tersebut dengan Islam. Ini semakin diperkukuh oleh para politisi dunia yang phobi Islam dengan pernyataan-pernyataannya yang secara langsung ataupun tidak langsung menyudutkan Islam.

Para intelektual Islam di pusat-pusat kajian Islam perguruan tinggi Barat turut mendukung hal tersebut dengan ulasan-ulasan akademis yang menghubungkan kekerasan dengan pandangan-pandangan ideolog muslim radikal, seumpama Sayyid Quthub dan alirran-aliran radikal dalam Islam seperti wahabi. Khaled Abou El Fadl, profesor hukum Islam pada fakultas hukum UCLA menulis sebuah essai yang diberi tajuk *"The Place of Tolerance in Islam"* yang berisi pandangannya tentang keterkaitan radikalisme Islam dengan ajaran wahabi yang berkembang di Saudi Arabia. Meskipun secara

---

ISKANDAR IBRAHIM, adalah Asisten Ahli pada Fakultas Syarî'ah IAIN Ar-Raniry Banda Aceh. Menyelesaikan S1 pada fakultas yang sama (1995). Memperoleh S2 bidang Sociology pada Dept. Sociology and Anthropology di Ateneo De Manila University, Filipina. Aktif mengikuti seminar baik regional maupun nasional.

tidak langsung mengkaitkan kasus WTC dengan Islam, namun ulasannya tentang hubungan antara wahabi dengan radikalisme Islam memiliki tendensi pengaitan Islam dan WTC, terutama karena wahabi tumbuh di saudi Arabia yang merupakan negara asal Osama bin Laden yang oleh pemerintah Amerika Serikat dituduh sebagai dalang pengeboman WTC itu.

Tak pelak lagi, peristiwa WTC dan serangkaian pemberitaan media serta respon politisi dan intelektual tersebut telah menempatkan Islam sebagai tertuduh utama peristiwa teror tersebut. Ini dengan sendirinya berkulminasi pada pengindentikan Islam dengan terorisme. Dengan mengatasnamakan perang terhadap terorisme tersebut pemerintah Amerika Serikat menggusur rezim Thaliban di Afghanistan yang disebut-sebut memberikan perlindungan bagi Osama bin Laden, pimpinan organisasi Al-Qaedah, yang dituduh oleh Amerika sebagi tokoh yang berada dibalik peristiwa teror pengeboman WTC. Namun, rezim Amerika Serikat tersebut tidak pernah mampu memberikan bukti atas tuduhan yang dilontarkannya itu. Dan, lebih parahnya lagi, perang yang dikobarkan pemerintah AS untuk menggusur pemerintah Tahliban di Afghanistan sebagai upaya untuk menagkap Osama bin Laden pada kenyataanya juga telah menimbulkan rangkaian aksi teror yang menyebabkan terbunuhnya warwga sipil Afghanistan. Namun, aksi demikian tidak pernah diberitakan sebagai sebuah tindakan teror, karena memiliki legitimasi yang kuat dengan mengatasnamakan perang terhadap terorisme.

Menyusul peristiwa WTC, pada tanggal 12 Oktober 2002 terjadi pula peristiwa teror bom di Bali yang menyebabkan tewasnya ratusan jiwa. Sebahagian besar di antaranya adalah warga negara Australia. Ironisnya, para pelaku pengeboman tersebut ternyata adalah beberapa mantan santri yang konon pernah mendapatkan pelatihan militer pada saat perang Afghanistan. Proses peradilan telah membuktikan bahwa para pelaku tersebut secara nyata terlibat dalam peristiwa pengeboman Bali itu. Proses peradilan yang bersifat terbuka itu juga memperlihatkan keteguhan hati para pelaku yang seringkali menyebutkan yel-yel agama, seperti kata "Allahu Akbar", sekadar menunjukkan bahwa mereka melakukan aksi tersebut karena alasan agama. Bagi mereka pengeboman tersebut adalah bahagian dari jihad yang tentu saja dimotivasi oleh keyakinan agama.

Realitas demikian dengan sendirinya semakin memperteguh tuduhan bahwa Islam memiliki keterkaitan erat dengan terorisme. Ideologi jihad menyimpan potensi yang sangat kuat untuk mendorong orang Islam radikal untuk melakukan aksi teror. Mereka dengan mudah menghilangkan nyawa orang lain serta tidak merasa bahwa tindakan tersebut salah dan bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan. Pihak-pihak yang menyimpan

sikap antipati terhadap Islam dengan mudah menjadikan kasus bom Bali tersebut untuk menyudutkan Islam.

Dilihat dari spirit dasar agama Islam, kedamaian merupakan nilai penting yang inheren dalam sistem ajaran Islam. Bahkan kata Islam itu sendiri berasal dari akar kata s-l-m (*salama*) yang berarti damai. Ketika bertemu dengan sesamanya, orang Islam saling menyapa dengan kata assalamu'alaikum yang berarti mendoakan kedamaian. Berpijak dari kenyataan tersebut, agaknya sulit membayangkan Islam memiliki kompatibilitas dengan terorisme. Namun, di sisi lain, kekerasan juga menghiasi sejarah perjalanan Islam. Pada masa rasul sendiri terjadi beberapa peperangan dengan pihak non muslim. Hal yang sama juga terjadi pada masa pasca Rasul. Konon bahkan ada juga peperangan yang melibatkan sesama umat Islam sendiri (Badri Yatim, 2001). Dilihat dari konteks ini, dapat disimpulkan bahwa Islam juga membenarkan penggunaan kekerasan dalam keadaan tertentu.

Dalam wacana studi Islam kontemporer, fenomenan keberagaman manusia tidak hanya ditelaah dari sudut keterkaitannya dengan normativitas ajaran wahyu. Agama juga dapat dikaji dalam kaitannya dengan historisitas pemahaman ddan interpretasi orang atau kelompok atas ajaran agama yang dianutnya. Studi semacam ini lazimnya menggunakan pendekatan keilmuan sosial-keagamaan yang multi dan interdisipliner (Amin Abdullah, 1996).

Dalam telaah sosiologis, konflik sebenarnya merupakan hal yang wajar dan sejalan dengan dinamika kehidupan manusia, lewis A. Coser yang menulis buku *The Functions of Conflict* mengatakan bahwa konflik merupakan kewajaran bagi setiap masyarakat yang sedang mengalami perubahan sosial dan kebudayaan (Lewis A. Coser, 1956). Thomas Hobes, seorang filsuf besar, juga berpendapat bahwa konflik yang mengarah pada tindak kekerasan merupakan keadaan alami manusia (Syamsul Arifin, 2001). Konflik dan kekerasan dalam realitas kerap juga berwajah agama, terutama ketika agama sindiri menjadi sumber konflik atau dijadikan sarana untuk menambah muatan emosi konflik sehingga dapat menarik perhatian massa. Hal ini sangat mungkin terjadi karena sesungguhnya agama merupakan sebuah siste simbol yang berfungsi penting untuk memberikan makna bagi perbuatan manusia (Keith A. Roberts, 1996).

Agama memiliki daya untuk memotivasi seseorang atau sekelompok orang untuk melakukan tindakan tertentu, karena adanya pemaknaan yang regilius atas tindakan tersebut. Sebagaimana dinyatakan Kurtz, agama merupakan sarana paling efektif untuk menjustifikasi kekerasan karena adanya keterkaitan antar agama dengan ide-ide tentang yang suci (Lester R. Kurtz, 1996). Dan dalam konteks agama, kekerasan kerap dilakukan atas nama Tuhan. Karena itu, seseorang akan terdorong

untuk melibatkan diri dalam peperangan karena perang tersebut dipandang sesuatu yang suci dan dianjurkan oleh agama. Karena kekerasan sering dianggap benar jika dilakukan untuk alasan kebaikan, kekerasan sering berbentuk perngorbana. Ketika kekerasan dilakukan oleh orang yang terlibat di medan tempur, tindakan tersebut kerap dibubuhi tujuan keagamaan dengan cara melakukan pembacaan (ritual) di awal dan upacara terima kasih di akhirnya.

Secara historis, hubungan antara agama dengan konflik dapat terjadi pada beberapa tingkatan. Diantaranya yang paling umum adalah konflik antar kelompok agama yang lazim terjadi ketika batas-batas keagamaan bertumpang tindih dengan batas politik. Penaklukan Spayol oleh kerajaan Kristen, misalnya, batas merupakan contoh yang dapat disebutkan. Peristiwa ini sangat kuat disertai oleh sentimen permusuhan antara "kita" (Kristen) melawan "mereka) (muslim). Level lain dari konflik berwajah agama adalah konflik yang terjadi dalam lingkup organisasi keagamaan. Ini terjadi tatkala ada sekelompok kecil orang menyimpang daari sebuah kelompok besar keagamaan yang menjadi mainstream (Meredith B Mc Guire, 1996).

Kerap juga apa yang dipersepsikan sebagai konflik agama, dalam kenyataannya lebih merupakan konflik etnis atau lainnya. Agama dalam konflik yang demikian hanya menjadi variabel pelengkap belaka, karena ia menjadi basis pengelompokan bersama dengan etnik, kelas sosial dan lai sebagainya. Sementara konflik itu sendiri lebih dipicu oleh variabel-variabel etnis, ekonomi, politik dan sosial budaya lainnya, selain agama.

Dalam pada itu, agama sesungguhnya juga dapat berfungsi positif untuk mendorong perdamaian. Agama sepanjang sejarahnya juga melakukan kritik terhadap kekerasan. Kritik agama tersebut umumnya beralasan. (1) kekerasan bertentangan dengan sifat manusia, atau sifat segala sesuatu dalam alam; (2) kekerasan tidak efektif untuk jangka panjang, karena cenderung akan mereproduksi spiral kekerasan, dan (3) melakukan kekerasan adalah dosa dan bersifat tidak adil, karena itu Tuhan membencinya.

Akhir-akhir ini fenomena kekerasan yang bernuansa keagamaan terarah pada agama Islam. Isu tentang radikalisme Islam yang menjurus pada stigmatisasi Islam sebagai terorisme mencuat setelah adanya kasus pengeboman gedung WTC di Amerika Serikat. Peristiwa tersebut dihubung-hubungkan dengan jaringan Al-qaedah pimpinan Osama bin Laden. Disebut-sebut pula bahwa organisasi tersebut memiliki jaringan di Aia Tenggara. Peristiwa bom Bali dan bom Hotel JW Mariot, Jakarta seolah membenarkan tuduhan tersebut.

Bagaimanakah radikalisme yang menghalalkan aksi kekerasan tersebut dapat muncul dari ajaran agama? KH. Hasyim Muzadi (2003)

mengajukan tiga alasan. *Pertama*, Islam hanya dipahami secara eklusif oleh seseorang atau kelompok sehingga mereka menganggap bahwa pandangannya sendirilah yang benar. *Kedua*, ada tindakan dan aksi global yang memunculkan ketidak-adilan. *Ketiga*, adanya pandangan yang sempit tentang jihad.

SEPUTAR TERORISME AGAMA DAN POLITIK

Makna Terorisme

Menurut Mark Jurgensmeyer, pakar sosiologi agama, teror merupakan suatu tindakan yang dimaksudkan untuk menimbulkan ketakutan. Istilah teror itu sendiri berasal dari bahasa latin *terrere*, yang berarti *"to cause to tremble"* (menimbulkan kegoncangan). Dalam perkembangannya kemudian kata tersebut menjadi umum dipakai sebagai istilah politik dengan makna tindakan yang bersifat penghancuran atas ketertiban umum.[1]

Bagi para pelakunya, tindakan teror yang mereka lakukan memiliki variasi pemaknaan yang bersifat subjektif dan terkadang dianggap suatu kebenaran yang terkait dengan motif dan tujuan perbuatannya itu. Sangat sering di sini berlaku logika *end justifies the means*, tujuan dapat menjadi pembenaran atas cara apapun yang digunakan untuk mencapai tujuan tersebut. Sepanjang tujuannya benar, maka cara apapun yang dipakai dapat dianggap benar, meskipun cara itu memiliki dampak destruktif yang luar biasa bagi orang lain yang menjadi korban atau terimbas oleh tindakan yang dilakukan itu. Karena itu, bagi pelakunya teror dapat saja dimaknakan dalam bentuk yang positif, sehingga sulit untuk dijadikan sebagai sandaran pemaknaan yang benar.

Pemaknaan yang lebih tepat adalah yang bertolak dari pengalaman korban atau yang terkena imbas dari suatu aksi teror bukan makna yang diberikan oleh individu atau kelompok pelaku teror. Dalam konteks tersebut terorism dapat dimaknakan sebagai *public acts of destruction, committed without a clear military objective, that arouse a widspread sense of fear*[2] (tindakan penghancuran bersifat umum, yang dilakukan tanpa tujuan militer yang jelas, untuk menimbulkan rasa ketakutan yang meluas).

Wacana tentang aksi terror sejauh tercatat dalam sejarah sudah berlangsung sejak era Yunani Kuno. Tetapi sulit untuk dapat dipastikan kapan aksi teror itu awal bermula. Konon ada yang berpandangan bahwa aksi terror telah terjadi sejak awal mula peradaban manusia. Sampai abad ke-18 tindakan teror masih berkisar pada tindakan penyiksaan, pembuangan, penculikan, pembunuhan, dan penyitaan harta benda. Dan ironisnya hal demikian justru lebih kerap dipraktekkan oleh penguasa untuk

mematahkan kekuatan masyarakat yang dinilai membangkang. Istilah terror itu sendiri pernah menjadi istilah yang positif dalam era pemerintahan Perancis era 1793-1794. Rezim teror justru dibentuk untuk menghukum dan membunuh para penentang revolusi (1789) yang telah menewaskan ribuan orang.[3]

Perkembangan terorisme mengalami titik balik dengan kemunculan organisasi Narodnaya Volya, di Rusia pada pertengahan abad ke-19. Semula organisasi tersebut menentang Tsar, namun karena tidak berhasil, akhirnya mereka memperkenalkan konsep nihilism dan anarkhism. Setelah itu terorism kembali didominasi oleh negara dan penguasa untuk menghancurkan masyarakat yang dianggap pembangkang. Ini ditandai dengan kemunculan pemerintahan Hitlar di Jerman; Stalin di Uni Soviet; dan Pol Pot di Kamboja. Sementara itu kelompok-kelompok baru terorisme mulai terus bermunculan dan mereka memiliki jaringan global yang sangat dimungkinkan oleh kemajuan pemanfaatan alat-alat komunikasi dan tehnologi.[4]

Potensi terorisme terdapat pada setiap masyarakat. Tetapi aktualisasinya dapat berbeda yang sangat tergantung pada kerawanan kondisi sosial, ekonomi, politik, dan psikologis. Kehidupan sosial politik yang timpang dapat menimbulkan frustrasi dan keputusasaan, yang mendorong orang menjadi agresif dan melakukan aksi teror. Sementara, di sisi lain, ada banyak pelaku teror yang menjalankan aksinya untuk tujuan-tujuan yang bersifat politis.[5]

Awal dari era terorisme kontemporer ditandai dengan pembunuhan terhadap penggagas *peace plan* (rancangan perdamaian) Arab –Israel, Count Folk Bernadotte, pada tanggal 17 September 1948. Dia juga adalah mediator konflik Arab-Israel yang ditunjuk oleh Dewan Keamnan PBB yang mencoba membuka upaya perundingan antara pemimpin-pemimpin Arab dan Israel yang berujung pada tercapainya gencatan senjata. Sukses melakukan gencatan senjata, Count Folk Bernadotte menyampaikan rancangan perdamaian Arab-Israel yang disusunnya, yang sebahagiannya disetujui oleh kedua belah pihak. Setelah empat bulan menjalankan tugasnya, dia dibunuh oleh kelompok Stern (Hagadah), kelompok Zionis ekstrem yang telah bertahun-tahun melakukan pembunuhan terhadap orang Arab dan Inggris di Palestina.[6]

Politik Teror

Dalam perkembangan selanjutnya istilah teroris juga kerap dikaitkan dengan aksi kekerasan yang dilakukan oleh kelompok-kelompok yang tidak memiliki akses kekuasaan dengan tujuan untuk mendapatkan kekuasaan atau pengaruh. Meskipun kelompok-kelompok ini tidak berkemampuan untuk

menghasilkan korban dalam skala seperti kemampuan negara dengan segala kekuatan militer yang dimilikinya, naun intensitas dedikasi dan kerusakan yang ditimbulkannya dapat menghasilkan pengaruh yang besar kepada mereka bahkan di luar proporsi kemampuan militer yang dimilikinya. Karena itu, dilihat perspektif ini, terorisme lebih tepat dianggap sebagai suatu aksi kriminalitas politik[7] Tindakan atau aksi teror itu selalu memiliki keterkaitan dengan motif-motif politik dan kekuasaan. Meskipun demikian, aksi kriminalitas politik dalam bentuk teror tersebut kerap juga bersinggungan dengan tujuan-tujuan yang bersifat religius dan tindakan itu dilakukan juga oleh kelompok-kelompok keagamaan.

Mark Jurgensmeyer menyebutkan tiga kategori aksi teror dilihat dari sudut motivasi yang menggerakkan pelakunya. Pertama, teror yang dimotivasi oleh sebab-sebab yang murni bersifat sekuler. Ideologi kiri dapat menjadi salah satu stimulus untuk aksi teror sebagaimana yang terjadi dengan kelompok Shinning Path dan Tupac Ameru di Peru; dan red Army di Jepang. Kedua, teror yang dimotivasi oleh tujuan-tujuan separatisme sebagaimana yang terjadi dengan kelompok militan Basque di Spanyol dan kelompok Kurdish Nationalist di Timur Tengah. Ketiga, teror yang dimotivasi oleh tujuan-tujuan keagamaan.[8] Bentuk teror semacam dilakukan oleh kelompok-kelompok keagamaan dari berbagai affiliasi keimanan yang meliputi Jahudi, Budha, Hindu, Kristen, dan lain-lain.

Karakter terorisme pada era kontemporer memang sedang mangalami perubahan. Sementara gerakan-gerakan terorisme tradisional masih terus beroperasi, bentuk gerakan terorisme baru juga sedang tumbuh dan bermunculan secara cepat. Kebanyakan dari mereka adalah gerakan dari ekstrim kanan yang berspektrum politik.[9]

Secara umum dipersepsikan bahwa aksi-aksi kekerasan agama telah mengalami peningkatan yang signifikan sejak beberapa dekade terakhir abad dua puluh. Dari data yang terdapat pada Departemen Luar Negeri AS tentang kelompok yang dianggap sebagai teroris internasional sangat sedikit organisasi keagamaan. Tetapi dua puluh tahun kemudian justru setengah dari list itu adalah kelompok agama.[10] Sementara data dari *RAND-St. Andrews Chronology of Intrnational Terrorism* memperlihatkan bahwa proporsi kelompok agama yang terkait dengan teroris pada tahun terakhir dekade 1990-an meningkat dari 17 kelompok (dari 49 kelompok teroris dalam list) menjadi 26 kelompok (dari 56 kelompok teroris dalam list) stahun kemudian.[11]

Kebanyakan studi menyatakan bahwa keterkaitan antara agama dan kekerasan politik yang sangat mengemuka aat ini merupakan hasil ideologi politik. Aksi teror dapat dilakukan oleh kaum agama yang fanatik atau militan yang bersifat religius. Dan sikap militansi demikian dapat

timbul dalam berbagai agama, tanpa terkecuali. Kelompok fanatik dan radikal dapat timbul dalam lingkungan agama Hindu, Buddha, Sikh, Yahodi, Katholik, Kristen, islam dan sebagainya. Golongan fanatik ii cenderung menganggap dirinya paling benar, tidak toleran dan berpandangan bahwa orang yang tidak sepaham dengan mereka merupakan kelompok yang sesat, serta suka menegasikan pihak lain.

Dalam pada itu, dalam sejarah berbagai agama dapat ditemukan bahwa *violence* (kekerasan) merupakan salah satu aspek yang terdapat dalam banyak tradisi agama. Gagasan tentang perang, *martyrdoms* merupakan bentuk-bentuk kekerasan yang terdapat dalam agama. Aspek *violence* tersebut dapat menjadi legitimasi bagi kelompok-kelompok fanatik tersebut untuk melakukan aksi kekerasan dan memandang bahwa hal tersebut merupakan bentuk implementasi dari ajaran agama yang suci. Dan mereka kemudian memaknakan bahwa aksi tersebut benar serta pelakunya merupakan orang yang *committed* terhadap ajaran agamanya. Hal ini telah menjadi pertanyaan penting di kalangan sosiolog, mengapa tampaknya agama membutuhkan kekerasan, dan mengapa para pemeluk agama meyakini bahwa aksi kekerasan yang mereka lakukan mendapatkan konfirmasi dari wahyu?[12] Pertanyaan demikian kembali menjadi sangat relevan untuk diajukan kembali di tengah menggejalanya berbagai bentuk kekerasan dan teror yang berkaitan dengan agama dalam beberapa dekade terakhir ini.

Dilihat dari perspektif ilmu politik, berbagai aksi teror memiliki keterkaitan dengan apa yang disebut sebagai politik teror. Merujuk pada berbagai literatur ilmu politik, politik teror memiliki empat komponen.[13]

Pertama, kekerasan adalah bahagian yang dibutuhkan dalam membuat aksi politik. Kekerasan, apalagi yang dramatis, menjadi strategi yang dianggap paling efektif untuk merebut perhatian dunia. Semakin besar dunia memberikan perhatian, aka semakin sukses pula aksi politik teror tersebut. Pesan politik yang hendak disampaikan oleh para pelaku teror jauh lebih bergema setelah perhatian publik dapat diraih. Dalam politik teror yang konvensional biasanya mereka segera menghubungi pers untuk deklarasi dan penyempaian pesan politiknya. Namun untuk kasus yang lebih canggih, biasanya tanpa membuat pesan politik yang eksplisit pun publik segera dapat menangkap pesan yang disampaikan oleh pelaku teror.

Kedua, tujuan menghalalkan cara. Aksi teror kerap berkaitan dengan tujuan yang mulia dalam bentuk misi ideologi, atau kegamaan. Mungkin juga tujuannya adalah bahagian dari perjuangan politik suatu kelompok yang tertindas untuk memperoleh keadilan dan apa yang menjadi haknya. Dengan politik teror semua cara menjadi benar karena bertolak pad tujuan yang benar. Bahkan jika untuk mencapai tujuan tersebut membutuhkan korban manusia yang tidak berdosa, maka cara itupun dapat ditempuh.

Ketiga, gerakan terselubung. Aksi terorseringkali dilakukan dalam sebuah jaringan kerja yang secara sengaja disembunyikan di bawah permukaan. Mereka tidak mempercayai mekanisme politik yang serba terbuka. Politik teror judtru dipilih karena mereka merasa bahwa politik konvensional yang terbuka tidaka mampu memenuhi pencapaian aspirasi politik yang mereka perjuangkan. Politik teror dipilih karena keyakinan bahwa itulah satu-satunya mekanisme yang tersedia bagi mereka untuk berbicara dan didengar aspirasinya. Karena itu, mereka harus membuat organisasi yang terselubung. Semakin tidak diketahui jaringan dan personel politik teror, semakin gerakan ini dianggap berhasil. Sistem kerja ala mafia menjadi pilihan pola kerja politik teror. Penyandang dana, pimpinan tertinggi, pemimpin menengah, dan operator lapangan sangat mungkin tidak saling mengenal. Mereka bergerak seperti sistem sel. Karena itulah jaringan politik teror ini sering sulit dilacak. Kasus politik teror kerap menjadi misteri yang tidak terungkap.

Keempat, militansi dan fanatisme pelaku. Berbeda dengan pelaku politik konvensional, para pelaku politik teror memiliki tingkat militansi dan fanatisme yang amat tinggi yang disertai dengan kesedian untuk berkorban apa pun demi untuk mewujudkan tujuan politik yang diperjuangkannya. Konon pula jika misi perjuangan mereka memiliki warna agam dan ideologi kemerdekaan, maka mereka tidak pernah ragu untuk mengorbankan nyawa sekalipun jika diperlukan. Bagi politisi biasa nyawa adalah harga yang tertinggi yang tak hendak ditukarkan dengan jabatan atau pun harta. Namun, bagi pelaku politik teror tujuan perjuangan mereka jauh lebih bernilai dari nyawa mereka sendiri yang sewaktu-waktu siap untuk mereka korbankan.

Setidak-tidaknya hal demikian dapat dicermati dalam politik teror yang terjadi pada peledakan gedung WTC dan Pentagon. Pelaku pembajakan pesawat memilih ikut mati bersama meledaknya pesawat yang mereka jadikan alat untuk menghancurkan WTC dan Pentagon. Ini dimungkinkan karena ada keyakinan bahwa tujuan perjuangan mereka jauh lebih bernilai tinimbang nyawa yang mereka miliki.

Radikalisme Agama

Mencuatnya fenomena terorisme berwajah agama pada beberapa dekade terakhir ini telah memicu munculnya berbagai simplifikasi yang menyudutkan agama Islam. Agama yang memiliki pengikut terbesar ke dua di dunia ini akhir-akahir ini kerap diposisikan sebagai agama yang membiakkan kekerasan. Ini dikaitkan dengan fenomena tumbuhnya

beberapa kelompok Islam yang dianggap sebagai kelompok yang betanggung jawab atas berbagai teror yang terjadi belakangan ini.

Di antara beberapa kelompok yang kerap disebutkan oleh media adalah kelompok al-Qaidah pimpinan Osama Bin Laden dan kelompok Jamaah Islamiyah yang disebut-sebut memiliki jaringan teror di wilayah Asia Tenggara. Pemboman atas gedung World Trade Center di New York dan sebahagian gedung Pentagon pada tanggal 11 September 2001 oleh Presiden Bush dituduh sebagai aksi yang diawaki oleh anggota jaringan al-Qaidah. Naun, tuduhan tersebut sampai saat ini masih mengandung kontroversial karena hanya merupakan statemen belaka yang tidak didasari oleh bukti yang valid. Meskipun demikian, dunia telah terlanjur percaya bahwa kelompok al-Qaidah sungguh-sungguh berada di balik aksi teror yang telah menimbulkan banyak korban manusia itu.

Dalam pada itu, beberapa aksi teror yang terjadi di Indonesia dalam beberapa tahun terakhir ini diduga keras memiliki hubungan dengan kelompok-kelompok Islam tertentu yang militan. Kelompok-kelompok ini dianggap memiliki afiliasi dengan sebuah jaringan yang disebut Islam Jama'ah. Kasus Bom Bali, dan Bom Mariott adalah dua contoh kasus terorisme yang terkait dengan keterlibatan kelompok Islam. Para pelaku yang berhasil ditangkap semakin memperkuat sinyalemen keterkaitan kelompok tertentu dalam Islam dengan aksi teror. Beberapa pelaku teror bahkan mengakui secara terus terang bahwa aksi mereka itu merupakan suatu bentuk jihad untuk melawan Amerika Serikat dan sekutunya yang dianggap sebagai musuh. Para pelaku bahkan sempat meneriakkan kata-kata sakral yang menjadi simbol Islam, seperti "Allahu Akbar" ketika disidangkan.

Fakta-fakta tersebut selanjutnya menimbulkan suatu kesalahpahaman yang luas dan berujung pada munculnya sentimen anti-Islam. Sentimen tersebut mencuat ketika Presiden George Bush menyampaikan dua pernyataan provokatifnya menyusul pengeboman gedung WTC dan Pentagon. Pernyataannya yang pertama adalah penyebutan tentang *crusade* (perang salib) dan tuduhan minus bukti terhadap al-Qaidah sebagai dalang dari peristiwa 11 September itu. Statemen tersebut mematangkan sentimen anti-Islam yang memang sudah lama dimulai melalui berbagai bentuk politik pelabelan yang dilakukan oleh para akademisi, orientalis, politisi, dan pers di Barat.[14] Mereka menggambarkan Islam sebagai agama yang membiakkan sikap ekstrem, fundamentalis, radikal, dan fundamentalis.

Pasca statemen yang dilontarkan oleh Presiden George Bush itu, ada puluhan kasus kekerasan dan pelecehan terhadap warga muslim di Amerika Serikat. Menurut data yang disampaikan oleh Robert Mueller,

Direktur FBI, terdapat 41 kasus kekerasan terhadap umat Islam. Sementara berdasarkan data yang dikumpulkan oleh CAIR (Council American-Islamic Relation) telah terjadi 300 kasus pelecehan, kekerasan, dan diskriminasi terhadap warga muslim di AS.

Menyadari dampak buruk dari pernayaannya itu, Presiden George Bush kemudian menghimbau warga Amerika yang non-Muslim untuk tidak mengganggu warga muslim Amerika. Dia bahkan mengunjungi Islamic Center di Washington DC. Untuk menunjukkan *good gesture*. Namun, hal itu tentu tidak serta merta mengubah citra negatif Islam yang di Barat yang telah terbentuk dalam waktu yang panjang melalui berbagai sarana pembentukan yang salah satunya adalah dengan politik pelabelan. Namun, benarkah Islam adalah agama teror? Dan, mengapa terdapat kekerasan dalam Islam? Pernyataan Graham E. Fuller berikut ini memberikan sedikit jawaban yang relatif objektif:

> *Islam, like other world religion, seeks to attain a world of peace and justice. But, just as Christianity, Judaism, Hinduism, Shintoism, and other religions have been used by radicals to justify violent and ugly actions, so too has islJam. Monotheistic faiths in particular offer a few scriptural passages, drawn out of ancient and specific historical context, that calls for graphic and terrible acts in God's name against the enemies of true faith. Today Islam is invoked by a tiny proportion of the Muslim population to justify acts of geurilla warfare, assasination, kidnapping, bombing, and skyjacking, usually against their own rulers or foreign oppressors, however defined. Sometimes it is even done in the name of profit, as with Abu Sayyaf geurilla group in the Philippines that kidnapped foreigners for publicity and money. Sometimes violent actions are carried out by groups whose very name invoke Islam, such as Hizballah (party of God), Jundallah (The Soldiers of God), Mujahidin (Struglers for Jihad), Islamic Jihad, and the Armed Islamic Group in Algeria (GIA). Other groups use name drawn directly from Qur'anic concepts such as al-Takfir-wal-Hijra (Anathematization and Flight), and Sepah-e-Sahaba (Legion of the Comrades of the Prophet). A proportionally miniscule group of radicals thus dominate the media and the attention of policy makers, imposing a violent image of Islam for the non-Muslim world.*[15]

Berikut ini adalah ringkasan dari dua pandangan mengemuka dari akademisi Barat untuk menjelaskan mengapa Teror terkait dengan Islam. Pandangan tersebut menjadi dalih akademis untuk tuduhan dan stereotip Islam sebagai agama yang seolah mendukung terorisme.

Adalah Bernard Lewis yang mengemukakan teori tentang benturan kosmik (cosmic clash). Inti gagasannya adalah hubungan antara Islam dan Barat, terutama Amerika Serikat, telah dipengaruhi oleh adanya cosmic

clash yaitu benturn antara kebaikan dan kejahatan, terang dan gelap, tertib dan chaos. Negara-negara Islam dipersepsikan sebagai Dar-al-Islam dan negara-negara non-muslim dianggap sebagai Dar-al-harb. Pada yang pertama terdapat ketentraman di bawah hukum Tuhan, sedangkan pada yang kedua adalah kelompok orang kafir.

Lebih lanjut, Bernard Lewis menyatakan bahwa Revolusi Iran berpegang teguh pada tradisi tersebut, dan memiliki definisi sendiri tentang musuh yang mereka harus hancurkan. Para Revolusioner Islam dan para pendukungnya mendefinisikan lawan-lawannya dengan terminologi sosiologis dan ideologis sebagai musuh-musuh Tuhan.[16]

Pandangan di atas tentunya sangat menyederhanakan persoalan dan mengesankan seolah-olah orang Islam membenci AS karena alasan-alasan yang bersifat teologis. Ini terlalu mereduksi hubungan Islam dan Barat dengan cara yang sangat oversimplifikatif.

Pandangan kedua adalah teori tentang clash of civilization yang dikemukakan oleh Huntington yang pada intinya menganggap adanya benturan antara Islam di satu sisi dengan peradaban Barat di sisi yang lain. Tetapi telah banyak kritik yang diarahkan terhadap teori tersebut yang dipandang sangat bercorak sweeping generalization, dan simplifikasi berlebihan tentang dinamika hubungan antara Islam dan Barat. Padahal hubungan antara kedua peradaban tersebut sangatlah multi faceted dan kompleks, baik dahulu, maupun sekarang.[17]

Terorisme Negara (State Terrorisme)

Sejarah mencatat bahwa negara-negara pernah terlibat dalam kegiatan mendukung terorisme. Mereka menggunakan tindakan teror terhadap musuh-musuhnya dengan cara yang sangat sistematis. Pemerintahan Nazi dan Hitler merupakan contoh dari bentuk terorisme yang didukung oleh negara.

Menurut literatur yang dimaksud dengan state sponsored terrorism adalah situasi di mana suatu negara atau pemerintahan menggunakan terorisme sebagai alat dari kebijakan luar negerinya. Dengan menyewa, membayar, melatih, dan melindungi teroris atau kelompok teroris, negara tersebut melakukan perang rahasia atau gerakan bawah tanah terhadap musuhnya di dalam atau pun luar negeri.

Amerika Serikat membuat daftar yang di dalamnya memuat nama beberapa negara Islam yang dikategorikan sebagai state-sponsored terrorisme. Namun, yang menarik, belakangan AS sendiri bersama dengan Israel juga dianggap melakukan tindakan teror dalam politik luar negerinya. Misalnya saja pengeboman yang dilakukan oleh AS terhadap Sudan pada era

pemerintahan Clinton telah menyebabkan hancurnya separo dari persediaan obat-obatan dan juga membinasakan banyak orang yang jumlah pastinya tidak pernah diketahui, karena AS juga memblokir pengustan yang dilakukan oleh PBB.

Dalam konteks globalisasi dewasa ini, wacana memainkan peran penting. Negara-negara adikuasa lazimnya merupakan kelompok yang sangat menguasai wacana dan melalui wacana itu pula mereka mendesakkan kekuasaannya untuk mendominasi negara lain. Dalam konteks terorisme wacana juga memainkan peran penting. Selama ini wacana tentang terorisme sangat didomonasi oleh negara adikuasa. Mereka mendesakkan suatu definisi dan kemudian menjadikan definisi tersebut sebagai suatu defenisi global. Sekalai definisi demikian diterima maka kemudian menjadi kecenderungan global pula untuk berpikir dengan menggunakan definisi tersebut. Pada titik ini lah hegemoni menjadi tidak terhindarkan.

Ketika terorisme didefinisikan dengan suatu cara, maka aksi-aksi lain yang sesungguhnya juga bersifat teror bisa jadi tidak dianggap teror. Selama ini teror didefinisikan oleh negara adikuasa dengan kecenderungan pelabelan terhadap agama tertentu, dalam hal ini Islam. Ketika aksi yang sejenis teror dilakuka oleh negara adikuasa sendiri, maka hal tersebut tidak dipandang sebagai teror karena berbeda dengan definisi yang telah didesakkan dan dibakukan untuk mengarahkan cara berpikir global. Sebaliknya untuk mengabsahkan aksi teror yang dilakukan oleh negara adikuasa mereka justru mengembangkan wacana baru dengan label perang anti-teror. Padahal kedua-duanya adalah dua sis dari sekeping mata uang.

Bertolak pada realitas demikianlah maka belakangan para intelektual yang kritis mengemukakan wacana tentang state terorrism. Tindakan yang dilakukan oleh negara adikuas yang mengatas-namakan apapun, jika ternyata memiliki kualitas yang sama dengan aksi teror dimasukkan dalam kategori teror yang dilakukan oleh negara.

ISLAM DAN TERORISME

Pandangan Islam Tentang Terorisme

Sebagai sebuah agama wahyu, Islam merupakan ajaran yang terbuka yang memberikan petunjuk-petunjuk bagi umat manusia dalam menjalani kehidupan di dunia ini. Ajaran Islam membutuhkan interpretasi untuk dapat diimplementasikan dalam kehidupan duniawi. Kegiatan interpretasi tersebut dilakukan oleh kaum muslimin dalam kerangka untuk membumikan ajaran Islam itu sendiri dan menjawab problematika tantangan yang dihadapi umat Islam dalam hubungan antar sesama umat Islam sendiri dan dengan kelompok-kelompok lain di luar umat.

Aktifitas interpretasi sangat dipengaruhi oleh kemampuan personalitas dan corak pengalaman si interpretator dan tujuan dari aktifitas intepretasi itu sendiri. Dalam kondisi yang demikian itu, seringkali sebuah interpretasi terkadang adalah merupakan tindakan untuk melegitimasi sebuah pilihan sikap dari sekelompok umat yang hendak menjawab tantangan yang sedang dihadapinya. Misal dari hal demikian adalah kebanyakan pandangan kaum jihadi yang memahami jihad sebagai suatu aktifitas untuk menyerang dengan berbagai cara sebagai bentuk perlawanan terhadap kelompok non-Islam yang dianggap telah melakukan ketidak-adilan terhadap kaum muslimin.

Bagi kaum jihadi berjihad menjadi sesuatu yang identik dengan berperang melawan siapa saja yang dianggap sebagai musuh Islam. Padahal jihad dalam wujud perang tersebut hanyalah satu aspek saja dari kandungan jihad yang sesungguhnya lebih luas dari hal tersebut. Sejauh dikembalikan kepada penjelasan Nabi Muhammad sendiri, jihad juga dapat berarti aktifitas untuk melawan segala potensi destruktif yang terdapat dalam diri individu umat Islam sendiri. Jihad semacam ini bahkan diatribusikan sebagai jihad akbar. Jihad bukan suatu upaya untuk memerangi komunitas atau bangsa lain. Jihad tidak searti dengan kembali pada barbarisme atau tradisi liar dari manusia beradab. Sebaliknya jihad justru bertentangan dengan itu semuanya.

Jihad mencakup arti bahwa anda harus bebas dari perbudakan hawa nafsu anda sendiri. Anda harus membebaskan keluarga dan masyarakat dari kekuasaan otoritas yang korup, diskriminatif dan despotis. Anda harus membebaskan kedaulatan negeri anda dari segala bentuk eksploitasi, konspirasi, penaklukan politis dan ideologis oleh negara adidaya. Jihad dapat mengambil bentuk kerasnya usaha untuk menyucikan jiwa guna kesempurnaan spiritualitas, tapi juga dapat mengambil bentuk keteguhan untuk menegakkan kebenaran dan keadilan, menumbangkan kebatilan, memperjuangkan kearifan, kesetaraan, kasih sayang dan cinta[18].

Dalam konteks pemahaman jihad sebagai suatu aktifitas berperang melawan musuh, ketika tidak diimbangi oleh kemampuan untuk mengendalikan diri maka berpotensi melahirkan kekerasan dan tindakan radikal yang dalam bentuknya yang paling akut berbentuk teror. Teror secara sederhana dipahami sebagai aksi kekerasan yang dilakukan secara sengaja untuk menghasilkan dampak destruktif yang massif. Para pelaku teror biasanya hanya berfokus pada tujuan dengan mengabaikan cara pencapaian tujuan dalam pengertian apakah cara yang dilakukan tersebut manusiawi atau tidak, dan apakah para korban tersebut adalah orang-orang yang bersalah atau masyarakat biasa. Teror dengan demikian adalah kekerasan massif yang menghalalkan segala cara untuk mencapai tujuan.

Islam adalah agama yang diturunkan di tengah-tengah manusia sebagai pedoman hidup. Sebagai agama manusia, Islam memberikan arahan atas segala realitas kehidupan manusia. Agama Islam, dengan demikian merupakan agama yang realistis dalam menyikapi dan memberi pedoman bagi kehidupan umat di dunia ini. Konflik dan perang adalah bahagian yang tidak terpisahkan dari kehidupan manusia. Dalam menghadapi konflik Islam mengarahkan manusiauntuk mencari penyelesaian dengan cara-cara yang maslahat dan tidak merusak. Sementara dalam kaitan dengan perang, Islam mengajarkan sikap defensif dan tidak berlebihan. Dalam konteks ini, tindakan kekerasan dalam bentuk terorisme sulit dicari pembenaran dalam ajaran Islam karena aksi demikian bersifat berlebihan dan sangat berpotensi merugikan orang-orang yang tidak bersalah. Mengabsahkan teror dengan dalih jihad merupakan argumen yang sesungguhnya bertolak belakang dengan semangat jihad itu sendiri. Jihad yang dipahami dalam konteks perang adalah perang yang adil (just war). Sedangkan terorisme jauh dari bentuk perang yang adil tersebut. Karena itu, terorisme sangat bersalahan dengan ajaran Islam.

Sebagai Din, atau cara hidup yang komprehensif, Islam mengatur semua bidang aktifitas manusia dalam bentuk yang tidak semuanya terperinci. Karena itu, konsep tentang perdamaian juga merupakan hal yang tidak terlepas dari agama Islam. Dalam kata lain, Islam juga memiliki konsep tentang perdamaian. Nilai-nilai tentang perdamaian dapat ditemukan dalam berbagai praktek Rasulullah SAW. Praktek Rasulullah dalam menyelesaikan berbagai konflik kekerasan atau yang berpotensi untuk menimbulkan kekerasan sesungguhnya dapat menjadi contoh yang baik untuk memahami nilai-nilai perdamaian dalam Islam[19]

Islam Dan Radikalisme

Secara umum faktor-faktor yang berkaitan dengan munculnya kelompok-kelompok Islam radikal yang sering dihubungkan dengan terorisme dapat diklasifikasikan sebagai berikut ini.

Pertama, sikap umat Islam dalam memahami teks suci. Ekstrimitas agama (baca:Islam) dipengaruhi oleh (1) lemahnya pandangan terhadap hakikat agama, (2) kecenderungan literal dalam memahami nash, (3) berlebih-lebihan (Qardhawi: 2001). Ketiga hal tersebut saling berkelindan melahirkan perilaku radikal yang ketika berpadu dengan sikap berlebih-lebihan dapat memunculkan perilaku teror.

Kedua, ketidak-percayaan umat terhadap institusi negara, agama, dan politik. Menguatnya pemerintahan sekuler atau pemerintahan yang terlalu pro Barat di negara-negara Islam telah melahirkan krisis kepercayaan

dan kekecewaan kelompok-kelompok Islam. Mereka melihat bahwa pemerintah yang ada di negara-negara Islam cenderung hanya menjadi perpanjangan tangan dari negara-negara Barat yang dianggap sebagai musuh nyata dunia Islam. Selain itu, pemerintahan sekuler di negara-negara Islam juga berkecenderungan untuk mengabaikan syariat dan menganggap bahwa syariat seolah-olah tidak relevan untuk mengatur kehidupan umat.

Ketiga, politik *double standard* dan *state terorisme* negara Barat dalam hubungan dengan negara-negara Islam. Pasca perang dingin Amerika serikat telah menjadi satu-satunya super power yang bersama dengan para sekutunya telah bertindak sebagai polisi dunia. Posisi negara-negara Islam yang secara geo politik lemah dan terpecah-pecah telah memungkinkan negara soper power untuk melakukan intervensi yang terlalu jauh dan mengabaikan kedaulatan dari negara-negara Islam itu sendiri. Perang di Afghanistan dan Iraq merupakan bukti dari kecenderungan tersebut. Dalam kedua kasus ini negara super power justru telah melakukan kekekerasan dalam bentuk terorisme negara *(state terorism)*. Dalam pada itu, kecenderungan standar ganda negara adikuasa dalam isu Israel dan Palestina telah menciptakan ketidak-adilan. Negara adikuasa memperlihatkan sikap yang memihak Israel dan mengabaikan hak-hak rakyat Palestina yang seringkali dinafikan oleh pemerintah Israel. Kekerasan yang dilakukan oleh kelompok Islam merupakan imbas dari ketidak-adilan yang dilakukan oleh negara adikuasa.

Memang kekerasan tidak dapat diterima oleh nurani dan kesadaran manusia yang normal. Tetapi, inilah yang terjadi dan dalam kenyataannya. Konon seluruh kehidupan kita, menurut Alexander Berkmam, dibangun di atas kekerasan dan ketukatan terhadapnya. Dari masa awal kanak-kanak manusia ditundukkan dengan kekerasan oleh orang tua atau orang yang lebih dewasa dalam pergaulan sehari-hari. Dalam kehidupan normal selalau ada otoritas orang lain yang memubuat kita patuh dan terpaksa untuk melakukan apa yang menjadi keinginan otoritas tersebut.

Demikian juga halnya dengan sepak terjang politik luar negeri Amerika Serikat di dunia muslim. AS menganggap dirinya sebagai polisi dunia yang merasa memiliki hak untuk memaksa (yang dapat disebut otoritas) dunia muslim sesuai dengan kepentingannya, dan menanamkan ketakutan atas hukum internasional yang dilakukan AS terhadap negara-negara Muslim tersebut. Apalgi pasca keruntuhan Uni Soviet, kehidupan pilitik global dewasa ini telah dan sedang berada dalam atmosfir kekuatan dan kekerasan, dan dunia menghirupnya sebagai nafas kehidupan sehari-hari. Sementara mereka yang menentang kekuatan dan kebijakan AS disebut sebagai kaum teroris. Dalam konteks demikianlah AS menuduh Islam melalui kelompok jihad Osamah bin Laden sebagai suatu kelompok jaringan

teror internasional. Selanjutnya semua gerakan jihad di negara Muslim diidentikkan dengan terorisme. Meski yang sebenarnya jihad bukanlah terorisme dan pembunuhan[20].

Mengapa Islam Dikaitkan dengan Terorisme

Setelah beberapa peristiwa teror yang terkait dengan kelompok-kelompok radikal Islam terjadi di beberapa belahan dunia, seperti bom Bali dan bom hotel Mariot, di Indonesia; pengeboman Keret Api di Madrid, tuduhan bahwa Islam mendukung terorisme tampak semakin mengemuka. Dalam konteks ini, media massa telah memainkan peran-pera manipulatif melalui pemberitaan yang mendiskreditkan Islam secara keseluruhan. Kasus-kasus kekerasan yang melibatkan Islam digambarkan secara tidak berimbang untuk melahirkan generalisasi bahwa Islam identik dengan terorisme. Padahal kelompok radikal Islam hanyalah segelintir jika dibandingkan dengan populasi umat Islam di dunia. Tetapi media massa telah memanfaatkan yang sedikit itu untuk menggeneralisasi umat Islam secara keseluruhan.

Bagaimanakah media massa global mencitrakan Islam sebagai agama teror? Beberapa contoh berikut ini dapat memberikan ilustrasi yang memadai. Pada saat Yasser Arafat, pemimpin PLO menyampaikan kecaman terhadap aksi teroris menyerang gedung WTC di CNN, sesaat kemudian televisi yang sama menyajikan gambar tentang anak-ana Palestina yang sorak sorai gembira memuji serangan maut tersebut[21]. Ini merupakan bahagian dari pembangunan citra negatif terhadap Islam. Sorak sorai anak-anak Palestina tersebut seolah memperlihatkan wajah Islam yang jeneral sebagai radikal. Padahal anak-anak tersebut merasa senang lebih karena kemuakan mereka atas politik standar ganda Amerika serikat dalam hal konflik Palestina Israel.

Contoh lainnya dilaporkan oleh Farid Gaban dalam salah satu tulisan kolom di Majalah Tempo. Diceritakan tentang seseorang yang sengaja membuat rekaman rekayasa tentang aksi teroris yang memenggal kepala sandera. Dikarangnya cerita bahwa pelaku aksi tersebut adalah kelompok muslim radikal. Rekaman tersebut selanjutnya disebarluaskan ke berbagai media. Beberapa kantor berita Barat yang bonafid menjadikan rekaman tersebut sebagai sumber berita yang mereka pancarkan ke seantero dunia. Belakangan si pembuat rekaman membeberkan tentang kepalsuan rekaman itu yang menurutnya senagaja dibuat di sebuah gudang rumahnya untuk menguji seberapa kritis media melaporkan beritanya tentang radikalisme Islam[22]. Kelihatan sekali betapa media global sangat tendensius dan sarat antipati terhadap Islam dalam pemebritaan yang dilakukannya.

Mereka bahkan mengambil apa saja laporna atau rekaman yang dapat menabalkan label negatif terhadap Islam, tanpa memiliki sikap kritis untuk menguji validitas sumber beritanya.

PENUTUP

Terorisme adalah perilaku yang destruktif dan berdampak buruk bagi kemanusiaan. Aksi teror sebagai bentuk implementasi politik teror terkadang juga memiliki warna keagamaan, utamanya ketika teror menjadi alat pencapaian tujuan bagi kelompok-kelompok keagamaan yang radikal. Seperti halnya agama lain, Islam juga memiliki kelompok-kelompok radikalis yang menerapkan politik teror untuk mewujudkan tujuan-tujuan politiknya. Beberapa kelompok Islam yang sering menjadi alamat tuduhan sebagai pelaku terorisme adalah al-Qaidah dan Jama'ah Islamiyah. Tuduhan demikian sesungguhnya memiliki nilai kontroversial. Tuduhan terhadap al-aidah, misalnya, tuduhan bahwa kelompok ini berada di balik beberapa peristiwa teror dalam beberapa kasus sungguh tidak disertai bukti yang valid. Namun, bahwa kelompok ini setuju dengan penggunaan politik teror untuk merealisir agenda-agenda politiknya juga benar.

Namun, betapapun dalam kenyataannya kelompok al-Qaidah dan beberapa kelompok radikal Islam lainnya menyetujui penggunaan politik teror, fenomena tersebut hanyalah suatu gejala minor dalam tradisi Islam, sebagaimana juga tradisi agama lainnya. Konon pilihan untuk menerapkan politik teror juga merupakan implikasi dari berbagai teror dalam bentuk lain yang kerap dilakukan oleh negara adikuasa terhadap negara-negara muslim. Dengan kata lain, teror yang melibatkan kelompok radikal Islam pada dasarnya adalah merupakan buah dari ketidak-adilan, dominasi, dan hegemoni tiranik yang dibangun Barat vis a vis negara muslim.

Atas dasar tersebut dapat dikatakan bahwa tindakan yang mendeskripsikan Islam sebagai agama penyubur terorisme atau bahkan agama teror itu sendiri merupakan tindakan yang tidak benar dan jauh dari nilai-nilai Islam itu sendiri sebagai suatu agama yang sangat menghormati nilai-nilai kemanusiaan. Jeneralisasi berlebihan ini terjadi karena buruknya potret Islam yang disajikan oleh media-media global yang langsung atau tidak langsung sangat diwarnai ideologi anti Islam.

Terorisme tidak memiliki akar dalam Islam. Terjadinya politik teror sebagai sarana pencapaian tujuan politik oleh kelompok-kelompok Islam radikal lebih berakar pada konteks sosiologis dan politis dari hegemoni dan politik standar ganda *(double standard)* negara-negara Barat.

Dengan kata lain, seandainya tatanan dunia yang lebih adil dan tanpa hegemoni dapat diwujudkan, politik teror dipastikan tidak akan

menyubur. Tatanan dunia yang berkeadilan akan mungkin diwujudkan apabila negara-negara adikuasa tidak bertindak semena-mena dan memosisikan diri sebagai polisi dunia. Lebih jauh, state terorisme juga tidak boleh diberi peluang untuk terjadi.

ENDNOTE:

1 Mark Jurgensmeyer, Terror in the Mind of God, Los Angeles: University of California Press, 2000 hal. 5

2 *Ibid*

3 Rikard Bagun, *Terorisme, Gejala Global*, Kompas, Kamis, 20 September 2001

4 *Ibid*

5 *Ibid*

6 Marianne Katoppo, *Pembunuhan Count Folke Bernadotte Awal Era Terorisme* dalam Farid Muttaqin & Sukidi (ed), Teroris Serang Islam, Bandung: Pustaka Hidayah, 2001, hal. 11

7 Farid Muttaqin & Sukidi, Pengantar Editor, dalam Farid Muttaqin & Sukidi (ed) Teroris Serang Islam, Bandung: Pustaka Hidayah, 2001, hal. 11

8 Mark Jurgensmeyer, Op. Cit., hal 6.

9 Walter Laqueur, Kata Pengantar dalam Walter Reich, Origins of Terrorism, Murai Kencana (edisi Indonesia), Jakrta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003, hal. vii

10 *"Global Terror"*, Los Angeles Times, August 8, 1998, A16

11 Bruce Hoffman, *Inside Terrorism*, New York: Columbia University Press, 1998, hal. 91

12 Mark Jurgensmeyer, Op. Cit., hal 7

13 Denny J.A. Politik Teror di Amerika Serikat, dalam Farid Muttaqin & Sukidi (ed), Op. Cit., hal. 101

14 Farid Muttaqin & Sukidi, Pengantar Editor, dalam Farid Muttaqin & Sukidi (ed) Teroris Serang Islam, Bandung: Pustaka Hidayah, 2001, hal. 11

15 Graham E. Fuller, The Future of Political Islam, New York: Palgrave Macmillan 2003, hal. 88

16 Dikutip dari Farid Muttaqin & Sukidi, Op.Cit hal 14-15

17 *Ibid.*

18 Wahyu D. Johani (editor), Syekh Guavera Bin Laden, Surabaya: Rotasi Politika, 2003, hal. vi

19 Chaiwat Satha Anand, Agama dan Budaya Perdamaian, Jokyakarta: FKBA 2002, hal. 31

20 Wahyu D. Johani, *Op.Cit* hal.. vii

21 Herdi Sahrasad, Megateror, AS, dan Dromologi Kekerasan, dalam

22 Farid Gaban dalam majalah *Tempo* edisi 4 s/d 11 Oktober 2004.

–ooOoo–

JINAYAH DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN:

Landasan Legal Etis Bagi Perumusan Hukum Pidana di Nanggroe Aceh Darussalam

Oleh: Samsul Bahri

PENDAHULUAN

Al-Qur'an memperkenalkan dirinya antara lain sebagai *hudan*[2] (petunjuk) bagi manusia. Sebagai kitab petunjuk, al-Qur'an berisikan berbagai hal yang dapat menunjuki dan mengarahkan manusia dalam mencapai kemaslahatan duniawi maupun ukhrawi. Para ahli umumnya mengklasifikasikan isi al-Qur'an kepada lima bagian; akidah, syari'ah (hukum), akhlak, sejarah dan ilmu pengetahuan.

Isi al-Qur'an yang berkenaan dengan hukum dibicarakan dalam jumlah ayat al-Qur'an yang sangat terbatas. 'Abd al-Wahhab Khallaf[3] merincikan ayat-ayat tersebut yang mengatur hukum ibadah sebanyak 140 ayat, yang terkait dengan hukum kekeluargaan (*ahwal al-syakhsiyah*) dan hukum sipil (*al-ahkam al-madaniyah*) masing-masing berjumlah 70 ayat. Hukum pidana (*al-ahkam al-jinaiyah*) terakomodasi dalam 30 ayat al-Qur'an, hukum acara (*al-ahkam al-murafa'at*) ditemukan dalam 13 ayat. Hukum

---

SAMSUL BAHRI, lahir di Paya Undan tanggal 6 Mei 1970 adalah dosen tetap Fakultas Ushuluddin IAIN Ar-Raniry dalam matakuliah Ulumul Qur'an. Menyelesaikan pendidikan Strata 1 pada jurusan Tafsir-Hadits fakultas yang sama (1995). Pendidikan Strata 2 (1998) pada Program Pascasarjana IAIN Alauddin Makasar. Pernah ditugaskan sebagai dosen tamu Kolej Utama Kelantan selama satu semester. Selain kegiatan mengajar, ia juga aktif melakukan sejumlah penelitian baik yang dibiayai melalui dana DIP maupun DIKS IAIN Ar-Raniry.

ketatanegaraan (*al-ahkam al-dusturiyah*) juga tidak luput dari perhatian al-Qur'an dan diatur dalam 10 ayat. Selanjutnya, hukum internasional (*al-ahkam al-duwaliyah*) serta hukum ekonomi (*al-ahkam al-iqtisadiyah wa al-maliyah*) masing-masing mendapat porsi pembicaraan al-Qur'an dalam 25 dan 10 ayat.

Rincian di atas memperlihatkan bahwa ayat-ayat al-Qur'an yang secara eksplisit menjadi dasar *tasyri'* bagi pidana hanya 30 ayat atau sekitar 0,5 persen dari keseluruhan ayat-ayat al-Qur'an. Terbatasnya jumlah ayat al-Qur'an dalam dalam kaitan ini tidak berarti bahwa pidana merupakan masalah yang kurang penting. Sebuah masalah dipandang penting atau tidaknya bukan berdasarkan jumlah ayat al-Qur'an yang membicangkannya. Perbincangan al-Qur'an yang sangat terbatas dalam kasus ini lebih disebabkan oleh sifat keglobalan al-Qur'an, terutama dalam masalah-masalah hukum. Fakta ini mempunyai makna tersendiri bagi keperluan penetapan hukum sepanjang masa.

Hukum diperlukan penerapannya sepanjang sejarah umat manusia Masyarakat manusia bersifat dinamis, mengalami perubahan seiring dengan pergantian ruang dan waktu. Keglobalan al-Qur'an dalam persoalan hukum memberi peluang untuk merinci aturan-aturan yang bersifat global itu sesuai dengan tuntutan situasi dan kondisi. Hal inilah yang dipandang Harun Nasution sebagai bagian dari hikmah di balik kenyataan sedikitnya ayat ayat *ahkam* dalam al-Qur'an.[4] Ayat-ayat hukum jinayah merupakan bagian dari ayat-ayat *ahkam* yang secara spesifik mengatur masalah kepidanaan tentu mempunyai hikmah serupa yang lebih spesifik sifatnya.

Dalam pada itu diketahui bahwa ayat-ayat al-Qur'an tentang *jinayah* (pidana) diperlukan penafsirannya guna penerapan hukum tersebut dalam kehidupan umat. Penafsiran dimaksud sudah dilakukan oleh sejumlah ulama Islam sepanjang sejarah umat ini yang termaktub dalam berbagai karya mereka. Hasil penafsiran yang bersifat lebih aplikatif umumnya terakomodasi dalam kitab-kitab fiqh.

Hukum pidana yang dirumuskan berdasarkan penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an itu tidak tertutup peluang untuk dikritisi dan diperbarui. Upaya mengkritisi dan memperbarui hukum dimaksud tidak berarti mengkritisi dan memperbarui ayat-ayat al-Qur'an yang secara tekstual terjamin keotentikannya. Kritikan dan pembaruan semata-mata dilakukan pada pemahaman terhadap teks sakral itu.

Hukum pidana hasil rumusan para *fuqaha* tampaknya tidak lepas dari pengaruh situasi dan kondisi saat hukum itu dirumuskan. Artinya mereka melakukan upaya "ijtihad" dalam merumuskan hukum guna menjawab tantangan dan memenuhi keperluan masa dan tempat di mana mereka berada. Jadi, sebuah rumusan hukum dapat diperbarui karena

samping sebagai hasil ijtihad yang tidak mengikat, juga karena perbedaan tuntutan masa dan tempat.

Terkait dengan penerapan hukum pidana Islam di Nangroe Aceh Darussalam sebagai konsekuensi pelaksanaan syari'at Islam kelihatannya diperlukan sebuah upaya yang sistematis dan komperehensif untuk menentukan format hukum pidana yang dipandang sesuai. Rumusan-rumusan hukum pidana Islam yang terdapat dalam kitab-kitab fiqh tidak mesti diterapkan secara apa adanya karena kedudukannya yang tidak mengikat, di samping belum terjamin kesesuaiannya dengan tantangan spesifik di Nanggroe Aceh Darussalam. Hukum pidana Islam yang terakomodasi dalam kitab-kitab fiqh sejauh ini kelihatannya juga mengalami sejumlah kendala untuk penerapannya. Hal ini tercermin dari sedikitnya negara berpenduduk mayoritas muslim yang memberlakukannya. Oleh karena itu, diperlukan upaya serius untuk menggali hukum dimaksud dengan melihat ayat-ayat al-Qur'an secara keseluruhan yang berkenaan dengannya.

Walau bagaimanapun al-Qur'an adalah kitab petunjuk, bukan ensiklopedi hukum. Ini artinya ajaran al-Qur'an di seputar hukum berintegrasi dengan ajaran-ajaran lainnya sehingga fungsi al-Qur'an sebagai petunjuk menjadi utuh. Penerapan hukum semata tidak dipandang sebagai pengamalan al-Qur'an jika mengabaikan semangat moralnya. Semangat moral al-Qur'an berimplikasi pada pembentukan tatanan masyarakat yang etis dan egaliter.[5] Jadi, hukum pada dasarnya difungsikan sebagai instrumen bagi pencapaian tujuan-tujuan di atas. Penerapan hukum dengan demikian mesti dinaungi dengan nilai-nilai etis dan diarahkan orientasinya agar tidak terjebak pada satu pola yang kaku. Pembakuan suatu ketentuan hukum dipandang merugikan baik dari segi intelektual, lebih-lebih lagi moral karena bertentangan dengan prinsip dan semangat moral al-Qur'an.

Sejauh ini pelaksanaan syari'at Islam di Nanggroe Aceh Darussalam dihadapkan pada kelangkaan rujukan, khususnya dalam bidang hukum pidana. Perumusan hukum pidana yang beranjak dari pengadopsian isi kitab-kitab fiqh kiranya belum cukup memadai untuk mengatasi kelangkaan dimaksud. Apalagi pemberlakuan hukum pidana berdasarkan fiqh sejauh ini tidak mendapat respon yang cukup menggembirakan di berbagai belahan dunia Islam.[6] Perumusan lebih diharapkan pada upaya penggalian pesan-pesan al-Qur'an secara langsung, dengan melihat peluang penafsirannya dari sudut tekstual dan sekaligus kontekstual. Artinya, diperlukan upaya yang serius dalam memperhatikan secara cermat penggunaan ungkapan-ungkapan al-Qur'an, dan sejauh mana kemungkinan pemahamannya untuk keperluan tantangan kontekstual di mana ayat tersebut akan diterapkan. Dari situ hukum pidana Islam dapat dikonstruksi

dengan beracu pada landasan etis al-Qur'an, serta melihat kemungkinan dan kelayakan penerapan ketentuan legal al-Qur'an pada kondisi kontemporer di Nanggroe Aceh Darussalam.

Metode yang dipandang cocok digunakan untuk telaahan ini pertama sekali adalah metode tafsir *mawdu'iy*. Pemilihan metode ini didasari pada kenyataan obyek penelitian tertuju kepada sejumlah ayat al-Qur'ân yang terkait dengan tema tertentu.[7] Penggunaan metode tafsir *mawdu'iy* dipandang tepat karena telaahan ini tertuju kepada satu topik yang telah ditentukan dan meniscayakan penelaahan sejumlah ayat al-Qur'ân mengenai hukum pidana dalam berbagai surah, menemukan korelasi dan kronologi antar ayat yang mengarah pada pengambilan kesimpulan secara tuntas.

Dalam pada itu telaah ini juga akan menggunakan metode hermeneutik karena obyeknya berupa teks masa lalu yang dituntut pemahaman dan penghayatan di masa sekarang. Metode ini dapat dioperasikan dengan memperhatikan tiga aspek dari teks telaahan ; *pertama,* dalam konteks apa teks tersebut lahir (diwahyukan), *kedua,* bagaimana komposisi tatabahasa teks tersebut, dan *ketiga,* bagaimana *weltanschaung* atau pandangan dunia yang dikonstruksi dari teks secara keseluruhan.[8]

Sebagaimana diyakini bahwa teks al-Qur'ân tidak pernah berubah sepanjang masa. Ia mampu berdialog dengan pembacanya setiap waktu dengan kompleksitas nilai-nilai kontemporernya. Di sini terlihat relevansi penggunaan metode hermeneutik untuk keperluan studi yang dilakukan. Dalam hermeneutik disebutkan bahwa ajaran teks (*ausdruck*) mempunyai pengaruh dalam pengalaman kontemporer (*erlebnis*), namun pada saat yang bersamaan pengalaman kontemporer memberi arti bagi penafsiran baru terhadap teks (*verstehen*).[9] Penggunaan metode hermeneutik dipandang dapat membantu menemukan pesan-pesan utuh dari al-Qur'an secara komperehensif.

PENAFSIRAN AYAT-AYAT JINAYAH DALAM LITERATUR FIQH

Pengkategorian Jinayah

Jinayah berasal dari ungkapan Bahasa Arab dengan akar kata kerjanya *jana,* artinya; memetik, memungut, telah matang dan dosa.[10] *Jinayah* sudah menjadi sebuah istilah teknis di dalam sistem hukum Islam sebagai seperangkat aturan yang mengatur ketentuan pengenaan sanksi/ hukuman bagi pelaku kejahatan tertentu.[11]

Jinayah terbagi kepada tiga kategori; *hudud, qisas/diyat* dan *ta'zir.* Pembagian ini lebih didasari dari sudut keikutsertaan manusia di dalam

penetapan hukumannya. Apabila disketsakan secara sederhana, maka *hudud* merupakan *jinayah* yang penetapan hukumannya sama sekali tidak melibatkan intervensi manusia. Dengan kata lain, hak bagi penetapan hukuman *hudud* dimonopoli oleh Allah semata. Atas dasar itu ketentuan hukum *hudud* dipandang telah final, tidak boleh ditambah maupun dikurangi.

Jenis-jenis kejahatan yang tergolong *jinayah hudud* meliputi pencurian, (*sariqah*), perzinaan (*zina*), tuduhan palsu (*qadhf*), perampokan/ penyamunan (*hirabah*), pengkonsumsian minuman keras (*iskar*) dan kemurtadan (*riddah*).[12] Sebagian ahli menambah satu jenis kejahatan yang termasuk ke dalam kategori ini yaitu pemberontakan (*bughah*).[13]

Kategori *jinayah* kedua adalah *qisas/diyat*, di mana pemberlakuan hukumannya mengakomodasi hak campur tangan manusia dalam batas-batas tertentu. Hukuman *qisas* dikenakan kepada pelaku pembunuhan dan penganiayaan. Di dalam pelaksanaannya, hukuman ini masih terbuka peluang bagi campur tangan manusia sehingga terjadi pereduksian dari bentuk *qisas* menjadi *diyat*. Intervensi manusia agaknya dibatasi hanya sampai di sini, dan manusia yang mempunyai hak untuk ikut serta di dalamnya terbatas pada orang tertentu, yakni korban dan walinya. Untuk kasus penganiayaan, manusia yang berhak ikut serta dalam pereduksian hukuman adalah korban penganiayaan tersebut, sedangkan untuk kasus pembunuhan, hak tersebut beralih ke tangan walinya.

Jinayah hudud dan *qisas* memiliki kesamaan dari sudut kejelasan sanksinya yang terungkap secara eksplisit di dalam *nas*. Hal seperti ini tidak terjadi pada *jinayah ta'zir*, yang penetapan dan pelaksanaan hukumannya merupakan hak manusia semata. Manusia yang memiliki hak untuk hal tersebut adalah penguasa dengan didasari pertimbangan-pertimbangan tertentu yang sejalan dengan spirit syari'at dan berkonsideransi dengan kemaslahatan manusia.

Dasar Hukum Jinayah

Tidak semua ketentuan hukuman *jinayah* terdapat di dalam al-Qur'an secara eksplisit. Untuk hukuman *hudud* yang meliputi enam jenisnya, hanya empat di antaranya yang terdapat ketentuan hukumannya di dalam al-Qur'an, yaitu *had sariqah, zina, qadhf,* dan *hirabah*. Secara berurut, ayat-ayat yang dipandang mengaturnya sebagai berikut:

1. Had Sariqah

Ketentuan mengenai *had sariqah* (hukuman bagi pelaku pencurian) yang sering diajukan *fuqaha* adalah al-Qur'an surat Al-Maidah ayat 38.

Dalam pada itu para *fuqaha* juga sering mengutip sejumlah hadis mengenai penerapan hukuman potong tangan bagi pelaku pencurian. Pengutipan hadis-hadis dimaksud lebih ditujukan sebagai penjelas dan penguat pernyataan al-Qur'an di atas. Di antara hadis yang sangat populer mengenai *had sirqah* di kalangan *fuqaha* adalah sebagai berikut:

حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ أُسَامَةَ كَلَّمَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي امْرَأَةٍ فَقَالَ إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا يُقِيمُونَ الْحَدَّ عَلَى الْوَضِيعِ وَيَتْرُكُونَ الشَّرِيفَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ فَعَلَتْ ذَلِكَ لَقَطَعْتُ يَدَهَا

Hadis di atas dikutip antara lain oleh Wahbah al-Zuhayli[15] dan al-Sayyid Sabiq[16] ketika menjelaskan penerapan hukuman bagi pelaku pencurian. Apabila dicermati secara mendalam, isi hadis di atas sarat dengan nuansa moral. Di dalam hadis tersebut, Nabi menegaskan bahwa penegakan hukum tidak boleh dilakukan secara serampangan dan pilih kasih. Ini artinya, keadilan dalam soal hukum sangat perlu dijunjung tinggi. Pembicaraan mengenai keadilan pada hakikatnya adalah wacana moral hukum. Sayangnya, hal ini terkesan diabaikan di dalam sejumlah literatur fiqh. Para *fuqaha* lebih banyak berkonsentrasi dalam merumuskan kadar curian serta teknis pelaksanaan hukumannya setelah mengutip hadis ini.[17]

2. Had Zina

Para *fuqaha* mengutip sejumlah ayat al-Qur'an yang dipandang terkait dengan penerapan hukuman bagi pelaku perzinaan. Ayat-ayat tersebut secara berurut berdasarkan kutipan mereka adalah Surat Al-Israk ayat 32, Surat Al-Furqan ayat 68 dan Surat An-Nur ayat 32.

Tiga ayat di atas lazim dikutip *fuqaha* dalam kaitannya dengan pembahasan mengenai *had* bagi pelaku perzinaan. Secara berurut, dua ayat pertama di atas sepertinya banyak mengandung nuansa moral yang berujung pada pengecaman perbuatan zina. Ayat-ayat itu pada dasarnya ditujukan untuk membentuk moral terpuji agar tidak sekali-kali terjerembab ke dalam kejahatan tersebut. Akan halnya ayat ketiga, mengandung penegasan penerapan sanksi hukum bagi pelaku perzinaan.

Dalam bahasan *fuqaha,* ayat-ayat tersebut tidak dianalisis secara korelatif. Bahkan, sebagian besar penjelasan mereka tertuju kepada

kandungan ayat yang disebut terakhir di atas; yakni mengenai sanksi berupa hukuman cambuk bagi pelaku perzinaan. Pelaku perzinaan yang dikenakan hukuman ini menurut pemahaman *fuqaha* adalah pezina yang belum menikah.[18] Meskipun demikian, ada sebagian *fuqaha*, terutama di masa modern seperti asl-sayyid Sabiq, menganalisis ayat-ayat lain yang terkait dengan penetapan hukuman bagi pelaku perzinaan secara kronologis.[19] Ayat-ayat tersebut adalah Surat An-Nisak ayat 15-16.

Sebagian *fuqaha* menguraikan, ketentuan hukuman bagi pelaku perzinaan ditetapkan secara bertahap. Tahap pertama, hukumannya berupa penyiksaan (*idha'*) sebagaimana kandungan ayat 16 surat al-Nisak di atas. Hukuman tersebut kemudian dimodifikasi menjadi kurungan di dalam rumah sebagaimana diisyaratkan surat al-Nisak ayat 15 di atas. Setelah itu, pada tahapan ketiga, barulah hukuman cambuk diberlakukan.[20] Bahkan, ada sebagian ahli yang menambah satu tahapan selanjutnya, yaitu hukuman rajam. Hanya saja, hukuman ini tidak ditetapkan dengan al-Qur'an melainkan dinyatakan di dalam sunnah.

Gagasan yang terkandung di dalam sejumlah ayat dan hadis di atas pada dasarnya tidak terlepas dari nuansa moralitas yang tinggi. Sisi-sisi moral tersebut antara lain dapat dipahami dari bentuk kecaman terhadap kejahatan zina sebagai sesuatu yang keji sehingga tidak layak dilakukan. Demikian pula halnya dengan ketentuan sanksi yang dikenakan terhadap pelaku perzinaan, tampak lebih ditujukan untuk memperbaiki moral individual pelakunya dan menjadi pelajaran moral yang berharga bagi masyarakatnya.

3. Had Qadhf

Qadhf adalah tuduhan terhadap seseorang melakukan perzinaan.[22] Ketentuan mengenai pemberlakuan hukuman bagi pelaku *qadhf* secara eksplisit terdapat di dalam Al-Qur`an Surat An-Nur ayat 4.

Ketentuan hukuman bagi pelaku *qadhf* yang terdapat ayat di atas sudah terformulasikan secara jelas. Kejelasan hukumannya tersebut mencakup berbagai aspeknya; baik yang terkait dengan bentuk hukuman, kadarnya serta tatacara penerapan hukuman. Ini berarti, ayat di atas secara implisist mengandung hukum acara mengenai penetapan sanksi bagi pelaku *qadhf*. Hal ini terdeskripsikan secara panjang lebar di dalam literatur fiqh.[23] Kelihatan sekali bahwa persoalan teknis penerapan hukum sangat diperhatikan oleh *fuqaha*, sementara gagasan mengenai landasan filosofis penerapannya secara moral sedikit terabaikan.

4. Had Hirabah

Hirabah yang diistilahkan juga dengan *qat' al-tariq* antara lain didefinisikan sebagai aktivitas perampasan harta yang mengancam

keselamatan jiwa pemilik harta.[24] Perbuatan *hirabah* agaknya dapat diserupakan dengan perampokan dan penyamunan yang memaksa orang lain menyerahkan hartanya. Pemaksaan disertai kekerasan fisik yang bisa menyebabkan penghilangan nyawa. Hukuman bagi pelaku kejahatan *hirabah* sangat berat sebagaimana tereksplisitkan di dalam ayat 33 Surat Al-Maidah.

Ayat di atas pada dasarnya tidak hanya mengatur ketentuan hukuman terhadap pelaku *hirabah*, tetapi juga menyinggung landasan filosofis normatif pemberlakuan hukumannya. Pada bagian ujung ayat tersebut dinyatakan bahwa hukuman seperti itu dapat menjadi penghinaan bagi terhukum. Oleh karena itu, setiap orang yang merasa mempunyai kedudukan tinggi dan mulia sedapatnya tidak melakukan pekerjaan tersebut yang bermuara pada kehinaan dirinya.

Ayat-ayat al-Qur'an yang dijadikan sebagai dasar hukum penerapan sanksi *hudud* hanya mencakup empat jenis di atas. Dua jenis *hudud* lainnya yaitu *iskar* dan *riddah*, ditentukan hukumannya di dalam sunnah.

5. Ketentuan Qisas/Diyat

Ketentuan hukuman *qisas/diyat* terdapat rincian yang memadai di dalam al-Qur'an, terutama yang berkenaan dengan kasus pembunuhan sengaja, sedangkan untuk kasus penganiayan sejauh ini belum disepakati. Ayat al-Qur'an yang mengaturnya adalah Surat Al-Baqarah ayat 178. Dengan maksud yang hampir serupa, Allah juga berfirman dalam Surat Al-Maidah ayat 45.

Dua ayat di atas dipandang sebagai dasar hukum bagi pemberlakuan *qisas* dan *diyat*. Para *fuqaha* ketika membahas masalah ini lebih banyak menganalisis ayat tersebut dari segi peralihan hukuman *qisas* menjadi *diyat* sebagai konsekuensi dari kema'afan korban pembunuhan. Meskipun demikian, bahasan-bahasan lebih lanjut mengenai keutamaan pema'afan dan landasan filosofisnya tidak diungkapkan. Pembahasan selanjutnya diarahkan pada jenis-jenis pembunuhan yang menyebabkan pemberlakuan *qisas*, penggunaan alat (sarana) pembunuhan dan sebagainya.[25] Jenis-jenis pembunuhan menurut *fuqaha* mencakup tiga macam; pembunuhan sengaja, pembunuhan menyerupai sengaja dan pembunuhan tidak sengaja.[26] Dari tiga jenis pembunuhan ini, hanya pembunuhan sengaja yang dikenakan hukuman *qisas*, selebihnya hanya dikenakan *diyat*. Fakta ini memungkinkan untuk dipahami bahwa hukuman *diyat* pada dasarnya bersifat lebih luas dan umum. Hukuman tersebut di samping diberlakukan terhadap pelaku dua jenis pembunuhan di atas, juga dikenakan kepada pelaku pembunuhan sengaja yang sudah memperoleh kema'afan dari wali korban. Jika demikian halnya berarti, sasaran hukum yang diinginkan dalam masalah ini adalah *diyat*.

PENAFSIRAN ALTERNATIF TERHADAP AYAT-AYAT JINAYAH

Kerangka Acuan

Ayat-ayat yang mengatur ketentuan hukuman semua kategori *jinayah* tidak berdiri sendiri seperti terdeskrepsikan di dalam literatur fiqh. Ayat-ayat tersebut diungkapkan al-Qur'an bersama ayat-ayat lainnya dengan kandungan pesan-pesan tertentu, baik sebelum maupun sesudahnya. Di dalam terminologi tafsir, hal ini disebut dengan *munasabah*, artinya hubungan atau kaitan suatu ayat dengan ayat-ayat lain. *Munasabah* mempunyai arti penting dalam upaya untuk menemukan pesan dan gagasan utuh dari al-Qur'an.

Para ahli memiliki keragaman pendapat dalam kaitannya dengan upaya menemukan pesan dan gagasan al-Qur'an, baik dari segi metode, pendekatan maupun pengistilahannya. Secara umum, gagasan al-Qur'an meliputi tiga hal; nuansa ketauhidan, keadilan dan pertanggung-jawaban manusia. Tiga hal ini merupakan nilai-nilai universal yang terkandung di dalam seluruh pesan-pesan al-Qur'an. Jadi, perumusan hukum *jinayah* sudah semestinya beracu pada tiga nilai universal di atas.

Dari sisi lain, diketahui pula bahwa ayat-ayat al-Qur'an tidak diturunkan dalam satu waktu sekaligus, melainkan melalui tahapan dan periodesasi tertentu. Ini berarti, setiap ketentuan –dalam kaitan ini yang berhubungan dengan *jinayah* tentunya- boleh jadi merupakan pembicaraan al-Qur'an yang ke sekian kalinya dalam masalah tersebut. Oleh karena itu, setiap ayat al-Qur'an perlu diketahui latar belakang historisnya serta kronologi pewahyuannya. Pemahaman mengenai latar belakang historis ayat meliputi sekurang-kurangnya dua hal; kondisi sosial pra-pewahyuan, dan bentuk pengamalan Nabi dan Sahabat pasca-pewahyuan. Berangkat dari dua landasan inilah –*munasabah* dan latar belakang historis pewahyuan- ketentuan mengenai penerapan hukum *jinayah* dapat dirumuskan.

Beberapa Rancangan Hukuman

Pada bagian ini dicoba melakukan sketsa terhadap beberapa rancangan hukuman terhadap pelaku *jinayah* berdasarkan pemahaman terhadap spirit ayat-ayat al-Qur'an. Sebagian ketentuan *jinayah* yang dikonstruk rumusan hukumannya adalah yang mempunyai dalil lebih rinci di dalam sumber-sumber normatif. Dengan adanya dalil tersebut, ketentuan hukuman mengenai *jinayah* tertentu memungkinkan untuk diberikan interpretasi berbeda dengan yang selama ini dipahami. Jenis-jenis *jinayah* yang diupayakan perumusan hukumannya ada tiga; pencurian, perzinaan dan *qadhf*.

1. Hukuman Bagi Pelaku Pencurian

Ketentuan sanksi *had* pencurian menurut ayat al-Qur'an sebagaimana disebutkan di atas adalah hukuman potong tangan. Ayat ini tidak berdiri sendiri, melainkan terkait dengan ayat-ayat lain Surat Yusuf ayat 70, 73, dan Surat al-Mumtahanah ayat 12.

Ayat-ayat di atas memperlihatkan bahwa pencurian merupakan prilaku tercela yang dikecam sejak masa dahulu. Seseorang akan sangat merasa terlecehkan apabila dituduh melakukan pencurian. Oleh karena kedudukannya sebagai prilaku tercela, pencurian dipandang menjadi salah satu dosa besar yang jika dilakukan akan berpengaruh pada ketaatan (*bay'ah*) seseorang kepada Nabinya.

Hal lain yang perlu dicermati dalam kaitan ini adalah, bahwa ayat-ayat tersebut dipahami tidak lepas dari nilai-nilai universal di atas; bernuansa tauhid, keadilan dan pertanggungjawaban manusia. Hukuman bagi pelaku pencurian boleh jadi tidak hanya potong tangan, jika pelakunya tidak bertauhid, misalnya, atau berkeyakinan bahwa pekerjaan tersebut legal. Demikian pula halnya, hukuman potong tangan tidak perlu dikenakan kepada pelaku pencurian yang hidup miskin akibat kesenjangan dan ketidakadilan distribusi pendapatan untuk hidup layak. Hal seperti ini bukan berarti bahwa ayat-ayat al-Qur'an mengenai hukuman potong tangan tidak diberlakukan, tetapi merupakan upaya memaknainya secara metodologis dengan mencoba menangkap spiritnya.

Salah satu hadis yang mengarah kepada pemahaman kemungkinan tidak diberlakukannya hukuman potong tangan terhadap pelaku pencurian dapat dicermati dari hadits yang artinya: *Qutaybah menceritakan kepada kami, katanya: al-Layth menceritakan kepada kami, katanya: dari Yahya ibn Sa'id, dari Muhammad ibn Yahya ibn Habban, dari pamannya (yang bernama) Wasi' ibn Habban, bahwasanya Rafi' ibn Khadij berkata: Saya mendengar rasulullah bersabda: Tidak ada (hukuman) potong (tangan) dalam (kasus pencurian) buah-buahan dan kurma yang masih di tandannya.*

Hadis ini terkesan bertentangan dengan diktum ayat al-Qur'an yang memerintahkan penerapan hukuman potong tangan terhadap pelaku pencurian. Kesan ini perlu diluruskan dengan beberapa tahapan; *pertama,* penelaahan otentisitas hadis tersebut dengan melihat kualitas sanadnya dan *kedua,* pemahaman korelatif antara ayat dan hadis secara komperehensif. Pekerjaan pada tahapan pertama ditujukan untuk memastikan apakah hadis tersebut benar-benar berasal dari Nabi sehingga dapat diamalkan? Apabila jawabannya bahwa hadis tersebut benar-benar berasal dari Nabi, maka dilakukan pekerjaan selanjutnya pada tahapan kedua yaitu bagaimana memahami hadis yang terkesan bertentangan dengan ayat al-Qur'an tersebut?

Berdasarkan pelacakan sumber, hadis ini diterdapat di dalam empat kitab primer hadis yang tergolong *kutub al-sittah;* masing-masing *Sunan al-Turmudhiy*[27], *Sunan Abi Dawud,*[28] *Sunan al-Nasa'iy*[29] *dan Sunan Ibn Majah.*[30] Oleh karena banyaknya jalur periwayatan, maka penelaahan sanad dibatasi pada jalur sanad al-Turmudhiy. Para periwayat yang menjadi sanad hadis tersebut berjumlah enam orang. Masing-masing dari periwayat dimaksud perlu ditelaah biografinya agar diketahui secara pasti bahwa antara satu periwayat dengan yang lainnya dipastikan bertemu yang memungkinkan proses *ada'* dan *tahammul.* Setelah itu dikaji pula penilaian para ahli tentang kualifikasi moral dan intelektual mereka sehingga hadis-hadis yang mereka riwayatkan bisa diterima. Penelaahan biografi dan penilaian ahli terhadap para periwayat dilakukan secara berurut, yang dimulai dari awal sanad hadis di atas dan berakhir pada ujung sanadnya pada tabaqat Sahabat.

a. Qutaybah

Nama lengkapnya adalah Qutaybah ibn Sa'id ibn Jamil ibn Tarif ibn 'Abdullah al-Thaqafiy.[31] Salah seorang di antara gurunya adalah al-Layth.[32] Seluruh kodifikator (*mukharrij*) hadis, kecuali Ibn Majah mencatat hadis yang diriwayatkan melalui Qutaybah.[33] Qutaybah menetap di Himas dan meninggal dunia pada tahun 240 H. Kapasitas Qutaybah di mata para ahli sangat dihargai yang terbukti pada sejumlah komentar positif mereka terhadapnya. Dalam konteks ini, sejumlah kritikus seperti Yahya ibn Ma'in dan Abu Hatim al-Raziy menilai Qutaybah sebagai periwayat *thiqat.*[34] Selanjutnya, al-Hakim menilai Qutaybah sebagai *thiqat ma'mun;* al-Nasa'iy memandangnya *thiqat saduq.*[35] Berdasarkan semua ini dapat dikatakan bahwa suatu riwayat yang berasal dari Qutaybah kiranya tidak perlu diragukan.

b. al-Layth

Nama lengkapnya al-Layth ibn Sa'd ibn 'Abd al-Rahman al-Fahmiy. Ia lahir pada tahun 92 H. menetap di Merw dan menggunakan gelar (*kunyah*)-nya sebagai Abu al-Harith. Sedangkan wafatnya adalah tahun 175 H.[36] Berdasarkan catatan ini sangat beralasan jika dikatakan bahwa kemungkinan pertemuan antara al-Layth dan Qutaybah untuk proses pembelajaran hadis sangat besar. Al-Layth menerima hadis dari 94 orang guru yang sebagian besar di antara mereka dikenal sebagai orang-orang yang handal dalam persoalan periwayatan.[37] Salah seorang gurunya adalah Yahya ibn Sa'id.[38] Demikian pula dengan muridnya yang cukup banyak, mencapai 70 orang lebih.[39] Komentar para kritikus hadis terhadap kualifikasi moral dan intelektual al-Layth sangat meyakinkan. Para ahli seperti Ahmad ibn Hanbal, 'Ali ibn al-Madiniy, Yahya ibn Ma'in, Abu Zar'ah al-Raziy

menggunakan term yang seragam dalam menilai al-Layth, yaitu *thiqat.*[40] Penilaian serupa juga diberikan oleh Abu Hatim al-Raziy dan al-Nasa'iy.[41] Oleh karena itu tidak berlebihan kiranya jika hadis yang diriwayatkan melalui al-Layth sangat terjamin kemurniannya.

c. Yahya ibn Sa'id

Nama lengkapnya adalah Yahya ibn Sa'id ibn Qays al-Ansariy al-Najjariy, gelar (*kunyah*) yang dikenakan kepadanya ialah Abu Sa'id. Ia berdomisili di Madinah dan meninggal dunia di kota al-Hasyimiyah pada tahun 144 atau 146 H.[42] Catatan mengenai tahun wafat ini memperlihatkan bahwa proses penyampaian hadis antara Yahya dan muridnya, al-Layth adalah sangat memungkinkan. Ketekunan Yahya dalam meriwayatkan hadis antara lain dapat dilihat dari jumlah gurunya yang mencapai 90 orang, termasuk di antaranya Muhammad ibn Yahya ibn Habban.[43] Murid-murid Yahya dalam kaitan ini mencapai tidak kurang dari 80 orang, termasuk di antaranya al-Layth.[44] Semua kritikus sejarah periwayatan memberi penilaian positif terhadap Yahya. Abu Zar'ah al-Raziy, Yahya ibn Ma'in dan Abu Hatim al-Raziy menilainya *thiqat.*[45]Fakta ini menunjukkan bahwa hadis yang diriwayatkan melalui Yahya cukup beralasan untuk dikatakan otentik.

d. Muhammad ibn Yahya ibn Habban

Muhammad ibn Yahya ibn Habban diberi gelar (*kunyah*) sebagai Abu 'Abdullah. Ia menetap dan meninggal dunia di Madinah pada tahun 121 H.[46] Catatan sejarah ini juga menunjukkan kemungkinan pertemuan Muhammad ibn Yahya ibn Habban dengan muridnya, Yahya sangatlah besar. Muhammad ibn Yahya ibn Habban menerima hadis dari sejumlah 22 periwayat di mana salah satunya adalah Wasi' ibn Habban[47] yang merupakan pamannya sekaligus sebagai narasumber bagi hadis ini. Para muridnya menurut catatan al-Mizziy hanya 18 orang, yang salah satunya adalah Yahya ibn Sa'id.[48] Semua kritikus sejarah periwayatan memberikan penilaian *thiqat* kepada Muhammad ibn Yahya ibn Habban, seperti Yahya ibn Ma'in, Abu Hatim al-Raziy, al-Nasa'iy dan al-Zahabiy.[49] Ini artinya, hadis yang diriwayatkan melalui Muhammad ibn Yahya ibn Habban sama sekali tidak diragukan.

e. Wasi' ibn Habban

Wasi' ibn Habban merupakan salah seorang periwayat dari kalangan tabi'in besar. Ia menetap di Madinah dan berguru pada sejumlah Sahabat Nabi, terutama 'Abdullah ibn 'Umar ibn al-Khattab, Jabir ibn 'Abdullah, Rafi' ibn Khadij, Sa'd ibn Malik ibn Sinan, 'Abdullah ibn Zayd ibn 'Asim ibn Ka'ab, Qays ibn 'Ubayd dan Wahb ibn Hudhaifah.[50]

Kepopuleran Wasi' ibn Habban agaknya tidak terlalu menonjol sehingga para ahli generasi sesudahnya sangat sedikit yang belajar hadis padanya. Menurut catatan al-Mizziy, jumlah mereka hanya dua orang, yaitu puteranya sendiri, Habban ibn Wasi' dan kemenakannya yang bernama Muhammad ibn Yahya ibn Habban. Nama yang disebut terakhir ini merupakan salah seorang periwayat hadis yang ditelaah di sini. Meskipun jumlah muridnya sangat terbatas, kehandalan Wasi' ibn Habban diakui oleh para kritikus. Dalam kaitan ini, Abu Zar'ah al-Raziy, al-'Ijliy, dan al-Zahabiy menilainya *thiqat*.[51] Penilaian serupa juga diberikan Abu Hatim al-Raziy, bahwa Wasi' ibn Habban adalah periwayat *thiqat*.[52]

f. Rafi' ibn Khadij

Nama lengkapnya ialah Rafi' ibn Khadij ibn Rafi' al-Awsiy al-Ansariy. Ia adalah orang asli Madinah dari kalangan suku Aws, serta menetap dan wafat di kota tersebut pada tahun 73 H.[53] Ia menerima hadis secara langsung dari Nabi dan sejumlah Sahabat lainnya seperti Zuhayr ibn Rafi' ibn 'Adiy ibn Jasym ibn Harith.[54] Para kritikus tidak memberi penilaian kepada Rafi' karena kedudukannya sebagai salah seorang Sahabat. Para Sahabat menurut para kritikus, semuanya memenuhi kualifikasi sebagai periwayat yang terpercayai. Sebuah riwayat hanya akan dipersoalkan keotentikannya jika ada periwayat yang dipandang meragukan bukan pada tingkatan Sahabat.

Sampai di sini terlihat bahwa al-Turmudhiy menyandarkan hadis ini kepada enam periwayat sampai bersambung kepada Nabi. Enam periwayat tersebut masing-masing pernah menjadi murid pada saat menerima hadis dan menjadi guru ketika menyampaikan hadis kepada orang lain. Antara guru dan murid sudah dapat dibuktikan pernah bertemu karena mereka hidup pada masa bersamaan. Dengan demikian, persambungan sanad dalam hadis tersebut sungguh telah terjadi.

Dalam sanad hadis riwayat al-Turmudhi terdapat dua *mutabi'*; pertama, Sufyan ibn Sa'id yang menjadi *mutabi'* bagi al-Layth sebagai sanad kedua atau periwayat kelima. Kedua, al-Qasim, Muhammad ibn Yahya, Abu Maymun dan dua periwayat lain yang tidak dikenal; menjadi *mutabi'* Wasi' ibn Habban sebagai sanad kelima atau periwayat kedua. Di sisi lain, para periwayat yang menjadi sanad hadis ini semuanya dapat dibuktikan bersifat *'adil* dan *dabit*. Sejumlah penilaian ulama menunjukkan bahwa tidak ada satu pun antara mereka yang mempunyai sifat tercela.

Melalui penelitian yang seksama dapat pula diketahui bahwa sanad hadis yang diteliti ini terhindar dari *syuzuz* dan *'illah*. *Syuzuz* dalam terminologi ulama hadis adalah hadis yang diriwayatkan oleh seorang periwayat *thiqat* tetapi bertentangan dengan hadis-hadis lain yang

diriwayatkan oleh banyak periwayat *thiqat*.[55] Berpedoman pada terminologi ini, berarti hadis yang diteliti terhindar dari *syuzuz*. Hal ini dapat dipastikan karena hadis tersebut tidak bertentangan dengan hadis lain yang diriwayatkan oleh periwayat *thiqat* juga.

Akan halnya *'illah* dalam terminologi ulama hadis adalah sebab tersembunyi yang merusak kualitas hadis. Keberadaannya menyebab-kan hadis yang pada lahirnya tampak berkualitas *sahih* menjadi tidak *sahih*.[56] *'Illah* terjadi dalam dua hal; pertama, apabila periwayat yang tidak *thiqat* dinilai *thiqat*; dan kedua, sanad yang terputus dinilai bersambung.[57] Untuk menghindari terdapat *'illah* dalam suatu hadis, perlu dilakukan penelitian seluruh sanad dari berbagai jalurnya secara mendalam dan berhati-hati. Dalam kaitan ini, seluruh jalur sanad hadis yang diteliti ini sudah diungkapkan dan dapat dipastikan tidak ada peyebab sekecil apapun yang dapat membuka peluang bagi kemungkinan terjadinya *'illah* dalam hadis ini. Dengan berkumpulnya seluruh kualifikasi hadis *sahih* dalam hadis ini maka dapat disimpulkan bahwa sanad hadis dimaksud berkualitas *sahih*.

Pemahaman terhadap kandungan hadis di atas kiranya akan lebih tajam dengan menelaah hadis lain yang mempunyai nuansa kandungan serupa. Hadis tersebut adalah sebagai berikut:[58]

> *Qutaybah ibn Sa'id menceritakan kepada kami, katanya: al-Layth menceritakan kepada kami, dari Ibn 'Ajlan, dari 'Amr ibn Syu'ayb dari ayahnya, dari kakeknya, 'Abdullah ibn 'Amr ibn al-'As, dari rasulullah saw. bahwasanya beliau ditanyakan tentang (pencurian) buah-buahan yang masih tergantung (di pohonnya), maka beliau bersabda: Barangsiapa mengambil sekali makan sesuai kebutuhan dan tidak menyimpannya, maka tidak (dikenakan hukuman) apa-apa. Barangsiapa membawa-nya keluar, maka ia didenda membayar dua kali lipat dan dihukum (fisik). Barangsiapa yang mencurinya setelah peyimpanannya, dan kadarnya mencapai harga perisai (tiga dirham), maka dipotong tangan. Dan barangsiapa mencurinya tidak mencapai kadar tersebut, maka didenda dan dihukum fisik. (H. R. Abu Dawud)*

Hadis di atas memberikan informasi cukup rinci mengenai kemungkinan tidak diberlakukannya hukuman potong tangan karena sebab-sebab khusus, terutama terkait dengan kondisi pelaku pencurian dan barang curian. Kondisi pelaku pencurian di sini maksudnya adalah tingkat keterdesakan seseorang untuk melakukan pencurian. Sementara itu, yang dimaksud dengan barang curian adalah jenis benda berupa makanan yang dicuri serta ukurannya.

Berdasarkan hadis dimaksud dapat dipahami bahwa sekurang-kurangnya terdapat tiga kategori hukuman terhadap pelaku pencurian buah yang dijadikan sebagai makanan. Pertama, tidak dihukum apa-apa jika yang

dicurinya sekedar untuk memenuhi kebutuhan yang sangat mendesak dan langsung dikonsumsikan di tempatnya. Kedua, dikenakan denda membayar dua kali lipat dan hukuman fisik jika pelaku pencurian membawa curiannya, atau melakukan pencurian pasca pemetikan dan pengeringan yang kadarnya tidak sampai tiga dirham. Ketiga, dihukum potong tangan, jika pencurian dilakukan terhadap buah yang sudah melalui proses pemetikan dan pengeringan, serta kadar curiannya mencapai tiga dirham. Tentang bentuk hukuman fisik, menurut Syamsul Haq adalah dijilid sebanyak tiga kali.[59]

Sepertinya, dua hadis di atas di samping berisikan ketentuan hukuman, juga mengandung pesan moral yang sangat tinggi. Hadis-hadis di atas secara implisit mencela tindakan pencurian, namun tidak semua pelakunya dikenakan hukuman. Untuk kasus pencurian yang dilakukan oleh orang yang sangat terdesak karena kelaparan, maka tidak dihukum apa-apa dengan syarat; sekedar mengenyangkan, memetik dari pohonnya, serta mengkomsumsinya langsung di tempat. Persyaratan seperti ini agaknya untuk menghindari kerugian pihak pemiliknya, baik harta maupun tenaga.

Hadis lainnya yang berisikan penjelasan mengenai kemungkinan tidak diberlakukannya hukuman potong tangan bagi pelaku pencurian ditemukan dalam riwayat al-Nasa'iy[60] dan Ibn Majah;[61] yang artinya: *Hilal ibn al-'Ala' memberitakan kepada kami, katanya: Ayah saya menceritakan kepada saya, katanya: Yazid ibn Zuray' menceritakan kepada kami, dari Sa'id, dari Qatadah, dari 'Ata', dari Safwan ibn Umayyah, bahwasanya seorang laki-laki mencuri selimutnya, lalu ia mengadukan kepada Nabi saw. Nabi memerintah-kan pemotongan (tangannya). Safwan lantas berkata: Wahai rasulullah, saya sungguh sudah mengizinkanya (memaafkannya). Maka Nabi bersabda: Wahai Aba Wahb (Safwan), tidakkah engkau melakukannya (memaafkan) sebelum engkau membawanya kepada kami. Selanjutnya rasulullah memotong tangan pencuri tersebut.*

Dilihat dari teksnya secara eksplisit, Nabi menjatuh-kan hukuman potong tangan kepada pelaku pencurian sekalipun sudah memperoleh kemaafan dari pemiliknya. Meskipun demikian, tidak bisa dibantah bahwa di dalam hadis itu terdapat isyarat tidak diberlakukannya hukuman jika pemilik barang memaafkan pencuri seandainya tidak diadukan kepada Nabi.

Sepertinya, dalam kasus ini Nabi memposisikan dirinya sebagai hakim yang dihadapkan dengan sebuah perkara. Sebuah perkara yang sudah sampai ke tangan hakim atau pengadilan, tidak boleh disia-siakan demi menjaga wibawa hukum dan lembaganya. Pembatalan perkara akan mengakibatkan krisis kepercayaan di kalangan umat.

Dalam konteks ini, terdapat hadis lain yang kiranya dapat membantu pemahaman ke arah seperti disebutkan di atas. Hadis berikut

diriwayatkan oleh Abu Dawud;[62] yang artinya: *Sulayman ibn Dawud al-Mahriy menceritakan kepada kami, katanya: Ibn Wahb memberitakan kepada kami, katanya: Saya mendengar Ibn Jurayj menerima hadis dari 'Amr ibn Syu'ayb, dari ayahnya, dari 'Abdullah ibn 'Amr ibn al-'As, bahwasanya rasulullah bersabda: Saling memaafkanlah dalam soal hudud di antara kalian, maka apa yang sampai kepadaku dari masalah hudud, wajib dilaksanakan.*

Hadis ini sekalipun berkenaan dengan persoalan *hudud* secara umum, namun Abu Dawud memasukkannya dalam subbab *had* pencurian. Apa yang dilakukan Abu Dawud ini kiranya cukup beralasan, karena di dalam perkara pencurian terdapat ruang bagi pemberian maaf. Ruang serupa tidak ditemukan dalam kasus *hudud* lainnya.

Selanjutnya, hadis ini juga menambah informasi bahwa hukuman tertentu bisa saja tidak diterapkan sebagaimana ketentuan dasarnya oleh karena sebab-sebab tertentu. Dalam konteks ini, yang menyebabkan tidak diterapkannya hukuman potong tangan bagi pelaku pencurian adalah adanya kemaafan dari pemiliknya. Kemaafan tersebut masih menjadi wewenang pemilik barang yang dicuri selama perkara dimaksud belum sampai ke hadapan hakim. Kenyataan ini memberi pelajaran penting bahwa dalam batas-batas tertentu, masyarakat diberi kesempatan untuk menyelesaikan persoalan secara kekeluargaan dan persaudaraan.

2. Hukuman Bagi Pelaku Perzinaan

Pembicaraan al-Qur'an tentang perzinaan selalu dibarengi dengan kecaman terhadap pelakunya. Sejumlah ayat al-Qur'an berikut dikutip dari berbagai surah untuk memperlihatkan kecaman al-Qur'an terhadap perzinaan, sebagaimana firman Allah, Surat. An-Nisak ayat 25, Surat Al-Israk ayat 32 dan Surat Al-Furqan ayat 68.

Ketentuan al-Qur'an mengenai hukuman bagi pelaku perzinaan secara historis ditetapkan melalui empat tahapan. Pada tahapan pertama, al-Qur'an tidak menyebutkan bentuk hukuman secara eksplisit melainkan hanya mengecam kejahatan perzinaan sebagai sebuah kekejian seperti terlihat pada ayat-ayat di atas. Perzinaan dipandang sebagai kekejian karena di samping dapat merusak struktur sosial yang berimplikasi pada pemudaran kesakralan institusi keluarga, juga dapat menjatuhkan martabat manusia sehingga menyerupai cara hidup binatang.

Pada tahapan kedua, al-Qur'an memerintahkan penerapan hukuman fisik terhadap pelaku perzinaan sampai pelakunya bertaubat, sebagaimana dinyatakan ayat 16 Surat An-Nisak.

Selanjutnya, al-Qur'an menetapkan hukuman berupa penahanan terhadap pelaku perzinaan untuk mengisolasinya agar tidak bisa bergaul

dengan masyarakat. Penahanan dimaksud dilakukan di rumah sampai pelakunya menemui ajal.

Pada tahapan keempat sebagai tahapan terakhir penetapan hukum mengenai sanksi bagi pelaku perzinaan, barulah ditegaskan bahwa pezina baik laki-laki maupun perempuan dikenakan hukuman cambuk seratus kali sebagaimana disebutkan dalam Surat An-Nur ayat 2.

Di samping hukuman cambuk sebagaimana diktum ayat di atas, pelaku perzinaan juga dikenakan hukuman yang lebih berat, yaitu hukuman rajam. Hukuman rajam ditetapkan di dalam hadis dan dikenakan kepada pelaku perzinaan yang sudah pernah menikah.

Berdasarkan deskripsi di atas dapat dipahami bahwa perzinaan dipandang al-Qur'an sebagai perbuatan yang sangat keji. Kejahatan tersebut tidak pantas dilakukan oleh seorang manusia yang menghargai martabat kemanusiaan-nya. Seandainya ada yang terlanjur melakukannya maka ia dikenakan hukuman yang bervariasi; mulai dari hukuman rajam sangat berat, sampai hukuman lain yang lebih ringan. Dalam kaitan ini, hukuman cambuk agaknya dapat dipandang sebagai hukuman dasar bagi pelaku perzinaan, sedangkan hukuman rajam merupakan hukuman maksimal. Adapun hukuman minimalnya sepertinya perlu dirumuskan lebih lanjut.

Perumusan hukuman minimal bagi pelaku perzinaan antara lain dapat beracu dari sejumlah praktek Nabi yang dilaporkan di dalam sejumlah hadis.

Hadis pertama[62] di atas menceritakan peristiwa pemerkosaan yang dilakukan seseorang yang tidak diketahui identitasnya. Para Sahabat berupaya mencari pelakunya dan menangkap seseorang yang diduga kuat telah melakukannya. Pada saat hendak dikenakan hukuman rajam, pelaku pemerkosaan yang sesungguhnya datang dan mengakui perbuatannya serta meminta agar hukuman tersebut diberlakukan terhadapnya. Nabi ternyata tidak menerapkan hukuman rajam terhadap pelaku yang sesungguhnya itu.

Dalam hadis kedua[63] diceritakan peristiwa pengenaan hukuman rajam terhadap Ma'iz ibn Malik yang terbukti melakukan perzinaan. Di tengah berlangsungnya eksekusi, tiba-tiba Ma'iz ibn Malik berupaya lari karena tidak tahan dengan hukuman tersebut. Kejadian ini dilaporkan kepada Nabi, dan Nabi menyatakan; mengapa tidak dibiarkan saja Ma'iz ibn Malik lari?

Hadis-hadis ini dikutip oleh sejumlah ahli yang berpendapat, hukuman bagi pelaku perzinaan mungkin saja ditiadakan setelah melalui proses spiritual tertentu. Salah satunya adalah al-Razi yang menyatakan bahwa taubat yang sungguh-sungguh dapat menggugurkan *had* perzinaan.[65] Jika demikian halnya berarti perumusan bentuk hukuman bagi pelaku perzinaan selalu terbuka peluang untuk dikaji ulang sesuai tingkat kejahatan

pelakunya serta keadaan lingkungan setempat. Pelaku perzinaan memang dipandang telah melakukan kejahatan besar, akan tetapi penjatuhan hukuman terhadapnya bukanlah target hukum. Hukum menargetkan agar semua orang tidak melakukan kejahatan tersebut. Dengan demikian, persoalan pengenaan hukuman terhadap pelaku perzinaan dapat ditetapkan bentuknya oleh hakim (penguasa) sesuai kebutuhan dan keperluan.

3. Hukuman Bagi Pelaku Qadhf

Ayat al-Qur'an yang secara tegas mengatur ketentuan hukuman bagi pelaku *qadhf* adalah surah al-Nur ayat 4 - 5.

Ayat-ayat di atas saling menjelaskan satu sama lain. Dalam konteks ini, *qadhf* dipandang sebagai sebuah kejahatan yang dapat mencoreng harga diri orang lain. Atas dasar itu *qadhf* dikecam dan dilarang tegas melakukannya: Barangsiapa melakukan kejahatan tersebut maka ia akan memperoleh laknat di dunia serta azab di akhirat kelak. Bentuk laknat di dunia diejawantahkan dalam tiga bentuk; sanksi cambuk sebanyak delapan puluh kali, ditolak kesaksiannya untuk masa-masa selanjutnya, dan dinyatakan sebagai orang fasik.[66] Hukuman seperti ini dipandang setimpal dengan kejahatan yang ia lakukan. Namun, apabila orang yang melakukan kejahatan tersebut bertaubat secara sungguh-sungguh, maka semua sanksi hukum yang dihadapkan kepadanya gugur.[67]

Pertimbangan Kontemporer

Sampai di sini dapat dikatakan bahwa perumusan bentuk hukuman dapat dilakukan dengan memperhatikan landasan etis dan filosofis sebuah ketentuan hukum. Pengenaan sanksi sebaiknya tidak bersifat kaku dan harga mati, karena suatu kejahatan dilakukan atas berbagai motif serta keadaan pelakunya yang bervariasi. Hal penting yang mesti diingat dalam kaitan ini adalah bahwa kejahatan sedapat mungkin ditiadakan dan diminimalisir. Salah satu cara pengurangan kejahatan yang dipandang efektif adalah melalui penjatuhan sanksi bagi pelakunya. Sanksi yang dikenakan itu diperoleh dari sumber-sumber hukum melalui penafsiran yang optimal. Di antara penafsiran dimaksud adalah penetapan hukuman berdasarkan semangat moral dari ayat-ayat yang melarang kejahatan tersebut.

Pakar hukum Islam, Satria Effendi M. Zein di samping menekankan perlunya hukum *jinayah* dimasukkan ke dalam sistem hukum nasional, juga tidak mengabaikan pemahaman yang mencoba menangkap spirit ayat-ayat al-Qur'an terkait.[68] Dengan mengutip pendapat Muhammad Abduh, Satria mengulas maksud penerapan ajaran spirit al-Qur'an, adalah sebagai upaya memahami ayat-ayat al-Qur'an dengan melihat ajaran

pokoknya. Ajaran pokok mengenai hukuman potong tangan misalnya, adalah larangan melakukan pencurian. Adapun mengenai sanksi hukum terhadap pelakunya dapat disesuaikan dengan tuntutan situasi, jika belum bisa menetapkannya sebagaimana di dalam ajaran *hudud*, boleh saja menetapkan dalam bentuk lain selagi ajaran pokok tadi terealisir. Hal semacam ini menurut Satria merupakan salah satu upaya alternatif dalam rangka mengangkat ajaran-ajaran al-Qur'an untuk diterapkan di masa kini.[69]

Pemahaman hukum *jinayah* sebagai terdapat di dalam al-Qur'an sudah seharusnya dilakukan dengan menggunakan sejumlah teori-teori mutakhir demi merespon tuntutan zaman. Namun, yang perlu dicatat di sini bahwa penggunaan teori tersebut sedapat mungkin mencari rujukan dan padanannya pada sejumlah landasan yang sudah dikemukakan di atas. Salah satu teori mutakhir dalam rangka memahami al-Qur'an, terutama ayat-ayat hukum, ditawarkan oleh Syahrur. Pemikir ini memperkenalkan teori "*haddayn*" yang secara redaksionalnya juga tereksplisitkan di dalam bahasan *tasyri' al-jina'i* versi 'Abd al-Qadir 'Awdah.[70] Menurut Syahrur, *had* itu bermakna batas, dan setiap batas mesti memiliki dua sisi; sisi dalam dan sisi luar atau sisi terendah dan sisi tertinggi (*al-had al-adna* dan *al-had al-a'la*).[71] Sebuah ketentuan hukum dengan demikian mempunyai sekurang-kurangnya dua kategori; minimal dan maksimal. Teori ini, sekalipun belum teruji, baik secara teknis maupun substantif, kiranya mempunyai pembenarannya di dalam landasan normatif dan historis. Salah satu pembuktiannya bisa dilakukan terhadap kasus kejahatan pencurian sebagaimana terungkap dalam hadis-hadis berikut:

a. *Muhammad ibn Khalid ibn Khali memberitakan kepada kami, katanya: Ayah saya menceritakan kepada kami, katanya: Salamah, yaitu Ibn 'Abd al-Malik al-'Awsi menceritakan kepada kami, dari al-Hasan yaitu Ibn Salih, dari Yahya ibn Sa'id, dari al-Qasim ibn Muhammad ibn Abi Bakar, dari Rafi' ibn Khadij berkata: Saya mendengar rasulullah bersabda: Tidak ada potong (tangan) dalam (kasus pencurian) buah-buahan dan kurma yang masih di tandannya.* [72]

b. *Muhammad ibn Abdullah ibn 'Ubayd ibn 'Aqil al-Hilali menceritakan kepada kami, katanya: Kakek saya menceritakan kepada kami, dari Mas'ab ibn Thabit ibn 'Abdullah ibn al-Zubayr, dari Muhammad ibn al-Munkadir, dari Jabir ibn Abdillah, berkata: Dibawa seorang pencuri kepada Nabi saw. maka beliau bersabda: "Bunuhlah dia." Mereka (para sahabat) berkata: "Wahai rasulullah, dia hanya mencuri." Nabi lalu mengatakan: "Potonglah tangannya." Mereka pun memotong tangannya. Kemudian dibawa lagi pencuri itu pada kali yang kedua, dan Nabi bersabda: "Bunuhlah dia." Mereka (para sahabat) berkata: "Wahai rasulullah, dia hanya mencuri." Nabi lalu mengatakan: "Potonglah tangannya." Mereka pun memotong tangannya. Kemudian dibawa lagi pencuri itu pada kali yang ketiga, lantas Nabi bersabda: "Bunuhlah dia." Mereka (para*

sahabat) berkata: "Wahai rasulullah, dia hanya mencuri." Nabi lalu mengatakan: "Potonglah tangannya." Mereka pun memotong tangannya. Kemudian dibawa lagi pencuri itu pada kali yang keempat, lalu Nabi bersabda: "Bunuhlah dia." Mereka (para sahabat) berkata: "Wahai rasulullah, dia hanya mencuri." Nabi lalu mengatakan: "Potonglah tangannya." Mereka pun memotong tangannya. Kemudian dibawa lagi pencuri itu pada kali yang kelima, maka Nabi bersabda: "Bunuhlah dia." Selanjutnya Jabir melaporkan: "Kami lalu membawanya dan membunuh-nya. Kemudian kami menariknya dan melemparkannya ke dalam sumur kemudian menutupinya dengan pasir.

Dua hadis di atas kiranya dapat dijadikan sebagai salah satu alasan pendukung bagi penggunaan teori "*haddayn*" yang dikemukakan Syahrur, dengan asumsi bahwa hadis pertama sebagai *al-had al-adna* dan hadis kedua sebagai *al-had al-a'la.*

Dari sisi lain, penggunaan teori dimaksud akan sangat sejalan dengan tuntutan perumusan hukum Islam dengan bahasa hukum kekinian. Sebagaimana diketahui bahwa hukum Islam yang ada selama ini dalam bentuk fiqh disajikan dengan bahasa yang kurang komunikatif.[74] Ini tidak berarti bahwa fiqh tidak lebih berharga dibandingkan hukum rumusan sekarang. Fiqh adalah produk pemikir hukum yang dibahasakan dengan gaya yang sesuai sasaran pembacanya. Sasaran pembaca fiqh pada hakikatnya adalah berupa perorangan dalam rangka ketaatannya kepada sang khaliq. Oleh karena itu, jika hukum Islam hendak disusun sebagai undang-undang yang akan diberlakukan maka hendaklah menggunakan bahasa hukum. Dalam realitanya, bahasa hukum selalu diwarnai dengan term yang mengarah kepada batas minimal dan atau maksimal. Jika demikian halnya berarti teori yang ditawarkan Syahrur dipandang tepat untuk diterima.

PENUTUP

Sebagian besar rumusan hukum *jinayah* di dalam literatur fiqh dipandang telah final dan tertutup peluang bagi modifikasi, terutama yang berkenaan dengan pengenaan sanksi yang tergolong kategori *hudud.* Fakta ini mengesankan, rumusan-rumusan hukum tersebut kurang mencermati semangat moral dari setiap ketentuan hukum. Semangat moral hukum pada prinsipnya dapat ditemui dari teks sumber-sumber normatif sendiri, baik berupa ayat-ayat al-Qur'an maupun hadis. Hanya saja, semangat moral dimaksud baru akan diketahui melalui penelaahan sejumlah sumber normatif secara tematik. Penafsiran ayat-ayat hukum yang bersifat parsialistik hanya dapat menemukan dasar-dasar penetapan hukum yang bersifat teknis semata. Hal seperti inilah yang umumnya mewarnai literatur fiqh.

Penafsiran ayat-ayat al-Qur'an mengenai hukum *jinayah* secara tematik menghasilkan temuan-temuan baru yang dapat dijadikan sebagai landasan bagi penerapan Syari'at Islam di era modern. Temuan dimaksud pada dasarnya dikonstruk dari pesan-pesan al-Qur'an sendiri dalam berbagai ayat lainnya yang berkenaan, serta mendapatkan isyarat pembenaran dari hadis dan fakta sejarah. Rumusan hukum *jinayah* dengan demikian sama sekali tidak keluar dari bingkai sumber normatif Islam.

Perumusan kanun pidana kontemporer yang akan bisa diterapkan di Nanggroe Aceh Darussalam tidak bisa dilakukan dengan mengadopsi fiqh lama. Ketidakbisaan ini bukan karena fiqh lama itu tidak berlaku lagi, melainkan karena kebutuhan sosial kemasyarakatan secara menyeluruh tidak seluruhnya bisa dijawab oleh fiqh. Fiqh, yang sangat klasik sekalipun, akan tetap dirasakan manfaatnya sebagai tuntunan hukum individual bukan tuntunan hukum komunal. Tuntunan hukum komunal semestinya dalam bentuk perundang-undangan yang dirumuskan dengan mencermati kehendak maksud al-Qur'an dan disajikan dengan menggunakan bahasa hukum yang spesifik.

Implikasi dari semua ini, bahwa al-Qur'an antara lain berisikan ayat-ayat mengenai hukum *jinayah* yang berpeluang untuk diinterpretasi secara terus menerus guna memahami maksud ayat tersebut secara lebih mendalam. Penginterpretasian terhadap ayat-ayat dimaksud belum menjadi jaminan bagi perumusan hukum yang siap pakai, karena sifat penafsiran hanya sebatas mencari kemungkinan pemahaman yang lebih tepat dan mendekati kebenaran. Atas dasar itu, hasil penafsiran tersebut sejatinya dapat digunakan oleh para ahli hukum untuk merumuskan kodifikasi hukum dalam bentuk perundang-undangan. Semoga! *Wallahu a'lam.*

ENDNOTE:

[1] Lihat Q.S. al-Baqarah (2): 185.

[2] Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilm Usul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr, 1410/1990), h. 32-33.

[3] Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya, jilid II* (Jakarta: UI Press, 1985), h.9.

[4] Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1984), h. 154-155.

[5] Muhammad 'Ata al-Sid Sid Ahmad, *Al-Tasyri' al-Jinaiy al-Islamiy, al-Hudud* (Petaling Jaya: Perpustakaan Negara Malaysia, 1995), h. 276.

[6] Dalam penggunaannya nanti metode ini dapat dioperasikan dalam langkah-langkah sebagai berikut: Memilih atau menetapkan masalah al-Qur'ân yang akan dikaji secara *mawdu'iy;* melacak dan menghimpun ayat-ayat al-Qur'ân yang berkaitan dengan masalah yang dibahas; menyusun ayat-ayat tersebut berdasarkan kronologi masa turunnya disertai pengetahuan mengenai *asbab al-nuzul;* menemukan *munasabah* (korelasi) antar ayat baik dalam surah yang

sama maupun dalam surah yang berbeda; menyusun tema bahasan dalam kerangka yang sistematis, sempurna dan utuh; melengkapi pembahasan dan uraian dengan hadis; mempelajari ayat-ayat tersebut secara tematik dan menyeluruh dengan cara menghimpun ayat-ayat yang mengandung pengertian serupa, mengkompromikan antar ayat-ayat yang terkesan kontradiktif, menjelaskan pengertian yang *'am* dan *khas*, *mutlaq* dan *muqayyad*, serta *nasikh* dan *mansukh* sehingga dapat dipahami dan disimpulkan secara tepat. Lihat 'Abd al-Hay al-Farmawi, *al-Bidayah fi Tafsir al-Mawdu'iy* (Misr: Maktabat al-Jumhuriyat, 1397/1977), h. 52.

[7] Metode ini digunakan Amina Wadud Muhsin dalam sebuah telaahnya tentang al-Qur'ân. Selengkapnya lihat Amina Wadud Muhsin, *Qur'ân and Woman* (Kuala Lumpur : Fajar Bakti, 1992), h.4.

[8] Ini diinspirasikan oleh teori hermeneutik Wilhelm Dilthey yang rincian bahasannya antara lain terdapat dalam F.R.Ankersmit, *Denken Over Geschiedenis* (terj. Dik Hartoko), *Refleksi tentang Sejarah, Pendapat-pendapat Modern tentang Sejarah* (Jakarta:Gramedia, 1987), h. 164.

[9] Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir* (Yogyakarta: Pustaka Progrssif, 1997), h. 216. Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab,* juz XIV (Beirut: Dar al-Sadir, 1410/1990), h. 155.

[10] 'Abd al-Qadir Awdah, *al-Tasyri' al-Jina'i al-Islami Muqaranan bi al-Qanun al-Wa'i,* juz II (Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi, t.th.), h. 344.

[11] Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh,* juz VI (Damaskus dan Beirut: Dar al-Fikr, 1409/1989), h. 8.

[12] Abd al-Qadir Awdah, *al-Tasyri',* juz II, h. 345-350.

[13] Hadis ini diriwayatkan oleh sejumlah periwayat *kutub al-tis'ah* dengan lafal yang bervariasi. Lihat CD Hadis *Mawsu'ah al-hadith al-Syarif.*

[14] Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami,* juz VI, h. 95.

[15] Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah,* juz II (Beirut: Dar al-Fikr, 1397/1977), h. 413.

[16] Sebagai bandingannya lihat Wahbah al-Zuḥayli, *al-Fiqh al-Islami,* juz VI, h. 99-101.

[17] Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah,* juz II, h. 243.

[18] *Ibid.*

[19] *Ibid.*

[20] Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim, Abu Dawud dan al-Turmudhi. Lihat CD Hadis *Mawsu'ah al-hadith al-Syarif.*

[21] Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah,* juz II, h. 372.

[22] Lihat misalnya Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami,* juz VI, h. 77-80.

[23] *Ibid.,* h. 129.

[24] Lihat misalnya Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah,* juz II, h. 435-436.

[25] *Ibid*

[26] Abu 'Isa al-Turmudhiy, *Sunan al-Turmudhiy,* juz III (Beirut: Dar al-Fikr, 1414/1994), h. 132.

[27] Abu Dawud, *Sunan,* h. 663.

[28] Al-Nasa'iy, *Sunan,* juz VII, h. 62-63.

[29] Ibn Majah, *Sunan,* juz II, h. 67-68.

[30] Jamal al-Din Abi al-Hajjaj Yusuf al-Mizziy (selanjutnya disebut al-Mizziy), *Tahdhib al-Kamal fi Asma' al-Rijal*, juz XV (Beirut: Dar al-Fikr, 1414/1994), h. 236.

[31] *Ibid.*, h. 237.

[32] *Ibid.*, h. 238.

[33] Abu Hatim al-Raziy (selanjutnya disebut al-Raziy), *Kitab al-Jarh wa al-Ta'dil*, juz VII (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), h. 140.

[34] Al-Mizziy, *Tahdhib*, juz XV, h. 239.

[35] *Ibid.*, h. 449.

[36] *Ibid.*, h. 437-438.

[37] *Ibid.*, h. 438.

[38] *Ibid.*, h. 439.

[39] *Ibid.*, h. 440.

[40] Al-Raziy, *Kitab al-Jarh*, juz VII, h. 179.

[41] Al-Mizziy, *Tahdhib*, juz XX, h. 111.

[42] *Ibid.*, h. 104.

[43] *Ibid.*, h. 106.

[44] *Ibid.*, h. 108-110. Lihat juga Al-Raziy, *Kitab al-Jarh*, juz IX, h. 148-149.

[45] Al-Mizziy, *Tahdhib*, juz XVII, h. 316-317.

[46] *Ibid.*, h. 316.

[47] *Ibid.*, h. 317.

[48] Al-Raziy, *Kitab al-Jarh*, juz VIII, h. 123.

[49] Al-Mizziy, *Thadhib*, juz XIX, h. 352-353.

[50] *Ibid.*, h. 353.

[51] Al-Raziy, *Kitab al-Jarh*, juz IX, h. 48.

[52] Ibn al-Athir al-Jaziry, *Usud al-Ghabah*, juz II (Beirut: Dar al-Fikr, 1409/1989), h. 38.

[53] Al-Mizziy, *Tahdhib*, juz VI, h. 103-104.

[54] M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis, Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 139.

[55] *Ibid.*, h. 147.

[56] *Ibid.*, h. 151.

[57] Abu Dawud, *Sunan*, juz III, h. 32.

[58] Syamsul Haq al-'Azim Abaadiy, *'Awn al-Ma'bud Syarh Sunan Abi Dawud*, juz XII (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419/1998), h. 37-38.

[59] Al-Nasa'iy, *Sunan*, juz VII, h. 49-51. dalam kitab tersebut hadis ini diriwyatkan melalui tujuh jalur yang berbeda dengan lafaz yang sangat mirip antara satu sama lain.

[60] Ibn Majah, *Sunan*, juz III, h. 68.

[61] Abu Dawud, *Sunan*, juz III, h. 661. Lihat pula al-Nasa'iy, *Sunan*, juz VII, h. 50.

[62] Hadis ini diriwayatkan oleh Ahmad, al-Turmudhi dan Ibn Majah. Lihat CD Hadith *Mawsu'ah al-Hadith al-Syarif*

[63] Hadis riwayat Ahmad dan al-Darimi. Lihat *Ibid.*

[64] Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, juz VI, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), h. 170-172.

[65] Abu al-Qasim Muhammad ibn 'Umar al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf,* juz III (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1972), h. 209.

[66] *Ibid.*

[67] Satria Effendi M: Zein, "Prinsip-prinsip Dasar Hukum Jinayat dan Permasalahan Penerapannya Masa Kini," *Mimbar Hukum* No. 20 Tahun VI 1995, h. 30-42.

[68] *Ibid.*

[69] 'Abd al-Qadir 'Awdah, *al-Tasyri,* juz I, h. 633.

[70] Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an Qira'ah Mu'asarah* (Kairo: Sina li al-Nasyr wa al-Ahali, 1992), h. 453-454.

[71] Al-Nasa,i, *Sunan al-Nasai,* juz VII, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1416/ 1995), h. 62.

[72] Abu Dawud, *Sunan, juz III*...h. 666. Lihat juga al-Nasaiy, *Sunan*...h. 65.

[73] Satria Effendi M. Zein, "Prinsip-prinsip", h. 30-42.

--ooOoo--

PEMBARUAN FIQH DI ACEH:

Telaah Peran Majelis Permusyawaratan Ulama dan Program Doktor IAIN Ar-Raniry

Oleh: A. Halim Tosa

PENDAHULUAN

Berdasarkan historis, ulama merupakan salah satu komponen dalam masyarakat Aceh yang cukup dominan dan mempunyai peranan penting dalam menentukan dan menata kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Hal ini tersirat dalam hadih maja atau pepatah yang terkenal di Aceh, sejak dahulu, yang berbunyi: Adat bak Poteu Meuruehom, *Hukom bak Syiah Kuala.*[1] Maksudnya : Pemegang kekuasaan Adat adalah Raja, *Pemegang kekuasaan Hukum (Islam) adalah Ulama.* Dengan demikian, dapat dikatakan, bahwa sejak dahulu ulama mempunyai peranan yang penting, dalam masyarakat Aceh.

Sementara itu, sesuai dengan dinamika masyarakat dan kemajuan IPTEK, juga terjadi perubahan-perubahan dalam masyarakat, yang terkait dengan berbagai aspek kehidupannya. Pada hakikatnya, masyarakat selalu berkembang, dan tidak ada yang statis. Demikian juga agaknya masyarakat

---

A. HALIM TOSA, adalah mantan dosen tetap Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry bidang Hukum Perdata pada . Pendidikan/Latihan: S1 (SH) dari Fakultas Hukum Universitas Syiah Kuala, Banda Aceh (1976); SPU IAIN Ar-Raniry (1981); PLPIIS Universitas Airlangga, Surabaya (1982); Pernah sebagai Sekretaris, Ketua Jurusan Muamalah (Ekonomi dan Perbankan Islam), Pembantu Dekan III, dan II Fakultas Syari'ah; Wakil Direktur Lembaga Riset, dan Sekretaris Program Pascasarjana pada IAIN Ar-Raniry. Aktif dalam penelitian hukum, agama dan kemasyarakatan. Buku teks cetak: Pengantar Ilmu Hukum Indonesia.

Aceh, yang mayoritas beragama Islam. Dinamika masyarakat Islam, yang menyebabkan perubahan sosial budaya, acapkali memerlukan adanya pembaruan hukum Islam, dalam arti fikih. Dalam hal ini, yang dimaksud dengan pembaruan fikih adalah penetapan hukum untuk sesuatu masalah yang belum ada ketentuan hukumnya secara pasti (Qath'iy), atau sudah ada ketentuan hukumnya tetapi mungkin masih dapat ditafsir-kan atau memerlukan penafsiran secara kontekstual, sehingga lebih sesuai dengan perubahan sosial-budaya dalam masyarakat.

Sebagai ilustrasi, pembaruan fikih tersebut, antara lain, adalah *fatwa Majelis Ulama* Propinsi Daerah Istimewa Aceh (selanjutnya disingkat *MUA,* dan kini disebut MPU) tentang *zakat jasa* (1978). Fatwa ini agaknya merupakan kepekaan MUA terhadap perkembangan IPTEK, yang menyebabkan juga perubahan kondisi sosial, ekonomi dan budaya masyarakat Aceh. Fatwa MUA tersebut merupakan indikator adanya *pembaruan fikih* yang terjadi dalam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam (NAD).

Sementara itu, ada fenomena baru dalam masyarakat, yaitu dibukanya program Doktor pada IAIN Ar-Raniry (2002), yang mempunyai spesialisasi *fikih modern.* Jadi dalam masalah ini, banyak terkait dengan pemikiran para *cendekiawan muslim* dalam wacana fikih modern. Paradigma fikih modern, telah menjadi topik kajian dan pemikiran para cendekiawan muslim,yang berkembang dalam Lokakarya Program Doktor pada Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, tanggal 28 Agustus 2002, dengan tema *Rekonstruksi : Upaya Mencari Paradigma Baru Fikih Modern.*

Dengan demikian, ada dua variabel yang menjadi objek kajian penelitian ini, yakni *fatwa-fatwa ulama MPU* dan *paradigma fikih modern pada Program Doktor IAIN Ar-Raniry*. Kajian terhadap dua variabel ini agaknya cukup relevan dalam kaitannya dengan pelaksanaan syari'at Islam di NAD. Hal ini disebabkan, baik ulama maupun cendekiawan muslim, merupakan komponen-komponen dalam masyarakat Aceh, yang sangat besar peranannya dalam pembangunan masyarakat.

Fakta historis menunjukkan, bahwa pada masa-masa tertentu kaum cendekiawan dan masyarakatnya mempunyai hubungan yang sangat erat dan intim. Salah satu contoh utama ialah suatu masa yang disebut dengan zaman Perang Aceh. Kaum cendekiawan, pada masa itu, lebih banyak terdiri dari para ulama atau cendekiawan agama, menemukan diri mereka berada pada posisi dominan dalam masyarakat. Mereka bukan saja dianggap sebagai orang-orang saleh berilmu tinggi, tetapi juga sebagai pemimpin-pemimpin dan panglima-panglima perang.

Dalam tubuh mereka, sekaligus bertemu unsur-unsur cendekiawan, pemuka agama, pahlawan, dan bagian penting dari pusat jaringan kekuasaan – sebuah perpaduan yang relatif berhasil memimpin masyarakat secara efektif.

Dengan berlakunya Undang-Undang Nomor 44 Tahun1999 (LN Th. 1999 No. 172, TLN No. 3893), tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Aceh (selanjutnya disingkat UUPKA), maka peranan ulama semakin mantap dalam eksistensi Aceh sebagai daerah istimewa. Penyelenggaraan keistimewaan Aceh, menurut UUPKA, antara lain, meliputi kehidupan beragama, yang diwujudkan dalam bentuk pelaksanaan syari'at Islam bagi pemeluknya dalam bermasyarakat (Pasal 4 ayat (1) UUPKA). Adapun Syari'at Islam, menurut Pasal 1 butir 10 UUPKA, hanya dirumuskan secara umum, yaitu tuntunan ajaran Islam dalam semua aspek kehidupan. Peraturan Daerah Propinsi Daerah Istimewa Aceh (Perda) Nomor 5 Tahun 2000 tentang Pelaksanaan Syari'at Islam, juga belum memberikan jabaran yang rinci tentang syari'at Islam, kecuali hanya merincikan bidang-bidangnya, yaitu, antara lain, aspek ibadah, muamalah, Qadha, munakahat, mawaris, dan lain-lain.

Dari fakta historis dan eksistensi peraturan perundang-undangan tersebut di atas, maka secara filosofis, agaknya dapat dipertanyakan : bagaimana hakikatnya hubungan antara *ulama* dan *cendekiawan muslim*, dalam wacana paradigma pembaruan fikih atau dalam pemahaman dan aplikasi fikih modern?

Namun, sebagai asumsi dapat dikatakan bahwa berdasarkan peraturan perundang-undangan yang berlaku, kini peranan ulama dan cendekiawan muslim semakin menentukan dalam penetapan kebijakan daerah. Apalagi dengan disahkannya Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001 tanggal 9 Agustus 2001 (LN Th. 2001 No. 114, TLN No. 4134), tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam (selanjutnya disingkat dengan *Provinsi NAD*). Di samping itu, program doktor IAIN Ar-Raniry, sebagai lembaga akademik, mempunyai fungsi sebagai penggagas atau perumus konsep-konsep yang terkait dengan fikih modern. Pertanyaan menarik muncul dalam kaitan ini; bagaimana keterkaitan fatwa-fatwa MPU NAD dan pemikiran cendekiawan Program Doktor pada IAIN Ar-Raniry, dalam paradigma fikih modern? Atau bagaimana titik singgung antara ulama MPU dan cendekiawan Program Doktor IAIN Ar-Raniry dapat terjadi? Selanjutnya, bagaimana dan sejauh mana peran para ulama, melalui fatwa-fatwanya, dan pemikiran para cendekiawan pada Program Doktor IAIN Ar-Raniry, dalam paradigma fikih modern di Provinsi NAD?

BEBERAPA FATWA MPU YANG MENGANDUNG ASPEK PEMBARUAN FIKIH

Substansi

Ilmu Ushul Fikih dalam analisis kefikihan merupakan suatu kemutlakan, karena ilmu ini merupakan metode dalam menggali dan mengembangkan ilmu fikih. Ilmu ini secara umum berbicara tentang dasar-dasar fikih dan bagaimana dasar-dasar atau dalil-dalil dimaksud digunakan untuk melahirkan hukum atau fikih. Dasar yang paling dasar dalam fikih adalah Al-Qur'an dan Hadits. Di samping terdapat sejumlah dasar atau dalil pengembangan lainnya, seperti *ijma', qiyas, istihsan, mashlahah mursalah, istishab, dan fatawa.*[2]

Sehingga seorang mujtahid dituntut harus dapat menguasai ilmu ushul dalam penguasaan ilmu-ilmu dasar dalam agama, terutama seluk beluk Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Ilmu-Ilmu Hadits. Penguasaan ilmu-ilmu tersebut akan sangat terasa ketika seorang pemikir hukum berhadapan dengan kasus-kasus hukum baru di zaman modern ini.

Interpretasi

Sebagai kesimpulan boleh dikatakan fikih pada masa ini merupakan himpunan keputusan terhadap berbagai persoalan konkrit yang muncul di tengah masyarakat, yang mungkin sekali bersifat tumpang tindih, tidak lengkap, bahkan bisa jadi tidak sejalan dalam arti mengandung pertentangan internal, yang secara lebih umum bisa dikatakan *tidak sistematis.*[3]

Mazhab dianggap sebagai sistematisasi dari pendapat-pendapat yang berkembang atau dikembangkan para Sahabat dan bahkan sampai batas tertentu "mereduksinya" agar sesuai dengan pola atau istematisasi yang mereka buat. Dengan kata lain, mereka memilih pendapat sahabat-sahabat yang mereka anggap sesuai dengan pola dan kerangka yang mereka buat dan meninggalkan pendapat yang tidak sesuai dengan kerangka tersebut. Inilah yang penulis maksud dengan "mereduksi", karena pendapat-pendapat yang tidak bisa masuk ke dalam kerangka yang mereka buat tersebut secara perlahan-lahan, dengan perjalanan waktu tersingkirkan dan hilang dari diskusi-diskusi para ulama sehingga pada akhirnya cenderung dianggap asing. Dalam kajian sementara (awal penulis), imam mazhab memang selalu mengutip pendapat salah seorang Sahabat dan hanya membuat pendapat baru sekiranya para Sahabat belum membuat keputusan tentang hal tersebut.

Para imam mazhab dalam menyeleksi pendapat para Sahabat ini menggunakan metode yang mereka buat sendiri, yang boleh dikatakan telah sistematis dan taat asas, karena relatif jelas metodenya dan juga mempunyai logika internal yang relatif konsisten.

Dalam masalah fikih, keadaan yang kita hadapi sekarang lebih kurang sama dengan keadaan yang dahulu dihadapi para Sahabat pada masa awal pembentukan fikih – ketika mereka keluar dari wilayah dan kebudayaan Arab yang sampai batas tertentu bersifat nomaden – bertemu dengan kebudayaan dari wilayah Persia, Romawi, Mesir yang sampai batas tertentu telah merupakan budaya metropolitan.[4]

Mungkinkah kita berpendapat bahwa ada kebenaran yang sama nilainya dengan kebenaran yang telah dihasilkan para Sahabat melalui fatwa dan ijtihad mereka, dan lebih dari itu kalau kemungkinan ini ada, maka bagaimana kira-kira bentuk dan sosoknya. Pertanyaan inilah yang harus dijawab sekiranya kita ingin menemukan paradigma baru pengkajian atau pengembangan fikih.[5]

Secara teori, ulama tidak terikat dan malah tidak boleh terikat dengan mazhab. Tetapi umat sesuai dengan watak keawamannya tidak dapat lepas dari kepengikutan terhadap fuqaha yang ia ikuti. Pelepasan terhadap seluruh mazhab, ujungnya akan melahirkan mazhab baru ketika hasil pemahaman baru itu diamalkan oleh umat atau kelompok tertentu dalam masyarakat.[6] Penetapan fatwa tentang zakat jasa tidak berdasarkan ijitihad mazhab, melainkan langsung menafsirkan ayat Al-Qur'an. Ini merupakan salah satu ciri penafsiran yang sesuai dengan zaman modern.

Menurut Fazlur Rahman, suatu rekonstruksi total masyarakat Islam pada abad ini hanyalah mungkin jika isi syari'ah yang merupakan hasil ijtihad ditinjau kembali secara kritis dengan Qur'an sebagai kriterium terakhir.

Konklusi

Untuk pengembangan ilmu fiqh secara lebih mendalam, kiranya program Doktor harus memahami beberapa asumsi dasar dalam pembicaraan setiap kajian ilmu ini, sehingga upaya dalam pengembangan keilmuan fiqh akan dapat ditemukan hasilnya. Ada beberapa hal yang harus dipahami didalam pengembangan keilmuan ini yaitu :

1. Fiqh dalam makna hukum materi merupakan seperangkat norma atau aturan hukum Islam yang bersifat amaliyah atau konkrit, sehingga berbeda dengan ilmu kalam atau filsafat yang bersifat abstrak. Dengan demikian, materi fiqh dalam bahasa ilmu hukum, harus ada unsur " kepastian hukum ", jika tidak maka tidak dapat disosialisasikan atau

diterapkan dalam kehidupan nyata sebagai norma yang dapat dipegang dan diamalkan oleh umat.

2. Fiqh yang ada sekarang pada dasarnya merupakan hasil dari upaya sistematis para fuqaha' terhadap hasil pemahaman internal para ulama generasi awal (shahabat dan tabi'in). Perbedaan dalam hasil pemahaman dimaksud dalam
3. banyak kasus hukum baik pada masa generasi awal maupun masa-masa sesudahnya merupakan kenyataan yang tak dapat dihindari
4. Ulama dalam memberikan sebuah fatwa, harus mengacu kepada al-Qur'an dan Hadits. Sehingga umat dapat mengambil sebuah pelajaran dan pegangan yang didalamnya mengandung nilai-nilai keislaman.

PARADIGMA BARU FIKIH MODERN PADA PROGRAM DOKTOR IAIN AR-RANIRY

Paradigma Baru Fikih Modern

Terminologi *paradigma*, menurut Yuyun, adalah suatu konsep dasar yang dianut oleh suatu masyarakat tertentu. Proses pengembang-an kebudayaan, pembentukan nilai-nilai dasar yang bersifat umum. Nilai-nilai dasar, meminjam terminologi Kuhn dinamakan paradigma.[7]

Menurut Bogdan dan Biklen, seperti dikutip Syamsul Anwar, *paradigma* adalah " suatu kumpulan asumsi, konsep dan proposisi yang disatukan secara logis dan berfungsi mengarahkan pemikiran dan pengkajian " atau"seperangkat keyakinan dasar yang membentuk suatu sistem pemikiran yang memberikan kepada kita suatu penulisan mengenai hakikat realitas atau alasan mengapa kita menerima pengetahuan mengenai sesuatu yang kurang dari realitas sebenarnya beserta metoda untuk menguasai apa saja yang dapat diketahui ". Dengan kata lain, di sini, paradigma dipakai dalam arti sama dengan anggapan dasar yang merupakan seperangkat keyakinan dasar yang memuat pandangan-pandangan mengenai realitas – Tuhan, alam, manusia dan masyarakat - yang tidak diuji dalam kegiatan keilmuan, melainkan diterima jadi *(taken for granted)* dan mendahului kegiatan ilmiah. [8]

Nilai-nilai dasar tersebut dalam fikih, misalnya kemaslahatan, keadilan, kebebasan, persamaan, persaudaraan, akidah, dan ajaran-ajaran pokok dalam etika Islam.

Fikih secara umum didefinisikan dengan, seperangkat norma guna mengatur perbuatan lahir (praktis) manusia, baik yang berhubungan dengan kegiatan pribadi maupun kolektif, yang diperoleh dari menafsirkan Qur'an dan Hadits Rasul melalui penalaran yang sistematis. [9]

Modern adalah identik dengan kontemporer, yang dapat diartikan dengan masa kini. Selain istilah modern, ada juga istilah modernisasi, dan modernisme. Dalam masyarakat Barat, modernisasi mengandung arti pikiran, aliran, gerakan dan usaha untuk merubah paham-paham, adat-istiadat, institusi-institusi lama, dan sebagainya, agar sesuai dengan situai dan kondisi baru yang timbul akibat kemajuan ilmu-pengetahuan dan teknologi (IPTEK) modern. Kemajauan IPTEK modern juga memasuki dunia Islam, utamanya sejak abad ke-19, yang dalam sejarah Islam dipandang sebagai awal Periode Modern. Modernisme dapat mempunyai arti negatif dan arti positif, maka untuk menjauhi arti-arti negatif, lebih baik dipakai terjemahan pembaruan.[10]

Modernisasi merupakan serangkaian perubahan nilai-nilai dasar yang berupa nilai teori, nilai sosial, nilai ekonomi, nilai kuasa (politik) nilai estetika, dan nilai agama.

Fikih modern adalah fikih yang dapat menjawab tantangan zaman modern, dapat menyelesaikan masalah-masalah dalam masyarakat modern, sebagai dampak perubahan sosial-budaya akibat perkembangan IPTEK, tetapi tetap berdasarkan Al-Qur'an dan Hadits, atau tidak bertentangan dengan maksud serta tujuan diturunkannya ayat-ayat Al-Quran dan Hadits yang terkait.

Pendekatan : untuk menanamkan nilai-nilai baru yang berakar kuat dalam masyarakat, dibutuhkan sebuah pendekatan yang konsepsional: Edukatif paradigmatik-partisipatif, yaitu suatu strategi intervensi yang berpusat pada tiga proses : pendidikan, pengembangan paradigma baru dan partisipasi masyarakat dalam pengembangan serta pengisian paradigma tersebut. [11]

Dari segi materi, maka kajian fikih selama ini cenderung memfokuskan pada *'ubidiyyah mahdah*, dengan tekanan pada aspek spiritual "murni" hubungan manusia dengan Tuhan. Konsekuensinya ialah bahwa aspek lainnya - politik, ekonomi, moneter, teknologi, kemanausiaan - jadi terabaikan. Buktinya ialah bahwa manusia nampaknya " sangat " khusyu' ketika shalat, dhikr, berdoa, haji, tetapi di luar ibadah formal itu menjadi zalim. [12]

Dari segi metoda masih eksklusif dikotomis, artinya bahwa apa yang telah dipahami dan diamalkan itulah sebagai pemahaman yang benar, sedangkan yang ia tidak paham dianggap salah. Antara apa yang dipahami sebagai " benar " dan yang " salah " seolah begitu konkrit. Konsekuensinya ialah bahwa seseorang dapat menjadi musuh antara sesama penganut hanya karena saling tidak memahami.[13]

Dari segi sifat kajian dapat didkatakan bahwa apa yang sudah ada pada beberapa ulama besar dahulu dianggap sakral. Di luar bingkai

pendapat mereka dianggap inovasi. Inovasi dalam banyak hal dipahami sebagai pemahaman dan perbuatan sesat. [14]

Metodologi baku untuk kajian fikih adalah ilmu ushul fikih. Bahkan sebenarnya ilmu ini tidak hanya menjadi metodologi baku bagi hukum Islam (fikih) saja, melainkan juga merupakan metodologi baku bagi seluruh pemikiran intelektual Islam. Tetapi sejarah pemikiran Islam telah mempersempit wilayah kerjanya hanya dalam wilayah pemikiran hukum saja. Oleh karena itu, ilmu yang diirikan oleh asy-Syafi'i (w.204 H/819 M) ini oleh ulama-ulama selanjutnya , misalnya oleh al-Qadlial-Baidlawi (w. 685 H/1286 M) didefinisikan sebagai " *Pengetahuan tentang dalil-dalil umum Fikih (beberapa metode atau kaidah), cara memanfaatkannya dan pengetahuan tentang orang yang memanfaatkan dalil-dalil umum itu ".*

Dengan demikian, sangat dapat dimengerti jika dikatakan bahwa kemunduran yang dialami oleh Fikih Islam dewasa ini diduga kuat juga disebebkan oleh kurang relevannya perangkat teoritik ilmu Ushul Fikih untuk memecahkan problem kontemporer.

Dalam perjalanan sejarah ilmu ini, *ar-Risalah* karya asy-Syafi'i dianggap buku rintisan pertama tentang ilmu ini. Ar-Risalah yang penulisannya bercorak teologis-deduktif itu kemudian diikuti oleh para ahli ushul fikih madzhab mutakallimun (Syafi'iyah, Malikiyah, Hanabilah, dan Mu'tazilah). Sementara itu ulama hanafiah mempunyai cara penulisan tersendiri yang bercorak induktif-analisis. Baik *ar-Risalah,* buku-buku ushul madzhab mutakallimun, maupun madzhab Hanafiyah memiliki kesamaan paradigma, yaitu paradigma literalistic dalam arti begitu dominannya pembahasan tentang text, dalam hal ini text berbahasa Arab baik segi grammar maupun sitaksisnya dan mengabaikan pembahasan tentang maksud dasar dari wahyu yang ada di balik teksliteral. Dengan meminjam kerangka analisis al-Jabiry, model berpikir yang memusatkan pada kajian teks dan bahasa pada umumnya dikategorikan sebagai corak berpikir yang menggunakan epistemology *Bayani,* yang berbeda secara tegas dari model berpikir dan berijtihad model *Burhani* dan lebih-lebih *Irfan.*

Dari tulisan para ahli usul fikih dapat ditarik beberapa paradigma yang menjadi landasan penalaran hukum Islam, yaitu :

1. Paradigma Teologis

   Dalam sejarah Islam memang muncul banyak sistem teologi, akan tetapi yang paling dominan menjadi paradigma yang banyak menguasai hukum Islam adalah teologi kekuasaan ilahi yang sangat teo-sentris. Dalam persepsi pandangan ini manusia dinilai sebagai makhluk yang relatif lemah dan termasuk ke dalam kelemahannya itu adalah ketidak-mampuannya untuk mengetahui hukum Allah di luar yang diwahyukan-Nya dalam teks-teks suci (al-Qur'an dan hadis). Alam dan masyarakat

dilihat sebagai suatu yang tidak mempunyai struktur rasional dan oleh karena itu tidak mungkin memperoleh pengetahuan mengenainya khususnya pengetahuan tentang nilai baik dan buruk. Prinsip kausalitas dalam alam ditolak dengan tegas karena dianggap bertentangan dengan arti kemahakuasaan Allah.[15]

2. Paradigma Linguistik

Paradigma linguistik adalah pandangan tertentu mengenai bahasa dan cara bekerjanya yang mempengaruhi proses penalaran hukum Islam dan produknya. Dengan beberapa perkecualian, umumnya para ahli hukum Islam mengembangkan suatu pandangan optismistik mengenai cara bekerjanya bahasa yang dapat menjamin kepastian dalam proses interpretasi. Pandangan optimistik ini didasarkan kepada beberapa asumsi dasar mengenai bahasa. *Pertama,* bahasa dianggap merupakan sarana yang cukup untuk komunikasi. [16]

Dengan kata lain, merupakan suatu bentuk linguistik tertentu yang harus diartikan menurut arti zahirnya dan tidak dapat disimpangi tanpa justifikasi yang cukup. *Kedua,* bahasa adalah milik publik sehingga oleh karenanya makna bersifat obyektif karena ia terbilang ke dalam ranah publik.

Atas dasar asumsi-asumsi tersebut, dapat ditegaskan di satu pihak penafsiran yang benar tidak dapat dilakukan melampaui muatan bahasa sebagai milik publik dan di pihak lain penguasaan yang memadai terhadap bahasa (Arab), secara epistemologis, menjamin penafsiran yang tepat dan pencapaian pengetahuan yang benar mengenai hukum.

3. Paradigma Metodologis

Paradigma metodologis, yaitu pandangan tertentu yang memuat asumsi metodologis. Para ahli hukum Islam masa lampau, bahwa analisis hukum adalah naqli dan analisis teks, sesuai dengan anggapan bahwa tidak ada hukum di luar teks-teks naqliyah dan bahwa bahasa dan teks telah merupakan sarana yang mencukupi. Oleh sebab itu ilmu hukum Islam di masa lalu boleh dikatakan sebagai ilmu teks atau "ilmu kalam" dalam pengertian ilmu yang menyelidiki kalam ilahi untuk daripadanya ditemukan hukum fikih. Itulah mengapa kita melihat bahwa para ulama di masa silam mengembangkan skema yang amat mantap untuk analisis nas-nas wahyu. Akan tetapi di pihak lain mereka tidak pernah mengembangkan suatu metode analisis sosial dan histories yang terartikulasi dengan baik, meskipun al-Gazali telah membuat suatu paradigma pemaduan wahyu dan ra'yu, dan mengembangkan teori maslahat dengan dasar logika induksi yang sesungguhnya memberi peluang bagi pengembangan analisis sosial. Dalam prakteknya a-Gazzali dan asy-Syatibi, sebagai dua tokoh maslahat dalam hukum Islam akhirnya jatuh juga dalam analisis tekstual.

Paradigma Alternatif

Paradigma – baik teologis, linguistik maupun metodologis - kini dirasakan kian tidak berdaya untuk menyahuti berbagai persoalan masa kini. Paradigma kemahakuasaan ilahi yang sangat teosentris kurang memberi ruang gerak kepada manusia untuk melakukan pemahaman yang sedikit lebih "berani". Penolakan yang berlebihan terhadap prinsip kausalitas dan anggap tidak adanya struktur rasional di dalam alam dan prilaku masyarakat sehingga daripadanya tidak dimungkinkan memperoleh pengetahuan tentang baik dan buruk memandulkan penalaran hukum Islam. Ditambah dengan asumsi bahwa bahasa adalah alat yang cukup, analisis hukum Islam tidak mampu mengembangkan dimensi empiris (sosial dan histories) dan menjadi terbatas pada analisis tekstual.

Untuk itu perlu dicari paradigma teologis baru - mungkin teo - antroposentris- yang memberi ruang lebih besar kepada kemampuan akal manusia untuk melakukan ijtihad hukum, dengan mengakui rasionalitas alam dan kemungkinan menemukan nilai baik dan buruk di luar teks (nas), yaitu di dalam alam dan masyarakat.

Paradigma linguistik yang berupa anggapan bahwa bahasa adalah alat yang cukup pun juga perlu dirubah. Beberapa ahli usul fikih klasik tidak mengakui asumsi ini, misalnya al-Gazzali. Sebagai penganut skeptisisme dalam filsafat, iapun menganut skeptisisme dalam bahasa. Ia tidak begitu yakin bahwa bahasa atau teks semata telah memadai untuk menemukan suatu kebenaran. Diperlukan bukti-bukti sirkumstansial lainnya untuk memahami suatu teks. Sebagai contoh al-Gazzali dikenal sebagai penganut hesitasi *(at-tawaqquf)* dalam beberapa prinsip usul fikih. Misalnya bagi beliau amar *ansich* (mutlak) tidak menunjukkan makna apa-apa. Makna tersebut baru diketahui setelah mengetahui bukti-bukti sirkumstansial lain yang menyertainya.

Asumsi skeptis tentang bahasa bersama-sama dengan pengakuan adanya baik dan buruk rasional yang dilandasi oleh anggapan rasionalitas alam serta teologi yang memberi ruang gerak yang lebih besar kepada kemampuan akal manusia memungkinkan pengembangan dimensi empiris (sosial dan historis) dalam pengkajian hukum Islam. Dengan demikian asumsi baru dapat dibuat, yaitu hukum tidak hanya dicari di dalam nas-nas ilahiyah, tetapi juga di dalam perilaku masyarakat. Untuk itu Syamsul Anwar mengusulkan suatu metode pengkajian hukum Islam yang disebut metode *sui generis*-kum empiris. Apabila untuk ini suatu paradigma perlu dirumuskan, maka paradigmanya adalah seperti ditegaskan al-Gazzali dalam pendahuluan *al-Mustasfa,* yaitu pemaduan wahyu dan rakyu. [17]

Tidak terlalu jauh dari kebenaran apabila dikatakan bahwa paradigma al-Gazzali ini, meskipun tidak pernah dikatakan secara tegas, telah mengilhami dan mendasari suatu gagasan pemikiran baru di kalangan sarjana Muslim kontemporer yang disebut Islamisasi Pengetahuan. Dalam ilmu pengetahuan modern fungsi wahyu sebagai sumber pengetahuan telah disisihkan karena wahyu dipandang sebagai keyakinan metafisik dan tidak empiris sifatnya, sementara ilmu hanya bekerja dalam wilayah empiris Islamisasi pengetahuan berarti merestorasi kembali fungsi wahyu untuk didudukkan sejajar dengan akal dan pengalaman manusia sebagai sumber pengetahuan.

Pengembangan analisis empiris dalam pengkajian hukum Islam tidak mungkin dilakukan tanpa penguasaan yang cukup terhadap teori-teori sosial. Untuk itu, menurut Syamsul Anwar, dalam rangka mencari paradigma baru fikih kontemporer PPs IAIN ar-Raniry harus memasukkan mata kuliah teori-teori sosial secara cukup ke dalam kurikulumnya.[18]

Paradigma alternatif pemahaman ilmu fikih untuk kepentingan zaman modern, dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Dalam paradigma fikih, tidak ada kasus tanpa hukum dan tidak ada hukum tanpa dalil Al-Qur'an dan Hadits sebagai sumber hukum utama dalam Islam tidak secara eksplisit menjelaskan semua kasus hukum. Dalam banyak hal, Al-Qur'an dan Hadits bersifat ijmal atau kully. Para ahli ushul sejak awal sudah merumuskan ayat-ayat atau hadits yang bernuansa *kulliyah* untuk secara deduktif dapat diterapkan dalam setiap kasus-kasus hukum yang terjadi. Berdasarkan paradigma ini, penguasaan kaedah-kaedah kulliyah (filsafat hukum Islam) merupakan materi kajian dana pendalaman dalam upaya perumusan dan pengembangan fikih modern.
2. Sungguhpun demikian, kaedah-kaedah *kulliyah* sebagai dimaksudkan di atas sebagai konsep dasar pengembangan fikih dalam beberapa aspek perlu dimodifikasi dengan melakukan reinterpretasi ayat dana atau hadits yang berhubungan dengan kaedah-kaedah dimaksud. Dalam konteks ini analisis *maudhu'iy* terhadap ayat atau hadits diharapkan sangat upaya tersebut. Dengan demikian materi 'Ulum al-Qur'an/Ilmu Tafsir dan Ulum al-Hadits (teori dan terapan) merupakan materi kajian yang tidak dapat dilewatkan dalam studi fikih modern.
3. Untuk pengayaan reinterpretasi teks-teks syari'at sebagai dimaksudkan di atas, sangat diperlukan sejumlah ilmu Bantu, seperti sejarah hukum Islam (teori dan terapan), filsafat ilmu keislaman (epistemology Islam), filsafat/logika, filsafat hukum sekuler sebagai bahan bandingan, sosiologi, antropologi, psikologi sekuler, psikologi Islam (tasawuf terapan), dan sebagainya. [19]

Pemahaman para sahabat Nabi-lah yang paling benar, masih berlaku sampai kini, paling kurang dalam tataran kesadaran. Ketika zaman berubah, manusia berganti, ternyata pola pemahaman pemeluk agama relatif masih sama seperti yang dahulu, namun amalan mereka cenderung bergeser jauh dari apa yang dapat dipahami. Kondisi tersebut disebabkan oleh adanya faktor-faktor yang muncul dalam perkembangan zaman dan pemikiran manusia yang tidak memadai lagi terakomodasi dalam pemahaman keagamaan yang terakumulasi dalam pengajaran ilmu fiqh secara bersahaja.

Apa yang teramati selama ini adalah bahwa sebahagian mereka ada yang mengadopsi Islam seadanya, yang lain ada yang " moderat ", tapi yang lain lagi ada juga yang " sangat ketat ". Melihat begitu kompleksnya perubahan manusia seiring dengan zamannya, tidak dapat dipungkiri bahwa penyesuaian dengan kebutuhan dan kondisi kekinian perlu mendapat perhatian yang memadai. Usaha perbaikan kualitas hidup, pemberian tekanan lebih pada fungsi materi, dan pola interaksi antar pribadi, antar masyarakat, antar budaya, antar agama, dan bahkan antar bangsa begitu berkembang, berubah, dibandingkan sebelumnya, maka pemahaman, pengamalan kepada fiqh sebagai " hukum sakral " perlu juga mendapat penyesuaian.

Dipilihnya fikih modern sebagai konsentrasi PPs IAIN Ar-Raniry, adalah karena dinamika masyarakat Indonesia, yang mengakibatkan perubahan sosial budaya masyarakat sebagai dampak kemajuan IPTEK. Demikian juga di NAD. Akibat kemajuan IPTEK, timbullah provit-provit, perusahaan raksasa, yang menimbulkan berbagai perubahan sosial budaya dalam masyarakat, yang menimbulkan berbagai masalah dalam masyarakat yang perlu ada penetapan hukumnya. Misalnya, kasus penetapan zakat jasa oleh MUA, pada tahun 1978.

Perkembangan fikih dalam wacana modern lebih ditujukan pada kasus-kasus modern yang tidak ditemukan atau belum mendapat analisis yang mendalam dan menyeluruh dalam fikih klasik. Kasus-kasus tersebut umumnya berhubungan dengan kehidupan sosial. Adapun hal-hal yang berhubungan dengan ibadah atau kasus-kasus yang sudah ada bahasannya dalam fikih antar mazhab misalnya untuk nuansa modernnya cukup didekati lewat pemahaman fikih perbandingan yang diperkaya dengan analisis sosiologis, psikologis, antropologis, dan juga tasawuf dalam bingkai amaliyahnya. Sementara tasawuf nazhariy tidak banyak membantu karena dengan watak filosofisnya tasawuf corak ini lebih sebagai petualangan intelektualitas untuk menangkap gambar dalam cermin. Sebagai contoh

kasus, hal-hal yang berhubungan dengan batal tidaknya wudhu karena bersentuhan dengan perempuan atau ada tidaknya qunut subuh, tidak menjadi kajian fikih modern. Masalah talak tiga jatuh tiga atau satu tidak ada yang harus dipermodern. Dalam hal yang terakhir ini sangat terpulang kepada keyakinan pribadi dalam beramal. Sementara untuk kepastian norma hukum di pengadilan dapat diselesaikan dengan siyasah al-syar'iyah dalam paradigma *hukm al-hakimyurfa' al-khilaf*. Akan tetapi bagaimana hukumnya kawin atau talak lewat telepon atau internet ataupun proses peradilan jarak jauh lewat layar kaca (seperti kasus pembicaraan pengadilan di Jakarta dengan saksi Habibi di Jerman) itu merupakan masalah modern. Dalam masalah zakat, apakah uang kertas atau deposito atau hasil dari berbagai sektor jasa yang tidak dalam analisis fikih klasik dapat dipandang kekayaan yang harus dikenakan zakat, itu juga dapat dikatakan bagian dari fikih modern.

Persoalan yang perlu digarisbawahi adalah bahwa fikih yang ditulis untuk zaman tertentu dengan menggunakan penalaran hasil produk lingkungan budaya tertentu pula, karena berbagai sebab politik dan sosio-historis, tetap digunakan sampai sekarang, di zaman mana berbagai prsoalan baru terus bermunculan hampir setiap kali orang menatap apa yang ada di sekelilingnya.. Yang menjadi masalah bukan hanya kasus-kasus baru yang memerlukan berbagai pertimbangan baru, tetapi juga kasus-kasus lama yang memerlukan kepada interpretasi ulang, akibat interaksi dengan lingkungan sosial budaya yang berbeda. [20]

Spesifikasi. Spesifikasi fikih (hukum Islam) barangkali masih bisa dikonsentrasikan kepada sub spesialisasi lagi seperti fikih muamalah, fikih publik (fikih konstitusional, fikih politik dan seterusnya). [21]

Karakterisasi. Dari paradigma-paradigma tersebut di atas, agaknya dapat disimpulkan, bahwa karakteristik atau ciri-ciri paradigma baru fikih modern adalah yang memenuhi semua ciri dari paradigma tersebut secara simultan, dalam arti harus memperhatikan paradigma teologis, paradigma linguistik, paradigma metodologis, dan lain-lain.

Salah satu karakteristik yang menonjol adalah terbukanya ijtihad yang luas bagi para mujtahid.

Substansi. Hal terakhir yang perlu dicatat adalah bahwa dalam kajian fiqih harus dibuat pembidangan fikih sebagai hukum yang diurus oleh negara, fikih sebagai etika sosial yang diurus oleh masyarakat, dan fikih sebagai etika individual yang diserahkan penerapannya kepada kesadaran individual.

Dari segi materi, maka kajian fikih selama ini cenderung memfokuskan pada *'ubidiyyah mahdah*, dengan tekanan pada aspek spiritual "murni" hubungan manusia dengan Tuhan, Konsekuensinya

ialah bahwa aspek lainnya – politik, ekonomi, moneter, teknologi, kemanausiaan - jadi terabaikan. Buktinya ialah bahwa manusia nampaknya "sangat" khusyu' ketika salat, dhikr, berdoa, haji, tetapi di luar ibadah formal itu menjadi zalim.

Interpretasi. Untuk memahami Al-Qur'an, menurut Rahman, suatu penafsiran sistematis mutlak diperlukan. Tanpa studi sistematis, pandangan dunia Al-Qur'an tidak mungkin dirumuskan. Memang pernyataan-pernyataan teologis atau metafisis tidak memerlukan pengetahuan tentang latar belakang turunnya wahyu, tetapi untuk ketentuan-ketentuan yang berkaitan dengan masalah kemasyarakatan dan hukum, latar belakang turunnya wahyu sangat diperlukan. Dalam pada itu memang tidak dapat disangkal bahwa pendekatan seperti ini akan dipengaruhi oleh cara- cara berfikir kontemporer kita. Tetapi harus diingat bahwa hanya dengan cara ini kita dapat menempatkan pesan-pesan Al-Qur'an menjadi relevan dengan situasi dan kondisi kita sekarang. [22]

Dalam khazanah ilmu-ilmu al-Qur'an ada dua cara untuk memahami al-Qur'an, yaitu *Tafsir* dan *Ta'wil.* Tafsir dikenal sebagai cara untuk mengurai *bahasa, konteks* dan *pesan-pesan moral* yang terkandung dalam teks atau nas kitab suci. Di sini teks dijadikan "Subyek". Paradigma ini dikategorikan sebagai paradigma penafsiran yang menggunakan epistemology Bayani. Sedangkan *Ta'wil* adalah cara untuk memahami teks dengan menjadikan teks dan/atau lebih tepat disebut pemahaman, pemaknaan dan interpretasi terhadap teks sebagai "Obyek" kajian. [23]

Pendekatan *al-ta'wil al'ilmi* sebagai model tafsir alternatif terhadap teks menggunakan jalur lingkar hermeneutis yang mendialogkan secara sungguh-sungguh antara paradigma epistemology Bayani, paradigma epistemoligi Burhani, dan paradigma epistemology Irfani dalam satu gerak putar yang saling mengontrol, mengkritik, memperbaiki dan menyempurnakan kekurangan yang melekat pada masing-masing paradigma, khususnya jika masing paradigma berdiri sendiri-sendiri, terpisah antara yang satu dan lainnya. Pesan kemanusiaan dan keadilan yang melekat dalam al-Qur'an yang sering disebut dengan istilah *rahmatan li al-'alamin* (universal), hanya dapat dipahami dengan baik jika para penafsir kitab suci kontemporer memahami adanya tiga paradigma epistemology pemikiran keislaman dan mampu mendialogkan secara kritis-dianmis-proporsional baik secara pribadi, maupun kelompok sehingga eksklusifitas pemikiran (*ideas; Thought)* dan kelembagaan sosial-keagamaan *(Instituion)* dapat dihindari sedapat mungkin dan kerjasama atau *cooperation* antara berbagai kelompok sosial-keaagamaan menjadi *niscaya*, tanpa harus mendahulukan *prejudice-prejudice* cultural, sosial maupun keagamaan. [24]

Ilmu Ushul Fikih dalam alaisis kefikihan merupakan suatu kemutlakan, karena ilmu ini merupakan metode dalam menggali dan mengembangkan ilmu fikih. Ilmu ini secara umum berbicara tentang dasar-dasar fikih dan bagaimana dasar- dasar atau dalil-dalil dimaksud digunakan untuk melahirkan hukum atau fikih. Dasar yang paling dasar dalam fikih adalah Al-Qur'an dan Hadits. Di samping terdapat sejumlah dasar atau dalil pengembangan lainnya, seperti *ijma', qiyas, istihsan, mashlahah mursalah, istishab, dan fatawa.*

Penguasaan ilmu ushul bagi seorang mujtahid menghendaki penguasaan ilmu-ilmu dasar dalam agama, terutama seluk beluk ilmu-ilmu al-Qur'an dan Ilmu-ilmu Hadits. Penguasaan ilmu-ilmu yang disebut terakhir ini akan sangat terasa ketika seorang pemikir hukum berhadapan dengan kasus-kasus hukum baru di zaman modern ini. Fikih modern yang hendak dikembangkan di PPs IAIN Ar-Raniry misalnya hanya akan menjadi sebuah wacana dan semangat belaka jika tidak didukung oleh penguasaan dan pendalaman tentang ilmu-ilmu dasar tersebut. Apa yang dilakukan oleh pemikir hukum modern di zaman modern untuk kasus-kasus modern secara substansial lebih kurang sama dengan apa yang dilakukan oleh para fukaha imam mazhab.

ANALISIS

Ulama dayah masih kuat menganut mazhab Syafii. Dalam setiap masyarakat, lazimnya, selalu terjadi perubahan-perubahan yang terkait dengan berbagai aspek kehidupannya. Pada hakikatnya, masyarakat selalu berkembang dan tidak ada yang statis. Dinamika masyarakat Islam, yang menyebabkan perubahan sosial budaya, acapkali memerlukan adanya pengembangan atau pembaruan hukum Islam. Dalam penelitian ini, yang dimaksud dengan pengembangan atau pembaruan hukum Islam adalah penetapan hukum untuk sesuatu masalah yang belum ada ketentuan hukumnya secara pasti (qath'iy), atau sudah ada ketentuan hukumnya tetapi belum mempunyai kekuatan hukum yang mengikat seperti mengikatnya undang-undang, atau mungkin penafsiran ayat secara konstekstual.

Indikator adanya pembaruan hukum Islam antara lain adanya fatwa-fatwa ulama, misalnya Fatwa Majelis Ulama Indonesia Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Fatwa-fatwa MUA (elit ulama) tidak terikat pada suatu mazhab tertentu, kembali kepada Al Qur'an dan Sunnah.

Program Doktor IAIN Ar-Raniry (elit cendekiawan muslim), konsentrasi fikih modern, merupakan sebuah program S 3 yang ada di IAIN Ar-Raniry Banda Aceh yang khusus membahas secara lebih mendalam tentang fikih. Oleh karena itu menjadi sebuah tantangan yang cukup besar bagi para mujtahid untuk mempelajari dan mempertahankan kaedah serta nilai-nilai keislaman yang ada di tengah-tengah masyarakat.

Perkembangan fikih dalam wacana modern lebih ditujukan pada kasus- kasus modern yang tidak ditemukan atau belum mendapat analisis yang mendalam dan menyeluruh dalam fikih klasik. Kasus-kasus tersebeut umumnya berhubungan dengan kehidupan sosial. Adapun hal-hal yang berhubungan dengan ibadah atau kasus-kasus yang sudah ada bahasannya dalam fikih antar mazhab misalnya untuk nuansa modernnya cukup didekati lewat pemahaman fikih perbandingan yang diperkaya dengan analisis sosiologis, psikologis, antropologis, dan juga tasawuf dalam bingkai amaliyahnya.

Sehingga dalam setiap kajian fikih harus dibuat pembidangan fikih sebagai hukum yang diurus oleh masyarakat dan fikih sebagai etika individual yang diserahkan penerapannya kepada kesadaran individual. Dalam visi yang kiranya akan menjadi dasar pijak dalam penyelenggaraan PPS Strata 3 IAIN Ar-Raniry adalah pandangan mengenai hukum Islam (fikih) tidak semata sebagai Law in book tetapi juga law in action. Demikian juga dalam misi yang diemban oleh PPS Strata 3 IAIN Ar-Raniry, yaitu bagaimana dapat mengembangkan suatu pendekatan metodologis yang mengintegrasikan dimensi sui generis dan empiris, yang bertujuan untuk menghasilkan ahli yang memiliki kemampuan mengembangkan fikih kontemporer dan sekaligus memiliki cope ability (kemampuan menangani persoalan baru yang muncul selaras dengan perkembangan masyarakat, hal ini tentu harus sejalan dengan fatwa-fatwa dari para ulama-ulama dan hasil dari kebijaksanaan dari para umara.

PENUTUP

Fikih modern adalah fikih yang dapat menjawab tantangan zaman modern, dapat menyelesaikan masalah-masalah dalam masyarakat modern, sebagai dampak perubahan sosial-budaya akibat perkembangan IPTEK, tetapi tetap berdasarkan Al-Qur'an dan Hadits, atau tidak bertentangan dengan maksud serta tujuan diturunkannya ayat-ayat Al-Quran dan Hadits yang terkait.

Seperti yang tersirat dalam hadih maja atau pepatah yang terkenal di Aceh, sejak dahulu, yang berbunyi : Adat bak Poteu Meuruehom, *Hukom bak Syiah Kuala.* Maksudnya : Pemegang kekuasaan Adat adalah Raja, *Pemegang kekuasaan Hukum (Islam) adalah Ulama.* Dengan demikian, dapat dikatakan, bahwa sejak dahulu ulama mempunyai peranan yang penting, dalam masyarakat Aceh. Agaknya apa yang tercermin dalam pepatah maja tersebut, banyak terbukti didalam kehidupan bermasyarakat kita dewasa ini.

Sebagai kesimpulan umum paradigma alternatif pengembangan ilmu fikih adalah pemantapan metode berfikir kefikihan yang intinya pemantapan kaedah-kaedah kulliyah dan atau filsafat hukum Islam yang

direkonstruksi dari al-Qur'an dan Hadits dengan pendekatan *tahliliy* plus *maudhu'iy* dan diperkaya dengan analisis ilmu Bantu dalam kajian keislaman dana analisis ilmu modern.

Fatwa-fatwa MUA agaknya dapat dikategorikan dalam fikih modern, a.l., dilihat dari latar belakang penetapannya dan cara penafsiran ayat al-Qur'an – tidak berdasarkan pada salah satu mazhab yang selama ini menjadi panutan masyarakat Aceh. Dengan demikian termasuk dalam sebagian paradigma fikih modern, yang dimaksudkan dalam paradigma fikih modern pada Program Doktor IAIN Ar-Raniry.

Paradigma fikih modern pada Program Doktor IAIN Ar-Raniry, seyogyanya lebih luas dari pada paradigma fikih modern pada fatwa-fatwa MUI, terutama dalam metoda penafsirannya.

ENDNOTE:

1. Moehammad Hoesin, *Adat Aceh,* Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Propinsi Daerah Istimewa Aceh, Banda Aceh, 1970, hlm. 7. Syamsuddin, T., dkk, *Adat Istiadat Daerah Propinsi Daerah Istimewa Aceh,* Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah, 1977/1978, hlm. 157.
2. Daniel Djuned, *"Paradigma Alternatif Pengembangan Ilmu Fikih"*, dalam Lokakarya *Mencari Paradigma Fikih Modern,* Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh, 28 Agustus 2002, hal. 3.
3. Al Yasa Abubakar, *" Fatwa Sahabat sebagai Paradigma Fikih Mazhab "*, dalam Lokakarya *Mencari Paradigma Fikih Modern,* Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh, hal. 6 - 7.
4. Ibid, hal. 11.
5. Op. Cit, hal. 12.
6. Daniel Djuned, *Paradigma,* hal. 1 – 2.
7. Jujun S. Suriasumantri, dkk, "Pembangunan Sosial Budaya Secara Terpadu" dalam *Masalah Sosial Budaya Tahun 2000, Sebuah Bunga Rampai,* Tiara Wacana, Yogyakarta, 1987, hal 57.
8. Syamsul Anwar, "Pengembanagan Metode Penelitian Hukum Islam", dalam *Profetika,* Jurnal Program Magister Studi Islam UMS Surakarta, 2002, hal 1-2.
9. Al Yasa Abubakar, *Ahli Waris Sepertalian Darah : Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fikih Mazhab,* INIS, Jakarta, 1998, hal 1.
10. Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan,* Bulan Bintang, Jakarta, 1991, hal. 11-12.
11. Jujun S. Suriasumantri, *Pembangunan, hal. 57.*
12. Yusny Saby, *" Materi Studi Fiqh Kontemporer, Upaya Ke arah Pemahaman Kaffah Fiqh Islam "*, dalam Lokakarya *Mencari Paradigma Fikih Modern,* Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh, 2002, hal. 3.
13. Ibid, hal. 3.
14. Ibid.
15. Syamsul Anwar, *" Paradigma Fikih Kontemporer : Mencari Arah Baru Telaah Hukum Islam pada Program S3 PPs IAIN Ar-Raniry Banda Aceh"*, dalam Lokakarya *Mencari*

Paradigma Fikih Modern, Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh, 2002, hal. 2.

16 Ibid, hal. 3.

17 Ibid, hal. 7.

18 Ibid, hal. 8.

19 Daniel Djuned, *Paradigma,* hal. 5 – 6.

20 Rusjdi Ali Muhammad, *" Memahami Paradigma Konvensional Ilmu Fiqh "*, dalam Lokakarya *Mencari Paradigma Fikih Modern,* Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh, 2002, hal. 7.

21 Syamsul Anwar, *Paradigma,* hal. 11.

22 Rahman, *" Islam and Modernity : transformation of an Intelectual Tradition "*, Chicago and London : The University of Chicago Press, 1982, hal. 7-8

23 Amin Abdullah, M, *"Al-Ta'wil Al-'Ilmi : Kearah Perubahan Paradigma Pernafsiran Kitab Suci"*, dalam *Al-Jami'ah,* Jurnal of Islamic Studies, Volume 39, 2001, hal. 361

24 Ibid, hal. 362.

--ooOoo--

SISTEM PEMERINTAHAN DI ACEH

(Telaah Terhadap Kerajaan Aceh Darussalam Dan Nanggroe Aceh Darussalam)

Oleh: Hasanuddin Yusuf Adan

PENDAHULUAN

Sebagai seorang politikus ulung, Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh sudah banyak berbuat untuk kepentingan ummah dan bangsa selama hidupnya. Ketika penjajah Belanda melancarkan agresi keduanya tahun 1948, sebagai Gubernur Militer untuk wilayah Aceh Langkat dan Tanah Karo ia telah memindahkan dan menyelamatkan Radio Rimba Raya dari Krueng Simpo jalan Bireuen Gayo ke Montasik Aceh Besar. Upaya ini dilakukan sebagai salah satu aksi politiknya agar Belanda tidak bisa memutuskan siaran radio tersebut yang mengumandang keseluruh dunia.

Selama menjadi Gubernur Militer, banyak mengekspressikan aksi-aksi politiknya yang pada waktu itu belum sanggunp dilakukan para politikus lainnya. Pembelian pesawat terbang pertama untuk Republik Indonesia oleh rakyat Aceh[1] merupakan hasil upaya beliau dan tokoh Aceh lainnya meyakinkan orang Aceh sehingga mau menjual perhiasan emas,

---

HASANUDDIN YUSUF ADAN, dosen tetap bidang Jinayah dan Siyasah pada Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry. Setelah menyelesaikan S1 pada Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry jurusan Perdata dan Pidana Islam tahun 1987, kemudian melanjutkan pendidikan program Magister pada International Islamic University Malaysia (MCL) tahun 1998 dan mendapat gelar MA dalam bidang Fiqh Siyasah tahun 2000. Selain aktif menulis artikel dalam surat kabar dan majalah dalam dan luar negeri, penulis menghasilkan sebuah buku, Tamaddun dan Sejarah; Etnografi Kekerasan di Aceh.

perak dan barang-barang berharga lainnya untuk keperluan tersebut. Karena sangat cinta kepada Islam maka rakyat Aceh tidak segan menjual harta kekayaannya demi tegaknya Islam di nusantara.

Rakyat Aceh yang mendiami wilayah ujung barat Pulau Sumatera yang jauh dari berbagai keistimewaan Ibukota Jakarta, merupakan sebuah komunitas asli (original community) yang memiliki digniti tersendiri di nusantara ini. Mereka sangat konsen dan terikat dengan nilai-nilai Islam[2] yang berusaha serta berbuat dalam frem Islam juga. Faktor inilah yang membuat mereka berjihad mati-matian melawan imprealisme Belanda untuk memerdekakan negara[3] dari berbagai kebejatan dan kedhaliman si kafir durjana.

Semangat jihad tersebut telah dihembuskan oleh salah seorang ulama besar Aceh yang juga pemimpin bangsa, Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh. Beliau telah memasang berbagai strategi dalam upaya mempertahankan Fron Medan Area dari penjajahan Belanda guna terwujudnya sebuah Negara Islam yang di dalamnya berlaku syari'at Islam sepenuhnya, mereka siap menumpahkan darah di fron Medan Area untuk menghambat maraknya Belanda ke Aceh.[4] Puluhan ribu ton beras, ribuan lembu dan kerbau, berkarung-karung amunisi telah dikirim ke Medan Area dan Tapanuli. Selain itu mereka juga telah menampung dan membiayai pelarian dari Sumatera Utara, Padang dan sekitarnya di Aceh[5] sebagai satu-satunya wilayah yang masih aman dan selamat. Di sa'at itu semua pejabat tinggi negara dari Pemerintah Darurat Republik Indonesia (PDRI) mulai dari Presiden Sementara (Syafruddin Prawiranegara) sampai kepada Staf Angkatan Laut dan Udara berpindah tempat dari Bukit Tinggi Sumatera Barat ke Kutaraja dan mendapat perlindungan serta bantuan sepenuhnya daripada masyarakat Aceh.[6]

Rakyat Aceh di masa itu selain membiayai sepenuhnya PDRI, juga membiayai Dr. Sudarsono di India, L.N. Palar di Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) di New York, perwakilan RI di Pulau Pinang dan Singapore. Selain itu perongkosan bagi Duta Keliling, H. Agussalim dan biaya Konferensi Asia dia New Delhi pun dikeluarkan dari dana perjuangan rakyat Aceh.[7]

Jasa Aceh terhadap Republik semakin nampak dan jelas lagi ketika Agresi Belanda yang pertama dan kedua telah berhasil membungkam dan menghapus nama Republik yang baru lahir itu di mata dunia. Dalam suasana seperti ini Aceh tampil dengan Radio Rimba Rayanya yang berkumandang dan menginformasikan keutuhan RI ke angkasa luas sehingga dunia internasional tidak lagi mengakui pernyataan Belanda yang mengklaim Indonesia telah dijajah kembali.[8]

Lebih jauh lagi Aceh dengan nyata dan ikhlas telah menyumbangkan dana yang secukupnya untuk membeli dua pesawat

terbang dari hasil kutipan dana pada masyarakat secara suka rela, dari dana inilah kemudian dibelinya satu pesawat terbang RI-001[9] sementara yang satu lagi uangnya tidak tau hijrah kemana. Pembelian obligasi secara besar-besaran oleh orang Aceh[10] merupakan hal yang tidak terpikirkan oleh masyarakat lain di kala itu. Dalam kondisi seperti ini, Presiden Soekarno dengan lantang dan jelas menyebut dan memberikan gelar kepada Aceh dengan nama; *Aceh Daerah Modal.*[11]

Semua aksi dan peristiwa tersebut terjadi dalam masa kepemimpinan Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh di Aceh baik sebagai Gubernur Militer untuk wilayah Aceh, Langkat dan Tanah karo maupun sebagai pemimpin Besar Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA). Sudah lumayan banyak aksi-aksi politiknya dalam rangka menghambat maraknya gerakan penjajah Belanda di Aceh pada masa itu seperti berdialog dengan kaum Uléèbalang agar tidak mendukung Belanda di Aceh, menggerakkan Pemuda PUSA berkampanye anti Belanda di seluruh Aceh, dan juga memakai jasa Jepang untuk menghalau Belanda dari Aceh.

Dalam poin terakhir beliau punya target dan sasaran dari orang-orang Jepang. Meskipun kemudian Jepang lebih kejam daripada Belanda, namun Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh menginginkan ilmu militer dari Jepang untuk orang Aceh, orang Aceh bisa belajar ilmu pemerintahan dengan baik dari orang Jepang. Selain itu Jepang menggembar-gemborkan issue kedatangannya kesini untuk mengembangkan Asia Timur Raya bukan untuk menjajah, poin ini tidak kalah menariknya bagi orang Aceh. Dan yang lebih strategis sasaran beliau dari orang Jepang adalah bisa memperoleh senjata yang banyak untuk kaum Mujahidin Aceh. Ternyata semua sasaran tersebut dapat dicapai dengan baik oleh orang Aceh.

Ketika menjadi Ketua PUSA Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh telah mengedepankan missi politiknya melalui media pendidikan di persada tanah Aceh. Semua lembaga pendidikan yang pernah didirikannya merupakan ikhtiar pribadi yang kemudian tersalurkan kedalam wadah PUSA, karena beliau dipercaya untuk memimpin organisasi tersebut dalam jangka waktu relatif lama. Melalui wadah inilah beliau mendirikan Madrasah-madrasah sebagai pengganti Dayah-dayah yang memakai sistem lama. Pada madrasah ini diajarkan Bahasa Arab, Bahasa Inggeris dan Ilmu Politik selain berbagai disiplin ilmu agama dan umum yang relevan dengan kehidupan bangsa. Dengan demikian kurikulum dayah lamapun dimodifikasi untuk kegunaan adaptasi.[12] Dengan demikian hampir seluruh rakyat Aceh menghantar anaknya keseluruh pendidikan PUSA karena ada nuansa baru di sana. Dan ternyata memang hasilnyapun jauh lebih berbobot dibandingkan dengan hasil didikan Dayah-dayah Tradisional.

Di antara lembaga-lembaga pendidikan yang pernah didirikan beliau adalah, Dayah di Usi Meunasah Dayah, Madrasah Jam'iyyah Diniyyah di Garot tahun 1930,[13] Madrasah Jam'iyyah Diniyyah di Pidie, Madrasah Sa'adah Abdiyah di Blang Pasèh tahun 1931,[14] dan Madrasah Normal Islam di Bireuen tahun 1939. Madrasah ini direncanakan berdiri lebih awal lagi tapi penguasa Belanda tidak setuju karena Tgk. M. Nur El Ibrahimy yang menjadi Direkturnya pernah bercanggah dengannya ketika Ibrahimy memimpin MADNI di Idi, namun setelah turun tangan Ampôn Syik Peusangan dan Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh akhirnya Belanda mengizinkannya.[15]

Semua aksi politik yang pernah diperankan Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh sangat terikat dengan sifat dan watak beliau sendiri yang sangat komit dengan Islam. Berpolitik dalam pandangannya merupakan bahagian dari ibadah, karena itu seorang muslim tidak boleh menipu, mengkhianati dan menggerogoti dalam berpolitik. Konsep dasar pemikiran politiknya diasaskan kepada kehendak Tuhan sebagai pemilik kedaulatan dan Hakim Tertinggi bagi hambanya.

Kedaulatan itu milik Allah, manusia hanya suruhan Allah untuk menjalankan semua atribut kedaulatan tersebut. Karena memegang prinsip itu dalam hidupnya, Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh senantiasa berdiri tegak dalam menjalankan aktivitas hariannya. Ketika berhadapan dengan Belanda beliau sama sekali tidak mau kompromi dengan orang kafir tersebut sehingga mereka masuk Islam atau keluar dari bumi Aceh. Karena ketegasannya itu pihak Belanda beberapa kali mencoba membunuhnya, namun Allah masih memihak kepadanya seraya menyelamatkannya.

Ketika berhadapan dengan kaum Uléébalang yang pada waktu itu cenderung bersekutu dengan Belanda, tetap mempertahankan kebenaran dan melawan kedhaliman meskipun berhadapan dengan kaum Uléébalang yang punya kuasa dari Belanda. Karena itu pula beliau pernah ditangkap Uléébalang Keumangan dan pernah juga dihijrahkan ke Tapaktuan untuk mengamankan suasana. Karena dasar orang bijak apapun yang dilakukan terhadap dirinya, beliau bisa memanfa'atkan suasana tersebut untuk membela dan mendidik rakyat.

Ketika berada di Tapaktuan beliau membuka tempat pengajian sehingga banyak masyarakat dapat belajar padanya. Ketika lembaga pendidikan yang didirikan itu sudah menuju kemandirian, beliau menyerahkannya kepada ulama lain untuk diteruskannya sementara beliau sendiri berpindah ketempat lain untuk membuka lahan baru seperti yang dilakukan di Uteuen Bayi Lhokseumawe. Demikianlah dasar-dasar pemikiran politik ulama pembaharu dan pemimpin besar yang hari ini cenderung dilupakan orang.

Dalam kehidupann sehari-hari beliau sangat membela dan mendidik rakyat, dalam pemikirannya apabila rakyat melakukan kesalahan karena mereka tidak tau bahwa itu perbuatan salah, karenanya menjadi kewajiban kita untuk mengajarkan mereka. Untuk itu pula kehidupan hariannya lebih banyak dituangkan untuk mendidik rakyat.

Baik pemikiran maupun aksi politiknya menjurus kearah pemikiran Jamaluddin Al-Afghani, Muhammad Abduh, Muhammad Rasyid Ridha, Hasan Al-banna, Sayyid Quthb, dan Abul Akla Al-Maududi. Pemikiran politik para mujaddid tersebut terkesan beraliran keras, tidak mau kompromi dan seumpamanya. Sesungguhnya demikianlah ajaran Islam yang tidak bisa kompromi dengan kejahatan dan kedhaliman. Barangkali itu pula yang menyebabkan Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh tidak mau kompromi dengan kafir Belanda dan pendukungnya. Selain itu beliau juga tidak mau kompromi dengan pemerintah Orde Lama pimpinan Soekarno karena memberi angin segar kepada Partai Komunis untuk menguasai wilayah yang waktu itu 99 % dihuni ummat Islam. Klimaks paradoksi antara dua tokoh tersebut kemudian menghasilkan pemberontakan DI/TII di bawah pimpinannya di Aceh.

Sebahagian orang menafsirkan pemberontakan tersebut sebagai sebuah aksi negatif Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh, tapi bagi orang yang tau pemikiran beliau akan menafsikan lain. Itu merupakan kewajibannya untuk menyelamatkan ummah dan wilayah yang pernah diperjuangkannya dari penjajah Belanda dengan jasa-jasa kaum Muslimin Aceh. Berpegang pada prinsip itulah beliau tidak pernah kaku dalam bertindak dan tidak pernah layu sebelum mencapai klimaks.

Tulisan ini mengetengahkan pola pemikiran politik Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh secara konseptual dan aksi politiknya secara operasional. Cukup banyak para politikus yang sezaman dengannya, tapi hampir tidak ada di antara mereka yang memiliki prinsip dan pemahaman yang sama dengan beliau dalam mengekspressikan pemikiran politik mereka. Di samping itu, juga untuk melacak gerak dan langkah politik Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh serta aplikasinya dalam memimpin ummah. Kenapa beliau disukai walaupun suka memarahi mereka, sementara pemimpin hari ini cenderung dibenci meskipun berusaha mengikat ummat dengan nilai-nilai material. Tentunya ada sesuatu yang berbeda di sana, perbedaan itulah yang belum konkrit ditemukan para peneliti selama ini. Lebih jauh, mengkaji sejauh mana pengaruh pemikiran politik Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh terhadap perkembangan pemikiran politik di Nanggroe Aceh Darussalam.

Sudah banyak para pakar yang menulis tentang Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh, baik oleh pelaku sejarah sendiri yang pernah

hidup sezaman dengannya maupun oleh para cendekiawan di belakangnya. Karya-karya tersebuit sangat bervariasi model dan kandungannya, tentunya sangat terikat dengan pemikiran penulis sendiri. Kalau penulis senang dengan gerakan yang diprakarsai beliau tentu banyak sanjungan dan pujian yang disajikan di sana seperti yang ditulis oleh S. S. Djuangga Batu bara. Sebaliknya pabila penulis tersebut berlawanan pemikiran dengannya maka sedikit banyak akan dilantuni unek-unek paradoksi yang kadang-kadang menjurus kearah caci maki seperti yang ditulis Arys Medan.

Karenanya perlu ada semacam klarifikasi dan perimbangan penulisan yang lebih objektif sehingga data yang disajikan akan relevan dengan kenyataan yang ada. Untuk itu pula penelitian ini diarahkan kesana dengan mempelajari sejumlah buku yang telah ada seperti buku yang dikarang M. Nur El Ibrahimy, Hasan Saleh, Ak. Jakobi, Amran Zamzami, Arys Medan, S.S. Djuangga Batubara, dan sejumlah buku lain yang tidak langsung menarik judul tentang Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh.

M. Nur El Ibrahimy dalam bukunya yang berjudul "Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh" menggambarkan situasi seadanya selama bergaul dan berjuang dengannya dalam menerajui PUSA, MADNI, Normal Islam Institute dan juga sesudahnya. Buku ini lumayan objektifnya bila dibandingkan dengan buku yang ditulis oleh Arys Medan yang berkonotasi negatif dan buku karangan S.S. Djuangga Batu Bara yang cenderung kepada banyak sanjungan.

Sementara Hasan Saleh dalam bukunya "Mengapa Aceh Bergolak" sempat menceritakan sedikit tentang kebiasaan-kebiasaan Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh selama bersamanya dalam pemberontakan DI/TII. A.K. Jakobi dan Amran Zamzami sama-sama menukilkan peran dan aktivitas Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh selama masa penjajahan Belanda dan sedikit masa Jepang. Baik Jakobi maupun Zamzami lebih banyak melihat sisi positif dari perjuangan, pemikiran aksi politik Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh dibandingkan dengan Ibrahimy yang segan mengangkat isu posistif karena ada pertalian darah dengannya.

BIOGRAFI TEUNGKU MUHAMMAD DAWUD BEUREU-ÉH

Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh lahir di Beureu-éh Meunasah Dayah Kecamatan Mutiara Kabupaten Pidie pada 10 Jumadil Akhir 1316 H/1896 M. Kelahirannya merupakan hasil kerja sama seorang lelaki keturunan Pattani (Thailand Selatan)[16] bernama Tjoet Ahmad (Keuchik[17] Ahmad) dengan seorang wanita asal Beureu-eh, Aceh, bernama Tjut Manyak.

Sebahagian orang menganalisa bahwa Tjoet Ahmad berasal dari keturunan ulama Pattani. Karena pada masa itu wilayah Pattani banyak

dihuni oleh para ulama[18]. Muhammad Dawud tumbuh berkembang sehingga menjadi seorang ulama pembaharu sekaligus pemimpin di tanah Rencong. Karena kemasyhuran tersebut maka nama lengkapnya menjadi Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh[19], mayoritas orang Aceh memanggilnya *Abu Beureu-éh.*[20]

Hasan Ali[21] berpendapat bahwa *éndatu* (nenek moyang) Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh adalah Haji Muhammad Adam berasal dari Pattani (Thailand Selatan) yang ketika itu mendarat di pantai Aceh.[22] Mengikut dokumen yang tersimpan di rumah salah seorang anaknya di Jakarta, Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh adalah anak daripada Keuchik Cut Ahmad, cucu daripada Tgk. Di Ulèè Tutue (Tgk. Putik), cicit daripada Tgk. Haji Muhammad Ali, cicit lagi daripada Tgk. H. Chatib (Khatib), dan cicit lagi daripada Tgk. Muhammad Adam di Pattani. Kebanyakan responden yang pernah penulis wawancara menyatakan asal usul orang tuanya berasal dari Pattani (Muangthai Selatan). informasi serupa pernah diceritakan sendiri semasa hidup kepada teman-temannya.[23]

Fakta tersebut secara otomatis dapat menormalisir pendapat sebahagian orang yang membencinya atas perkara-perkara yang tidak memuaskan hati mereka. Mereka menyebarkan informasi bahwa Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh keturunan Cina Muallaf, seperti yang ditulis Arys Medan dalam bukunya yang berjudul Apa Sebab Dawud Beureu-éh Berontak?. Buku kecil dan tipis ini ditulis tanpa catatan kaki.[24]

Cut Ahmad yang kawin dengan keturunan Imum[25] Beureu-éh kemudian terpilih menjadi Keuchik (Kepala Kampung) Beureu-éh, dan beberapa waktu kemudian terpilih lagi menjadi Kepala Mukim[26] (Imum) di kawasan kemukiman Beureu-éh. Dalam tahun 1800 beliau telah memiliki dua orang putera, Usuh berusia tujuh tahun dan Dawud berusia empat tahun. Karena ada percanggahan yang berkaitan dengan politik di antara Ulèè Balang dan Belanda ketika itu, maka Keuchik Cut Ahmad dibunuh oleh orang-orang yang diperintahkan Teuku Di Lhok Me.[27] Pembunuhan tersebut dilakukan karena Cut Ahmad dituduh oleh sebahagian orang mengadakan perjanjian dengan Belanda.[28] Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh mempunyai tiga orang saudara kandung, Muhammad Yusuf, Muhammad Dawud, dan Muhammad Idris.[29]

Ketika menjelang masa remaja, Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh telah mulai menaruh perhatian untuk memperdalam ilmu pengetahuan terutama ilmu-ilmu agama. Dan ketika usianya semakin menanjak dewasa, keinginan untuk hidup berdua sudah mulai tumbuh secara perlahan. Dalam tahun 1914 beliau meninggalkan masa bujang dan menikah dengan seorang perempuan janda anak dari saudara kandung ayahnya sendiri bernama Halimah di Usi Meunasah Dayah Kecamatan

Mutiara (sekarang Kecamatan Mutiara Timur) kabupaten Pidie.[30] Dari sini beliau memperoleh tujuh orang cahaya mata; (1) Tgk. Hajjah Siti Maryam, (2) Tgk. Haji M. Hasballah (Allah yarham), (3) Tgk. Hajjah Sa'idah, (4) Tgk. Hajjah Raihanah, (5) Tgk. Haji Musthafa, (6) Tgk. Saifullah, (7) Tgk. Haji Ma'mun.[31]

Banyak fakir miskin, anak yatim dan perempuan janda yang dibantu Teungku Muhammad Dawud setiap waktu, kadang kala muncul juga anggapan-anggapan miring kepadanya akibat dari perbuatan tersebut. Untuk menghindari cacian dan fitnah orang maka dalam tahun 1928 Abu Beureu-éh menikahi Hajjah Asma seorang janda dari kampung Paleue menjadi isteri keduanya.[32] Dari sini beliau dianugerahkan Allah S.W.T. lima orang cahaya mata; (1) Tgk. M. Jamil (Allah Yarham), (2) Tgk. S. Sakinah (Allah Yarham), (3) Tgk. Ahmad Muzakkir (Allah Yarham, (4) Tgk. Hajjah Ruhama, (5) Tgk. Haji Ashim (Asim).[33]

Setelah perjuangan beliau menanjak tinggi melewati berbagai fitnah dan caci maki dari berbagai pihak yang membencinya atas dasar pandangan politik dan dasar pembaharuan agama yang ditelusurinya. Kemudian Muhammad Dawud kembali menyambung kisah cinta yang sempat tertunda dengan seorang janda cantik yang kuning langsat, yang ketika gadis telah ditunangkan orang tuanya kepada beliau. Akan tetapi karena belum mampu melawan kekuasaan Ulèè Balang di masa itu beliau terpaksa diam seribu bahasa, dan gadis idamannya dipersunting T. Muhammad anak T. Umar Ulèè Balang Keumangan untuk beberapa masa walaupun Imum Husin paman Asiah telah lebih duluan menunangkan beliau dengannya.[34]

Setelah berakhirnya Perang Cumbok[35] yang mengakibatkan runtuhnya rezim Ulèèbalang. Banyak perempuan janda dan anak yatim kehilangan penanggung jawabnya. Untuk menghindari berbagai fitnah dan cercaan orang banyak Abu Beureu-éh akhirnya menikah pula dengan bekas kekasihnya yang masih ada hubungan keluarga dengannya seperti juga isteri pertamanya. Pernikahan dengan Hajjah Asiah ini mendapat berbagai tuduhan negatif dari pihak-pihak yang tidak tau duduk persoalannya dan juga dari pihak-pihak yang tidak senang kepadanya karena ada sangkut pautnya dengan Perang Cumbôk dan pembaharuan di Aceh.[36]

Dari hasil perkawinan antara Abu Beure'eh dengan Hajjah Asiah, Allah menganugerahkan seorang putera bernama Tgk. Haji Rusydi.[37] Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh kini telah kembali kerahmatullah pada hari Selasa malam Rabu 10 Juni 1987 di rumah sakit Umum Dr. Zainal Abidin Lamprit Banda Aceh dan dikuburkan di belakang Masjid *Bait al-A'la Li al-Mujahidin* di kota Beureunuen, satu di antara Masjid-masjid yang pernah dibangun di masa hidupnya. Abu Beureu-éh pergi tanpa meninggalkan rumah mewah, kebun besar, mobil megah kecuali hanya mewariskan puluhan cucu

dan cicit dari ikatan darah (keluarga) dan ikatan 'aqidah (Islam) melalui berbagai pendidikan dan dakwah yang pernah dilakukan selama hidupnya.

Pendidikan

Pada masa negara belum lagi mengenal pendidikan modern yang memiliki kurikulum sempurna seperti hari ini di mana kebanyakan masyarakat belum lagi tertarik dengan perkara-perkara pendidikan, lebih-lebih lagi pendidikan umum. Seorang pemuda bernama Muhammad Dawud bin Keuchik Cut Ahmad dari Beureu-éh meunasah dayah telah giat belajar mengaji ilmu-ilmu agama dari satu ke lain Dayah[38]. Dari beberapa Dayah yang pernah diikutinya, Teungku di Dayah tersebut mengakui kepintaran dan kepandaiannya sehingga cepat-cepat Muhammad Dawud dikirim ke Dayah yang lebih tinggi taraf pendidikannya. Beliau menuntut ilmu melalui pendidikan Dayah saja termasuk Dayah Tgk. Lampoih Sanggét di Adan Meunasah Jumphoih. Karena kepintaran serta pengaruh yang sangat luar biasa, maka dari kecil lagi sudah dipanggil Teungku[39] oleh masyarakat di tempatnya[40]

Sebagaimana lazimnya bagi orang Aceh, pendidikan dasar bagi setiap anak diberikan oleh orang tuanya sendiri, demikian juga dengan Muhammad Dawud yang telah dididik dan diajar oleh orang tuanya tentang agama Islam sebelum dihantar ke Dayah. Selepas itu mereka mengirim anaknya ke Dayah-dayah atau tempat-tempat pendidikan di rumah-rumah seorang Teungku untuk memperoleh ilmu lebih banyak lagi selain mahir membaca Al-Qur'an dan menulis huruf Arab.

Demikian juga perjalanan pendidikan Muhammad Dawud setelah belajar dengan orang tuanya, dia mulai masuk ke Dayah pertama di Meunasah Sagoe Beureu-éh, sebuah Dayah yang sangat dekat dengan kampungnya. Karena ia dianggap murid yang cerdas di Dayah ini, oleh pimpinan Dayah mengizinkannya untuk beralih ke sebuah Dayah yang agak lebih tinggi nilai pelajarannya di Titeue Kecamatan Titeue Keumala. Setelah beberapa lama di tempat itu beralih lagi ke Dayah Gampông Lhang, Tijue Bale Ruba, sekarang Meunasah Masjid Runtôh di bawah pimpinan Tgk. Haji Ahmad. Dari sini, berpindah lagi ke Dayah di Paleue pimpinan Tgk. Lamlagang dan di sini beliau menuntut beberapa sa'at sebelum beralih ke tempat pengajiannya yang terakhir di Dayah Mön Ara Kecamatan Kembang Tanjung.[41]

Semua Dayah yang pernah didudukinya merupakan Dayah-dayah terkenal dan memiliki taraf pendidikan tinggi di Aceh pada masa itu, dan semua pimpinan Dayah mengakui kepintaran dan kepandaiannya sehingga banyak di antara ulama-ulama Aceh ketika itu merasa menarik hati dan menaruh banyak harapan kepadanya.

Ternyata dengan modal pendidikan keluarga ditambah dengan pendidikan Dayah saja, Muhammad Dawud yang masa itu sudah menjadi perhatian orang banyak ketika orang-orang masih sangat terikat dengan perkara-perkara khurafat, bid'ah, syirik, tahyul dan taqlid buta telah mampu dan berhasil dengan baik merubah taraf pemikiran ummat dari pemikiran kuno ke pemikiran modern.

Perkara inilah yang oleh ulama-ulama tradisional seperti; Tgk. Haji Hasan Krueng Kale, Tgk. Abdussalam Meuraxa, Tgk. Haji Makam Gampông Blang, Tgk. Syekh Muhammad Said dari Sigli dan Tgk. Haji Muda Wali dari Labuhan Haji serta murid-murinya pada hari ini tidak senang kepadanya,[42] dan malah ada yang memburuk-burukkannya dalam kesempatan-kesempatan tertentu. Merupakan suatu perkara istimewa baginya dan jarang dimiliki orang lain adalah berdasarkan latar belakang pendidikan Dayah yang belum mengenal dunia modern di kala itu, Muhammad Dawud telah muncul sebagai seorang ulama pembaharu yang tidak kalah ilmunya dengan pembaharu-pembaharu dan ulama-ulama lain di zaman modern hari ini.[43]

Yang lebih luar biasa lagi baginya adalah, belum ada seorang ulama pun yang telah pergi menuntut sampai ke luar negeri di kala itu yang punya pikiran untuk merubah taraf pendidikan masyarakat Aceh dari sistem pendidikan yang hanya terikat dengan perkara-perkara ilmu agama Islam saja ke perkara-perkara yang lebih luas dari itu yang melingkupi berbagai disiplin ilmu baik ilmu-ilmu pengetahuan sosial maupun ilmu-ilmu pengetahuan alam. Muhammad Dawud yang bermodalkan pendidikan Dayah tradisional telah berpikir jauh untuk meningkatkan taraf pemikiran bangsa Aceh bersama dengan rakan-rakannya. Ia telah mewujudkan pendidikan-pendidikan modern seperti Madrasah Sa'adah di Blang Pasèh, Sigli, Al Muslim di Matang Geulumpang Dua, Normal Islam di Bireuen dan madrasah-madrasah lainnya hampir di seluruh pelosok tanah Aceh. Usaha tersebut terlaksana sebagai manifestasi hasil bacaannya dari berbagai buku dan majalah terbitan Ikhwan Al-Muslimin.[44]

Perkara inilah yang membuat para ulama tradisional yang masih sangat kuat berpegang kepada cara-cara lama dalam memimpin Dayah-dayah mereka merasa terancam, karena mereka masih senang menghidup suburkan sebahagian perkara-perkara yang jelas-jelas bertentangan dengan Islam di samping perkara-perkara syubhat lainnya seperti; menghidupkan budaya *Peusijuek* (tepung tawar), Khanduri Blang (kenduri di sawah dan ladang), Khanduri La-ôt (kenduri di laut), berdo'a dan membaca Al-Qur'an pada kuburan, meminta murid-murid senantiasa mencium tangannya, mengkafirkan pemahaman Wahabi, mengkafirkan orang-orang yang tidak

membaca qunut subuh dan orang-orang yang tidak melakukan salat Tarawih dua puluh raka'at dan perkara-perkara seumpamanya.

Di sisi lain, kaum Ulèèbalang membenci perjuangannya karena takut kalau orang Aceh menjadi pandai tidak mau lagi tunduk dan patuh kepada mereka sebagai penguasa-penguasa kecil di daerahnya masing-masing. Mereka berusaha supaya Belanda tetap berada di Aceh untuk memimpin Aceh dengan alasan bangsa Aceh belum mampu mengurus diri sendiri. Dengan alasan ini mereka tetap menjadi agèn-agèn dan kaki tangan Belanda di bumi Aceh. Sementara Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh dan kawan-kawannya berusaha keras untuk memajukan bangsa Aceh lewat pendidikan-pendidikan modernnya supaya bangsa Aceh mampu memerangi kafir Belanda dan mampu mengatur nasibnya sendiri.

Dua golongan ini telah membuka provokasi terhadap perjuangan Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh sejak awal-awal perjuangannya dan belum berakhir hingga semua tokoh-tokoh tersebut telah tiada. Ini dikarenakan banyak dari keturunan Ulèèbalang dan murid-murid ulama tradisional yang melanjutkan provokasi tersebut di mana saja mereka berada. Sebagai seorang tokoh pembaharu dan ulama modernis, beliau tidak pernah mengalah dengan semua rintangan dan tantangan yang dihadapi semasa hidupnya. Sesuatu yang sangat istimewa dan luar biasa yang dimiliki oleh seorang tokoh dan ulama yang bermodalkan pendidikan Dayah yang tidak pernah mengecap pendidikan sekolah umum atau pendidikan modern sebagaimana lazimnya tokoh dan ulama-ulama lainnya di tanah air.

Faktor Keulamaan

Dalam sorotan Islam seorang ulama harus memainkan peran dan kekuasaannya untuk meyakinkan ummat menuju ke jalan yang benar. Kedudukannya tidak hanya terbatas pada bidang pendidikan sebagai seorang guru dan khatib sebagai seorang da'i saja akan tetapi melingkupi semua bidang kehidupan seperti: budaya, politik, ekonomi, dan kemasyarakatan. Sama halnya dengan pengadilan bagi seorang jaksa, dan seorang hakim di dalam menentukan fatwa-fatwa. Sebuah fatwa adalah satu pandangan sah Islam yang dikeluarkan oleh seorang mufti yang sah dengan nilai yang sangat tinggi.[45]

Demikianlah posisi keulamaan Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh dalam masyarakat Aceh di kala itu. Keulamaan beliau tidak hanya membidangi satu perkara ilmu agama saja, akan tetapi melingkupi semua disiplin ilmu yang diperlukan ummat manusia, ini mungkin punya kaitannya dengan sisi keulamaan beliau mengikut faktor genetik keturunan orang tuanya.

Kondisi genetik seumpama ini bagi orang Aceh sangat terkenal dengan *hadih maja* (pepatah Aceh) "Pakriban U Meunan Minyeuk, Pakriban Ma ngön Ku meunan Aneuk" yang bermakna: Bagaimana keadaan isi kelapa begitulah keadaan minyaknya, dan bagaimana model orang tua demikinlah prilaku anaknya. Realisasi pepatah ini telah nyata hasilnya di kalangan kita, di samping potongan dan bentuk tubuh yang tidak jauh lari dari bentuk tubuh dan wajah orang tua, perangaipun akan secara otomatis mengikut perangai orang tua demikian juga dengan intelijensianya.

Di antara *background* lain yang menyebabkan beliau menjadi seorang ulama adalah faktor masa, faktor lingkungan dan faktor pendidikan. Di zaman itu yang masih tergolong dalam kategori zaman kuno, perhatian orang semua tertumpu kepada persoalan keagamaan, tingkah laku seseorang selalu disertai oleh pengaturan agama, kalau sebaliknya yang terjadi maka orang tersebut akan kehilangan kehormatan dan sekaligus hilang pengaruh dalam masyarakat. Di masa itu hampir semua orang tertarik menjadi ulama atau paling kurang berkeinginan untuk memiliki seorang anak yang bakal menjadi ulama, maka semua orang secara beramai-ramai lebih senang menghantarkan anaknya ke tempat-tempat pengajian atau Dayah.

Dan sudah menjadi suatu kelaziman pula di antara sekian banyak tokoh tentu ada seorang yang paling muncul, di antara sekian banyak ulama tentu ada seorang yang paling alim dan disegani oleh kaumnya, posisi terakhir ini di masa itu ternyata tersangkut atas diri Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh.

Faktor lingkungan juga menentukan corak kehidupan seseorang insan, kalau lingkungan tempat seseorang hidup terpengaruh oleh perjudian, pencurian, perzinaan, minum arak, maka watak dan gaya hidup seseorang yang berada dalam lingkungan tersebut sedikit banyak terpengaruh dengannya.

Sebaliknya apabila seseorang berada dalam lingkungan masyarakat terdidik yang senantiasa mengutamakan nilai-nilai kesopanan, saling menghormati, berlomba-lomba untuk menuntut ilmu, mengutamakan sikap jujur dan ikhlaş dalam berbagai segi kehidupan, maka mereka akan terpengaruh dengan kondisi seumpama itu baik secara langsung atau tidak. Hasil penelitian menunjukkan Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh berada pada posisi terakhir ini.

Yang terakhir adalah faktor pendidikan, di dalam negara yang serba nasionalis sekularis hari ini kita bisa melihat berbagai macam sistem pendidikan yang wujud, kebanyakannya mengikut selera penguasa dan dasar negaranya masing-masing. Kalau selera penguasa dan dasar negaranya bukan Islam (kafir) maka sillabus dan kurikulum pendidikannya

pun akan mengikut sistem kafir. Kalau dasarnya Nasionalis Sekularis maka selalu terdapat kader-kader yang berpikiran sekularis apakah mereka memisahkan agama dengan politik dan negara secara keseluruhan ataupun mengakui saja beragama Islam tapi *amar ma'ruf nahi munkar* tidak pernah dijalankan. Sistem terakhir inilah yang sedang melanda pemikiran ummat Islam hari ini di seluruh negara yang mayoritas penduduknya Muslim. Hampir semua negara mayoritas Muslim di dunia ini menganut sistem tersebut.

Hasil pendidikan dayah yang ditelusuri Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh menghantarkan dirinya menjadi seorang ulama yang menumpukan penuh perhatian kepada perkara *amar ma'ruf nahi munkar*. Beliau merupakan salah satu Ulama besar yang memiliki berbagai disiplin ilmu termasuk ilmu militer yang jarang dimiliki Ulama-ulama lain.[46] Ilmu militer ini kemungkinan besar diperoleh dari beberapa pengalaman sebagai pimpinan tentera Mujahidin dalam tahun 1945.[47]

Kepemimpinan

Kehidupan ummat manusia saling memerlukan antara satu dengan yang lainnya, karena manusia ini hamba yang sangat dha'if di sisi yang Maha Pencipta. Manusia senantiasa memerlukan atasan dan bawahannya sebagai sifat alami dalam kehidupan, ketika baru lahir hingga dewasa manusia menjadi bawahan dan rakyat daripada orang tuanya, setelah berumah tangga sampai akhir hayat manusia menjadi pemimpin secara langsung atau tidak langsung, paling kurang terhadap isteri dan anak cucunya masing-masing. Mungkin di sinilah puncanya sehingga Rasulullah S.A.W. menganjurkan ummatnya apabila berada dalam keadaan musafir lebih dari tiga orang agar memilih seorang pemimpin dan yang lainnya menjadi rakyat.[48] Dalam hadis lain Rasulullah S.A.W. menegaskan:[49] *Siapa saja yang menghembuskan nafas terakhirnya tanpa mengenal imam, maka matilah dia dalam penyembahan berhala.*

Pemimpin adalah seorang anggota dari sebuah kumpulan masyarakat yang ditunjuk untuk itu dan diharapkan dapat menghadirkan langkah-langkah pasti dengan posisi tersebut. Seorang pemimpin juga diharapkan dapat mempengaruhi dan membentuk sasaran-sasaran kelompok. Seorang pemimpin yang jujur adalah yang memimpin bukan yang memanipulasi kepemimpinan. Pemimpin harus selalu memperhatikan kesejahteraan pengikutnya. Dan seorang pemimpin harus senantiasa mengarahkan pengikutnya untuk dapat berdiri sendiri.[50]

Dalam perkumpulan masyarakat di sesuatu tempat semua pihak menginginkan adanya seorang amir (pemimpin) yang adil, arif, jujur dan

ikhlas dalam memimpin. Seorang pemimpin itu tidak boleh ambisi (keinginan yang melebihi batas), tetapi tidak boleh pula menolak posisi tersebut manakala orang banyak menghendakinya sebagai pemimpin mereka, demikian pesan Rasulullah S.A.W. kepada ummatnya.[51]

Sekarang posisi terakhir ini sudah sangat sulit kita dapati, ini disebabkan oleh berbagai kepentingan yang ingin dicapai oleh calon pemimpin tersebut. Adakalanya hendak memenuhi keinginan partai supaya selalu menonjolkannya kedepan dan ada pula yang hendak memenuhi keinginan peribadi dengan berbagai kepentingan yang menyangkut dengan harta, takhta dan wanita. Posisi itulah yang dikejar manusia siang dan malam tanpa menghiraukan pesan Rasulullah; mereka begitu ambisi untuk menduduki sesuatu jabatan dengan berbagai target yang ingin digenggam, mereka lupa akan sabda Rasulullah S.A.W: *"Setiap kamu adalah pemimpin dan setiap pemimpin akan mempertanggung jawabkan kepemimpinannya".*[52] Mungkin inilah dasar Malaikat bercanggah dengan Allah S.W.T. ketika beliau mau mengangkat Adam dan anak cucunya sebagai khalifah fi al-Ardh,[53] Malaikat takut anak Adam akan membuat kerusakan dan menumpahkan darah lebih banyak lagi di atas bumi ini.

Inilah dasar yang dipegang kuat oleh Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh dalam hidup dan kehidupannya. Beliau tidak akan berbuat sesuatu kalau merasa tidak mampu mempetanggung jawabkan terhadap Tuhannya.[54] Beliau tidak akan menerima sesuatu pemberian kalau merasa pemberian tersebut bukan haknya seperti pemberian rumah di Banda Aceh, Sigli dan Beureunuen. Dan beliau tidak akan melawan siapapun kalau bukan mereka itu telah melawan Allah S.W.T. seperti sulôk buta, Belanda, Jepang dan peristiwa DI/TII. Sifat berani, tegas, jujur dan ikhlas inilah yang membuatnya senantiasa mendapat kepercayaan daripada ummat hingga ke akhir hayatnya.[55]

Dalam kondisi negara belum wujud secara sah, pemikiran rakyat belum menentu arah, banyak dari kalangan manusia yang tidak menghiraukan persoalan-persoalan ummah, mereka sibuk dengan mengejar harta memperkaya diri sementara anak yatim dan fakir miskin hidup dalam kemelaratan. Mereka menghabiskan masa siang dan malam untuk memikirkan bagaimana memerintah dan memeras rakyat sementara yang namanya rakyat terus semakin melarat.

Di sa'at-sa'at ummat kehilangan arah ibarat orang berjalan di tengah malam yang gelap gulita tidak tau ke mana arah yang mau ditujunya, Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh hadir secara perlahan dan menjadikan penawar duka bagi setiap insan untuk memberantas semua jenis kemaksiatan dan kemungkaran di atas alam. Beliau hadir setelah Aceh senyap dari kepemimpinan ummat yang ditinggalkan Teungku Chik Di

Tiro Muhammad Saman lebih kurang seabad yang lampau, mungkin inilah janji Allah yang disabdakan Rasul-Nya Muhammad S.A.W:[56] *"Allah akan mengutuskan seorang pemimpin untuk membuat pembaharuan bagi ummat ini dalam seratus tahun seorang".*

Di sinilah punca segala-galanya bagi terwujudnya Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh sebagai seorang pemimpin di masa hidupnya, beliau tidak berambisi untuk sesuatu jabatan, tetapi karena permintaan ummat secara ikhlas maka beliau menerimanya secara ikhlas pula. Perkara-perkara seumpama inilah yang sangat dominan melatar belakangi kepemimpinannya.

Dalam sejarah kepemimpinan Islam ternyata yang lebih berhak menduduki kursi pemimpin adalah mereka yang termasuk dalam golongan ulama. Juga punya potensi lain yang mendukung untuk itu seperti ilmu politik, *human relation* (ilmu kemasyarakatan), ilmu administrasi dan manajemen seperti yang dimiliki oleh Khulafah al-Rasyidin. Al-Ghazali (451-515/1058-1111 M) memperkaya khazanah ini dengan persepsinya yang sangat original. Menurutnya, pemimpin adalah mereka yang memiliki berbagai kebijaksanaan, pengetahuan, cermat serta kasih sayang dengan kemahiran mengatur dan mengarahkan masyarakat kejalan yang benar, sehingga ketenteraman dan kenyamanan akan benar-benar tercermin dalam kehidupan bernegara dan bermasyarakat.[57] Demikianlah metode kepemimpinan dan gaya kehidupan Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh yang telah dipraktekkan dalam hidupnya.

PEMIKIRAN DAN AKSI POLITIK TEUNGKU MUHAMMAD DAWUD BEUREU-ÉH

Pemikiran Politik Teungku Muhammad Dawud Beureueh

Sebagai salah seorang pemimpin dan ulama modernis, Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh punya sejumlah ide atau pemikiran politik yang pernah dituangkan selama hidupnya. Pemikiran tersebut sengaja penulis pisahkan mengikut zaman guna memudahkan kita untuk memahaminya. Karena Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh pernah hidup dalam beberapa zaman seperti zaman penjajahan Belanda dan Jepang, zaman kekuasaan Ulèèbalang, zaman kemerdekaan, dan juga ketika menjadi pemimpin gerakan DI/TII., maka huraian ini kita pisah sesuai dengan zaman tersebut.

Dalam kajian awal ini penulis mengangkat dua dokumen berupa lembaran surat, yang satu diberi judul "Amanah keu Bangsa Aceh" dalam bahasa Aceh Jawi, dan yang lainnya disalin dalam bahasa Arab dengan

tajuk "Washiyyah". Lembaran pertama bertanggal Jumadil Awal 1397/29 April 1977 mengandungi isi pernyataan kemerdekaan Aceh yang sudah diiktiraf dunia luar (Eropa dan Amerika). Dalam lembaran yang ditanda tangani sendiri ini berisi pernyataan Aceh sudah sah merdeka seperti zaman dahulu.

Ia juga tercantum bunyi hari ini pemerintah yang sah di Aceh adalah pemerintah Aceh sendiri yang berdaulat. Inilah pemerintah yang wajib kita tha'at dan kita bela, dalam hal ini, semua harta zakat baik zakat mal maupun fithrah kita bayar kepada pemerintah Negara Aceh. Demikian antara lain isi "Amanah Keu Bangsa Aceh" yang sempat penulis simpan.

Melihat tahun yang ditulis dan konsideran serta kandungan dokumen ini maka nampaknya Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh memberikan perhatian dan menaruh harapan penuh bagi mana-mana gerakan yang berupaya menegakkan Aceh bersama Islam sebagaimana ia tegak di zaman lampau. Baik masa Iskandar Muda maupun zaman PUSA. Melihat tahun penulisannya kandungan itu pula dapat disinyalir sebagai sebuah seruan untuk memperkuat Gerakan Aceh Merdeka yang dipimpin dan dibangun Teungku Hasan Muhammad Tiro.

Pemikirannya sangat jelas dengan pendirian *Daulah Islamiyyah* dalam wilayah kehidupannya. Setelah tidak berhasil dalam Gerakan Darul Islam/Tentera Islam Indonesia, lantas mewujudkan Republik Islam Aceh (RIA) dan terakhir merestui kalau bukan membantu Gerakan Aceh Merdeka yang berusaha memisahkan Aceh dengan Republik Indonesia yang sekuler. Pemikiran seumpama ini terus dikembangkan-nya dalam setiap pertemuan, pengajian dan juga di masa bergotong royong.

Dokumen kedua yang berjudul "Washiyyah" mengandung makna ajakan untuk tidak menerima Pancasila dan memegang kuat kepada Islam, karena Pancasila sesat dan Islam selamat. Beliau juga menasihatkan kepada seluruh rakyat Aceh dan Indonesia untuk jangan meninggalkan jihad sehingga berdirinya Negara Islam Aceh dan Indonesia. Ini merupakan washiyyah kepada kamu semua wahai kaum muslimin, saya tidak menerima Pancasila karena Pancasila bukan dari Islam. Barang siapa yang menerima Pancasila berarti dia keluar dalam Islam (kafir).

Memandang isi dan tahun penulisan naskah ini besar kemungkinan ditulis dalam masa pemberontakan DI/TII yang dipimpinnya sendiri. Pemikiran politiknya di sini sangat jelas menyatu dengan tauhid, 'aqidah dan syari'ah. Jadi pemikiran politik Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh sebenarnya tidak terpisahkan dengan rangkaian 'aqidah, syari'ah dan ibadah. Karena itu pula sebahagian temannya menyebutnya sebagai ulama modernis yang kuat pendirian.

Dalam masa ini Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh telah berkiprah membina ummat lewat beberapa lembaga pendidikan yang didirikannya bersama wadah Persatuan Ulama seluruh Aceh (PUSA). Pemikiran politiknya dalam menghadapi penjajah Belanda dapat dikesan ketika melemparkan ide atas nama ulama PUSA untuk mengundang Jepang guna memerangi Belanda yang sudah sangat lama menjajah Aceh.[58] Pada masa itu orang-orang beranggapan sangat susah menaklukkan kekuasaan Belanda, namun dengan ide mengadu kedua penjajah tersebut akhirnya Belanda lari dari Aceh.

Pendirian PUSA pada 5 Mei 1939 yang diprakarsai Teungku Abdurrahman Meunasah Meucap atas saran Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh[59] dengan tujuan utamanya meningkatkan amalan syari'at Islam, memajukan pendidikan di Aceh, dan mempersatukan pemahaman ulama-ulama Aceh agar tidak terjadi pertelingkahan sesama mereka.[60] Di sisi lain pendirian PUSA ini mengandung nilai politis yang sangat tinggi ketika wadah ini digunakan sebagai alat untuk memerdekakan negara tercinta dari penjajahan Belanda.

Ide pendidikan modern yang dicetuskan Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh bukan saja sekedar untuk mendidik anak bangsa agar menjadi insan akademis. Namun dibalik itu terselip tujuan politis yang ketika kader-kader tersebut dengan gagah berani menjadi pionir kemerdekaan negara. Terselip analisa halus dalam pendirian sejumlah pendidikan bahwa ide pendidikan itu sesungguhnya merupakan bahagian dari ide dan pemikiran politik Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh dalam upaya melawan penjajah Belanda.

Berhadapan dengan penjajah Belanda ini Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh telah menurunkan sebuah pemikiran politik lainnya dalan sebuah rapat di rumah Teuku Nyak Arif di Lam Nyöng. Rapat yang antara lain dihadiri oleh Teungku Abdulwahab Seulimeum, Ahmad Abdullah, Teuku Nyak Arif dan Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh sendiri menyimpulkan menerima kehadiran "Kolonel Kelima Fujiwarakikan" sebagai alat mengusir Belanda di Aceh.[61]

Pemikiran yang kemudian disertakan dengan aksi politiknya dan mencapai puncaknya ketika pihak Jepang mendarat di Aceh yang disambut oleh barisan F (Fujiwarakikan/Serangan Fajar) yang terdiri dari para pemuda Aceh. Bersamaan dengan itu juga dilancarkan serangan fajar terhadap Belanda, sehingga lambang F tersebut diartikan dengan Serangan Fajar atau Fujiwarakikan (nama seorang tentera Jepang yang kemudian dijadikan simbul gerakan anti Belanda di Aceh).[62]

Kebencian Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh terhadap kafir Belanda sangat nampak sehingga beliau menyebut Belanda si mata kucing. Namun dalam kehidupan sehari-hari jarang melakukan tindakan-tindakan fatal yang bisa terganjal aktivitas dakwahnya. Sebaliknya beliau tetap merancang beberapa cara dengan pemikiran politiknya untuk menghancurkan Belanda. Umpamanya menanam 'aqidah dan tauhid dalam kehidupan generasi penerus di Aceh lewat lembaga pendidikan dan gerakan dakwah yang diprakarsainya. Dengan cara demikian akhirnya ummat Islam Aceh tanpa mengenal lelah berjihad menentang penjajahan Belanda.

Penolakan pendirian negara federasi Sumatera yang bebas dari Indonesia yang diusulkan Wali Negara Sumatera Timur buatan Belanda Dr. Tengku Mansur oleh Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh, merupakan salah satu strategi pemikiran politiknya yang sulit dijangkau orang.[63] Dalam pemikirannya, Belanda adalah musuh yang sedang diperangi lewat perjuangan suci *Jihad fi sabilillah*. Ketika menerima tawaran kafir tersebut berarti kita membalut aqidah Islam dengan kepentingan politik. Sebagai seorang pemimpin dan sekaligus ulama pantang baginya untuk mengkerabui aqidah dengan kepentingan sesa'at.[64]

Kepentingan lain dari perjuangan suci yang terselip dalam pemikiran politik Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh sehingga mau mengajak sejumlah ulama Aceh untuk memfatwakan perang melawan Belanda adalah perang suci dan yang mati di sana merupakan mati syahid adalah; idamannya terhadap berlakunya syari'at Islam di bumi Indonesia raya atau di Nanggroe Aceh yang kaya.[65] Dalam pemikiran politiknya apabila Belanda dapat diusir di sini maka ummat Islam Aceh dengan lugas dapat menjalankan hukum Allah dengan sempurna di bawah naungan dan bimbingan para ulama yang cukup mengkristal tatkala itu.

Di masa Kepemimpinan Ulèèbalang

Di masa Ulèèbalang berkuasa di Aceh Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh telah memainkan peran politiknya dengan pemikiran memajukan Sumber Daya Manusia Aceh lewat pendidikan dan dakwah. Ketika kebijaksanaan pendidikannya bercanggah dengan kehendak Ulèèbalang yang didukung Belanda lalu kedua kuasa besar tersebut menangkapnya, namun kemudian terpaksa dilepaskan kembali karena tidak cukup bukti penangkapannya.[66]

Ketika berusia muda, Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh pernah ditawarkan Ulèèbalang kenegerian Keumangan untuk belajar di sekolah Belanda, tawaran tersebut ditolak dengan muslihat atas pertimbangan pemikiran politik jangka panjangnya. Dasar benci dan ingin berontak terhadap

Belanda sudah tumbuh semenjak kecil, barangkali atas dasar itu pula maka beliau menolak tawaran tersebut. Ternyata penolakan itu kemudian menjadi salah satu langkah strategis baginya untuk menghantam Belanda dan sekutunya. Pada waktu itu kebanyakan orang yang tidak sanggup menjangkau pemikiran politiknya melantunkan rasa kesal kepadanya karena menolak tawaran belajar yang ditanggung semua anggaran biayanya.

Selama Penjajahan Jepang

Pemikiran politik Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh dalam zaman Jepang rasanya jauh lebih tajam dari sebelumnya. Selain berperan sebagai konseptor dan arsitektur pendaratan Jepang ke Aceh untuk mengganyang Belanda yang sudah cukup berakar di sini, ia juga menjadi perancang dan pengatur strategi serbuan fajar bersama tentera Fujiwarakikan.[67] Para tokoh dan ulama menggunakan perahu PUSA untuk mematangkan suasana seluruh Aceh guna menyambut tentera Jepang yang bermaksud memakmurkan Asia Timur Raya dan mengembalikan Asia untuk Asia. Kesempatan itu sekaligus digunakan untuk menghalau Belanda si mata kucing.

Satu analisa lain memperlihatkan ketajaman pemikiran politik Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh adalah dapat mengambil manfa'at yang sebanyka-banyaknya dari kehadiran Jepang ke Aceh. Antaranya; bersahabat dengan Jepang untuk mengambil ilmu kemiliteran, cara merakit senjata, ilmu manajemen, administrasi, sanggup mengusir Belanda dan yang sangat penting lagi adalah dapat menguasai persenjataan Jepang ketika mereka kalah dengan sekutu dan kembali kenegaranya.[68]

Dalam Masa Kemerdekaan

Pada masa ini sangat banyak langkah dan pemikiran politik strategis Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh yang dituangkan dalam kehidupan bermasyarakat. Penolakan rumah besar yang diberikan Pemerintah Aceh di Lamprit (sekarang Wisma Lamprit) dalam tahun 1962 merupakan salah satu contoh nyata betapa pemerintah susah menaklukkan pemikiran politiknya. Penolakan tersebut menjadi satu kridit poin bagi dirinya untuk tidak mudah diintervensi dan diatur oleh pemerintah Indonesia. Dengan cara demikian sampai kapan pun pemerintah segan kepadanya.

Pemikirannya untuk tidak mau mendukung Golongan Karya dalam zaman Orde Baru karena faktor kedhaliman penguasa membuat mereka kebakaran jenggot menghadapinya. Kesigapan pendirian yang sukar didapati pada orang lain menjadi satu keistimewaan lain baginya, hampir

setiap langkah yang diambilnya menjadi acuan kehidupan masa depannya untuk disegani dan ditakuti oleh pihak lawan dan kawan. Pemikiran politik praktis dalam zaman ini sangat tertumpu kepada dorongan memajukan partai Islam yang dikuasai oleh muslim.

Pemikiran pematangan kondisi menuju sebuah *jihad fi sabilillah* merupakan sebuah pemikiran kritis strategis yang sulit dilacak lawan. Baik strategi maupun taktik yang dirancangnya sulit diprediksi orang sehingga beliau sering lolos dari ancaman eksekusi. Hal ini dapat dilihat dalam kasus menentang Belanda dan Ulèèbalang, penerimaan Jepang, dan penangkapan dalam perjuangan.

Dalam rezim Orde Lama yang sekuler dan menyatu dengan ideologi sosialis komunis, Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh tidak pernah sanggub ditarik kearah itu. Pemikirannya tentang ideologi sangat akrab dengan Islam, hanya Islamlah yang menjadi solusi dan terapi berbagai persoalan keummatan di dunia ini. Karenanya pemikiran politik nasional yang sosialis komunis waktu itu tidak pernah menyatu dengan pemikiran politik dirinya.

Selama Memimpin DI/TII dan RIA

Semula Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh menolak berdirinya Negara Sumatera dan Negara Aceh yang terpisah dari Republik Indonesia karena pertimbangan-pertimbangan berikut:

1. Menolak ajakan Wali Negara Sumatera Timur Dr. Tengku Mansur untuk menentukan sebuah Negara Sumatera karena itu bentukan Belanda yang sangat dibencinya.
2. Wilayah selain Aceh sangat lemah pemahaman dan amalan Islamnya pada masa itu, kalau Aceh mandiri maka secara Islam berarti mengabaikan saudara di luar Aceh menjadi hancur. Kalau Aceh tetap dalam wilayah Indonesia akan dapat meng-Islamkan seluruh Indonesia.
3. Pada masa itu hanya wilayah Aceh saja yang bebas dari jajahan Belanda, dalam pemikirannya kalau Aceh mandiri sangat mudah diduduki dan dikuasai Belanda karena kekuatan Aceh sangat terbatas dan tidak sebanding dengan persenjataan Belanda.[69]
4. Memegang kuat ikatan janji Presiden Soekarno yang bersumpah dengan nama Allah untuk menjadikan Indonesia sebagai Negara berbasis Islam.
5. Keberadaan Negara Islam Indonesia (NII) sendiri masih sangat samar kedudukannya. Sementara ummat Islam Indonesia masih sedang melawan penjajah Belanda, sedangkan pertemuan langsung untuk

menukar pikiran dengan S.M.Karto Suwiryo menyangkut issue NII tidak sempat terjadi.

6. Presiden Darurat Republik Indonesia (PDRI) Mr. Syafruddin Prawiranegara adalah tokoh penting partai Masyumi yang bersama dengan Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh berusaha meng-Islamkan Indonesia.[70]
7. Musyawarah Ulama seluruh Indonesia di Medan bulan Maret 1953 yang dipimpin Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh menjadi satu bukti dan pegangan bahwa para ulama di tanah air masih bersatu, dengan demikian kemungkinan mewujudkan Negara Islam Indonesia sangat besar.[71]

Poin-poin di atas menunjukkan betapa Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh terimpi-impi dengan sebuah Negara Islam yang bisa menjadi kuasa besar dunia dan disegani pihak luar. Impian tersebut pernah disampaikannya kepada orang-orang tertentu seraya berusaha untuk mendirikan sebuah Negara Islam yang kuat. Namun niat dan usaha kerasnya menjadi buntu ketika Soekarno membabat habis ide-ide *Daulah Islamiyah* di Indonesia.

Ketika gagal melansir ide tersebut dalam bingkai Indonesia Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh berupaya keras untuk menuangkannya dalam bingkai Aceh. Menurutnya Aceh harus kembali kesuasana pada zaman Iskandar Muda yang hukum Islam berlaku penuh di sana dan rakyat makmur sejahtera atas kepemimpinan para ulama.[72] Kondisi seumpama ini juga tercermin dalam kepemimpinan PUSA pra dan pasca kemerdekaan Indonesia.

Setelah semua impian tersebut tidak pernah menjadi kenyataan, nampaknya pemikiran politik Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh beralih dari janji-jani Soekarno dan beberapa pertimbangan tadi kepada sebuah Negara Islam Indonesia (NII) pimpinan Karto Suwiryo di Jawa Barat. Beliau mendeklarasikan NII Aceh tahun 1953 sebagai penebus kegagalan masa lalu, namun upaya itupun mengalami jalan buntu. Akhirnya pemikirannya berobah dari NII kepada Republik Islam Aceh (RIA), namun Allah belum lagi memberikan hasil yang memuaskan Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh.

Dalam periode pergerakan DI/TII Aceh ketika sebahagian pengikutnya telah bergabung kembali dengan Republik Indonesia lewat badan Dewan Revolusi, pemikirannya tidak pernah putus dan mandek. Dalam persepsinya aksi Dewan Revolusi tersebut merupakan sebuah ujian baginya, dan mengingatkan kembali kepada sejumlah pengikut yang masih setia kepadanya untuk mengenang kembali beberapa kisah para Nabi dan Rasul yang relevan dengn itu seperti kisah Nabi Ibrahim, Musa, kaum Kahfi dan Nabi Muhammad saw.[73]

AKSI POLITIK TEUNGKU DAWUD BEUREU-EH

Semasa Memimpin PUSA

Walaupun pendirian PUSA itu bertujuan untuk mensosialisasikan syari'at Islam, memajukan pendidikan dan mempersatukan gerak langkah ulama di Aceh. Namun dalam praktiknya ia berbias kearena politik. Selaku salah seorang pendiri yang sekaligus ketua PUSA pertama, Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh telah memanfa'atkan wadah ini untuk memerangi Belanda, Jepang dan berbagai kemungkaran yang muncul di tanah air waktu itu.[74]

Sebagai seorang politikus ulung, gerakan dan aksi politikny a terlihat sangat keras terhadap kaum kafir penjajah dan sangat arif terhadap sesama muslim. Untuk menentang penjajah beliau terlibat langsung baik pikiran maupun tenaga dan fisikal. Tapi berhadapan dengan sesama muslim seperti dalam era perebutan kota Sigli antara rakyat dengan kaum Ulèèbalang pasca keluarnya Jepang dari Aceh tahun 1945, Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh malah berada di Taman Sari Kutaraja (Banda Aceh) dan tidak terlibat sama sekali dengan peristiwa tersebut.[75]

Ketika mendirikan sekolah Normal Islam Institute di Bireuen yang dihambat oleh penguasa Belanda atas permintaan kaum Ulèèbalang, Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh beraksi dengan cukup arif dan mengesankan. Bersama dengan sejumlah pemuda yang tegap badannya beliau menghadap Asisten Residen Belanda

Ketika Menjadi Gubernur Militer Aceh, Langkat dan Tanah Karo

Banyak gerakan dan aksi politik Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh yang tergolong luar biasa dilakukan selama menjadi Gubernur Militer untuk wilayah Aceh, Langkat dan tanah Karo dalam tahun 1947-1949. Diantaranya; untuk mengatasi krisis senjata bagi *Mujahidin* untuk melawan kafir Belanda, lima pabrik senjata api telah dibangun di tempat yang berbeda.yaitu di Peureulak Aceh Timur, di Kota Bakti Kabupaten Pidie, di Lhok Nga Aceh Besar, di Redelong Aceh Tengah, dan di Macan Kumbang Aceh Tenggara.[76]

Pendirian kilang senjata ini di satu sisi merupakan sebuah aksi politik yang cukup strategis, dan disisi lain ia juga menjadi lapangan kerja dan tempat latihan serta belajar merakit senjata api bagi para pejuang Aceh. Gerakan cepat pendirian kilang senjata ini merupakan suatu keistimewaan bagi Aceh dan bangsanya di waktu itu. Sementara wilayah lain sedang luntang lantung diganyang Belanda.

Ketika terjadi ancaman terhadap Aceh oleh Gerakan Said Ali al-Sagaf Cs empat bulan sebelum agresi Belanda kedua dalam bulan Agustus 1948, S.M. Amin selaku Gubernur Sumatera Utara merasa kewalahan untuk berdialog dengan Said Ali Cs. Untuk menuntaskan persoalan tersebut S.M. Amin menelpon Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh sebagai Gubernur Militer untuk wilayah Aceh, Langkat dan Tanah Karo. Dalam kesempatan ini Gubernur Militer segera menggunakan kekuasaannya untuk membujuk dan berdialog dengan pihak pemberontak. Namun mereka tetap bertahan ingin memberontak dan mengatakan pemberontakan tersebut untuk kepentingan Teungku Beureu-éh.

Lalu Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh berucap kepada mereka; lakukan pemberontakan tersebut, kalau ada perempuan janda dan anak yatim dari pemberontakan tersebut saudara yang bertanggung jawab. Bersamaan dengan itu menelpon Kolonel Sitompul selaku Kepala Staf Divisi X TNI. Dan memintakan kesiapan satu kompi TNI yang akan ditempatkan di jaln T. Nyak Arif, jalan Lhok Nga dan jalan Pocut Baren guna menggempur pasukan Said Ali kalau jadi memberontak. Mendengan perintah tersebut Said Ali bersama dengan teman-temannya merasa kuyub dan segera mengurungkan niat tersebut.[77]

Selama Menjadi Gubernur Aceh yang Pertama

Dalam periode ini tidak terlalu banyak yang dapat dilakukan Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh karena suasananya sedang menanjak tegang dengan pihak Jakarta yang sedang merancang untuk memecatnya sekaligus membubarkan Propinsi Aceh. Namun aksi-aksi politik menjurus kepada persiapan penggalangan massal dari kalangan generasi PUSA terus dilakukan. Sehingga terjadilah beberapa kali pertemuan atas prakarsa pengurus PUSA.

Setelaha menghadiri pertemuan Ulama seluruh Indonesia di Medan, kembali ke Aceh dan menggelar pertemuan PUSA di Langsa untuk mengulas hasil pertemuan Medan. Seterusnya ada pertemuan lain di Kuala Simpang yang terkesan sebuah aksi mempersiapkan sebuah perlawanan terhadap kaum anti Islam di Indonesia. Puncak semua itu kemudian wujud sebuah aksi politik nyata mengangkat senjata melawan Republik Indonesia yang disifatkannya sebagai Republik Indonesia Komunis.[78]

Pada masa Memangku Pimpinan Mujahidin, DI/TII dan RIA

Ketika memimpin pasukan *Mujahidin* menggempur kafir Belanda dalam masa penjajahan, Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh ketika para pejuang kesulitan sumber dana sempat mengkoleksi puluhan gunca

tanah sawah yang hasilnya digunakan untuk keperluang perang (Umöng Bu Prang). Secara keseluruhan sawah tersebut kemudian diberi nama "Harta Mujahidin" dan masih ada sebahagiannya sampai hari ini di Kecamatan Mutiara Timur Kabupaten Pidie.[79]

Ketika memimpin DI/TII Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh sangat terjepit dalam beberapa kesempatan. Ketika pemimpin-pemimpin gerakan ini kelihatan samar di Jawa Barat beliau segera mengadakan Konferensi Batee Kuréng untuk membentuk Negara Bahagian Aceh/ Negara Islam Indonesia (NBA/NII).[80] Ketika kesamaran itu semakin jelas dari NBA dialihkan kepada Republik Islam Aceh (RIA).

Selama memimpin RIA Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh menyusun taktik dan strategi baru sebagai aksi politiknya memperkuat kekuatan gerakan. Mengingat sebahagian anggota telah menyerah kepada Republik Indonesia, maka keberadaan gerakan dipusatkan ke sentral guna memperkuat markas besar sebagai modal utama pertahanan gerakan.

Aksi politiknya dalam mempertahankan sekaligus memperkuat barisan Republik Islam Aceh (RIA) adalah:

1. Republik Islam Aceh akan dipertahankan sebagai basis dan tidak akan menghentikan perjuangan hingga mencapai kemenangan yang muktamat, atau Allah swt menentukan ketentuan-Nya.
2. Untuk sementara waktu Tentera Republik Islam Aceh tidak akan melancarkan gerakan ofensif hingga keadaan mengizinkan.
3. Wali negara Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh bersama stafnya, mengambil satu tempat di satu kawasan yang terjamin aman, yang tidak dapat dicapai oleh operasi musuh. Kawasan itu merupakan basis yang selamat di mana Markas Besar ditempatkan. Wali Negara akan didampingi oleh Komandan Resimen II Aceh Utara, Kolonel Teungku Amin Negara, Komandan Resimen V Aceh Tengah, Kolonel Teungku Ilyas Leubè, Komandan Resimen VII Tarmihim Sumatera Timur, Kolonel Haji Hasanuddin Siregar, masing-masing dengan stafnya.
4. Batalion Galunggung, di bawah pimpinan Major Mughata, ditarik ke Markas Besar.
5. Republik Islam Aceh mesti ditingkatkan dan dikembangkan sebagai modal untuk menegakkan Federasi atau Konfederasi Negara Islam di Nusantara.
6. Pusat-pusat gerakan dan basis-basis baru di setiap wilayah di luar Aceh dengan konsolidasi semua kekuatan dan sumber-sumber kekuatan yang ada hendaklah dibina dengan segera dengan sasaran utama adalah wilayah-wilayah di seluruh Sumatera. Sebagai langkah awal bagi pembinaan Republik Islam Sumatera.

7. Gerakan bersama akan dilancarkan serentak untuk menegakkan Republik-republik Islam, pada waktu yang sesuai berdasarkan perhitungan, keadaan dan kekuatan. Republik-republik Islam tersebut menjadi asas untuk membentuk Negara Federasi atau Konfederasi seluruh Nusantara.[81]

Di Zaman Penjajahan

Sebagai efek sampingan dari rapat terbatas pimpinan PUSA pada bulan Januari 1943 yang memutuskan menerima Jepang dan memerangi Belanda, maka pihak Belanda berusaha keras untuk membunuh Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh. Di Sigli Asisten Residen Belanda setingkat Bupati mengeluarkan perintah untuk menangkap Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh hidup atau mati. Dalam suasana seperti itu Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh terpaksa bersembunyi di rumah Toke Akob atau Yakob Kasim di Metareuem.

Seluruh rakyat Metareuem menjaga pemimpin besarnya dengan sangat hati-hati. Penanggung jawabnya Teungku Haji Ibrahim sebagai Ketua PUSA cabang Onderafdeling Lam Meulo dan menantu Yakob Kasim bersama dengan pengawal pribadi Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh M. Husin (Yeuk Husen) selalu memantau suasana dalam mengamankan pemimpinnya. Selama persembunyian tersebut urusan-urusan pergerakan dijalankan oleh wakilnya Hasan Ali.

Wakil Hasan Ali saban hari menjumpai Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh guna melaporkan perkembangan terkini seraya meminta petunjuk baru dari pemimpinnya. Wakil-wakil tersebut antara lain; Tgk. Umar Tiro (cucu Tgk. Syik Di Tiro), dan Tgk. M. Yusuf (Tgk. Itam Peureulak) Untuk mempercepat proses pengganyangan Belanda Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh mengutus Ayah Hamid Samalanga, H. Ahmad Bate, Tgk. A. Pante dan Nurdin Sufi untuk menyonsong serta mempercepat kedatangan Jepang ke Aceh. Utusan tersebut berangkat ke Malaysia dari Idi pada tanggal 20 Februari 1942 dan tiba kembali di Aceh bersama tentera Jepang pada 12 Maret 1942. Pemberontakan PUSA terhadap Belanda dimulai 19 Desember 1942, tidak ada hubungannya dengan janji Jepang kepada utusan PUSA ini seperti yang dinyatakan beberapa penulis sejarah Aceh.[82]

Satu aksi politik yang sangat arif menyangkut dengan pribadinya adalah diam dan sabar terhadap perebutan Asiah yang telah ditunangkan pamannya Imum Husin kepada beliau oleh putera Ulèèbalang Keumangan T. Muhammad. Ketika rezim Ulèèbalang hancur Asiah dikawinkan Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh. Perkawinan ini kemudian menjadi kontroversi antara yang pro dan kontra terhadap perjuangan Teungku

Muhammad Dawud Beureu-éh. Sisa-sisa Ulèèbalang dan sebahagian orang yang membencinya menyebarkan fitnah bahwa ulama modernis ini sengaja membunuh Ulèèbalang dan merebut isterinya. Padahal beliau sangat menyesali amuk rakyat terhadap Ulèèbalang sehingga tumpah darah dalam Perang Cumbok sekaligus mengakhiri kekuasaan Ulèèbalang di akhir tahun 1945 dan awal tahun 1946.[83]

Ketika terjadi perebutan kota Sigli tanggal 2 Desember 1945 oleh pihak Ulèèbalang Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh beraksi sangat sopan. Sepertinya sengaja menghindar ke Kutaraja (sekarang Banda Aceh) agar tidak kena getahnya perlawanan rakyat terhadap Ulèèbalang.[84] Ketika Teuku Bentara Pineung (Ulèèbalang) kenegerian Pineung meninggal dalam peristiwa Cumbôk ulama pembaharu ini menangis terisak-isak karena sayang kepadanya.[85]

Pada zaman Kemerdekaan

Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh telah banyak mencurahkan pemikiran dan gerakan politiknya untuk ummat Islam dan bangsa Indonesia. Target dan sasaran yang ingin dicapai di sana adalah wujud Hukum Islam di bumi yang dimerdekakan dan dibangun oleh ummat Islam ini. Ketika target tersebut tidak mencapai sasaran maka aplikasi dari pemikiran politiknya berobah wujud menjadi sebuah aksi. Aksi inipun selalu seirama dengan pemikiran politiknya, kadangkalai ia selaras dengan tujuan yang ingin dicapai, dan kadangkala sedikit bergeser namun tetap dalam koridor pemikiran tersebut.

Dalam zaman kemerdekaan, Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh sudah lumayan banyak mengimplementasi-kan aksi politiknya dalam berbagai dimensi kehidupan. Mulai dari perlawanan terhadap kedhaliman Soekarno yang menipu bangsa Aceh, pengalihan haluan negara dari Islam ke nasionalisme sehingga nilai-nilai murni Islam sehari demi sehari terus termarginalkan. Malah terakhir Soekarno bersahaja menghidup suburkan gerakan Komunis di negara mayoritas muslim ini. Dalam konteks ini Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh menggelar Indonesia yang dipimpin Soekarno sebagai Negara Republik Indonesia Komunis.

Ketika rezim Orde Baru mengawasi super ketat bekas-bekas anggota DI/TII dari berbagai aktivitasnya, Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh masih punya cara untuk menyampaikan pemikiran Islam dan politik terhadap ummat. Ketika dilarang berdakwah bebas kepada muslim karena dianggap pikirannya terlalu keras, maka beliau memimpin rakyat untuk bergotong royong. Menurut penguasa dhalim tidak ada apa-apa dalam

gotong royong tersebut, namun bagi dirinya merupakan sebuah momentum yang cukup strategis untuk menyampaikan kebenaran kepada masyarakatnya. Selalunya diberikan arahan dan nuansa politis kepada mereka sebelum dan sesudah bergotong royong. Aksi ini sulit dideteksi penguasa dhalim pada zaman itu.[86]

Ada satu pantangan bagi Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh ketika sedang memimpin ummat baik ketika sedang mengajar mengaji maupun di sa'at memimpin gotong royong adalah pantang meninggalkan perbuatannya untuk menjumpai pejabat negara yang menjenguknya. Kalau tetamu tersebut tidak mau datang langsung ketempat berliau bekerja, maka jangan harap beliau menjumpai mereka.

Selain itu pantang begi seseorang berbicara ketika beliau sedang berceramah, memimpin rapat atau mengajar mengaji. Kalau itu yang terjadi maka marah besar akan menimpa terhadap seseorang tersebut. Dalam sebuah kasus tahun 1985 seorang anak manusia bangun dari tempat duduk selepas shalat isya yang dipimpinnya seraya mengingatkan beliau karena lupa tahiyat pertama. Aksi tersebut bersamaan pula dengan rencana beliau untuk menjelaskan kelupaan tadi. Karena beradu bicara maka beliau melantunkan rasa marah kepadanya, ketika jama'ah tadi minta ma'af dan mencium lututnya dia dipukul dengan tongkat yang selalu bersamanya. Keesokan harinya jama'ah tadi jatuh sakit dan selang beberapa hari kemudian ia meninggal dunia.

PENUTUP

Dari hasil kajian di atas ditemukan beberapa hal penting seputar pemikiran dan aksi politik Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh, bahwa pemikiran politik Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh sangat bervariasi modelnya, tergantung pada zaman mana ia dicurahkan. Dalam bidang apa saja kelihatan pemikiran politiknya singkron dengan konsep dan pemikiran politik para tokoh pembaharu pemikiran Islam dan tokoh Ikhwan al-Muslimin. Dan seluruh aktivitas yang dilakukannya sangat selaras dengan pemahaman politik Ilahiyah, artinya pemilik kekuasaan yang muthlak di dunia ini adalah Allah swt.

Muara pemikiran dan aksi politik Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh adalah terwujudnya praktik Syari'at Islam di wilayah yang dihuninya. Setiap aksi politik yang dimainkan Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh relevan dengan situasi dan kondisi, sehingga ia cenderung diikuti rakyat. Untuk menggolkan sasaran dan tujuan yang ingin dicapai dalam aksi politiknya, sering mendapat jalan keluar sehingga tidak kandas di persimpangan jalan. Pemikiran dan aksi politik Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh stabil dan seirama dengan keinginan agama.

ENDNOTE:

1 Pesawat terbang yang diberi nama RI 001 Seulawah tersebut rencananya dibeli dua buah pesawat, namun yang sempat dibeli hanya satu pesawat saja, sisa uang lainnya tidak tau nimbrung di mana.

2 Arys Medan, *Apa sebab Daud Beureu-éh berontak*, Gerakan Keamanan Rakyat Muslim Daerah Aceh, 1955, hal., 2.

3 H. Ismail Sofyan et al, *Perang Kolonial Belanda di Aceh (The Dutch Colonial war in Aceh)*, Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 1997, hal., 132. Lihat juga Tgk. A. K. Jakobi, *Aceh Daerah Modal*, Jakarta:, Yayasan Seulawah RI-001, 1992, hal., 91.

4 Amran Zamzami, *Jihad Akbar di Medan Area*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990, hal., 121-173. Tgk. A. K. Jakobi, *Op Cit*, hal., 91-105.

5 M. Nur El Ibrahimy, *Tgk. Muhammad Daud Beureu-éh*, Jakarta: Gunung Agung, 1986, hal., 42.

6 Hasan Saleh, *Mengapa Aceh Bergolak*, Jakarta: Grafiti, 1992, hal., 114-116.

7 M. Nur El Ibrahimy, *Op Cit*, hal., 44.

8 Dr. Abdullah Ali, M.Sc, et al, *Sejarah Perjuangan Rakyat Aceh Dalam Perang Kemerdekaan 1945-1949*, Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Propinsi Daerah Istimewa Aceh, 1985, hal., 296.

9 Travel Indonesia, vol. 16, no. 3, March 1994, hal., 23-30. M. Nur El Ibrahimy, *Op Cit*, hal., 45.

10 Hasan Saleh, *Op Cit*, hal., 116.

11 Tgk. A. K. Jakobi, *Op Cit*, hal., 219. Amran Zamzami, *Op Cit*, hal., 323.

12 Fakhri Ali (Pengantar), *Kemelut Demokrasi Liberal*, Surat-surat Rahasia Boyd R. Comton, Jakarta: LP3ES, 1992, hal., 153.

13 James T. Siegel, *The Rope of God*, London, University of California Press, 1969, hal., 96. Anthony Reid, *The Blood of The People*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1979, hal., 23. Lihat juga S.S.Djuangga Batubara, *Teungku Tjhik Muhammad Dawud Beureu-éh Mujahid Teragung di Nusantara*, Medan GPPRIFSM, 1987, hal 22.

14 Alfian, *Reading on Islam in Southeast Asia*, Ahmad Ibrahin et al, Singapore: Institute of South East Asian Studies, 1990, hal., 1984. M. Nur El Ibrahimy, *Op Cit*, hal., 229.

15 Anthony Reid, *Op Cit*, hal., 27. Hasan Saleh, *Op Cit*, hal., 17.

16 Khabarnya *endatu* (nenek moyang) beliau berlayar dari Pattani dengan perahu layar ke pantai Aceh dalam upaya membawa missi dagang dan dakwah Islam. Demikian keterangan anak kandungnya Tenguku Ma'mun Dawud kepada penulis.

17 Keuchik adalah gelar kepada kepala kampung di Aceh

18 Wawancara dengan Tgk. Faisal Hasan Sufi, Beureunuen pada 11 Ogos 1997.

19 Wawancara dengan Tgk. Mansur Ismail, Beureunuen pada 15 Ogos 1997

20 Merupakan suatu kebiasaan yang telah menjadi tradisi bagi orang Aceh untuk memanggil nama seseorang yang telah terkenal dalam masyarakat dengan Abu dan menambah nama kampung tempat kelahirannya di ujung nama. Biasanya panggilan tersebut diperuntukkan kepada ulama besar, pemimpin besar, atau tokoh masyarakat yang menyayangi rakyat dan disenangi oleh rakyat. Fenomena ini kemudian berobah nuansanya menjadi sebutan terhadap

sebahagian pimpinan Dayah Tradisional di Aceh oleh murid-murid mereka di satu sisi, dan juga digunakan oleh sebahagian petinggi-petinggi Gerakan Aceh Merdeka (GAM) dalam era reformasi di sisi lain.

[21] Hasan Ali adalah bekas Perdana Menteri DI/TII pimpinan Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh

[22] Zakaria M. Passe (1987), "Abu Daud di Tengah Kontroversi" , *Tempo*, 20 Juni, hal,, 21.

[23] Wawancara dengan Tgk. H. A.R.Hasyim, Sabang pada 6 Ogos 1997.

[24] Untuk kelengkapan informasi ini lihat Arys Medan (1955), *Apa Sebab Daoed Beureu-éh Berontak?,* Gerakan Keamanan Rakyat Muslimin Daerah Aceh.

[25] Imum adalah panggilan kepada seseorang yang pernah menjadi Kepala Mukim di Aceh.

[26] Mukim adalah kumpulan dari sejumlah Kampung yang dipimpin oleh seorang Kepala dengan gelaran nama Imum atau Kepala Mukim..

[27] Arys Medan (1955), *Apa Sebab Daoed Beureu-éh Berontak?,* Gerakan Keamanan Rakyat Muslimin Daerah Aceh, hal,, 9 & 10.

[28] Zakaria M. Passe, *Ibid.*

[29] Wawancara dengan Tgk. Hj. Ma'mun Dawud, Jakarta pada 11 November 1997.

[30] Wawancara dengan Tgk. Mansur Ismail, Beureunuen pada 15 Agustus 1997.

[31] Wawancara dengan Tgk. Saifullah Dawud, Usi Dayah Beureunuen pada 12 Agustus 1997.

[32] Wawancara dengan Tgk. Muhammad Yus, Jakarta pada 30 Agustus 1997. Wawancara dengan Tgk. Ma'mun Dawud, Jakarta pada 11 November 1997.

[33] Wawancara dengan Tgk. Saifullah Dawud, Usi Dayah Beureunuen pada 12 Agustus 1997.

[34] Wawancara dengan Tgk. Saifullah Dawud, Usi Dayah Beureunuen pada 12 Agustus 1997. Wawancara dengan Fauzi Hasbi, Kuala Lumpur pada 26 Februari 1998.

[35] Perang Cumbôk adalah perang antara rakyat pimpinan para Ulama dengan para Ulèè Balang kerana beza sikap terhadap kemerdekaan negara yang bermarkas di Cumbok Lam Meulo.

[36] Wawancara dengan Tgk. Mansur Ismail, Beureunuen pada 11 Agustus 1997.

[37] Wawancara dengan Tgk. Saifullah Dawud, Usi Dayah Beureunuen pada 12 Agustus 1997.

[38] Dayah adalah sebuah institusi pendidikan tradisional yang membidangi pendidikan agama di Aceh, di Malaysia disebut Pondok dan di Jawa dipanggil Pesantren.

[39] Teungku adalah panggilan dan gelar untuk ulama di Aceh, ia juga mengandung makna saudara untuk kalangan masyarakat Aceh. Tgk. Chik adalah Ulama Besar yang berpengaruh dalam masyarakat seperti Tgk. Chik Di Tiro, Tgk. Chik Di Awe Geutah dan Tgk. Chik Di Beureu-éh. Dan sebagainya.

[40] Wawancara dengan Tgk. H. A.R. Hasyim, Sabang pada 6 Agustus 1997.

[41] Wawancara dengan Teungku. Mansur Ismail, Beureunuen pada 15 Agustus 1997. Wawancara dengan Tgk. A.R.Hasjim, Sabang pada 6 Agustus 1997. Wawancara dengan Tgk. Muhammad Yus, Banda Aceh pada 31 Juli 1997.

[42] M. Nur El Ibrahimy (1986), *Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh*, Jakarta: Gunung Agung, hal., 167.

[43] Wawancara dengan Suhailuddin Batubara, Kuala Lumpur pada 24 Juli 1997.

[44] Wawancara dengan Tgk. Muhammad Yus, Banda Aceh pada 31 Juli 1997. Wawancara dengan Tgk. Ma'mun Dawud, Jakarta pada 11 November 1997. Wawancara dengan Zulkifli Amin, Lamdingin Banda Aceh pada 2 Agustus 1997.

[45] Dr. Mohd. Daud Bakar (1997), "Instrumen Fatwa dalam Perkembangan Perundangan Islam", *Jurnal Syariah* jilid 5, hal., 1.

[46] Wawancara dengan Tgk. H. Chalidin H. Yacobs, Sydney pada 25 Januari 1999.

[47] PUSA: "Suatu Keprihatinan Ulama Terhadap Bangsa", *Sinar Darussalam No. 174/175* Mac-April 1989, m.s. 243.

[48] Abi Daud *Sunan*, Bab Jihad, Vol. 2, hal., 490. Muhammad Ibn Ali al-Shawkani (1981), *Nayl al-Autar*, Cairo: Matba'ah al-Halabi, Vol. 8, hal., 265. Lihat juga Hasanuddin Yusuf Adan, "Menguak Fungsi Imamah dalam Islam", *Serambi Indonesi*, 31 Agustus 1990, hal., 4.

[49] Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad*, Vol. 4, Hadith No. 46. Lihat juga Muhammad Hamidullah (1970), *Introduction to Islam*, Paris: Islamic Culturer Center, hal., 95.

[50] Hisham Altalib (1991), *Training Guide for Islamic Workers*, Herndon, Virginia, U.S.A: The International Islamic Federation of Student Organizations & The International Institute of Islamic Thougt, hal., 50 & 51.

[51] Nasai, *Sunan*, Bab Adabu al-qasah, Vol 7-8, hal., 225. K.H. Adib Bisri Musthafa (terj) (1994), *Sahih Muslim*, juzu' 3, Kuala Lumpur: Victory Agencie, hal., 537,538 & 541.Lihat juga Muhammad Hamidullah, *Ibid*, hal., 95.

[52] Tirmizi, *Sunan*, Bab Imarah, Vol. 3-4, hal., 209. Hisham Altalib, *Op Cit*, hal., 47.

[53] Lihat Qur'an Surah Al-Baqarah ayat 30.

[54] Nazaruddin Syamsuddin (1989), *Integrasi Politik di Indonesia*, Jakarta: Gramedia, hal., 85 & 86.

[55] Wawancara dengan Tgk. H. A. R. Hasyim, Sabang pada 6 Agustus 1997.

[56] Abi Daud, *Sunan*, Bab Al-Malahim, Vol. 6, hal., 163.

[57] Hasanuddin Yusuf Adan, "Tipologi Kepemimpinan Rasulullah SAW", *Serambi Indonesia* 29 September 1990, hal., 4. Lihat Juga Hasanuddin Yusuf Adan, *Tamaddun dan Sejarah; Etnografi Kekerasan di Aceh*, ogjakarta: Prismasophie, 2003, hal., 133 - 136.

[58] Lihat Hasan Saleh, *Op Cit*, hal., 19.

[59] Wawancara dengan Drs. Zulkifli Amin, Banda Aceh, 29 Mai 2004

[60] Untuk kejelasan sumber masalah ini lihat Hasanuddin Yusuf Adan, *Pembaharuan Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh sebagai seorang ulama dan pemimpin*, Kuala Lumpur: disertasi Master Universiti Malaya, 200, hal., 310. Lihat juga Hasan Saleh, *Op it*, hal.,17.

[61] A. Hasjmy et al, *Lima puluh Tahun Aceh membangun*, Banda Aceh: MUI Daerah Istimewa Aceh, 1995, hal., 85.

[62] *Ibid*.

[63] Sebagai bahan pelengkapnya silakan lihat Forum Keadilan edisi khusus 17 Agustus 1998 hal., 53.

[64] Menyangkut dengan isi surat Wali Negara Sumatera Timur lihat M. Nur El Ibrahimy, *Peran Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh dalam Pergolakan Aceh*, Jakarta: Media Dakwah, 2001, hal. 291

[65] Tentang isi maklumat Ulama-ulama Aceh yang mengajak muslim Aceh memerangi Belanda dengan *jihad fi sabilillah* lihat *Ibid*, hal., 289-290.

[66] Wawancara dengan H. Usman Ahmad, Beureunuen 1 Juni 2004.

[67] Berkenaan dengan kisah penerimaan Jepang dalam rangka pengejaran Belanda silakan lihat Hasan Saleh, *Op Cit*, hal., 19.

[68] Hasanuddin Yusuf Adan, *Pembaharuan Teungku Muhammad Dawud Beureu-eh, sebagai seorang ulama dan pemimpin,* Kuala Lumpur: Universiti Malaya, disertasi Master, 200, hal., 80-81.

[69] Hasanuddin Yusuf Adan, *Pemikiran Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh Sebagai seorang Ulama dan Pemimpin*. Kuala Lumpur, Disertasi Master pada Unuversiti Malaya, 2000, hal., 113-114.

[70] S.S. Djuangga Batu Bara, *Teungku Tjhik Muhammad Dawud Beureu-éh Mujahid Teragung di Nusantara*, Medan: GPPRIFSM, 1987, hal., 41.

[71] Hasanuddin Yusuf Adan, *Pemikiran Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh Sebagai seorang Ulama dan Pemimpin*. Kuala Lumpur, Disertasi Master pada Unuversiti Malaya, 2000, hal., 114.

[72] Untuk kesempurnaan informasi ini lihat Fachry Ali (pengantar), *Kemelut Demokrasi Liberal*, Jakarta: LP3ES, 1992, hal., 160-168.

[73] S.S. Djuangga Batu Bara, *Op Cit, hal., 88-89.*

[74] Wawancara dengan Drs. Zulkifli Amin, Beureunuen, 1 Juni 2004.

[75] Kelengkapan peristiwa di kota Sigli silahkan lihat Hasan Saleh, *Op Cit*, hal., 57-65.

[76] Tgk. A.K.Jakobi, *Aceh dalam perang mempertahankan proklamasi kemerdekaan 1945 - 1949.* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama dan Seulawah RI 001,1998, hal., 274.

[77] Hasanuddin Yusuf Adan, *Pemikiran Teungku Muhammad Dawud Beureu-éh Sebagai seorang Ulama dan Pemimpin*. Kuala Lumpur, Disertasi Master pada Unuversiti Malaya, 2000, hal., 106-108.

[78] Wawancara dengan Tgk. Ibrahim Busu, Iboih Kembang Tanjung, 15 Juli 1987.

[79] Wawancara dengan Teungku Abdullah Hanafiah Teureubue, Beureunuen, 1 Juni 2004.

[80] Hasan Saleh, *Op Cit*, hal., 271-276.

[81] S.S. Djuangga Batu Bara, *Op Cit, hal., 90.*

[82] Hasan Saleh, *Op Cit*, hal., 20.

[83] Untuk kelengkapan informasi ini lihat Hasanuddin Yusuf Adan, *Tamaddun dan Sejarah; Etnografi Kekerasan di Aceh*, Jogjakarta: Prismasophie, 2003, hal., 56-57.

[84] Lihat Hasan Saleh *Op it*, hal., 57-65.

[85] Wawancara dengan Teungku Abdullah Hanafiah Teureubue, Beureunuen, 1 Juni 2004.

[86] Wawancara dengan Muhammaddiyah Sagob, Banda Aceh, 15 Mai 2004.

--ooOoo--

METODE PENGAJARAN TAFSIR PADA DAYAH DI ACEH

Oleh: Ismail Anshari

PENDAHULUAN

Dayah berasal dari perkataan *zawiyah* yang dalam bahasa Arab berarti sudut atau pojok. Sebagai suatu lembaga pendidikan, dayah memang berasal dari pengajian-pengajian yang diadakan di pojok-pojok (sudut-sudut) yang merupakan lembaga pendidikan yang sangat awal dalam Islam.[1] Dalam bahasa Aceh istilah Zawiyah itu berubah menjadi dayah karena dipengaruhi oleh dialek bahasa Aceh yang pada dasarnya tidak memiliki bunyi Z dan kecenderungan untuk memendekkan kata-kata asing.[2] Dayah adalah term tradisional yang digunakan masyarakat Aceh terhadap lembaga seperti pesantren di Jawa dan daerah Indonesia lainnya.[3] Pesantren yang merupakan sebutan lain untuk lembaga pendidikan tradisional yang berkembang dalam masyarakat Aceh, pada dasarnya berasal dari khazanah bahasa sanskerta. Setelah mengalami proses Islamisasi, Pesantren berubah definisi menjadi sebuah asrama pendidikan Islam tradisonal di mana para siswa tinggal bersama dan belajar dibawah bimbingan seorang atau lebih guru yang lebih dikenal dengan sebutan Kyai (di Aceh disebut Tengku).[4] Disamping istilah

---

ISMAIL ANSHARI, adalah Lektor dalam Mata Kuliah Tafsir pada Fakultas Tarbiyah IAIN Ar-Raniry Banda Aceh. Menyelesaikan S1 pada fakultas yang sama Juruisan Pendidikan Agama (1989). Memperoleh S2 bidang Pemikiran Islam dari USM tahun 2001. Selain menulis pada berbagai jurnal seperti Jurnal Ar-Raniry dan Jurnal Didaktika, juga aktif mengikuti seminar baik regional maupun nasional.

tersebut, dalam khazanah pendidikan tradisional Aceh juga dikenal istilah Meunasah. Meunasah berasal dari istilah Madrasah yang dalam bahasa Arab artinya tempat belajar.[5] Dalam tulisan ini, istilah dayah dipakai secara luas meliputi semua lembaga pendidikan tradisonal di Aceh termasuk Meunasah.

Makdisi menyatakan bahwa Zawiyah yang terdapat pada masjid-masjid jami' yang ada di wilayah-wilayah pusat keislaman seperti di Damaskus, Kairo dan Baghdad mengajarkan hukum Islam menurut salah satu mazhab yang empat. Pada masjid Umayyah di Damaskus, terdapat delapan Zawiyah, dua untuk mazhab Syafi'i, tiga untuk mazhab Hanafi, satu Hambali, satu lagi untuk Maliki, dan satu untuk mazhab yang lainnya. Di Kairo yang mempunyai banyak masjid jami' juga terdapat banyak zawiyah yang mengajarkan hukum dari berbagai mazhab.[6]

Istilah Zawiyah (selanjutnya dibaca dayah) lebih menonjol pemakaiannya di Aceh, hal ini disebabkan oleh banyaknya ulama-ulama asal Aceh yang belajar di zawiyah-zawiyah yang terdapat di Mekkah, Kairo dan Damaskus terutama yang bermazhab Syafi'i .[7] Ulama ulama ini yang dipastikan mengembangkan pendidikan zawiyah di Aceh dengan menggunakan istilah Dayah, seperti yang terdapat pada lembaga-lembaga pendidikan di Timur Tengah.

Dalam perkembangannya, dayah menjadi tempat belajar agama bagi orang-orang yang telah dewasa saja sedang pendidikan agama untuk anak-anak diberikan di meunasah atau dirumah-rumah guru.[8] Berbeda dengan pendidikan agama di meunasah yang terdapat di kampung-kampung, maka pendidikan dayah tidak demikian keadaannya. Dayah hanya terdapat dibeberapa tempat, sehingga menyebabkan sebahagian santrinya meninggalkan kampung halaman untuk memondok ditempat yang telah disediakan di dayah, yang dikenal dengan istilah merantau atau meudagang.[9]

Pada umumnya dayah merupakan usaha pribadi seseorang ulama, bukan usaha bersama atau yayasan. Dayah didirikan atas dasar dorongan tanggung jawab pribadi masing-masing ulama untuk mengembangkan pendidikan agama Islam. Oleh karena itu dayah hanya terdapat di tempat-tempat yang ada ulama-ulama yang mempunyai ide dan kesadaran moril. Kemajuan suatu dayah juga sangat tergantung kepada ulama yang memimpin dayah tersebut, bukan kepada lembaga. Sehingga, seseorang yang akan belajar bebas memilih dan menentukan dayah, guru dan ilmu yang akan dipelajari, walaupun dengan konsekuensi dayah tersebut jauh dari kampung halamannya.

Ilmu-ilmu yang dipelajari di dayah meliputi ; Hukum-hukum agama, Ilmu Tauhid, Akhlak, Bahasa Arab. Menurut Ibrahim Husein,

kitab-kitab hukum agama yang dipelajari di dayah diantaranya adalah kitab lapan (bahasa jawi), sedangkan untuk mempelajari bahasa Arab dipedomani kitab Dhammun (kitab saraf) dan matan Jurumiyah (kitab Nahwu) dengan pengantar bahasa Jawi (melayu). Apabila kitab ini sudah tamat, maka pelajaran tingkat menengah dipusatkan pada mempelajari bahasa Arab yang penekanannya pada Qawaid (nahwu dan Saraf).[10] Kemudian dilanjutkan pada jenjang ilmu-ilmu yang lebih tinggi diantaranya diajarkan Fiqh, Usul, dan Tasawwuf dengan kitab pendahuluan Nahwu, sedangkan ilmu pelengkap adalah Tafsir dan Hadits.[11]

Untuk pelajaran tafsir, dayah -dayah di Aceh mempergunakan kitab Tafsir Jalalain,[12] Itqan,[13] dan Khazin.[14] Pertimbangan penggunaan tafsir Jalalain sebagai buku acuan populer disebabkan oleh ringkasnya ulasan tafsir dengan bahasa yang sangat mudah dipahami, tidak bertele-tele, dan sifatnya sangat harfiah dengan menekankan pengertian kepada pokok dari ayat-ayat Al-Qur'an. Selain itu, tafsir Jalalain dan Itqan adalah hasil syarah terhadap kitab-kitab tafsir terdahulu, sehingga isi kedua kitab ini sebahagian besarnya adalah kumpulan pendapat ahli tafsir terdahulu dalam bentuk penjelasan singkat.

Metode pengajaran tafsir pada dayah -dayah di Aceh secara umum masih dipengaruhi oleh dua bentuk sistem Proses Belajar-Mengajar, yaitu ; *Pertama*, sistem Qadim (non klassikal tradisonal), yakni sistem halaqah, yang menekankan bagaimana usaha agar kitab-kitab agama yang diajarkan harus tamat. Oleh sebab itu kitab-kitab dipelajari dengan cara membaca matan, menerjemahkan, dan memahami pengertian yang terkandung di dalamnya. Penentuan jadwal belajar hanya berdasar kebutuhan santri-santri atau tengku-tengku. Tempat belajar yang dipergunakan biasanya di rangkang, meunasah dan masjid. *Kedua,* Sistem Madrasah (klassikal) yakni proses pembelajaran yang berlangsung dalam suatu kelas. Proses belajar mengajarnya sudah menggunakan meja, bangku, papan tulis dan alat-alat pendidikan yang diperlukan. Menurut pandangan penulis, dalam aplikasinya dayah yang ada di Aceh secara keseluruhan, ditengarai masih dominan menggunakan dan memakai sistem qadim (non klasikal).

Konsekuensinya, metode pengajaran yang dipergunakan akan bertumpu kepada bentuk sistem di atas, dimana dominasi tengku sebagai narasumber dan pemateri menjadi sangat besar dalam proses belajar mengajar, yang menekankan kepada konsep subjek didik. Sedangkan santri menjadi lahan pengajaran dan lahan *transfer of knowledge* mempunyai peran yang sangat kecil dalam proses belajar mengajar dengan menekankan diri sebagai objek didik.

Dari sistem diatas dapat disimpulkan bahwa penggunaan metodologi pengajaran sangat dipengaruhi oleh sistem tersebut. Dalam aplikasinya dayah -dayah masih mempergunakan beberapa bentuk metode, dan metode ini sangat dominan dipergunakan, diantaranya; Weton (bandungan), sorogan, hafalan dan diskusi.[15] Metode *weton* atau *bandungan* adalah cara penyampaian kitab dari seorang guru, tengku atau ustadz dengan cara membaca dan menjelaskan isi kitab, sementara santri, murid atau siswa mendengarkan, memberi makna, menerima dan mencatat. Dengan pengertian lain, metode *weton atau* bandungan adalah pengajian yang inisiatifnya berasal dari tengku, baik dalam menentukan tempat, waktu dan kitab-kitab yang akan dipelajari.[16] Metode *sorogan* adalah metode yang memberikan kebebasan kepada murid untuk membaca dan menulis kitab-kitab dan guru/tengku mendengarkan sambil memberi catatan, komentar, atau bimbingan bila diperlukan. [17] Dalam metode ini dialog guru dan murid masih sangat minim terjadi bahkan tidak terjadi sama sekali. Metode sorogan ini berbentuk pengajian permintaan seseorang santri kepada tengku. Pengajian ini biasa diberikan kepada santri-santri yang cukup maju, khususnya yang berminat menjadi tengku.[18]

Metode weton dan sorogan memilki ciri-ciri penekanan yang sangat kuat pada pemahaman tekstual (literal). Kedua metode ini dapat bermanfaat ketika jumlah murid cukup banyak dan waktu yang tersedia relatif sedikit, sementara materi yang disampaikan sangat banyak. Kelemahan-kelemahan kedua metode ini akan nampak ketika tidak terjadinya dialog antara murid dengan guru. Murid menjadi pasif, dan kegiaatan belajar mengajar terpusat pada guru (*learning teacher of centered*), yang akhirnya bermuara pada lemahnya daya kreativitas dan aktivitas murid. Guru juga tidak akan memperoleh informasi yang kuat dan akurat tentang penguasaan materi yang disampaikan (unpan balik).[19]

Selanjutnya adalah *metode Hafalan*, metode ini menjadi ciri khas yang melekat pada sistem pendidikan tradisional termasuk dayah. Metode ini dipandang penting untuk siswa, agar dalam pengembangan ilmu selanjutnya tidak mereka-reka, akan tetapi siswa telah mempunyai kemampuan dasar teoritik yang andal. Metode hafalan masih dipandang perlu untuk dipertahankan sepanjang masih berkaitan dan diperlukan dalam membangun argumen-argumen naqli dan kaidah-kaidah yang konstruktif.[20]

Berikutnya adalah metode Diskusi (munazharah). Metode ini dimaksudkan sebagai penyajian bahan pelajaran dengan cara murid atau santri membahasnya bersama-sama melalui tukar pendapat tentang suatu topik atau masalah tertentu dalam kitab tafsir. Dalam hal ini tengku bertindak sebagai moderator. Metode ini berguna dalam menumbuh-

kembangkan pemikiran kritis, analisis dan logis. Pandangan tentang metode ini didasari kepada pendapat Az-Zarnuzi yang menyatakan diskusi lebih efektif dari pada membaca berulang-ulang (hapalan). Diskusi satu jam lebih baik daripada membaca berulang-ulang (menghapal) selama satu tahun.[21]

Penggunaan metode diskusi dalam proses belajar mengajar di dayah belum dapat dikatakan sempurna, dimana peran guru (hegemoni) masih sangat dominan dalam menentukan pendapat yang benar (mutlak), dengan kata lain muara akhir diskusi tersebut berpihak kepada kebenaran yang sampaikan tengku (guru), walaupun pada dasarnya pendapat tersebut kebenarannya berpihak kepada santri. Oleh sebab itu perlu dicermati apa yang disampaikan Thalhah Hasan, [22] "Seharusnya para santri melakukan mudzakarah, munadzarah, mutharahah dan muthala'ah. Seyogyanya, semua itu dilaksanakan dengan sikap tenang, kritis dan jujur.[23]

Metode belajar berfungsi sebagai cara yang efektif mengantar santri pada puncak pengusaan ilmu secara teori dan praktek baik dalam domain kognitif, afektif maupun psikomotor. Oleh sebab itu metode belajar diharapkan bermanfaat ; *pertama*, sebagai evaluasi, agar tengku dapat mengetahui sejauh mana santri mampu memahami materi-materi yang disajikan, *kedua*, sebagai daya dorong santri untuk membaca, memahami, menelaah dan mengkritisi kitab tafsir yang diajarkan.

Di dunia modern sekarang ini di mana semua berjalan sangat cepat, diakui atau tidak, metode belajar pada dayah -dayah seperti yang telah disebutkan diatas, dapat dikatakan tertinggal, dimana metode-metode tersebut juga telah mengalami perubahan bentuk dan gaya walaupun masih dalam istilah yang sama. Tanpa menafikan metode yang telah dibahas diatas, perlu adanya pembaharuan metode (reform) dan merekonstruksi metode baru dengan memperhatikan kaidah "mempertahankan nilai (metode) lama yang baik, dan mengambil nilai (metode) baru yang lebih baik.[24]

Metode pengajaran tafsir yang selama ini terdapat dalam kurikulum dayah di Aceh, dituntut tidak hanya membatasi diri pada aspek pengayaan materi (*Transfer of Knowledge)* dan pengayaan nilai (*Transfer of Value*) yang tekstual saja, melainkan juga harus disertai pendalaman, perluasan, pengembangan wawasan, dan pemahaman substansial agar santri tidak jumud dan taqlid dalam berpikir, juga pada akhirnya materi kitab tafsir yang diajarkan tetap aktual dan relevan dengan tuntutan zaman yang bergerak dinamis.

Oleh sebab itu penggunaan metode-metode lain dalam dunia pendidikan perlu kiranya di adopsi dalam proses belajar mengajar di dayah -dayah, dimana dalam dunia pendidikan modern, metode pengajaran

dipakai lebih dari 20 metode, sebahagian besar metode tersebut belum tersentuh dalam sistem pendidikan dayah. Transformasi metode tersebut diharapkan dapat mempertahankan eksistensi dayah -dayah dalam melahirkan ulama-ulama dalam berbagai bidang khususnya dalam bidang tafsir.

Di kalangan dayah, kitab tafsir diajarkan dengan empat cara, yaitu sorogan, bandongan, hafalan, dan diskusi, namun apabila dianalisis metode tersebut sudah banyak mengalami perubahan bentuk dan gaya. Tidak mengherankan apabila proses memahami dan menamatkan sebuah kitab tafsir begitu sulit dan memakan waktu yang begitu panjang bagi seorang santri. Tidak jarang seorang santri telah mondok bertahun-tahun, pulang hanya membawa keahlian mengaji beberapa kitab saja. Untuk mendapatkan predikat tengku yang dapat mendirikan dayah, seorang santri harus meminta *Tashhih* dan Ijazah kelulusan dari tengku tempat dia belajar. Tashhih dilakukan apabila seorang santri telah dapat menguasasi sebuah kitab. Apabila Ijazah telah diberikan, maka santri tersebut berwenang untuk mengajarkan kitab tersebut dengan mendirikan sebuah dayah dan mulailah santri tersebut menjadi seorang tengku baru. Dengan syarat-syarat tersebut, maka yang hanya santri yang berbakat, rajin dan cerdas yang bisa memperoleh predikat tengku tersebut. Dan yang tidak dapat mengikuti proses pendidikan dengan metode yang ditetapkan tersebut dianggap gagal menjadi tengku.

Berkaitan dengan metode belajar tersebut, diperlukan terobosan baru dalam pengembangan metode pengajaran di dayah, seperti yang dilakukan oleh Idrus Kamali dari pesantren Tebu Ireng, Jombang, Jawa Timur.[25] Beliau menyuruh salah seorang santrinya membaca kitab tafsir Jalalain, kemudian menjelaskannya kepada santri yang lain maksud, tujuan dan pemahaman dari kitab tersebut. Setelah itu santri lainnya bertanya kepada santri pemakalah, dan terjadilah dialog interaktif yang dapat memicu peran aktif, daya kritis dan analisis santri.

Dari penjelasan tersebut dapat disimpulkan bahwa untuk menemukan metode yang efektif dapat dilakukan dengan; *pertama,* santri yang mengaji terdiri dari santri senior yang bergumul dengan kitab-kitab kuning dan audiens adalah santri yunior, *kedua,* tengku pengajar betul-betul memahami kitab tafsir yang akan diajarkannya, *ketiga,* membuat terjemahan pada kata-kata yang sulit, *keempat,* adanya keinginan tengku untuk merubah metode klasik yang ada sehingga dapat menyesuaikan diri dengan perkembangan zaman, *kelima,* pengetahuan, penguasaan dan pemahaman tengku terhadap metode-metode baru haruslah maksimal.

PENGAJARAN TAFSIR PADA DAYAH DI ACEH; SEBUAH KAJIAN HISTORIS

Orientasi Kurikulum Pendidikan Dayah Di Aceh

Dayah merupakan lembaga pendidikan tradisional Islam untuk memahami, menghayati dan mengamalkan ajaran Islam dengan menekankan pentingnya moral agama Islam sebagai pedoman hidup bermasyarakat sehari-hari.[26]

Kehadiran Dayah sangatlah berarti dalam perkembangan pendidikan Islam di Indonesia. Setiap masyarakat merasakan manfaat lembaga pendidikan Dayah itu sendiri. Dayah berhasil menjadikan dirinya sebagai pusat pengembangan pendidikan Islam karena pondok Dayah merupakan "bapak" dari pendidikan Islam di Indonesia,[27] didirkan karena adanya tuntutnan dan kebutuhan zaman, hal ini bisa dilihat dari perjalanan historisnya, bahwa sesungguhnya Dayah dilahirkan atas kesdadaran kewajiban dakwah Islamiah yakni menyebarkan dan mengembangkan ajaran Islam, sekaligus mencetak kader-kader ulama dan da'i.

Adapun Nurchalis Madjid mengatakan pondok Dayah adalah lembaga pendidikan indigenous Indonesia dan telah mengakar ditengah-tengah masyarakat Indonesia.[28]

Proses Belajar Mengajar

Kata salaf berasal dari *salafan* yang mengandung pengertian terlebih dahulu.[29] Istilah salaf dipakai juga pada dayah, walaupun berbeda pengetiannya, seperti yang dikemukan oleh Azyumardi bahwa istilah salaf bagi kalangan dayah mengacu kepada pengetian Dayah tradisioanl.[30] Adapaun Ziauddin Sardar mengatakan bahwa dayah tradisioanl relatif berkekurangan dalam kualitas dan kuantittas buku-buku, pengajaran dan kondisi belajar pada umumnya, fasilitas ruang belajar dan guru, metode pengajarn biasanya kuno, demikian juga gaya mengajarnya dan kemajuan siswa secara keseluruhan lamban. Silabusnya pada umunya tidak mencakup pelajaran-pelajaran seperti sains atau bahasa-bahasa Barat modern.[31] Melainkan mereka menggunakan kurikulum yang memngacu pada kitab-kitab kuning klasik dari Timur Tengah. Baik pelajaran tauhid, fiqh, akhlak, ilmu alat maupun tafsirnya, yang ketentuannya terletak pada pimpinan dayah. Sebagaimana diketahui dari segi produk sistem produk sistem pendidikan dayah salaf tidak mengharapkan ijazah sebagai alat mencari kerja. Jadi jelas bahwa hakikat dayah salaf merupakan lembaga pendidikan yang paling menentukan watak keislaman sebagaimana yang

disebutkan oleh Jonhs dalam bukunya *Islam in south east Asia* bahwa hakikat dayah salaf merupakan lembaga pendidikan yang paling menentukan watak keisalaman dari kerajaan-kerajaan islam dan memegang peranan penting bagi penyebaran Islam sampai ke pelosok-pelosok. Dari dayah inilah asal-usul sejumlah manuskrip tentang pengajaran Islam di Asia tenggara.[32]

Dalam kaitannya dalam setrategi pembelajaran ada empat hal yang harus dijadikan pedoman dalam rangka pelaksanaan proses belajar mengajar (pembelajaran) agar bisa dijalankan sesuai dengan yang diharapkan.[36] *Pertama*, spesifikasi dan kualifikasi perubahan tingkah laku yang bagaimana yang ingin dicapai sebagai hasil proses pembelajaran yang dilakukan. Oleh karena itu sasaran yang ingin dituju harus jelas dan terarah. Agar sasaran yang diharapkan itu bisa tercapai maka harus dirumuskan tujuan pengajaran yang jelas dan kongkrit. *Kedua*, memilih pendekatan pembelajaran yang dianggap relevan untuk mencapai sasaran yang diharapkan itu. Pemilihan pendekatan ini berkaitan dengan cara guru memandang suatu persoalan, konsep dan pengertian sehingga membuat guru menggunakan satu teori untuk memecahkan suatu kasus, yang nantinya akan berpengaruh pada hasil yang dicapai. *Ketiga*, memilih dan menerapkan prosedur dan metode yang akan dipakai dalam proses pembelajaran. Dalam hal ini bila proses pembelajaran dilakukan untuk mencapai suatu tujuan tertentu maka dari itu harus bisa dipilih beberapa metode dan relavan dengan tujuan yang hendak dicapai. *Keempat*, menetapkan kriteria keberhasilan yang menjadi pegangan untuk menjadi ukuran keberhasilan kegiatan pembelajaran. Dalam hal ini keberhasilan baru bisa diketahui melalui evaluasi. Jadi sistem penilaian juga termasuk satu hal yang penting dalam kegiatan pembelajaran.

Keempat hal di atas merupakan strategi dasar dalam kegiatan pembelajaran, yang turut pula diterapkan untuk strategi pembelajaran bidang studi tafsir. Demikian juga halnya dalam rangka mengoptimalkan pemberian nuansa Islam terhadap materi dan PBM bidang studi tafsir, maka keseluruhan bidang strategi dasar yang berhubung dengan tujuan, pendekatan, metode, materi serta kriteria keberhasilan harus pula diperhatikan.

Tujuan pengajaran merupakan arah yang ingin dicapai oleh setiap strategi pengajaran.[37] Yang menjadi tujuan pokok strategi pengajaran adalah memberi kemudahan belajar, dengan kata lain strategi bertujuan untuk "mempengaruhi" keadaan motivasi atau efektif sang pembelajar menyeleksi, memperoleh, mengorganisasi, atau mengintegrasikan pengetahuan baru.[38]

Suatu tujuan pengajaran merupakan hal yang sangat penting, karena tujuan itu justru akan membantu pendidik dalam mencari materi yang akan diajarkan, serta akan membulatkan susunan pengajaran. Dengan adanya tujan pengajaran akan menunjukkan atau menjelaskan perubahan apa yang harus terjadi, sebagai akibat dari pengajaran yang dialami oleh subyek didik. Perubahan yang terjadi itu bisa dalam bentuk perubahan pola pikir, dalam perasaan serta dalam tingkah laku subyek didik. Jadi tujuan itu merupakan garis arah yang perlu diparhatikan dalam penyusunan rangkaian pengajaran.

Pengajaran bidang studi tafsir juga diarahkan pada pencapaian tujuan tertentu. Tujuan itu bisa berupa tujuan jangka panjang (tujuan umum) dan tujuan jangka pendek (tujuan khusus). Tujuan khusus itu sendiri merupakan penjabaran dari tujuan umum, yang telah dijabarkan secara oprasional dan sfesifik. Adapun suatu tujuan itu bisa dikatakan oprasional bila telah memenuhi syarat-syrat berikut :

1. Menyatakan kelakuan apa yang harus ditunjukkan oleh subyek didik, setelah kegiatan pembelajaran selesai dilaksanakan.
2. Menunjukkan terhadap bahan belajaran apa subyek didik harus berkelakuan seperti yang disyaratkan pada nomor satu.
3. Menunjukkan kapal hal itu harus tercapai.
4. Menunjukkan dengan sarana apa hal itu dapat dicapai.[39]

Perumusan tujuan yang operasional itu dimaksudkan untuk menampakkan kejelasan dari tujuan sehingga tidak menimbulkan tafsiran/ interpretasi yang berbeda-beda terhadap orang-orang yang membaca rumuan tujuan itu. selain itu tujuan yang dirumuskan dengan cara demikian membuka kemungkinan untuk mengukur hasil hasil belajar dengan cermat.

Adapaun pada tujuan umum pengajaran tafsir yang ingin dicapai adalah :[40]

1. Agar siswa dapat memahami al-Qur'an dan al-Hadits sebagai sumber hukum Islam dan ajaran.
2. Dapat memahami dan mengerti buku-buku agama dan kebudayaan Islam yang ditulis dalam bentuk tafsir.
3. Supaya pandai berbicara dan memahami tafsir.
4. Untuk digunakan sebagai alat pembantu keahlian lain (suplementary).
5. Untuk membina ahli tafsir, yakni bener-benar frofesional.

Dari tujuan umum itu, terlihat bahwa terdapat nuansa Islam yang diharapkan akan terwujud setelah proses pembelajaran itu berlangsung yaitu siswa diharapkan akan memahami tafsir Al-Qur'an.

Dayah Salafiah biasa juga disebut dengan dayah tradisional. Dalam system tradisional ini biasanya menggunakan dua bentuk pengajaran. Kedua bentuk ini adalah:

a. Sorogan, sorogan ini disebut juga sebagai cara mengajar perkepala yaitu setiap santri diberi mendapat kesempatan tersendiri untuk memperoleh pelajaran secara langsung dari Kiyai. Biasanya sorogan ini berlaku untuk para santri baru. Sntri tersebut dalam mempelajari atau mengkaji kitab tertentu umumnya dibawah bimbingan kiyai langsung atau pembantunya. Kemajuan dan kesempatan seorang santri menamatkan kitab, tergantung kepada kemajuan kerajinan, kecerdasan. Itu semua akan lebih cepat menamatkan kitab dengan demikian ia akan beralih pada kitab berikutnya. Bagi santri yang kurang rajin atau malas ia tinggal. Setelah menamatkan beberapa kitab pengetahuan dasar dengan sitem sorogan ini barulah santri tersebut mengikuti pelajaran dengan system bandungan.
b. System bandungan sering juga disebut dengan weton, halaqah, halaqah artinya lingkaran, dengan cra ini kiyai mengajar kitab tertentu kepada sekelompok santri. Dalam sistem ini kiyai dan santri masing-masing memegang kitab, kiayi membaca teks kitab kemudian diterjemahkan kata demi kata, dan menerangkan maksudnya. Santri menyimak kitabnya masing-masing dan mendengarkan dengan seksama terjemahan dan penjelasan-penjelasan kiyai. Kemudian santri mengulang dan mempelajari kembali secara sendiri-sendiri. Ada sebagian santri mempelajari pelajaran yang belum diajarkan guru atau kiyai.[41]

Selanjutnya pesantren salaf mempunyai indikasi. Dari system pendidikan harus mempunyai unsure "pelaku" : kiyai, Ustadz, Santri dan pengurus. Unsur "sarana dan prasarana" yaitu Mesjid, Rumah Kiyai, rumah Ustadz, pondok, geudng, sekolah, tanah, untuk berbagai keperluan pendidikan. Kemudian unsure kurikulum dan sumber belajar dari kitab-kitab klasik. Unsur lain ditemui cara belajar santri dengan sistwem bandungan, sorogan, halaqah dan hafalan.[42] Jelasnya hakikat dayah salaf adalah lembaga pendidikan Islam yang merupakan suatu komunitas sendiri, dimana Kiyai, ustadz, santri dan pengurus Dayah hidup bersama dalam satu kampus berlandasakan nilai-nilai agama Islam lengkap dengan norma-norma dan kebiasaan sendiri, yang secara ekslusif berbeda dengan masyarakat umum yang lainnya. Ia merupakan keluarga besar dibawah asuhan seorang kiayi, dibantu oleh beberapa ustadz atau ustadzah. Proses pembelajaran santri tidak terikat ia bebas menetukan pilihan, dengan demikian lahir minat belajar yang sangat tinggi.

ANALISIS TERHADAP PENGGUNAAN METODOLOGI PADA DAYAH DI ACEH

Strategi dan Pendekatan-Pendekatan Dalam Pengembangan Metode Pengajaran Tafsir

Perpaduan antara sistem pada pondok pesantren atau epndidikan di langgar dengan sitem yang berlaku pada sekolah-sekolah umum merupakan sistem pendidikan dan pengajarn yang digunakan di dayah .[43] Proses perpaduan tersebut berlangsung secara berangsur-angsur mulai dan mengikuti sistem klasikal. Sistem penyajian kitab yang selama ini dilakukan, di ganti dengan bidang-bidang pelajarn tertentu, sementara kenaikan tinggaktpun ditentukan oleh penguasaan terhadap sejumlah bidang pelajaran. Akibat dari pengaruh ide-ide pembaharuan yang berkembang di dunia Islam, sedikit demi sedikt pelajaran umum masuk ke kurikulum dayah, bahkan kemudian lahir dayah-dayah yang mengikuti perjenjangan dan bentuk-bentuk sekolah modern.

Perkembangan selanjutnya, pengadaptasian tersebut demikian terpadunya, sehingga boleh dikatakan hampir kabur perbedaaanya, kecuali pada kurikulum dan nama dayah yang diembeli dengan Islam. Kurikulum dayah dan sekolah-sekolah Agama masih mempertahankan materi agama sebagai mata pelajaran pokok, walaupun dengan persentase yang berbeda.

Namun kenyataan, sistem pendidikan dayah juga mempunyai kelemahan yang pada dasarnya sama dengan kelemahan yang disandang oleh pendidikan di Indonesia yaitu:

1. Menentang Materi di atas Metodelogi
2. Menentang memori, diatas analisis dan dialog
3. Mementingkan pada penguatan otak kiri diatas otak kanan
4. Materi pelajaran Agama yang diberikan masih bersifat tradisional belum menyentuh aspek rasional
5. Penekanan berkelbihan pada ilmu sebagai produk fungsional, bukan pada proses metodeloginya.[44]

Dalam meminimalkan kelemahan-kelemahan tersebut perlu dilakukan pembaharuan pada sistem pendidikan di dayah, pendidikan dayah akan mampu memberikan sumbangn yang berati jika disertai dengan metodelogi modern dan Islami.

Bila kita evaluasi perkembangan dayah dari masa kemasa dalam kurun waktu Orla, Orba dan Reformasi, dapat dilihat metodelogi pengajaran pendidikan Dayah berbeda dari kuyrn waktu ke kurun waktu yang lain. Orla metodelogi pendidikannya masih bersifat tradisional karena ia merupakan lembaga swadaya masyarakat yang berdiri sendiri bebas dari intervensi pemerintah, sehingga dayah bukanlah sebagai bagian dari

sistem pendidikan secara nasional, namun perkembangan selanjutnya (masih Orde Lama) tahun 1986. depag di emban tugas untuk mengawasi pendidikan dayah.

Sebagai upaya untuk memasukan sebagi bagian dari pendidkan nasional dan dalam hal ini pepemerintah tidak saja memerikan perhatian berupa pengawasan tetapi juga bantuan beaupa materil untuk meningkat mutu pendidikan Dayah, seperti kita perhatikan bahwa pada masa Orla, pendidikan di Dayah masih didominasi pendidikan Agama namun pada perkembangan berikutnya di Dayah sudah masuk pendidikan umum, dan yang sebenarnya pemerintah memberikan bantuan kepada Dayah adalah untuk mata pelajaran umum.

Pada fase selanjutnya pemerintah juga memberikan perhatian yang sangat serius untuk pengembangan m,adrasah, seperti didirikannya Dayah Wajib Belajar sebagai upaya merealisasikan UU No. 4 tahun 1950 pasal 10 ayat 2, yang berbunyi "belajar disekolah agama yang telah memenuhi kewajiban belajar".

Peningkatan mutu dayah dengan upaya-upya penyususnan kurikulum yang lebih baik dari waktu ke waktu, pada masa Orde Baru terjadi 3 kali penggantian kurikulum yaitu kurikulum 1976 yang memuat perimbangan persentase pelajaran, 30 % pelajaran agama dan 70 % pelajaran umum, kemnudian direvisi lagi dengan kurikulum 1984 perimbangan itu masih tetap ada namun ada perkembangan dalam hal penyelenggaraan pendidikan, dimana terjadi pembakuan kurikulum sekolah umum dan dayah

Susunan kurikulum dayah tahun 1984 terdiri dari program intik dan program pilihan, program ini terdiri dari kelompok pendidikan Agama dan kelompok pendidikan dasar umum. Namun demikian penyempurnaan kurikulum terus dilakukan hingga melahirkan kurikulum 1994, yang telah membekukan dayah sebagai sekolah umum yang berciri khas agama Islam, yang statusnya sama dengan SD, SMP dan SMU, dimana perimbangan persentase mata pelajaran 14-18 % pelajaran Agama dan 82-86 % mata pelajaran umum, yang mana pendidikan madarasah masuk kedalam sistem pendidikan Nasional.melihat fenomena itu, kita bisa memastikan bahwa pelajarn Agama menjadi sedikit di dayah, sehingga untuk mengantisipasi keadaan ini pada tahun 1987 pemerintah menetapkan mendirikan MAK yang bertujuan untuk menciptakan tenaga ahli dibidang Agama Islam, dalam rangka menyembatani kesenjangan atau dilema yang dihadapi oleh dayah yang diakibatkan oleh materi pengetahuan baik secara kualitas maupun kuantitas mengalami peningkatan, sedangkan dipihak lain penguasaan siswa tentang pengetahuan agama serba tanggung.

Dari semua data tentang semua perkembangan dayah tersebut, dapat dilihat adanya usaha untuk mengubah sistem pendidikan di Indonesia dari periode ke periode yang lain sesuai dengan kondisi yang mempengaruhinya. Dari sistem pesantren ke dayah dari kurikulum tradisional ke kurikulum modern dan dari pendidikan klasik ke pembaharuan pendidikan. Hal ini terjadi karena adanya keingingan untuk meningkatkan dan mensejajarkan madrasah dengan sekolah umum setingkat.

Departemen Agama RI sebagai Depatemenyang dilimpahkan tugas oleh pemerintah untuk mengurusi bidang Agama. Mempunyai wewenang untuk membuat kewbijakan-kebijakan tentang pendidikan dayah, agar tidak lagi dipandang sebagai sekolah nomor dua di kalangan masyarakat. Untuk itu, Departemen Agama mempunyai komitmen pertimbangan antara Timur dan Barat. Pesantren dan sekolah, pelajarn sekuler dan agama dengan mencari formula-formula baru untuk mengembangkan madrsah agara sesuai dengan harapan.

Metode-Metode Pengajaran Tafsir Dalam Perkembangan Pendidikan Modern

Pendidikan Islam adalah pendidikan yang bertujuan untuk membentuk pribadi muslim seutuhnya, mengembang-kan seluruh potensi dan mengatur tingkah laku dan perasaannya sesuai dengan ajaran Islam, sehingga manusia dapat menciptakan hubungan yang harmonis dengan Khaliknya (*hablum minallah*), sesama manusia (*hablum minnanas)* dan alam semesta bahkan dengan dirinya sendiri.

Melihat kepada tujuan di atas maka dalam pelaksanaan Pendidikan Islam tidak hanya penekanan pada domien kognitif dengan mengabaikan domien efektif dan psikomotor. Sebab penekanan pada domien kognitif akan melahirkan out put yang pintar tetapi tidak bermoral. Penekanan pada domien efektif akan mewujudkan *out put* yang bersikap luhur tetapi tidak dapat menganalisis tentang apa yang sedang terjadi dalam masyarakat. Dia akan menjadi objek politik bukan sebagai subyek yang dapat memainkan perannya dalam masyarakat.

Persoalan penyampaian ide sangat berperan dan menentukan dalam pendidikan. Katakanlah metode berperan aktif dalam pembelajaran. Untuk itu Islam telah menawar sejumlah metode pembelajaran seperti metode ceramah, metode diskusi, metode pemberian tugas dan metode penggunaan paket belajar.

Secara lebih khusus al-Nahlawi mengemukakan metode pembelajaran yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Hadits nabi seperti : metode hiwar (percakapan) Qur'ani dan Nabawi, metode *kisah Qur'ani*

dan *Nabawi*, metode *amtsal*, metode *keteladanan*, metode *pembiasaan*, metode *'ibrah* dan *mau'idhah*, dan *targhib* dan *tarhib*.[45]

Keberagaman metode pembelajaran dimaksudkan untuk membentuk kepribadian Muslim yang ututh mencakup aspek kejiwaan dan jasmani yang dikembangkan secara berimbang, harmonis dan terintegrasi, berimbang artinya semua potensi dilayani sesuai dengan proporsi besarnya potensi masing-masing, harmonis berarti pelayanan terhadap potensi-potensi itu tidak pilih kasih, afektif, kognisi, dan psikomotorik, jasmani juga diberi layanan yang sama. Terintegrasi artinya dalam mengembangkan potensi itu dikaitkan satu dengan yang lain secara wajar.[46]

Setiap tenaga pendidik yang baik haruslah mempunyai kelebihan dalam segala hal, harus lebih baik, lebih memiliki pemahaman, lebih menguasai pengetahuan, lebih sempurna dibandingkan dengan orang lain, harus sabar, memberi banyak kebebasan kepada anak didik, jujur, konsisten, cermat dan sifat-sifat humanis lainnya.[47] Di samping itu, juga harus dipertahankan aspek penampilan, pakaian, suara, tingkah laku, tata rias, dan aspek-aspek lainnya yang menjurus pada pembentukan kewibawaan tenaga pendidik itu sendiri.[48] Ke semua sifat dan sikap akan menjadi salah satu perhatian tajam setiap anak didik karena itulah sumber uswatun hasanah.

Demikian juga halnya dalam pendidikan Islam, *uswah hasanah* dianggap menempati posisi yang sangat strategis. Secara religious Islam menuturkan bahwa umat manusia telah diberi fitrah untuk mencari suri tauladan, agar menjadi pedoman bagi mereka yang menerangi jalan kebenarannya melaksanakan syari'at Allah. Karena itulah Allah mengutus Nabi agar menjadi teladan bagi umatnya dan umat manusia dituntut meneladani Nabinya. Tiga ayat di atas (al-Azhab ayat 21, al-Mumtahanah ayat 4 dan 6) berbicara tentang hal tersebut. Sementara Nabi sendiri meneladani wahyu Allah. Nabi Muhammad Saw. sendiri meneladani Al-Qur'an. Dalam hal ini Siti Aisyah menuturkan bahwa akhlak Rasulullah adalah Al-Qur'an. Artinya, pribadi Rasul itu adalah interpretasi Al-Qur'an secara nyata. Tidak hanya cara beribadah, caranya berkehidupan sehari-haripun merupakan contoh tauladan tentang cara berkehidupan yang Islami.[49]

Di pihak lain, Islam tidak melihat adanya harga suatu perkataan yang tidak diterjemahkan dalam amal dan yang tidak timbul daripadanya amal shaleh. Orang Islam sempurna menurut pandangan Islam ialah yang amalnya menguatkan perkataannya dan ilmunya terpancar dalam tingkah lakunya.[50] Betapa pentingnya arti sebuah keteladanan, sampai-sampai Allah menegur terhadap orang-orang yang menyampaikan pesan tetapi tidak mengamalkan pesan itu.

Bahwa guru pembimbing hendaknya mengamalkan ilmunya, perbuatannya tidak mendustakan perkataannya, sebab ilmu itu dapat dilihat dengan mata kepala dan orang-orang yang mempunyai mata kepala lebih banyak. Jika amal bertentangan dengan ilmu maka bimbingan tidak berjalan. Dan setiap orang yang memakan sesuatu kemudian mengatakan kepada orang lain "jangan kamu memakannya sebab itu adalah racun yang merusak", orang akan mentertawakannya dan mereka akan menuduhnya dan bertambah ingin melakukan apa yang dilarangnya ... Perumpamaan guru-guru pembimbing dari yang dibimbing seperti ukiran dari tanah atau naungan dari dahan-dahan kayu. Bagaimanakah akan diukir di tanah dengan sesuatu yang tidak ada ukirannya. Dan bilakah naungan bisa tegak kalau bayangan bengkok? Sebab itu dikatakan orang : "janganlah engkau melarang sesuatu perbuatan sedang engkau sendiri melakukannya. Celaan besar bagimu, jika engkau berbuat demikian.[51]

Adapun secara psikologis, kepentingan penggunaan keteladanan sebagai metode pendidikan didasarkanatas adanya insting (*grarizah*) untuk beridentifikasi (*taglid*) dalam diri tiap manusia (dalam hal ini anak didik),[52] yaitu dorongan untuk menjadi sama (identik) dengan tokoh yang diidentifikasinya.[53] Robert Sears dan kawan-kawan sebagaimana dikutib oleh Hery Noer Aly[54]mengartikan identifikasi dengan ungkapan: *Identifikasen is the name we choose to given to wathever proces occurs when the child adopts the method of role practice, acst as though he were occupying another persen's role.* (Identifikasi adalah nama yang kami pulih untuk menunjukkan proses yang berlangsung apapun ketika anak mengadopsi cara berperan, yaitu berlaku seakan-akan ia seadang melakukan peranan orang lain).

Identifikasi yang tersebut di atas mencaskup segala bentuk peniruan pernan yang dilakukan seorang terhadap tokoh identifikasinya. Denghan perkataan lain identifikasi merupakan mekanisme penyesuaian diri yang terjadi melalui kondisi interaksional dfalam hubungan sosial anatra indifidu dengan tokoh identifikasinya.[55]Dalam proses identifikasi ini, anak tidak saja menjadi identgik secara lahiriah, tetapi terutamajustru secara bathiniah. Anak mengambil alih (biasnya dengan tidand disadari oleh anak itu sendiri) sikap-sikap, norma, nilai dan sebagainya dari tokoh identifikasi.

Memang tidak ada satru sikap manusiawi pun yang dapat hubungan dengan sebuah suri tauladan. Penting konpleks oudipus terletak terutama dalam pemberian kesempatan kepada si anak untuk mengadakan identifikasi. Dengan demikian tewrbukalah jalan bagi anak untuk menerima dengan segenap hati suatu sistem kelakuan, lalu memperkembangkan sistem itu secara organis dalam hidup pribadinya menurut pola-pola yang sungguh-sungguh milik dan keyakinan dia

sendiri. Ia boleh dikatakn menjadi orang yang diteladaninya. Orang lain yang diakui dan dicintainya menjadi azas kelakuannya. Bukan dalam arti bahwa dia menyesuaikan diri denga sebuah prinsip yang terletak di luar dirinya sendiri, melainkan ia mengembangkan jati dirinya menurut model yang telh terinternalisasikan dan yang kini terletak dalam inti kepribadiannya sendiri. Dengan semakin membuat sang teladan itu menjadi prinsip bathinnya sendiri, diapun semakin menghilangkan corak "mendua" dari kepribadiannya. Sebagai prinsip yang menyusun batiniyah. Identifikasi dengan teladan tidaklah mengisolaswikan dia dengan dirinya sendiri melainkankan, akan semakin menumbuhkembangkan daloam dirinya daya-daya yang sampai saat itu belum mendapat kesempatan untuk disusun dan diekspresikan.[56] Teladan mendoreong timbulnya identifilsi positif yang sangat berperan dalamn pembentukan kepribadian. Sebagai mana diungkapkan di atas, nilai-nilai yang dikenal si anak masih melekat pada orang-orang yang disenanginya dan dikaguminya. Inilah proses awal yang sitempuh anak dalam mengenal nilaio. Namun lambatluaun nilai itu dimilikinya, tanpa lagi menbayangkan orang-orang tempat nilai-nilai yang mula-mula diambilnya (trasfer). Akhirnya si terdidik memilikinya sendiri.[57]

Menurut an-Nahlawi, identifikasi (taglid) itu mempunyai tiga azas dan anasir, yaitu: (1) keinginan untuk meniru dan mencontoh: (2) kesiapan untuk meniru: dan (3) tujuan. Berdasarkan tiga unsur itu. Hery Noer aly mengklasifikasikan bahwa identifikasi itu dapat dibedakan menjadi dua macam.

Pertama, identifikasi instingtif, yakni identifikasi yang tujuan, ia muncur kar4ena adanya dorongan (motivasi), terutama, berupa perasaan lemah dihadapan pihak yang mempunyai kekuatan. Pihak yang kalah akan beritentifikasi dengan pihak yang menang dengan mengikuti dan tunduk kepada hukumnya, yang dipimpin akan mengikuti pemimpinnya, anak-anak akan beridentifikasi kepada orang tuanya, dan siswa akan meneladani gurunya. Disini pihak yang lemah melakukan tindakan yang identik dengan tokoh identifikasinya didasarkan atas dorongan untuk memperoleh perlindungan. Jenis identifikasi ini disebut taglid, tepatnya taglid ynag tidak disengaja. Taglid ini tidak hanya terarah pada tingkah laku yang baik saja, akan tetapi kadang-kadang menjalar juga kepada tingkah laku yang lainnya. Seseorang yang Seseorang yang tpengaruh secara tidk diasdari akan menyerap kepribadian orang yang mempengaruhnya bila seorang berbuat tidak baik padaghal orang alin yang menirunya, karena dengan demikian orang tersebut akan menanggung dosa orang yang menirunya.

Pendidikan Islam mempunyai peranan penting dalam rangka membentuk insan kamil dan kepribadian muslim. Untuk keberhasilan pendidikan Islam tu harus ditempuh dengan berbagai cara dan dipengaruhi oleh faktor-faktor pendukung. Bila faktor-faktor tersebut sudah memadai maka kita harus berusaha memilih dan mencari metode apa yang cocok dipakai dalam mencapai tujuan pendidikan Islam tersebut.

Menurut bahasa, kata "kisah" bentuk tunggal artinya menceritakan.[58]Menurut istilah kisah ialah tuturan ynag membentang bagaimana sesutui terjadi, peristiwa, hal atau kejadian dan sebagainya.[59] Karangan menuturkan perbuatan pengalaman atau penderitaan orang dan sebagainya, (baik yang sungguh terjadi maupun yang hanya rekaan belaka).[60]

Kisah yang penulis maksudkan dalam makalah ini adalah yang berhubungan dengan keagamaan atau yang bersumber dari Al-Qur'an yang mencakup cerita para Nabi, para wali Allah dan sebagainya. Namun penulis tidak menafikan cerita-cerita yang mempunyai nilai edukasi. Jadi metode kisah cara atau jalan yang digunakan dalam menyajikan pelajaran agama Islam dengan bercerita.

Banyak kita temui didalam Al-qur'an peristiwa-peristiwa sejarah atau kejadian-kejadian yang diabadikan dan dijadikan Al-Qur'an sebagai metode dalam pengajaran agama Islam. Secara simpel metode dalam Al-Qur'an ada beberapa macam, yaitu:

Kisah para Nabi. Kisah ini mengandung dakwah mereka kepada kaumnya, mukjizat-mukjizat yang memperkuat dakwahnya, sikap orang-orang yang memusuhinya dan sebagainya, misalnya kisah Nabi Nuh, Nabi Ibrahim atau para nabi dan rasul lainnya. Kisah-kisah yang berhubungan dengan peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa lalu, misalnya kisah orang yang keluar dari kampung halaman, yang beribu-ribu jumlah karena takut mati. Kisah Talut dan Jalut, Zulkarnain, Qarun, Maryam dan lain-lain.

Kisah-kisah yang berhubungan dengan peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa Rasulullah, seperti perang Badar dan perang Uhud, Hijrah, Isra' dan Mi'raj dan lain-lain.[61]Cerita tentang Adam ini ialah cerita bimbingan yang khas dalam al-Qur'an yang merupakan cerita pertama tentang manusia dan kemanusiaan sepanjang sejarah. Nabi Adam as di beri kedudukan yang mulia dan diangkat derajatnya serta diberi kekuasaan untuk menguasai dan mengelola bumi.

Pelajaran yang terkandung dalam kisah tersebut adalah mengingatkan manusia agar jangan lupa bersukur kepada Allah, jangan lupa diri, Takabbur, sombong dan seterusnya, karena itu semua tidak di sukai Allah.[62] Pelajaran yang terkandung dalam kisah ini ialah Allah Maha Kuasa dalam segala hal. Maksudnya ialah supaya Nabi bisa melihat tanda-tanda kebesaran Allah swt, yakni kebesaran-Nya yang tidak perlu kepada pembantu dalam menciptakan serta mengelola alam ini.

Maka tujuan kisah ini ialah :

1. Mengungkapkan kemantapan wahyu dan risalah
2. Menjelaskan bahwa secara keseluruhannya Ad-Din adalah dari Allah
3. Menjelaskan bahwa Allah menolong para Rasul beserta Orang-orang yang beriman dan menyelamatkan mereka dari segala bencana
4. Menguatkan kedudukan kaum mukminin
5. Memperingatkan anak-anak Adam kepada bahaya penyesatan oleh setan
6. Menerangkan kekuasaan Allah Ta'ala dengan keterangan yang mengundang rasa takut kepada Allah.[63]

Disamping tujuan kisah Qur'ani di atas, di dalamnya juga tercantum nilai-nilai antara lain :

1. Nilai Psikologis, seperti al-Qur'an memberi dorongan Psikologis kepada Nabi SAW dalam perjuangan melawan orang-orang kafir. Orang-orang yang mengalami kesulitan dalam peperangan barangkali akan mengalami pesimis, namun sebaliknya, bila diketahui bahwa situasi yang tengah di hadapi itu dirasakan tidak rumit, maka berdasarkan dorongan psikologis Nabi, Nabi akan dapat mengatasinya dengan sukses.[64] Dari segi psikologis, metode cerita mengandung makna reinforcement (penguatan) pada seseorang untuk bertahan dalam berjuang melawan keburukan khusus bagi Nabi SAW, cerita dalam Al-Qur'an adalah menguatkan tekad Nabi SAW dalam perjuangan melawan musuh-musuh beliau (kaum kafir dan musyrikin),[65]
2. Nilai Etika, misalnya cara berjalan dan berbicara
3. Nilai Educatif, misalnya menerangkan kekuasaan Allah Ta'ala dengan keterangan yang mengandung rasa takut kepada Allah, dalam rangka mendidik perasaan khusu' tunduk, patuh dan jiwa ketuhanan lainya.[66]

Adapun beberapa hal yang perlu diperhatikan guru dalam menerapkan metode kisah yaitu :

- Harus memilih judul cerita sesuai dengan materi yang akan diajarkan, misalnya riwayat Rasulullah SAW, akhlaqnya, perjuangannya, dan sebagainya. Guru yang berhasil adalah yang dapat meringkaskan sejarah Nabi tersebut dalam bentuk cerita yang indah dan menarik,

karena hal itu dapat memikat perhatian murid-murid dan merangsang mereka untuk terus mengikuti pelajaran dengan tekun dan berkesenambungan.

- Cerita itu ketentuannya teridir dari permulaan, permasalahan dan penutup, sehingga murid-murid tertarik kepada alur cerita serta kejadian-kejadian yang terkandung didalamnya.Guru harus memperhatikan alunan suara dan gaya bicaranya sedemikian rupa, kadang-kadang ia harus meninggikan suara/merendahkannya sesuai dengan kondisi yang terdapat dalam cerita yang disajikan.
- Hendaknya guru menyelingi pelajarn sewaktu-waktu dengan kejutan, sehingga dapat memikat perhatiaan murid-murid kepadanya. Kemudian guru menulis sub topik pelajaran pada saat cerita disajikan, supaya kesimpulan sub topik ini menjadi suatu kesimpulan pelajaran yang diberikan.[67]
- Setelah ceritanya habis bagaimana guru harus memotifasi murid-muridnya untuk mengikuti tokoh-tokoh sejarah itu dan akan bertingkah laku sepertiu mereka yaitu berakhlaq yang baik dan menjauhi sifat-sifat jelek serta menjadi i'ktibar dan nasehat dengan menjelaskan nikmat-nikmatnya agar lebih berkesan.

METODE PENGAJARAN TAFSIR PADA DAYAH DI ACEH

Metode Pengajaran

Komponen yang paling penting dalam pengajaran di suatu lembaga pendidikan selain kurikulum dan sistem pengajaran ialah metode pengajaran. Metode pengajaran adalah cara atau jalan yang ditempuh oleh tengku dalam menyampaikan materi pelajaran kepada objek didik. Tengku harus menguasi metode yang beraneka ragam dalam menyemapikan materi kepada murid-muridnya dan mampu mengembangkan dengan baik, salah satu keberhasilan tengku dalam pembelajaran adalah tergantung pada metode yang digunakan.

"Metode yang digunakan ada yang bersifat tradisional menurut adat kebiasaan lama sejalan dengan sistem wetonan, ada pula metode baru yang didasarkan atas pendekatan ilmiyah yang bisa dikembangkan di dayah -dayah di Aceh dan sekolah-sekolah.[68]

Umumnya pada Dayah masih cenderung menggunakan dan mempertahankan metode tradsional secara turun temurun sampai sekarang, karena tujuan yang terpenting dalam pendidikan Dayah adalah kemampuan membaca, menerjemah secara harfiah serta mampu mengambil kesimpulan sesuai dengan kaedah yang berlaku.

Seperti Dayah -Dayah lain, Dayah Darusaadah Matang Perlak dan Dayah Al-Ikhlas Neuheun juga menggunakan metode dalam proses belajar mengajar tafsir.[69] Metode tersebut adalah sebagai berikut:

1. Metode Membaca (qiraah)

   Metode qiraah ini adalah teungku membaca kitab secara sistematis di mana para santri memperhatikan kitabnya masing-masing. Metode ini digunakan di semua jenjang/kelas terutama pada tingkat permulaan. Seorang teungku sangat berperan secara aktif dalam proses belajar mengajar. Dalam hal ini seorang teungku membaca dan megulang-ngulang kata demi kata, kalimat demi kalimat sambil memberi terjemahan harfiah terhadap kalimat-kalimat yang telah dibacakan.[70]

2. Metode Terjemahan

   Metode terjemahan ini merupakan metode pokok dalam proses belajar mengajar di dayah. Teungku menerjemahkan kalimat-kalimat dengan istilah-istilah khusus agar murid cepat mengetahui kedudukan 'irab dari kata-kata yang terdapat didalam kalimat. Teungku menerjemahkan kitab-kitab kata demi kata atau kalimat demi kalimat sehingga santri mampu menguasai makna setiap kata. Contoh terjemahan (qama dhaidun) artinya telah berdirilah si dhet dan (dhaidun qaimon) artinya bermula si dhet itu berdiri.

3. Metode Tanya Jawab

   Metode ini dilakukan untuk setiap pelajaran. Apabila penjelasan seorang teungku belum dimengerti oleh santri. Kesempatan bertanya diberikan seluas-luasnya bagi santri, kesempatan bertanya diberikan seluas-luasnya bagi santri. Pertanyaan-pertanyaan itu biasanya timbul secara spontanitas teruatama dalam masalah nahu, sharaf, qawai'd, atau maksud teks bahkan kadang-kadang ke persoalan lain yang tidak ada kaitannya dengan materi pembahasan.

4. Metode Diskusi

   Metode ini sering muncul ketika teungku memaparkan permasalahan dari pelajar yang sedang dipelajari dan santri merasa belum puas dengan penjelasan teungku sehingga diberi kesempatan yang luas untuk didiskusikan baik menyangkut dengan makna ataupun kitab atau masalah-masalah hukum. Namun pada akhirnya teungku mengambil kesimpulan atau memilih satu jawaban yang logis yang disertai dengan argumen-argumen serta sesuai dengan qaedah-qaedah atau dalil-dalil yang kuat. Metode ini muncul biasanya tidak terencana terlebih dahulu akan tetapi muncul apabila ada permasalahan waktu pembahasan kitab.

5. Metode Imlak

   Untuk melatih santri menguasai penulisan bahasa Arab, di Dayah ini juga diterapkan imlak/dekte. Metode ini digunakan tidak terikat dengan mata pelajaran yang diajarkan, tetapi dilatih santri untuk dapat menulis tulisan berbahasa arab yang biasanya diberikan untuk kelas satu dan dua.

6. Metode Hafalan

   Metode hafalan lebih ditekankan pada masalah nahu sharaf dan serta kaedah yang lazim disebut dengan ilmu alat seperti Alfiah Ibnu malik matan Sulam. Metode ini biasanya teungku mengahafal kemudian diikuti oleh murid yang kadang kala hafalan itu secara bersama-sama. Mengingat materi yang harus dihafal sangat banyak, maka santri lebih banyak menggunakan waktu istirahatnya (di luar jam pelajaran) untuk menghafal bet-bet atau kaedah-kaedah tersebut.

7. Metode Ceramah

   Seorang teungku menyampaikan pelajaran-pelajaran tertentu deengan jalan penuturan secara lisan kepada anak didik secara klasikal, metode ini biasanya digunakan pada pelajaran Qisasul Ambiya dan Kuhulasah yang kadang-kadang tidak terikat lagi dengan kitab yang sedang dipelajarinya.

8. Metode Latihan (ulangan)

   Seorang teungku sebelum melanjutkan pelajaran terlebih dahulu menyuruh santrinya mengulang pelajaran yang telah diberikan, ulangan ini dilakukan secara acak dan kadang-kadang secara bergilir, dan mungkin juga santri meminta sendiri untuk mengulang pelajaran. Bila penguasaan materi kurang memuaskan teungku akan membahas atau mengulang kembali materi tersebut.

9. Metode Demontrasi

   Metode demontrasi (peragaan) seorang teungku setelah membahas sesuatu masalah dibarengi dengan peragaan. Hal ini dimaksud supaya seorang santri secara cermat dapat mencontoh hal-hal yang perlu dipraktekkan. Metode ini digunakan misalnya tentang wudhuk, tata cara shalat, cara bersuci, tayamun dan lain-lain. Metode ini lebih banyak dipergunakan pada kelas satu mengingat pada tahap ini santri masih perlu dididik praktek-praktek agama yang benar tentang tata cara/kaifiyat pelaksanaaannya.

10. Metode Pemberian Tugas (resitasi)

    Dalam metode ini santri dibebankan untuk mengulangi atau menghafalkan pelajaran yang telah ditentukan. Dalam hal ini santri berusaha semaksimal mungkin menyelesaikan tugas-tugasnya. Apabila seorang santri tidak mampu atau kurang memahami pelajaran tersebut

maka santri tersebut akan mendatangi tengku-tengku atau teman-temannya yang pandai agar tugas dapat dilakukan baik dihadapan tengku mereka.[71]

Pendekatan dan Strategi Mengajar

Mengajar adalah penciptaan sistem lingkungan yang memungkinkan terjadinya proses belajar-mengajar. Sistem lingkungan ini terdiiri dari komponen-komponen yang saling mempengaruhi, yakni tujuan pengajaran yang ingin dicapai, materi yang akan diajarkan, tengku dan santri yang harus memainkan peranan serta ada dalam hubungan sosial tertentu, jenis kegiatan yang dilakukan, serta sarana dan prasarana belajar-mengajar yang tersedia. Untuk mmencapai tujuan-tujuan yang diinginkan, maka tengku biasanya memilih satu atau lebih strategi belajar-mengajar.

Strategi belajar mengajar adalah pola umum perbuatan tengku dan murid di dalam perwujudan kegiatan belajar-mengajar.[72] Pengertian strategi dalam hal ini menunjukkan kepada karakteristik abstrak dari rentetan perbuatan antara tengku dan murid di dalam peristiwa proses belajar mengajar. Sedangkan rentetan perbuatan tengku dan murid dalam peristiwa belajar-mengajar aktual tertentu dinamakan prosedur instruksional.[73]

Komponen anak didik dan pendidik (pelajar dan pengajar) merupakan komponen sentral dalam usaha pengajaran. Keduanya memiliki hubungan dan tujuan yang hendak dicapai, yaiu sesudah mengikuti proses belajar-mengajar, anak didik dapat menguasai sejumlah bahan dan pengetahuan, keterampilan dan sikap tertentu sesuai dengan isi proses belajar mengajar tersebut. Usaha pencapaian tujuan itu akan membuahkan kualitas pelajar yang biasa disebut sebagai hasil belajar. Untuk dapat membedakan antara keduanya sehingga lebih mudah dipahami, maka perlu dijelaskan defenisi belajar, yaitu suatu rangkaian proses kegiatan respons yang terjadi dalam proses belajar-mengajar, yang menimbulkan perubahan tingkah laku sebagai akibat dari perubahan pengalaman dan pengetahuan yang diperoleh.[74]

Sedangkan mengajar adalah suatu kegiatan penyampaian bahan pelajaran kepada pelajar agar dapat menerima, menanggapi, menguasai, dan mengembangkan bahan pelajaran, mengandung tujuan agar pelajar dapat memperoleh pengetahuan yang kemudian pelajar dapat mengalami perubahan tingkah laku, dengan bahan pengajaran yang disampaikan berproses melalui metode tertentu, sehingga dengan metode yang digunakan tujuan pengajaran dapat tercapai.[75]

Strategi pembelajaran yang paling ideal diterapkan didalam menyampaikan materi pelajaran sebagaimana yang telah disusun secara sistematik mengacu kepada materi dan metoda adalah sebagai berikut:

- Strategi pembelajaran Discovery Learning (Pembelajaran Penemuan) yaitu pendekatan melalui pprose pengalaman yang akhirnya dikembangkan menjadi inquiry-discovery.
- Strategi pembelajaran Mastery Learning (Pembelajaran Penguasaan) yaitu pendekatan yang dilakukan dengan menuntaskan pelajaran yang diindividualisasikan dengan menggunakan pendekatan kelompok (group- based approach) dengan sangat memperhatikan perubahan pada anak baik berupa tingkah laku, bakat, ketekunan dan problem solving.
- Strategi pembelajaran Unit Learning (Pembelajaran Terpadu), yaitu suatu sistem pembelajaran yang bertitik tolak dari suatu masalah, kemudian dipelajari leh santri dengan memecahkan masalah tersebut secara kelompok dengan metode yang bervariasi melalui bimbingan tengku.
- Strategi pembelajaran Reception Learning (Pembelajaran Penerimaan) yaitu, pendekatan pembelajaran dengan proses penerimaan informasi yang bersifatpemahaman terhadap prinsip-prinsip umum dan aturan-aturan serta ilustrasi khusus.[76]

Efektifitas Penggunaan Metode

Dalam proses pembelajaran yang berlangsung telah terjadi interaksi yang bertujuan untuk menciptakan lingkungan yang menyenangkan dan dapat memberi motivasi agar suasana belajar berjalan sesuai dengan tujuan yang diharapkan. Setiap tengku mempunyai kepribadian yang berbeda, ada yang kurang suka berbicara adapula yang suka berbicara, ada yang pandai menguasai kelas ada pula yang kurang mampu menguasai kelas disebabkan latar belakang pendidikan tengku itu sendiri. Itu semua dapat mempengaruhi dalam pemilihan dan penggunaan metode nantinya. Tidak mungkin seorang tengku dalam belajar hanya menggunakan satu metode saja itu akan mengakibatkan santrinya merasa bosan serta kurang bergairah dan semangat untuk mengikuti pembelajaran sehingga tujuan pembelajaran pun tidak tercapai semestinya.

Dalam belajar santri mempunyai motivasi yang berbeda. Ada santri yang cepat tanggap dalam menerima bahan yang diajarkan, ada juga yang kurang tanggap disebabkan faktor intelektualitasnya lemah. Dalam satu kelas juga terdapat santri yang bersemangat untuk mengikuti

pelajaran ada pula yang kurang bergairah dan bersemangat disebabkan penggunaan metode yang tengku gunakan tidak melihat "apakah sesuai dengan kondisi santri dan sesuai dengan materi pelajaran yang disajikan". Sehingga pencapaian tujuanpun tidak terlambat. Oleh karena itu seorang tengku harus memilih metode yang paling sesuai sehingga tujuanpun dapat tercapai, namun apabila tengku merasa sukar dalam penyampaian bahan pelajaran dapat dibantu dengan perantara media pengajaran sehingga bahan pelajaran yang sukar dijelaskan dengan kata-kata dapat diperjelas dengan alat bantu yang tersedia.

Dalam proses pembelajaran kehadiran fasilitas pendukung atau media pengajaran mempunyai arti yang cukup penting. Sehingga tujuan pembelajaranpun tercapai seperti yang diharapkan. Dengan kata lain media pengajaran atau fasilitas pendukung menjadi perantara agar tercapai tujuan diakhir pembelajaran nantinya.

Jadi dapat ditarik kesimpulan bahwa dalam pemilihan metode harus diperlihatkan beberapa aspek pendukung diantaranya aspek tengku, santri dan fasilitas yang digunakan dan tujuan pembelajaran dijadikan acuan agar prestasi santripun bertambah dan meningkat diakhir proses pembelajaran nantinya.

Upaya peningkatan prestasi belajar santri terhadap penggunaan metode yang bervariasi yang penulis maksudkan dalam penulisan skripsi ini adalah penggunaan metode harus sesuai dengan pembelajaran yang berpedoman atau kebijaksanaannya serta program-program pengajaran dan kurikulumnyapun dari Departemen Agama (Depag).

Penggunaan metode dalam upaya peningkatan prestasi belajar santri juga ditinjau dari beberapa faktor diantaranya tengku, santri dan faktor fasilitas pendukung kelancaran proses pembelajaran di Dayah -dayah di Aceh. Untuk lebih jelasnya ketiga faktor tersebut akan dijelaskan satu persatu sebagai berikut:

1. Penggunaan Metode Ditinjau dari Faktor Tengku

Tengku merupakan faktor utama yang sangat menentukan keberhasilan proses pembelajaran. Berdasarkan berbagai penelitian yang telah dilakukan diketahui bahwa para guru atau tengku yang mengajar pada dayah di Aceh, 38,46 % para teungku tersebut telah mengajar lebih dari tiga tahun. Dengan lamanya waktu mengajar tentunya para tengku tersebut telah memiliki pengalaman yang memadai dalam melaksanakan proses pembelajaran sehingga para santri merasa senang mengikuti proses pembelajaran di dalam kelas. Dalam pelaksanaan proses pembelajaran, mereka menggunakan berbagai macam metode yaitu: Metode ceramah (*qiraah*) dipakai oleh guru/ustad sebanyak 15 %, metode terjemah 24 %,

metode tanya jawab 17 %, metode pemberian tugas 30, dan metode diskusi 26 %.[77] Sementara, kapasitas keilmuan yang mereka miliki secara umum telah memadai, namun secara profesional belum mengembirakan dimana hanya 46,67 % para tengku tersebut memiliki ilmu yang memadai dalam bidang studinya masing-masing.

Sementara itu, kedisiplinan para teungku juga merupakan salah satu factor kesuksesan proses belajar mengajar di lingkungan dayag di Aceh. Secara umum mereka sangat disiplin dalam melaksanakan tugasnya sehari-hari, hal ini terlihat dari hasil surve dimana lebih dari 56,67 % santri berpendapat bahwa para tengku yang mengajar sangat disiplin dalam melakukan aktivitas, 33,33 % santri yang mengatakan bahwa tengku tersebut sudah displin, dan hanya 10 % yang beranggapan para tengku kurang disiplin. Walaupun para tengku tersebut bersikap sangat disiplin, namun mereka tidak bersikap otoriter terhadap santrinya, sehingga para santri tidak membenci tengkunya, bahkan mereka senang dengan cara atau metode yang digunakan oleh tengku-tengku mereka.

Adapun bentuk tugas yang diberikan dalam proses belajar mengajara yaitu tugas pribadi dan tugas kelompok dan pribadi dan tugas kelompok. 53,85 % para tengku memberikan tugas dalam bentuk tugas pribadi sesuai dengan materi yang diajarkan, dan 30,77 % tengku memberikan tugas kelompok dan pribadi. Tugas kelompok biasanya tugas dari mata pelajaran ekstra hanya 15,38 %.[78] Tujuan yang diharapkan dari pemberian tugas tersebut adalah untuk melatih santri aktif dalam belajar, itu terlihat dari cara penyelesaian soal-soal atau tugas yang diberikan tengku. Dalam menyelesikan tugas tersebut, para santri ada yang mengerjakan sendiri (sebanyak 40 %), ada yang mengerjakan bersama teman-temannya (30 %) dan selebihnya menunggu penyelesaian dari tengkunya dan dibiarkan begitu saja tanp berusaha untuk mengerjakan dan menyelesaikan tugas tersebut. Para santri dalam mengerjakan dan mengembalikan tugas tersebut aada yang karena kesadaran sendiri, namun ada juga yang disebabkan oleh hukumam yang diberikan oleh para tengku terhadap santri yang tidak mengumpulkan tugas seperti dilarang masuk sebelum menyelesaikan tugas maupun hukuman membersihkan perkarangan dan berbagai macam hukuman lainnya.

Walaupun secara umum, tengku yang mengajar di Dayah -dayah di Aceh telah dapat melaksanakan tugasnya sebagaimana mestinya, sehingga hasil yang dicapainyapun sudah mendekati kesempurnaan, namun masih ada juga beberapa faktor penghambat yang ditemui dalam pelaksanaan proses belajar mengajar pada dayah di Aceh, seperti sesuai dengan data di atas, 38,46 % tengku yang mengatakan bahwa faktor penghambat yang

ditemui dalam proses pembelajaran karena kurangnya fasilitas yang tersedia sebagai salah satu faktor penunjang agar proses pembelajaranpun berjalan dengan lancar.[79] Disamping itu 30,77 % tengku mengatakan bahwa kurangnya bahan perpustakaan juga menjadi faktor penghambat dalam proses pembelajaran. Sementara perhatian pemerintah yang kurang juga menjadi faktor penghambat kelancaran proses pembelajaran di lingkungan dayah di Aceh. Hal ini karena tanpa perhatian pemerintah maka dayah-dayah di Aceh tidak akan dikenal oleh masyarakat luas dan diakhir tahun ajaran nantinya santri-siswi dari dayah-dayah tersebut pun tidak mampu bersaing dengan santri-siswi dari lembaga pendidikan lainnya dalam melanjutkan pendidikan ke perguruan tinggi yang mereka inginkan.

2. Penggunaan Metode Ditinjau dari Faktor Santri

Proses pembelajaran yang dilaksanakan di dayah, khususnya tradisi yang berkembang dikalangan santri secara umum dapat diklasifikasikan kedalam dua bentuk, yaitu: metode belajar kelompok dan belajar sendiri, dan ada juga santri yang mengikuti les/kursus tambahan diluar jam belajar pagi harinya. Hal ini menunjukkakn bahwa para santri yang belajar pada dayah di Aceh semua belajar secara rutin tanpa membuang-buang waktu, baik secara kelompok dengan sesama teman maupun belajar secara sendiri atau mandiri maupun mengikuti les tambahan yang diadakan oleh sebagian tengku.

Sementara, proses pembelajaran yang dijalani oleh para santri di lingkungan dayah tidak selamanya berjalan dengan lancar, namun sering berbagai kendala mereka hadapi. Berdasarkan hasil penelitian, 53,33 % santri beranggapan pernah mengalami kesulitan dalam belajar, sedangkan 46,67 % santri tergantung pada situasi dan kondisi lingkungan sekitar serta kesehatan fisiknya. Adapun langkah yag ditempuh oleh para santri dalam menghadapi kesulitan belajar tersebut dengan cara berkomunikasi dengan tengku yang bersangkutan.

Berdasarkan hasil wawancara, 40,00 % santri mengatakan pernah berkomunikasi dengan tengkunya di luar jam belajar selain didalam ruangan kelas, apabila ada pelajaran yang kurang jelas dan 26,67 % santri yang mengatakan kadang-kadang berkomunikasi dengan tengkunya disebabkan santri tersebut kurang berani berhadapan dengan tengkunya walaupun ia mempuyai kesulitan dalam menghadapi kesulitan tersebut.[80]

Dengan demikian dapat ditarik kesimpulan bahwa santri yang belajar pada dayah di Aceh kreatif dalam mengikuti proses pembelajaran walaupun ada kalanya ia menghadapi atau mengalami kesulitan dalam belajar, namun semua kesulitan tersebut dapat diatasi dengan cara berkomunikasi dengan tengkunya dan para tengku pun tidak pilih kasih

dalam memberikan solusi agar santri dapat berhasil dengan prestasi yang baik diakhir tahun ajaran nantinya.

3. Penggunaan Metode Ditinjau dari Faktor Fasilitas

Fasilitas penunjang atau media pengajaran merupakan salah satu faktor penunjang pendidikan. Tanpa adanya media pengajaran atau fasilitas penunjang yang memadai, proses pembelajaran akan pincang. Sebab media pengajaran merupakan tempat berlangsungnya proses pembelajaran dan juga merupakan sumber pembelajaran seperti buku-buku paket yang tersedia dan alat peraga.

Menurut tengku dan santri di Dayah -dayah di Aceh, fasilitas penunjang atau media pengajaran yang tersedia masih belum memadai dikarenakan Dayah -dayah di Aceh ini tergolong masih baru dan masih dalam taraf pembangunan, untuk menuju kesempurnaan.

Berdasarkan data, 61,54 % tengku dan 76,67 % santri beraggap an bahwa media pengajaran atau fasilitas penunjang yang tersedia di kedua Dayah di Aceh tersebut masih kurang memadai dan bisa dikatakan belum sempurna sepenuhnya karena masih dalam taraf pembangunan.[81]

Dari hasil perhitungan di atas, secara umum dapat dikemukakan bahwa fasilitas pengajaran yang tersedia pada Dayah -dayah di Aceh masih kurang memadai dan perlu diperhatikan atau masih perlu kesempurnaan agar tengkupun semangat dalam mengajar dan santripun bergairah dalam mengikuti pelajaran yang disampaikan oleh tengkunya.

Berdasarkan data sarana dan prasarana dayah jika ditinjau dari segi fasilitas pengajaran, secara umum belum sempurna memadai. Menurut para tengku 53,85 % beranggapan bahwa masih perlu ditambah buku paket diperpustakaan, agar santri dengan mudah menyelesaikan tugas dan menjadi bahan tambahan yang tidak diutarakan oleh tengkunya ataupun menjadi bahan pertimbangan. Kesemua kegiatan di atas untuk mendorong santri belajar yang aktif dengan memanfaatkan perpustakaan di Dayah -dayah di Aceh.[82]

Sedangkan 40 % santri beranggapan bahwa asrama perlu penambahan agar para santri dengan mudah untuk belajar atau mengulangan pelajaran tanpa terganggu dengan aktivitas teman-teman yang lain. Disamping itu, fasilitas pengajaran yang masih dirasakan perlu yaitu buku-buku paket yang tersedia di perpustakaan serta ruangan kelas, sebab selama ini ruangan kelas yang digunakan dalam proses pembelajaran di Dayah -dayah masih dalam taraf darurat atau dalam taraf pembangunan.

Berdasarkan persentase di atas, maka tujuan kelembagaan Dayah -dayah di Aceh ini adalah untuk meningkatkan pengetahuan agama dan umum namun masih belum tercapai sepenuhnya.

Dari data akreditasi dan keabsahan, 46,15 % tengku beranggapan bahwa tujuan kelembagaan Dayah dan dayah -dayah di Aceh dalam taraf belum sepenuhnya tercapai kesuksesan, kesemuanya itu disebabkan oleh sarana dan prasana. Penunjang yang kurang memadai sehingga proses pembelajaranpun sukar untuk meraih kesuksesan, namun prestasi belajar santri dapat di atasi dengan penggunaan metode pengajaran yang bervariasi oleh para tengku bidang study, hal ini dapat kita pahami jika kita tinjau dari umur dayah ± 6 tahun dan sekarang masih dalam tahap pembinaan dan pembangunan.

Hipotesis pertama adalah tengku di Dayah -dayah di Aceh kurang menggunakan metode pengajaran yang bervariasi dalam proses pembelajaran. Hipotesis ini terbukti dikarenakan tengku yang mengajara di Dayah -dayah di Aceh kurang memahami kondisi fisik dan mental dari santrinya dalam menerima pelajaran. Itu disebabkan suasana asrama yang padat dengan sejumlah kegiatan, jadi tengkunya harus pandai memberikan semangat dan dorongan agar santrinya berguna bagi masyarakat sekitarnya kelak dalam bidang agama maupun bidang umum.

Hipotesis kedua adalah prestasi belajar santri pada Dayah -dayah di Aceh belum mencapai hasil yang memuaskan. Hipotesis ini terbukti kebenarannya dan dapat diterima walaupun ada sebagian santrinya yang mencapai hasil yang yang memuaskan diakhir tahun jaran itu dikarenakan dari intelegensi santrinya yang termasuk tinggi dari santri-santri yang lainnya. Kesemuanya itu disebabkan oleh dorongan dari diri sendiri yang ingin tampil lebih dari teman-temannya dan dorongan dari orang tuanya serta dari para tengku dan tengkuahnya agar santri tersebut dapat melanjutkan pendidikannya ke lembaga pendidikan tertinggi yaitu pertengkuan tinggi yang sesuai dengan yang ia cita-citakan.

Hipotesis ketiga adalah fasilitas pembelajaran di Dayah -dayah di Aceh masaih terbatas. Hipotesis ini terbukti kebenarannya, karena para santri-santrinya menempati asrama yang tergolong masih dalam keadaan darurat belum memuaskan dan ruangan belajarpun masih dalam taraf pembangunan agar santrinya lebih bersemangat lagi dalam menuntut ilmu disana. Dan fasilitas-fasilitas penunjang lainnya pun masih terbatas, itu semua dikarenakan biaya pembangunannya merupakan faktor utama dan bantuan dari pihak pemerintahpun sangat diharapkan agar lulusan dari Dayah dapat mengimbangi sekolah umum lainnya.

PENUTUP

Pendidikan pada hakekatnya merupakan sebuah proses bertujuan, yang dilaksanakan untuk menghasilkan peserta didik yang memiliki pola-pola perilaku tertentu. Setiap situasi pendidikan terdiri atas tujuan, isi

yang merupakan informasi relevan keilmuan, dan metode yang efisien dan efektif. Dengan demikian, pembentukan teori pendidikan tidak dapat terlepas dari diskusi tentang tujuan, isi, dan metode pendidikan. Tujuan pendidikan merupakan hal yang sangat penting, namun tidak juga berarti dua komponen pendidikan yang disebut belakangan tidak penting.

Tidak dipakainya metode pendidikan yang akurat atau materi pendidikan yang memadai, meski tujuan pendidikannya mempunyai standar yang tinggi, bakal memunculkan persoalan serius dalam proses pendidikan. Disini harus ditegaskan, bahwa tujuan pendidikan mustahil dapat dicapai dalam suasana tiadanya materi yang memadai serta metode yang tepat.

Metode pendidikan menjadi penting dan menempati posisi cukup strategis, karena kenyataan membuktikan bahwa materi pendidikan tidak mungkin dipelajari secara efesien, kecuali disampaikan dengan cara-cara tertentu. Ketiadaan metode pendidikan yang efektif bakal manghambat atau membuang secara sia waktu dan upaya pendidikan.

Dalam al-Qur'an dan Sunnah Rasul SAW dapat ditemukan berbagai metode pendidikan yang sangat menyentuh perasaan, mendidik jiwa dan membangkitkan semangat intelektual. Al-Qur'an. Memberikan 'ibrah (pelajaran) dan nasihat (maui'dhah) secara memuaskan dan rasional, disertai dengan perangsangan emosi yang memadai. Ini berarti bahwa Al-Qur'an pendidikan akal dan perasaan sejalan dengan fitrah manusia. Dalam makalah ini, penulis akan mencoba mengupas metode 'ibrah dan maui'dhah yang mencakup konseptualisasi dan aplikasinya.

Melihat kedua metodelogi Dayah tersebut (Tradisional dan Terpadu), maka nampak adanya persamaan dan perbedaan antara kedua system tersebut, persamaannya adalah mereka membuat komunitas tersendiri dengan membangun "suatu masyarakat" yang dinamakan dimana semua unsure Dayah tinggal dalam satu lingkungan (kampus)

Sementara perbedaanya adalah system pengajaran dimana Dayah Salafaiah memakai system sorogan dan bandungan sementara Dayah terpadu menggunakan system klasikal dan menerapkan system kelas. Disamping itu pada Dayah Salafiah para santri tidak mengharapkan ijazah, sedangkan pada Dayah terpadu memberikan ijazah (sertifikat) terhadap santri yang dianggap telah lulus, bahkan disamping ijazah (dayah) juga diberikan ijazah madrasah.

Dalam bidang kurikulum Dayah tradisioanal tidak menerapkan kurikulum yang baku sebagai aturan (patron) yang berlaku, tetapi tergantung kiyai dan ustadz. Sedangkan pada Dayah terpadu telah menetapkan/menambah muatan modern sesuai dengan stratafikasinya.

Pada dua metodelogi pendidikan Dayah tersebut masing-masing mempunyai sisi kelemahan dan kelebihannya. Pada Dayah tradisional

biasanya santri harus menempuh waktu yang cukup lama, daya kritik dan inisiatif realatif rendah sedangkan pada Dayah terpadu, dengan adanya tambahan pelajaran umum secara ototmatis menyita jam untuk pendalaman agama sehingga penguasaan dan penerapanb ajaran agama tidak semaksimal di Dayah tradisional.

Nilai dari dua metodelogi pendidikan Dayah tersebut adalah : pada Dayah tradisional adengan sorogan dan dengan mengkonsentrasikan waktu untuk mendalami agama membuat santri menguasai materi dasar ajaran agama. Sedangkan pada Dayah terpadu menumbuh kembangkan nilai-nilai kritis dan terbuka dengan "alam luar" dan dengan system kleasnya waktu yang harus ditempuh oleh santri telah jelas.

Dengan demikian agar Dayah kedepan mampu untuk berkompetensi dengan lembaga-lembaga pendidikan lainya maka perlu adanya pembenahan dari metodelogi pendidikan Dayah salafaiah dan terpadu kearah yang lebih operasional sehingga melahirkan insane yang amanah, professional dan kreatif serta Dayah harus mempu menjadi center Of Exxellencè bagi pengembangan IPTEK yang Islami. Dalam kaitan ini Dayah harus ditunjang dengan pengajar yang professional dalam bidangnya dan didukung oleh metodelogi serta sarana dan prasarana yang memadai.

ENDNOTE:

1 George Makdisi, . , Edinburgh, University Press, 1981, hal. 10-32. Lihat juga ; C. Snouck Hurgronje, *The Atjehnese*, Terjemahan A. W. S. O, Sullivan, Vol. 1, Leiden, E. J. Brill, 1906, hal. 63.

2 Walaupun secara keseluruhan Zawiyah diucapkan dengan Dayah, namun kata-kata Zawiyah masih dapat dijumpai pemakaiannya, seperti yang terdapat dalam catatan-catatan di dayah Tanoh Abee Seulimum Aceh Besar.

3 James Siegel, *The Rope Of God, Los Angles*, University Of California Press, 1969, hal. 48.

4 Zamaksyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, Jakarta, LP3I, 1985, hal. 3.

5 Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, Jakarta, INIS, 1994

6 Safwan Idris, *Refleksi Pewarisan Nilai-nilai Budaya Aceh, Peta Pendidikan Dulu dan sekarang*, Ar-Raniry, No. 73, 1998, hal. 58.

7 Hal ini diperkuat oleh kenyataan bahwa bahwa mazhab syafi'i merupakan mazhab mayoritas umat Islam di Aceh khususnya dan di Asia Tenggara pada umumnya

8 A. Hasymy, *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia*, Jakarta, Bulan Bintang, 1990, hal. 192

9 Safwan Idris, *Refleksi Pewarisan Nilai...*, hal. 59.

[10] Ibrahim Husein, *Persepsi Kalangan Dayah Terhadap Pendidikan Tinggi di Aceh*, Sinar Darussalam, no. 146, 1985, hal. 116.

[11] C. Snouck Hurgronje, *Aceh Di Mata Kolonial*, Terj Singarimbun, Jakarta, Yayasan Sokoguru, 1985, hal. 35.

[12] Di tulis oleh "dua Jalal" yakni Jalaluddin Al Mahalli yang wafat pada tahun 1549 M, penulisan tersebut tidak selesai sehingga muridnya Jalaluddin As-Sayuthi melanjutkan penulisan tersebut hingga rampung, yang wafat pada tahun 1505 M. Lihat W. Montgomery Watt, *Pengantar Studi Al-Qur'an, Penyempurnaan Atas Karya Richard Bell*, Jakarta, Rajawali Pers, 1991, hal. 267-268.

[13] Ditulis oleh Jalaluddin As-Sayuthi, namun dalam bentuk saduran dari karya ilmiyah Abu Jafar Ahmad bin Ibrahim bin Az-Zubair yang selalu di kutip oleh muridnya Ibrahim bin Umar Al-Biqa'i, Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta, Lentera Hati, 2000, hal. xiv.

[14] Nama asli Kitab ini adalah *Labaabut Ta'wiil Fi Ma'aanit Tanzil,* Alauddin Ali Bin Muhammad bin Ibrahim Al-Baghdadi, (wafat 741 Hijriah), namun dalam perkembangannya sering disebut kitab Khazin, nama lain dari Alauddin. Lihat Subhi As-Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, Jakarta, Pustaka Firdaus, 1995, hal. 387.

[15] Untuk istilah weton, bandungan dan sorogan, penulis meminjam dan mempergunakan istilah metode-metode yang dipakai oleh pesantren di Jawa, disebabkan istilah tersebut tidak ada dalam khazanah dayah - dayah di Aceh, atau dalam bahasa Aceh.

[16] Nurcholish Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren, Sebuah Potret Perjalanan*, Jakarta, Paramadina, 1997, hal. 28.

[17] Said Aqiel Siradj, et. al, *Pesantren Masa Depan, Wacana pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*, Bandung, Pustaka Hidayah, 1999, hal.280

[18] Nurcholish Madjid, *Bilik-Bilik...*, hal. 28.

[19] Said Aqiel Siradj, et. al, *Pesantren Masa Depan...*, hal. 281.

[20] Abdurahman Wahid et. al., *Pesantren dan Pembaharuan*, Jakarta, LP3ES, 1995, hal 94.

[21] Pengaruh Zarnuzi pada dayah -dayah di Aceh sangat dirasakan, disebabkan oleh faham jaringan mazhab di Aceh beraliran Sunni yang berkiblat kepada Syafi'i dalam bidang Fiqh dan Asy'ary dalam bidang teologi, dan Zarnuzi berada dalam kelompok ini.Burhan Al-Islam Az-Zarnuzi, *Ta'lim Al-Muta'allim fi Thariq at-Ta'allum*, Kairo, Dar Ihya Al-Kutub al-Arabiyah, t.t., hal. 38.

[22] Mantan Menteri Agama RI periode kepemimpinan Presiden Abdurahman Wahid.

[23] Talhah Hasan, *Telaah Kitab Kuning di Pesantren*, Makalah, 15 Desember 1998.

[24] Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan, Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Jakarta, Paramadina, 1995, hal. 35.

[25] Chozin Nasuha, *Epistemologi Kitab Kuning,* Bandung, Pustaka Hidayah, 1999, hal. 267.

[26] Mastuhu, *dinamika sistem pendidikan Pesantren,* sri INIS XX. Jakarta, 1994 hal. 6

[27] Dayah adalah satu-satunya lembaga pendidikan formal di Indonesia, sebelum pemerintahan kolonial Belanda memperkenalkan sistem pendidikan Baratnya.

[28] Nurkhalis Majid, *Bilik-bilik Pesantren,* Jakarta, paramadina, 1997 hal. 3

[29] Harun Nasution, dkk, Tim penyusun, *Ensilokpedi Islam Indonesia,* Jakarta, jambatan, 1992 hal. 771

[30] Lihat A. Ghazali, *Pembinaan dan Pengembangan Industri pada Dayah Dayah dalam kaitannya dengan Koperasi,* "Sinar Darussalam", No 168/ 169, Y.P.D. Unsyiah, IAIN Ar-Raniry Darussalam, 1998, hal. 188-189

[31] Nurchalis Majid,.....hal 130

[32] Ahmad Warson munawir, *Kamus Arab Indonesia,* Yogyakarata, unit pengadaan buku-buku ilmiah keagamaan pondok Dayah Al-Munawir, 1984, hal. 696

[33] Azytumardi Azra, *pendidkan Islam tradisional dan modernisasi menuju melinium Baru.*Jakarta, PT logod wacana ilmu, 1999, hal. 107

[34] Ziauddin Sardar, *SainsTeknologi dan Pengembangan di dunia Islam,* Bandung, pustaka. 1989, hal. 212-213.

[35] A.H Jhons, *Islam In south East Asia,* dalam Indonesia (C.M.I.P no 19 hal.40)

[36] Syaiful Bahri Djmarah dan Aswan Zain, Setrategi Belajar Mengajar, (Jakarta : PT Rineka cipta, 1997), hal. 6-8.

[37] Oemar Hamalik, *Strategi Belajar Mengajar,* (Bandung : Mandar Maju, 1993), hal. 3.

[38] Henry Guntur Tarigan, *Strategi Pengajaran dan Pembelajaran Bahasa,* (Bandung : Angkasa, 1993), hal. 10-11.

[39] Ad Rooijakkers, *Mengajar Dengan Sukses : Pentunjuk Untuk Merencanakan dan Menyampaikan Pengajaran,* (terj. Soenoro), (Jakarta : PT Grasindo, 1993), hal. 103.

[40] Tayar Yusuf dan Syaiful Anwar, *Metodologi Pengajaran Agama dan Tafsir,* (Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 1995), hal. 189-190.

[41] Zamarkhsyari Dhafir, *Tradsis Dayah,* Cet III, LP3ES, Jakarta, 1984 hal. 54

[42] Sitem cara belajar ini dapat dipahami bahwa system bandongan meruapakan cara belajar kelompok yang terdiri dari lima sampai lima ratus orang mendengarkan seorang guru membaca, menerjemahkan, menerangkan serta mengulas buku-buku Islam dalam tafsir. Lihat Zamakhsyari, *op cit,* hal. 28

[43] Hasbullah *Op Cit* hal. 170

[44] Prof.Dr. Mastuhu M.Ed,*Memberdayakan Sistem Pendidikan Islam, Memperbaharui Sistem Pendidikan Dayah,* Jakarta PT Logos Wacana Ilmu. 1999 hal. 59

[45] Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam,* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1992), hal. 135

[46] Made Pidarta, *Landasan Kependidikan,* (Jakarta : PT. Rineka Cipta, 1997), hal. 16

[47] Suharsimi Arikunto, *Manajemen Pengajaran secara Manusiawi,* Rineka Cipta, Jakarta, 1993, hal. 39

[48] M.I. Soelaeman, *Menjadi Guru,* Suatu Pengantar Kepada Dunia Guru, Cet. I, Diponegoro, Bandung, 1985, hal. 80-81

[49] Abdurrahman an-Nahlawi, *Op. Cit.,* hal. 364

[50] Omar Mohammad al-Toumy al-Syaibany, *Falsafah Pendidikan Islam,* Terj. Hasan Langgulung, Bulan Bintang, Jakarta, 1983, hal. 612

[51] *Ibid.,* hal. 613-614

[52] Abdulrahman an-Nahalawi, op cit, hal. 367.

[53] Sarlito Wirawan Sarwono, Pengantar Psikologi Umum, bulang Bintang, Jakarta, 1996, hal. 29.

[54] Hery Noer Aly, op cit, hal. 180.

[55] Jalaluddin Rahmat, Psikologi Komunikasi, Remaja Karya, Bandung, 1986.hal. 12.

[56] Nico Syukur, Psikologi Agama, Kanisius, Yogyakarta, 1994, hal. 102.

[57] Ahmad D. Marimba, Pengantar Filsafat Pendidikan Islam, al- Ma'arif, Bandung, 1989, hal.85.

[58] Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, Cet. VIII, Hido Karya Agung, Jakarta, 1990, hal.343.

[59] Muhammad Ali, *Kamus Umum Bahasa Modern,* Pustaka Amani, Jakarta, t.t. hal. 63.

[60] WJS. Poerwodarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Cet. V, Balai Pustaka, Jakarta, 1976, hal. 122.

[61] Manna Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*, (Terjemahan Muzakkir AS), Cet. III, Putaka Litera Antara Nusa, 1996, hal, 46

[62] Abuddin Nata, *Filsafat Pendidikan Islam I,* Cet. I, Logos, Wacana Ilmu Jakarta, 1997 hal. 97

[63] Abdurrahaman an-Nahlawy, *Prinsip-prinsip dan MetodeP Islam Dalam keluarga, di Sekolah dan di Masyarakat,* Cet. III, CV Dipenogoro, Bandung, 1996, hal. 338-343

[64] Abdurrahaman Sholeh Abdullah, *Teori-teori Pendidikan Berdasarkan al-Qur'an* (Penterjemahan, H,M Arifin dan Zainuddin), Cet. II, Rineka Cipta, Jakarta, 1994, hal.208

[65] Hamdani Ihsan dan Fuad Ihsan, *Filsafat Pendidikan Islam,* Untuk Fakultas Tarbiyah Komponen MKK, Cet, I, Pusatka Setia Bandung, 1998, hal. 185

[66] Abdurrahman an-Nahlawi, Prinsip-prinsip...,hal.343

[67] Muhammad Abdul Kadir Ahmad, *Metodelogi Pengajarn Pendidikan Agama Islam,* Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi Agama /IAIN di Jakarta, Dirjen Bimbingan Islam, 1985, hal.68-69

[68] Hasil seminar Dayah Insafuddin, Apresiasi Dayah sebagai lembaga pendidikan Islam di Aceh, pentengkus besar dayah Insafuddin Banda Aceh, 1987, hal.28

[69] Hasil wawancara dengan Tgk. Munfazzal tgl 2 Juli 2001

[70] Hasil wawancara dengan tengku Â Manaf Husni Tgl 25 Mei 2003.

[71] Hasil Wawancara dengan Tgk, Sulaiman Ahmad, tanggal 3 Mei 2003

[72] Hasil Wawancara dengan Tgk. H. Abdullah Wahab, Pimpinan dayah Darussaadah Matang Perlak, Kecamatan Simpang Ulim, Aceh Timur, tanggal 24 Mei 2003

[73] Hasil Wawancara dengan Drs. Tgk, Sulaiman Ahmad, Pimpinan Dayah Al-Ikhlas Desa Neuheun Kecamatan Masjid Raya, tanngal 3 Mei 2003

[74] Hasil Wawancara dengan Tgk. Anwar Aziz, S. Pdi, guru/Ustad Dayah Al-Ikhlas Desa Neuheun Kecamatan Masjid Raya, tanggal 7 Mei 2003

[75] Hasil Wawancara dengan Tgk, Amri, Guru Dayah Al-Ikhlas Desa Neuheun Kecamatan Masjid Raya, tanngal 3 Mei 2003

[76] Hasil Wawancara dengan Tgk. Abdul Manan, Guru Pengajian dayah Darussaadah Matang Perlak, Kecamatan Simpang Ulim, Aceh Timur, tanggal 24 Mei 2003

[77] Hasil Wawancara dengan Drs. Tgk, Sulaiman Ahmad, Pimpinan Dayah Al-Ikhlas Desa Neuheun Kecamatan Masjid Raya, tanngal 3 Mei 2003 dan Hasil Wawancara dengan Tgk. H. Abdullah Wahab, Pimpinan dayah Darussaadah Matang Perlak, Kecamatan Simpang Ulim, Aceh Timur, tanggal 24 Mei 2003

[78] Hasil Wawancara dengan Tgk. Fauzi, Santri Dayah Darussaadah Matang Perlak, Kecamatan Simpang Ulim, Aceh Timur, tanggal 24 Juni 2003

[79] Hasil Wawancara dengan Drs. Tgk, Sulaiman Ahmad, Pimpinan Dayah Al-Ikhlas Desa Neuhéun Kecamatan Masjid Raya, tanggal 3 Mei 2003

[80] Hasil Wawancara dengan Tgk Hamdiah, Santri Dayah Al-Ikhlas Desa Neuheun Kecamatan Masjid Raya, tanngal 3 Mei 2003

[81] Hasil Wawancara dengan Tgk. Ridwan, Guru Pengajian dan Tgk Syafii santri dayah Darussaadah Matang Perlak, Kecamatan Simpang Ulim, Aceh Timur, tanggal 24 juni 2003.

[82] Hasil Wawancara dengan Tgk, Zainuddin, santri Dayah Al-Ikhlas Desa Neuheun Kecamatan Masjid Raya, tanggal 24 juni 2003.

--ooOoo--

PELAKSANAAN GADAI DI KECAMATAN TANAH JAMBO AYE ACEH UTARA

(Tinjauan Menurut Hukum Islam)

Oleh: Idris Badal

PENDAHULUAN

Kegiatan jual gadai sudah dikenal dalam masyarakat Indonesia sejak lama. Secara harfiah istilah "gadai", berarti: Pinjam-meminjam uang dalam batas waktu tertentu dengan menyerahkan barang sebagai tanggungan, jika telah sampai pada waktunya tidak ditebus, barang itu menjadi hak yang memberi pijaman.[1] Penggadaian adalah proses, cara, perbuatan menggadai (kan)[2]. Pengertian gadai menurut istilah Hukum Positif yang berlaku di Negara Republik Indonesia ialah: Suatu hak yang diperoleh seorang yang berpiutang atas suatu barang bergerak yang diserahkan kepadanya oleh seorang berhutang atau orang lain atas namanya, dan yang memberikan kekuasaan kepada si berpiutang itu untuk mengambil pelunasan dari barang tersebut secara didahulukan dari orang berpiutang lainnya[3].

Sedangkan pengertian gadai menurut istilah hukum Syara', *Gadai adalah menjadikan barang berharga dalam pandangan syara' sebagai jaminan hutang yang memungkinkan diambil dari barang tersebut untuk pelunasan seluruh hutang atau sebagiannya.*[4]

IDRIS BADAL, lahir tanggal 12 Desember 1959 adalah dosen tetap Fakultas Adab IAIN Ar-Raniry dalam matakuliah Bahasa dan Sastra Arab. Menyelesaikan pendidikan Strata 1 pada jurusan Bahasa Arab Fak. Tarbiyah dan pendidikan Strata 2 pada Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry. Jabatan terakhir yang dipangkunya adalah Pembantu Dekan III pada Fakultas Adab. Meninggal tanggal 26 Desember 2005 karena terbawa arus gelombang tsunami.

Definisi-definisi di atas terlihat adanya kesamaan antara pengertian gadai menurut hukum positif yang berlaku di Indonesia dengan pengertian gadai yang dikemukakan oleh pakar hukum Islam Timur Tengah. Letak kesamaannya adalah pada status barang gadaian sebagai barang jaminan dan hasil dari barang gadaian tersebut kalau memang ada dijadikan sebagai angsuran pelunasan hutang atau kalau barang tersebut tidak memperoleh hasil, maka barang gadaian itu sendiri dijadikan sebagai pelunasan hutang. Dengan demikian dapat dirumuskan bahwa gadai adalah sustu transaksi hutang piutang dengan menitip barang jaminan hutang pada si berpiutan berpiutang.

Dalam masyarakat Aceh, gadai dikenal dengan istilah *gala*. *Gala* adalah transaksi hutang piutang dengan menyerahkan tanah pertanian seperti kebun dengan pepohonan di dalamnya, sawah atau tanah tambak kepada si berpiutang (pemegang gadai). Barang gadaian yang diterima oleh pemilik emas adalah barang produktif, seperti tanah kebun dengan pepohonan atau bangunan yang memungkinkan untuk disewakan. Demikian juga yang diutangkan hanyalah dalam bentuk emas, yang berpiutang atau pemegang gadai tidak bersedia memberikan utang dalam bentuk uang, sebab nilai uang akan turun setiap tahun (inflasi), sekiranya uang tersebut tidak dikembalikan dalam waktu singkat, maka yang mengakibatkan kerugian adalah berada di pihak pemilik uang atau pemegang gadai.

Transaksi *gala* dalam masyarakat Aceh Utara tidak mengenal batas kadaluarsa, *gala* tetap masih berlangsung seacara sah selama pemberi *gala* (pemberi gadai) belum menebusnya. Keuntungan pemilik emas (pemegang gadai) diperoleh dari dua sisi. *Pertama:* Emas tidak pernah terjadi inflasi yang segnifikan. *Kedua:* Hasil yang diperoleh dari barang gadaian seluruhnya menjadi hak pemegang gadai. Dengan demikian, keterlambatan penebusan oleh pemberi gadai tidak mebuat pemegang gadai rugi, sebab, semakin lama ditebus semakin banyak pula hasil yang diperoleh dari barang gadaian. Demikian sebaliknya, pemberi gadai juga tidak menanggung kerugian yang berarti dengan lambatnya menebus barang gadaian, sebab pemegang gadai tidak meminta bunga dari emas yang dipinjamkan kepada pemberi gadai.

Praktek gadai yang berlaku dalam masyarakat Aceh Utara berbeda dengan tata cara yang diatur di Negara Republik Indonesia, baik KUH Perdata, maupun Undang-Undang Nomor 56 Prp tahun 1960. Kesan umum yang dapat dicermati dalam praktek gadai masyarakat Aceh Utara adalah mudah, tanpa bunga dan tidak disita, sekalipun berlangsung dalam waktu yang relatif lama. Fakta ini menimbulkan persoalan yang menghendaki kepada telaahan secara spesifik yang bertujuan untuk mencari titik temu antara praktek gadai yang berjalan dalam masyarakat Aceh Utara dengan ketentuan yang terdapat dalam Syari'at Islam, baik dengan al-Qur'an dan

al-Hadits maupun dengan ketentuan yang digariskan para ulama mazhab tempo dulu. Selanjutnya, secara aplikatif diharapkan lahir sesuatu yang baru sebagai dasar pijakan dalam pelaksanaan gadai, sekiranya hukum gadai yang berlaku di Indonesia, terutama di Nanggroe Aceh Darussalam memerlukan revisi sesuai dengan kebutuhan dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Praktek gadai dibenarkan oleh Negara Republik Indonesia. Dasar hukum gadai bagi umat Islam adalah hukum Islam itu sendiri dan juga hukum positif yang berlaku di Negara Indonesia. Islam telah mengatur tata cara jual beli dan hutang piutang. Sebagai jaminan dalam hutang piutang ada tiga alternatif yang ditawarkan Allah dalam al-Qur'an, 1) dengan cara menulis (mencatat) sebagaimana yang lazim dilihat pada toko-toko atau perusahaan-perusahaan, 2) dengan menghadir-kan saksi, dengan tujuan agar ada yang mengingatkan sekiranya yang berhutang itu lupa, sistem ini dianggap komvensional, dan 3) dengan cara menitip anggunan sebagai jaminan hutang (gadai) sebagaimana yang dipraktekkan kantor pegadaian atau bank-bank. Ketiga solusi tersebut termaktub dalam surah al-Baqarah ayat 282-283. Khusus yang meyangkut dengan gadai tercantum dalam ayat 283. Selain nash al-Quran terdapat juga nash al-Hadits yang membolehkan gadai, diantaranya adalah: *Dari 'Aisyah Dia berkata: Rasulullah SAW pernah membeli makanan dari orang Yahudi dengan menggadaikan baju besiNya.* (H.R.Muslim).[5]

Dari ayat dan hadits di atas jelas terlihat bahwa gadai dibolehkan dalam Islam, namun dalam ayat dan hadits tersebut terlihat bahwa penyerahan barang gadaian sebagai jaminan hutang, bukan seperti gadai yang lazim dipraktekkan oleh masyarakat Aceh Utara pada umumnya, akan tetapi menyerupai praktek gadai yang berlaku pada Kantor *Pegadaian* atau *bank-bank*, di mana barang jaminan benar-benar difungsikan sebagai jaminan hutang dan disimpan pada tempat yang aman oleh pemegang gadai. Keuntungan dari transaksi gadai-menggadai diperoleh melalui bunga uang pinjaman, namun dalam ayat atau hadits tidak disebutkan keuntungan, baik pemilik barang maupun pemilik uang, sehingga timbul berbagai model gadai dalam kitab-kitab para imam mazhab yang diakibatkan oleh hasil ijtihad para imam mujtahid. Demikian juga terjadinya perbedaan dalam masyarakat Kabupaten Aceh Utara, mereka mempraktekkan gadai berbeda dengan ayat dan hadits Nabi.

Untuk menjelaskan dasar hukum gadai di Indonesia, penulis menceritakan sekilas kronologis lahirnya hukum gadai yang masih berlaku di Negara Indonesia, namun kelihatannya tidak diaplikasikan dalam masyarakat Tanah Jambo Aye Aceh Utara Nanggroe Aceh Darussalam. Sebelum tanggal 17 Agustus 1945, wilayah Nusantara berada di bawah

penjajahan pemerintah Belanda. Sehubungan dengan penjajahan tersebut tentunya segala sesuatu diatur oleh penjajah pula, terutama dalam masalah keuangan, hukum, dan perundang-undangan. Hukum dan perundang-undangan yang berlaku adalah hasil ciptaan mereka sendiri. Khususnya yang berkaitan dengan hukum perdata diatur dalam Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUH Perdata) dan dalam bahasa aslinya disebut "*Burgerlijk Wetboek*" disingkat dengan "BW".

Pada saat kemerdekaan Indonesia diproklamirkan oleh Bung Karno, bangsa Indonesia belum memiliki kitab undang-undang sendiri, baik yang berhubungan dengan pidana, perdata maupun hukum acara. Karenanya segala problematika perdata harus diputuskan sesuai dengan hukum BW tersebut. Landasan hukum yang mengharuskan hukum warisan penjajah masih tetap berlaku di Indonesia adalah Undang-Undang Dasar 1945, pasal II Aturan Peralihan yang berbunyi: *Segala Badan Negara dan Peraturan yang ada masih langsung berlaku, selama belum diadakan yang baru menurut Undang-Undang Dasar ini.* Berpijak pada pasal II Aturan Peralihan tersebut, maka Kitab Undang-undang Hukum Pidana (KUHP), Kitab Undang-Undang Hukum (KUH) Perdata dan Hukum Acara masih tetap terus diberlakukan, dan segala permasalahan yang muncul diukur dan diselesaikan dengan hukum BW hasil produk pemerintah Belanda tersebut.

Masalah gadai dan hipotik diatur dalam bab kedua puluh, antara ayat 1150 sampai ayat 1232 KUH Perdata, namun dalam KUH Perdata tersebut belum ada penjelasan lebih rinci yang berkaitan dengan tanah pertanian, akan tetapi baru dibicarakan penggadaian secara makro, yaitu bila lewat waktu yang telah dijanjikan dianggap bercidera janji, maka siberpiutang berhak menjual barang gadai untuk melunasi hutang si pemberi gadai beserta bunganya[6]. Di sana tidak disebutkan bagaimana penyelesaian kasus gadai yang tidak dibuat perjanjian pada waktu mengadakan transaksi tentang keuntungan pemegang gadai terhadap modal yang dikeluarkan, karena itu Pemerintah RI ingin membuat suatu undang-undang yang mengatur tata cara penggadaian yang lebih spesifik dalam bidang gadai-menggadai tanah pertanian yang selama ini diperkirakan merugikan pemilik tanah, sebagaimana yang berlaku sejak lama di Pulau Jawa. Empat belas tahun setelah Indonesia merdeka baru dapat dirumuskan undang-undang tersebut yang dituangkan dalam Perpu Nomor 56 tahun 1960, kemudian Perpu Nomor 56 ini ditetapkan sebagai Undang-undang Pokok Agraria (UUPA) Nomor 5 Tahun 1960, selanjutnya pada tahun 1961 disahkan menjadi undang-undang, dengan amarnya Undang-Undang Nomor 1 tahun 1961, tentang "Penetapan semua Undang-Undang Darurat dan semua Perpu yang sudah ada sebelum tanggal 1 Januari 1961 menjadi Undang-Undang. Disahkan di Jakarta, tanggal 4 Januari 1961"[7]. Dengan demikian

Perpu Nomor 56 Tahun 1960 disahkan menjadi UU Nomor 56 Prp tahun 1960. Dengan demikian Isi UUPA Nomor 5 Tahun 1960 identik dengan Undang-Undang Nomor 56 Prp Tahun 1960.

Aturan di atas menetapkan bahwa Negara Republik Indonesia membolehkan gadai maksimal 7 tahun, lebih dari itu gadai dianggap kadaluarsa, dengan demikian barang gadai harus dikembalikan tanpa uang tebusan.

Tulisan ini didasari atas penelitian lapangan (*field research*) yang menyajikan sejumlah data berkisar transaksi jual gadai (*gala*) di Aceh Utara, dengan mengkonsentrasikan pada percarian data tentang bagaimana praktek gadai di Kecamatan Tanah Jambo Aye dan sebab-sebab yang mendorong masyarakat di sana tidak mempraktekkan Undang-Undang Nomor 56 Prp Tahun 1960 dalam kegiatan gadai-menggadai.

PRAKTEK GADAI DALAM MASYARAKAT TANAH JAMBO AYE

Bentuk Praktek Gadai

Masyarakat Tanah Jambo Aye sebagaimana halnya masyarakat Aceh Utara pada umumnya masih mempraktekkan jual gadai. Pelaksanaan gadai yang mereka praktekkan adalah gadai yang terjadi antar warga dalam masyarakat kecamatan Tanah Jambo Aye bukan praktek gadai yang berlaku pada Kantor Pegadaian. Kecenderungan masyarakat Tanah Jambo Aye dalam mengadakan transaksi gadai disebabkan antara lain 1) Mudah. Bila seseorang warga membutuhkan sejumlah uang secara mendadak seperti ada anggota keluarganya yang sakit atau ingin mengadakan pesta perkawinan anaknya, maka sesorang yang memiliki tanah berupa tanah sawah, kebun atau tambak ikan, maka dengan mudah memperoleh sejumlah uang dalam jumlah besar melebihi yang diberikan kantor Pegadaian, lagi pula penggadaian barang-barang berupa tanah antar sesama warga masyarakat di desanya tidak memaksa mereka dalam penebusannya, dan barangnya tidak akan dilelang meskipun tidak mampu menebusnya. Sebaliknya masyarakat takut menggadaikan emas atau kendaraan pada kantor Pegadaian disebabkan bunga pinjaman uang gadai selalu bertambah dan pada akhirnya barang gadaian akan disita dan dilelang ketika tidak mampu ditebus dalam batas waktu yang telah dijanjikan. Akhirnya mengakibatkan kerugian total pada pihak pemberi gadai.

Ketika ditanyakan kepada warga masyarakat kecamatan Tanah Jambo Aye tentang praktek gadai yang bagaimana lebih menguntungkan, jawabannya lebih menguntungkan praktek gadai antar masyarakat, karena tanpa bunga[9]. Hasil yang dipungut dari barang gadaian tidak sama dengan

bunga. Bunga adalah uang lain yang telah ada sama kita atau harus mencari dari pihak lain untuk membayar bunga pinjaman dan ini sangat memberatkan masyarakat yang tidak mempunyai usaha tetap. Sedangkan hasil yang diperoleh dari barang gadaian dipungut langsung oleh pemegang gadai sebelum sampai ke tangan pemberi gadai, maka pemberi gadai tidak merasa kehilangan atau kekurangan harta, sebab yang diambil itu sesuatu yang belum dimilikinya dan belum diketahui berapa banyaknya.

Tinjauan lain yang disampaikan salah seorang responden, bahwa keuntungan yang diperoleh dari praktek gadai yang terjadi antar warga adalah karena tidak ada batas penebusan. Ia mencontohkan gadai terhadap tambak ikan. Menurutnya gadai yang diinginkan adalah yang sesuai dengan adat setempat. Kalau sudah sesuai dengan adat semua pihak akan menerima dengan lapang dada dan senang hati.[10] Tambak ikan harus menggunakan modal besar untuk memperoleh hasil maksimal. Orang miskin yang tidak memiliki modal cukup, tidak memperoleh hasil apa-apa dari tambak tersebut meskipun berada di tangannya sendiri tidak digadaikan, sehingga bila tambak itu berada pada tangan pemegang gadai, maka hasil yang diperoleh adalah hasil atas modal usahanya, bukan atas uang gadai.

Secara umum praktek gadai dalam masyarakat Kecamatan Tanah Jambo Aye dapat dipilah-pilah kepada beberapa aspek kajian, antara lain:

1. Benda yang Digadaikan

Masyarakat Tanah Jambo Aye tidak ada yang mengadakan transaksi jual gadai dengan kantor Pegadaian yang letaknya di kota Lhokseumawe dan sangat jauh (mencapai 58 km). Entah ada alasan lain atau tidak yang membuat mereka tidak berhubungan dengan kantor Pegadaian, yang jelas masyarakat lebih cenderung menggadaikan *tanah pertanian* berupa *sawah*, *kebun* dan *tambak* kepada sesama warga ketika sangat membutuhkan sejumlah uang.

2. Masa Berlaku Jual Gadai yang Sah

Pemerintah Republik Indonesia memberlakukan dua sistem jual gadai. Pertama, sistem yang dirumuskan dalam KUH Perdata pasal 1150. Kedua, sistem yang diatur melalui Undang-undang No. 56 Prp tahun 1960. Sistem pertama menetapkan lama masa jual gadai sesuai perjanjian, lewat batas tersebut harus dilakukan penebusan, jika tidak ditebus, maka barang gadaian akan dijual (dilelang) untuk pelunasan uang gadai. Sistem kedua, khusus diterapkan pada tanah pertanian. Lama masa berlakunya suatu gadai dibatasi tujuh tahun, namun boleh ditebus sebelum waktu tersebut berakhir dengan uang tebusan dan bila masa gadai mencapai tujuh tahun, maka barang gadaian harus dikembalikan tanpa ada hak untuk meminta uang tebusan. Kedua sistem yang ditetapkan oleh pemerintah Republik Indonesia

di atas tidak dipraktekkan oleh masyarakat Tanah Jambo Aye. Mereka tidak pernah menentukan masa berlakunya jual gadai, penebusan merupakan batas berakhirnya jual gadai. Sekiranya tidak ditebus maka gadai tetap sah meskipun masa gadai telah berjalan dalam waktu yang cukup lama.

3. Perjanjian

Jual gadai yang terjadi dalam masyarakat Tanah Jambo Aye tidak pernah ada perjanjian pada saat mengadakan transaksi jual gadai, baik yang berkaitan dengan masa berlakunya gadai maupun yang berhubungan dengan pengambilan hasil yang diperoleh dari barang gadaian. Meskipun ada masyarakat yang berjanji bahwa barangnya tidak lama akan ditebus, namun itu bukan suatu perjanjian yang ketat, dan ucapannya itu tidak dapat dipegang, sebab tidak jarang terjadi perkataan itu hanya untuk mempermanis bahasa komunikasi antara pemberi gadai dengan pemegang gadai. Perjanjian semacam ini biasanya tidak ditepati, namun tidak menjadi permasalahan di antara mereka.

Perjanjian mendasar dalam pelaksanaan gadai di kecamatan Tanah Jambo Aye adalah perjanjian tertulis sebagai catatan yang menunjukkan barang gadaian seperti tanah sawah, tanah tambak atau kebun bersama isinya, menjelaskan nilai gadai berupa emas murni atau emas barang dengan banyak mayamnya, menetapkan tanggal terjadinya transaksi gadai, menerangkan pemberi gadai dan pemegang gadai serta saksi-saksi berupa kepala desa dan salah seorang tokoh masyarakat yang dituakan di desa bersangkutan.

4. Hasil yang Diperoleh

Sudah menjadi ketentuan dalam masyarakat Tanah Jambo Aye Aceh Utara, seluruh hasil yang diperoleh dari barang gadaian menjadi hak penuh pemegang gadai sekalipun tidak dijanjikan pada awal berlangsungnya transaksi gadai. Seandainya barang gadaian berupa kebun dengan sejumlah pepohonan di dalamnya, maka ada sebahagian pemegang gadai yang memberikan hasilnya kepada pemberi gadai secara sukarela. Hal semacam ini biasanya terjadi bila kebun gadaian berdekatan dengan rumah pemberi gadai.

Hal serupa juga terjadi pada tanah tambak gadaian. Pemegang gadai mengajak pemberi gadai untuk ikut bersama-sama ketika panen dilakukan. Dengan cara seperti ini pemegang gadai akan memberikan sedikit ikan atau udang kepada pemberi gadai sekedar untuk beberapa kali makan. Namun ada juga pemegang gadai yang tidak mengajak pemberi gadai dan itu terjadi bila antara pemberi gadai dengan pemegang gadai tidak ada hubungan famili atau pemegang gadai telah mengkontrakkan atau menyuruh orang lain bekerja di tambak gadaian secara ongkos atau

bunga. Bunga adalah uang lain yang telah ada sama kita atau harus mencari dari pihak lain untuk membayar bunga pinjaman dan ini sangat memberatkan masyarakat yang tidak mempunyai usaha tetap. Sedangkan hasil yang diperoleh dari barang gadaian dipungut langsung oleh pemegang gadai sebelum sampai ke tangan pemberi gadai, maka pemberi gadai tidak merasa kehilangan atau kekurangan harta, sebab yang diambil itu sesuatu yang belum dimilikinya dan belum diketahui berapa banyaknya.

Tinjauan lain yang disampaikan salah seorang responden, bahwa keuntungan yang diperoleh dari praktek gadai yang terjadi antar warga adalah karena tidak ada batas penebusan. Ia mencontohkan gadai terhadap tambak ikan. Menurutnya gadai yang diinginkan adalah yang sesuai dengan adat setempat. Kalau sudah sesuai dengan adat semua pihak akan menerima dengan lapang dada dan senang hati.[10] Tambak ikan harus menggunakan modal besar untuk memperoleh hasil maksimal. Orang miskin yang tidak memiliki modal cukup, tidak memperoleh hasil apa-apa dari tambak tersebut meskipun berada di tangannya sendiri tidak digadaikan, sehingga bila tambak itu berada pada tangan pemegang gadai, maka hasil yang diperoleh adalah hasil atas modal usahanya, bukan atas uang gadai.

Secara umum praktek gadai dalam masyarakat Kecamatan Tanah Jambo Aye dapat dipilah-pilah kepada beberapa aspek kajian, antara lain:

1. Benda yang Digadaikan

Masyarakat Tanah Jambo Aye tidak ada yang mengadakan transaksi jual gadai dengan kantor Pegadaian yang letaknya di kota Lhokseumawe dan sangat jauh (mencapai 58 km). Entah ada alasan lain atau tidak yang membuat mereka tidak berhubungan dengan kantor Pegadaian, yang jelas masyarakat lebih cenderung menggadaikan *tanah pertanian* berupa *sawah*, *kebun* dan *tambak* kepada sesama warga ketika sangat membutuhkan sejumlah uang.

2. Masa Berlaku Jual Gadai yang Sah

Pemerintah Republik Indonesia memberlakukan dua sistem jual gadai. Pertama, sistem yang dirumuskan dalam KUH Perdata pasal 1150. Kedua, sistem yang diatur melalui Undang-undang No. 56 Prp tahun 1960. Sistem pertama menetapkan lama masa jual gadai sesuai perjanjian, lewat batas tersebut harus dilakukan penebusan, jika tidak ditebus, maka barang gadaian akan dijual (dilelang) untuk pelunasan uang gadai. Sistem kedua, khusus diterapkan pada tanah pertanian. Lama masa berlakunya suatu gadai dibatasi tujuh tahun, namun boleh ditebus sebelum waktu tersebut berakhir dengan uang tebusan dan bila masa gadai mencapai tujuh tahun, maka barang gadaian harus dikembalikan tanpa ada hak untuk meminta uang tebusan. Kedua sistem yang ditetapkan oleh pemerintah Republik Indonesia

di atas tidak dipraktekkan oleh masyarakat Tanah Jambo Aye. Mereka tidak pernah menentukan masa berlakunya jual gadai, penebusan merupakan batas berakhirnya jual gadai. Sekiranya tidak ditebus maka gadai tetap sah meskipun masa gadai telah berjalan dalam waktu yang cukup lama.

3. Perjanjian

Jual gadai yang terjadi dalam masyarakat Tanah Jambo Aye tidak pernah ada perjanjian pada saat mengadakan transaksi jual gadai, baik yang berkaitan dengan masa berlakunya gadai maupun yang berhubungan dengan pengambilan hasil yang diperoleh dari barang gadaian. Meskipun ada masyarakat yang berjanji bahwa barangnya tidak lama akan ditebus, namun itu bukan suatu perjanjian yang ketat, dan ucapannya itu tidak dapat dipegang, sebab tidak jarang terjadi perkataan itu hanya untuk mempermanis bahasa komunikasi antara pemberi gadai dengan pemegang gadai. Perjanjian semacam ini biasanya tidak ditepati, namun tidak menjadi permasalahan di antara mereka.

Perjanjian mendasar dalam pelaksanaan gadai di kecamatan Tanah Jambo Aye adalah perjanjian tertulis sebagai catatan yang menunjukkan barang gadaian seperti tanah sawah, tanah tambak atau kebun bersama isinya, menjelaskan nilai gadai berupa emas murni atau emas barang dengan banyak mayamnya, menetapkan tanggal terjadinya transaksi gadai, menerangkan pemberi gadai dan pemegang gadai serta saksi-saksi berupa kepala desa dan salah seorang tokoh masyarakat yang dituakan di desa bersangkutan.

4. Hasil yang Diperoleh

Sudah menjadi ketentuan dalam masyarakat Tanah Jambo Aye Aceh Utara, seluruh hasil yang diperoleh dari barang gadaian menjadi hak penuh pemegang gadai sekalipun tidak dijanjikan pada awal berlangsungnya transaksi gadai. Seandainya barang gadaian berupa kebun dengan sejumlah pepohonan di dalamnya, maka ada sebahagian pemegang gadai yang memberikan hasilnya kepada pemberi gadai secara sukarela. Hal semacam ini biasanya terjadi bila kebun gadaian berdekatan dengan rumah pemberi gadai.

Hal serupa juga terjadi pada tanah tambak gadaian. Pemegang gadai mengajak pemberi gadai untuk ikut bersama-sama ketika panen dilakukan. Dengan cara seperti ini pemegang gadai akan memberikan sedikit ikan atau udang kepada pemberi gadai sekedar untuk beberapa kali makan. Namun ada juga pemegang gadai yang tidak mengajak pemberi gadai dan itu terjadi bila antara pemberi gadai dengan pemegang gadai tidak ada hubungan famili atau pemegang gadai telah mengkontrakkan atau menyuruh orang lain bekerja di tambak gadaian secara ongkos atau

bagi hasil. Dengan demikian hasil yang diperoleh dari tambak sulit diberikan kepada orang lain, sebab dalam hasil yang diperolehnya itu sudah ada hak pekerja atau rekanannya.

GADAI MENURUT HUKUM ISLAM

Pendapat Ulama Tentang Gadai

Syari'at Islam diturunkan menjadi *rahmatan lil 'alamin*, karena itu dalam al-Qur'an Allah telah membuat tata cara bermu'amalah yang baik dan tidak saling mendhalimi sesama mereka. Demikian juga Allah telah menjelaskan praktek mu'amalah yang tidak baik. Al-Qur'an diturunkan sebagai pedoman hidup utama umat Islam. Hukum yang termaktub dalam al-Qur'an masih banyak *mujmal* (global) tidak dapat dipahami tanpa dibantu oleh hadits nabi. Pada periode awal perkembangan agama Islam, pemeluk Islam hanya berada di wilayah tanah Arab. Bila terjadi suatu peristiwa sangat memungkinkan bila al-Qur'an dan al-Hadits dijadikan rujukan tanpa terlebih dahulu diijtihad dan dianalogikan oleh para mujtahid, sebab peristiwa yang terjadi pada masa nabi tidak jauh berbeda dengan peristiwa yang mereka alami. Demikian juga teknologi belum berapa maju dan berkembang, polemik belum begitu kompleks, perkembangan sosial budaya tidak begitu berarti, para shahabat besar masih tersisa sebagai tempat masyarakat bertanya, dengan demikian wajar-wajar saja bila para tabi'in belum merumuskan hasil kerja mereka mengistinbathkan hukum dari sumber aslinya ke dalam kitab sebagaimana dilakukan oleh generasi berikutnya.

Setelah abad pertama hijriyah, wilayah kekuasaan Islam sudah meluas. Atas jasa penguasa dinasti Bani Umayyah, Islam sudah sampai ke Andalusia bahagian barat daya Eropa[11]. Umat Islam berhadapan dengan berbagai budaya dan kebiasaan masyarakat yang ada di wilayah taklukannya. Masalah-demi masalah muncul, akhirnya para imam mujtahid dari golongan *tabi'in* dan *tabi' tabi'in* sudah mulai bekerja memeras segala tenaga dan kekuatan untuk melahirkan suatu ketetapan hukum yang dapat menyelesaikan problema yang terjadi pada masanya, di samping ada faktor lain yang membuat lahirnya sejumlah ulama mujtahid pada waktu itu, yaitu karena ada sejumlah khalifah dinasti Bani Abbas yang memberikan perhatian kepada ilmu pengetahuan[12]. Pada periode ini lahirlah kitab-kitab hasil jerih payah para imam mujtahid mengeluarkan hukum dari sumber aslinya, al-Qur'an dan al-Hadits.

Banyak ulama yang menjadi imam mazhab fiqih, namun empat imam mazhab sunni yang sangat populer dan masih ada pengikutnya sampai sekarang, yaitu mazhab Imam Abu Hanifah, mazhab Imam Malik, mazhab

Imam As-Syafi'i dan mazhab Imam Ahmad Ibn Hanbal. Meskipun hubungan mereka merupakan hubungan antara guru dan murid, namun pendapat mereka tidak semuanya sama antara guru dengan muridnya, akan tetapi banyak yang saling berbeda. Hal ini disebabkan oleh beberapa unsur antara lain pemahaman terhadap lahir ayat atau hadits yang mereka jadikan sebagai landasan. Hadits yang mereka terima barangkali berbeda-beda baik dari segi matan maupun perawinya. Serta ada kebutuhan atau kemaslahatan umum yang ingin diperoleh pada waktu itu.

Meskipun pendapat mereka saling berbeda namun bagi kita dewasa ini bukan menjadi masalah, malah menjadi rahmat, sebab setiap peristiwa hukum yang terjadi harus diselesaikan secara cepat dan adil, tidak dibenarkan membiarkannya berlarut-larut tanpa adanya ketetapan hukum. Banyak pendapat dalam suatu masalah memudahkan kita dalam memberikan putusan terhadap peristiwa tertentu dengan cara mengadakan ijtihad tarjih atau sering disebut dengan istilah *Ijtihad Tarjihi Intiqa'i*. Dengan cara ini kita dapat memilih dan memilah-milah pendapat mana yang sesuai dengan kebutuhan kita dewasa ini.

Kaidah tarjih itu banyak, diantaranya: Hendaknya pendapat itu mempunyai relevansi dengan kehidupan pada zaman sekarang; Hendaknya pendapat itu mencerminkan kelemah-lembutan dan kasih sayang kepada manusia; Hendaknya pendapat itu lebih mendekati kemudahan yang ditetapkan oleh hukum Islam; Hendaknya pendapat itu lebih memprioritaskan untuk merealisasikan maksud-maksud syara', kemaslahatan manusia dan menolak marabahaya dari mereka[13].

Gadai merupakan perbuatan hukum yang dibenarkan dalam Islam, berdasarkan ayat dan hadits serta ijma' ulama. Al-Qur'an dan al-Hadits tidak membicarakan tata cara pelaksanaan gadái secara tehnis dan rinci, yang termaktub dalam ayat al-Qur'an dan al-Hadits hanya pernyataan kebolehan gadai serta membicarakan bahwa Nabi pernah mengadakan transaksi jual gadai dengan orang Yahudi, selain itu ada juga hadits yang menyatakan tenatang hasil yang diperoleh dari barang gadaian adalah untuk pemberi gadai sebagai pemilik harta gadaian, namun tidak disebutkan keuntungan pemilik modal/ uang. Karena itu para ulama berbeda pendapat dalam menyelesaikan problema gadai, baik yang sudah terjadi maupun yang mungkin akan terjadi. Pelaksanaan gadai yang termaktub dalam kitab-kitab para imam mazhab banyak yang berbeda, karena itu tidak mungkin diambil sembarang pendapat tanpa terlebih dahulu diteliti dan dicari kesesuaian dengan berbagai peristiwa yang muncul. Sebelum diambil suatu ketetapan terhadap praktek gadai di kecamatan Tanah Jambo Aye, ada baiknya dalam tulisan ini terlebih dahulu dipaparkan sejumlah pendapat para imam mazhab tersebut.

Gadai Menurut Mazhab Hanafi

Ada sejumlah ketentuan di seputar pegadaian di dalam mazhab Hanafi, yang sepertinya perlu dikemukakan di sini guna perbandingan telaahan. *Pertama,* barang gadaian ada yang tetap dan ada yang bertambah, baik jumlah maupun nilainya. Yang dianggap tetap tidak bertambah seperti rumah, kendaraan dan lain sebagainya, sedangkan yang bertambah misalnya binatang dapat melahirkan anaknya atau bertambah besar dan gemuk, pepohonan bertambah besar dan berbuah, mungkin juga rumah yang posisinya bagus akan bertambah nilai jual dan sebagainya. Kedudukan hasil produksi barang gadaian menurut golongan ini dibagi dua, yang menyatu dan yang terpisah dari barang gadaian. Bila hasil tersebut menyatu dengan barang gadaian, maka dia akan ikut tergadai bersama barang gadaian asal, akan tetapi bila hasil itu terpisah, maka akan diambil langsung oleh pemberi gadai, sebab yang digadai bukan hasilnya, melainkan barang yang diserahterimakan. Kalau seekor kambing yang diserahterimakan maka seekor itulah yang menjadi gadaian, begitu juga kalau kebun yang diserahterimakan, maka kebun itulah yang tetap di tangan pemegang gadai, tidak ikut hasilnya[14]. *Kedua,* pengambilan hasil dan pemanfaatan barang jaminan (barang gadaian) oleh pemegang gadai menurut mazhab Hanafi dibolehkan sekiranya pemberi gadai menyetujuinya, asalkan tidak disyaratkan pada waktu akad. Meskipun atas seizin pemberi gadai, namun pemegang gadai makruh mengambil hasil dari barang gadaian tersebut[15]. Akibat dari pengambilan hasil tersebut tidak mengurangi hutang[16]. Hasil yang dipungut dari barang gadai oleh pemegang gadai tidak perlu dicatat sebagai angsuran uang gadai, akan tetapi boleh dimakan secara mutlak, hanya saja pebuatan semacam ini kurang disenangi agama Islam atau makruh.

Dari penjelasan di atas terlihat bahwa hasil yang dilahirkan dari barang gadaian menurut golongan Hanafi adalah milik pemeberi gadai secara mutlak, sehingga kalau diambil oleh pemegang gadai harus atas seizin pemberi gadai dan itu saja masih dianggap tidak disenangi (makruh), apalagi kalau tanpa izin.

Gadai Menurut Mazhab Maliki

Beberapa ketentuan pergadaian di dalam mazhab Maliki; *pertama,* status kepemilikan hasil yang muncul dari barang gadaian adalah milik pemberi gadai dan tidak ikut tergadai, tetapi dikembalikan kepada pemberi gadai kecuali kalau disyaratkan oleh pemberi gadai untuk ikut menjadi barang gadaian, seperti buah-buahan yang dihasilkan dari pepohonan[17]. Ketentuan ini dikecualikan pada penggadaian binatang, anak yang dilahirkan –meskipun terpisah dari barang gadaian- akan ikut menjadi barang gadaian. Perbedaan antara binatang dengan pepohonan terletak pada

hukum dasar jual beli. Anak yang terdapat dalam kandungan binatang akan menjadi milik pembeli sekiranya tidak disyaratkan pada waktu transaksi jual beli berlangsung bahwa anak yang terdapat dalam kandungan induknya dikembalikan kepada penjual. Sebaliknya, buah-buahan yang terdapat di pohon akan menjadi hak penjual, bila tidak disyaratkan yang lain[18].

1) Hasil yang dimunculkan barang gadaian adalah milik pemberi gadai, namun pemegang gadai boleh mengambilnya dengan tiga syarat.
   a) Hutang gadai terjadi karena transaksi jual beli, bukan karena qiradh (pinjam uang tunai/emas). Kalau transaksi gadai karena pinjam uang atau emas, maka pemegang gadai tidak boleh mengambil hasil, baik seizin pemberi gadai atau tidak, dalam jumlah besar atau sedikit.
   b) Pemegang gadai harus menetapkan terlebih dahulu bahwa hasil ataupun manfaat yang dihasilkan dari barang gadaian adalah untuknya. Tanpa dijanjikan terlebih dahulu, pemegang gadai tidak dibenarkan mengambil hasil dari barang gadaian.
   c) Batas waktu pengabilan hasil atau manfaat tersebut harus jelas. Kalau batas waktu pengambilan hasil tidak jelas, pemegang gadai tidak dibenarkan mengambil hasil atau manfaat tersebut[19].

Sekiranya tiga syarat di atas telah terpenuhi, maka pemegang gadai boleh saja mengambil hasil dari barang gadaian. Namun bila hutang terjadi karena qiradh, pemegang gadai tidak dibenarkan mengambil hasil atau manfaat walau dengan cara dan alasan apapun, karena itu dianggap riba dan haram hukumnya.

Dari tiga persyaratan ini terlihat golongan Maliki menetapkan bahwa hasil dari barang gadaian pada hakekatnya adalah milik pemberi gadai, hanya saja pemegang gadai dibenarkan mengambil hasil bila memenuhi persyaratan dimaksud di atas, namun yang sangat penting hutang tidak terjadi karena qiradh (hutang emas atau uang tunai) dan masa pengambilannya harus jelas.

Gadai Menurut Mazhab Syafi'i

Pelaksanaan gadai menggadai menurut golongan Syafi'i dianggap suatu perbuatan yang dianjurkan (sunat), namun harus memenuhi sejumlah syarat dan rukun gadai yang telah ditetapkan. Khusus meyangkut dengan hasil barang gadaian dan pengambilan hasilnya adalah sebagai berikut:

1) Kedudukan Hasil dari Barang Gadaian
   Apa saja yang dihasilkan oleh barang gadaian adalah milik pemberi gadai dan tidak ikut tergadai. Imam al-Syafi'i mengatakan: *Demikianlah sekiranya seseorang menggadaikan korma atau pepohonan lain, lalu berbuah. Buah tersebut di luar dari barang gadaian (tidak tergadai), sebab dia bukanlah pohon.*

Gadai Menurut Mazhab Hanafi

Ada sejumlah ketentuan di seputar pegadaian di dalam mazhab Hanafi, yang sepertinya perlu dikemukakan di sini guna perbandingan telaahan. *Pertama,* barang gadaian ada yang tetap dan ada yang bertambah, baik jumlah maupun nilainya. Yang dianggap tetap tidak bertambah seperti rumah, kendaraan dan lain sebagainya, sedangkan yang bertambah misalnya binatang dapat melahirkan anaknya atau bertambah besar dan gemuk, pepohonan bertambah besar dan berbuah, mungkin juga rumah yang posisinya bagus akan bertambah nilai jual dan sebagainya. Kedudukan hasil produksi barang gadaian menurut golongan ini dibagi dua, yang menyatu dan yang terpisah dari barang gadaian. Bila hasil tersebut menyatu dengan barang gadaian, maka dia akan ikut tergadai bersama barang gadaian asal, akan tetapi bila hasil itu terpisah, maka akan diambil langsung oleh pemberi gadai, sebab yang digadai bukan hasilnya, melainkan barang yang diserahterimakan. Kalau seekor kambing yang diserahterimakan maka seekor itulah yang menjadi gadaian, begitu juga kalau kebun yang diserahterimakan, maka kebun itulah yang tetap di tangan pemegang gadai, tidak ikut hasilnya[14]. *Kedua,* pengambilan hasil dan pemanfaatan barang jaminan (barang gadaian) oleh pemegang gadai menurut mazhab Hanafi dibolehkan sekiranya pemberi gadai menyetujuinya, asalkan tidak disyaratkan pada waktu akad. Meskipun atas seizin pemberi gadai, namun pemegang gadai makruh mengambil hasil dari barang gadaian tersebut[15]. Akibat dari pengambilan hasil tersebut tidak mengurangi hutang[16]. Hasil yang dipungut dari barang gadai oleh pemegang gadai tidak perlu dicatat sebagai angsuran uang gadai, akan tetapi boleh dimakan secara mutlak, hanya saja pebuatan semacam ini kurang disenangi agama Islam atau makruh.

Dari penjelasan di atas terlihat bahwa hasil yang dilahirkan dari barang gadaian menurut golongan Hanafi adalah milik pemeberi gadai secara mutlak, sehingga kalau diambil oleh pemegang gadai harus atas seizin pemberi gadai dan itu saja masih dianggap tidak disenangi (makruh), apalagi kalau tanpa izin.

Gadai Menurut Mazhab Maliki

Beberapa ketentuan pergadaian di dalam mazhab Maliki; *pertama,* status kepemilikan hasil yang muncul dari barang gadaian adalah milik pemberi gadai dan tidak ikut tergadai, tetapi dikembalikan kepada pemberi gadai kecuali kalau disyaratkan oleh pemberi gadai untuk ikut menjadi barang gadaian, seperti buah-buahan yang dihasilkan dari pepohonan[17]. Ketentuan ini dikecualikan pada penggadaian binatang, anak yang dilahirkan –meskipun terpisah dari barang gadaian- akan ikut menjadi barang gadaian. Perbedaan antara binatang dengan pepohonan terletak pada

hukum dasar jual beli. Anak yang terdapat dalam kandungan binatang akan menjadi milik pembeli sekiranya tidak disyaratkan pada waktu transaksi jual beli berlangsung bahwa anak yang terdapat dalam kandungan induknya dikembalikan kepada penjual. Sebaliknya, buah-buahan yang terdapat di pohon akan menjadi hak penjual, bila tidak disyaratkan yang lain[18].

1) Hasil yang dimunculkan barang gadaian adalah milik pemberi gadai, namun pemegang gadai boleh mengambilnya dengan tiga syarat.
   a) Hutang gadai terjadi karena transaksi jual beli, bukan karena qiradh (pinjam uang tunai/emas). Kalau transaksi gadai karena pinjam uang atau emas, maka pemegang gadai tidak boleh mengambil hasil, baik seizin pemberi gadai atau tidak, dalam jumlah besar atau sedikit.
   b) Pemegang gadai harus menetapkan terlebih dahulu bahwa hasil ataupun manfaat yang dihasilkan dari barang gadaian adalah untuknya. Tanpa dijanjikan terlebih dahulu, pemegang gadai tidak dibenarkan mengambil hasil dari barang gadaian.
   c) Batas waktu pengabilan hasil atau manfaat tersebut harus jelas. Kalau batas waktu pengambilan hasil tidak jelas, pemegang gadai tidak dibenarkan mengambil hasil atau manfaat tersebut[19].

Sekiranya tiga syarat di atas telah terpenuhi, maka pemegang gadai boleh saja mengambil hasil dari barang gadaian. Namun bila hutang terjadi karena qiradh, pemegang gadai tidak dibenarkan mengambil hasil atau manfaat walau dengan cara dan alasan apapun, karena itu dianggap riba dan haram hukumnya.

Dari tiga persyaratan ini terlihat golongan Maliki menetapkan bahwa hasil dari barang gadaian pada hakekatnya adalah milik pemberi gadai, hanya saja pemegang gadai dibenarkan mengambil hasil bila memenuhi persyaratan dimaksud di atas, namun yang sangat penting hutang tidak terjadi karena qiradh (hutang emas atau uang tunai) dan masa pengambilannya harus jelas.

Gadai Menurut Mazhab Syafi'i

Pelaksanaan gadai menggadai menurut golongan Syafi'i dianggap suatu perbuatan yang dianjurkan (sunat), namun harus memenuhi sejumlah syarat dan rukun gadai yang telah ditetapkan. Khusus meyangkut dengan hasil barang gadaian dan pengambilan hasilnya adalah sebagai berikut:

1) Kedudukan Hasil dari Barang Gadaian
   Apa saja yang dihasilkan oleh barang gadaian adalah milik pemberi gadai dan tidak ikut tergadai. Imam al-Syafi'i mengatakan: *Demikianlah sekiranya seseorang menggadaikan korma atau pepohonan lain, lalu berbuah. Buah tersebut di luar dari barang gadaian (tidak tergadai), sebab dia bukanlah pohon.*

Ketentuan di atas berlaku bila hasil tersebut terpisah dari barang gadaian, maka hasil tersebut harus segera dikembalikan kepada pemberi gadai pada saat hasil itu ada. Apabila barang gadaian itu berupa tanah pertanian, pemilik tanah berhak membajak atau menggunakan tanah tersebut. Kalaupun tanah gadaian tidak ada pepohonan di dalamnya lalu tumbuh sendiri tanpa ditanam, maka pohon tersebut tidak ikut tergadai, artinya dimanfaatkan oleh pemberi gadai selaku pemilik tanah. Namun kalau hasil tersebut tidak terpisah dari barang gadaian seperti sapi menjadi besar dan gemuk, pepohonan menjadi besar, yang bertambah semacam itu akan tetap berada pada pemegang gadai. Sebab yang bertambah itu tidak mungkin dapat dipisahkan[21]

2) Pengambilan Hasil atau Manfaat.
Pemilik barang mempunyai kewenangan secara mutlak terhadap hasil atau manfaat dari barang gadaian, meskipun barangnya berada pada tangan pemegang gadai selama tidak mengurangi nilai barang tersebut. Maksudnya pemberi gadai berkuasa penuh terhadap barang gadaian termasuk hasil atau manfaat yang diperoleh dari barang gadaian tersebut, apakah diambil sendiri atau diberikan kepada pemegang gadai. Seperti mendiami pada rumah atau mengenderai kendaraan yang dalam status sebagai barang gadaian walau tanpa izin pemegang gadai. Pedomannya adalah hadits yang diriwayatkan Abu Hurairah: *Barang gadaian dapat dikenderai dan diperas susunya.*

Mekipun pemberi gadai berhak mengambil hasil barang gadaian, namun tidak dibenarkan menanami tanaman atas tanah gadaian yang tergadai, karena pemberi gadai tidak boleh bertasarruf selain pada waktu pengambilan hasil atau manfaat. Kalau juga ditanam atau dibangun rumah di atasnya maka keselamatan pepohonan atau rumah tersebut di luar tanggung jawab pemegang gadai. Bila tanaman atau bangunan yang ditambah tadi dapat mengurangi nilai tanah, maka bangunan atau tanaman tersebut harus dicabut atau dimusnahkan.
Sekiranya pemegang gadai terlalu bernafsu untuk menguasai hasil atau manfaat, lalu disyaratkan pada waktu akad bahwa hasil atau manfaat untuk pemegang gadai, maka aqad transaksi gadai sah, sedangkan syaratnya rusak atau tidak sah,[23] artinya hasil dari barang gadaian tetap untuk pemberi gadai sebagai pemilik barang.

Gadai Menurut Mazhab Hanbali

1) Kedudukan Hasil Barang Gadaian

Keuntungan atau hasil yang diperoleh dari barang gadaian adalah milik pemberi gadai dan akan menjadi gadaian bersama-sama dengan barang

gadaian asal. *Sekiranya sepetak tanah tergadai, lalu tumbuh sesuatu pohon di dalamnya, baik tumbuh sendiri atau ditanami oleh pemberi gadai, maka pohon tersebut ikut tergadai karena dianggap hasil yang menyatu dengan barang gadaian.*

2) Pengambilan Hasil

Pemegang gadai tidak berhak mengambil hasil atau manfaat dari barang gadaian kecuali sekedar ongkos perawatan kalau barang gadaian itu terdiri dari binatang, dengan ketentuan gadai tidak terjadi karena qiradh, namun kalau gadai terjadi karena qiradh maka manfaat atau hasil tidak boleh diambil oleh pemegang gadai meskipun seizin pemberi gadai.[25] Akan tetapi bila barang gadaian bukan binatang maka dianggap tidak ada kewajiban merawat di sana. Pengambilan hasil atau manfaat yang melebihi ongkos perawatan harus dibuat perhitungan sebagai pelunasan hutang pemberi gadai.

Bila sesuatu yang dihasilkan dari barang gadaian, seperti mempersewakan rumah dengan seizin pemberi gadai, hasil tersebut ikut menjadi gadaian bersama gadaian asal, akan tetapi bila pemberi gadai mempersewakan rumah atas seizin pemegang gadai, maka gugurlah hak gadai. Sebab tujuan dari gadai adalah menahan barang gadaian agar pemberi gadai tidak dapat bertasarruf pada barang tersebut. Kalau diberi izin kepada pemberi gadai, berarti pemegang gadai tidak lagi menahan hak pemberi gadai pada barang tersebut dan tinggallah hutang tanpa barang jaminan.[26]

Imam Ahmad dalam Musnadnya menyebutkan: *Barangsiapa yang menggadai tanah (pemegang gadai), maka dia yang mengelola hasil untuk pemberi gadai. Hal ini berlaku sejak tahun pertama Nabi SAW berhajji.*

Pernyataan di atas terlihat jelas bahwa hasil dari barang gadaian adalah milik pemberi gadai. Dengan demikian kalau juga diambil oleh pemegang gadai maka semuanya harus dihitung sebagai pelunasan hutang pemberi gadai. Uraian di atas memperlihatkan adanya kesamaan pandangan para mujtahid pada penetapan status kepemilikan terhadap hasil produksi barang gadaian, di mana mereka sependapat bahwa hasil atau manfaat dari barang gadaian adalah milik pemberi gadai (pemilik barang), sedangkan penetapan apakah hasil tersebut menjadi gadaian atau tidak, dalam hal ini mereka berbeda pendapat. *Pendapat Pertama:* Mazhab Hanafi, Maliki dan Syafi'i berpendapat bahwa hasil yang diperoleh dari barang gadaian dapat diambil langsung oleh pemberi gadai dan tidak ikut tergadai. *Pendapat Kedua*: Hanbali berpendapat bahwa hasil dari barang gadaian ikut tergadai bersama barang gadaian asal.

Selanjutnya dari empat golongan di atas tidak satu pun yang membolehkan pengambilan hasil barang gadaian oleh pemegang gadai

secara mutlak, akan tetapi harus memenuhi sejumlah kriteria yang telah ditetapkan, misalnya hutang tidak terjadi kerena *qiradh*, seizin pemberi gadai dan harus ada batas pengambilan hasil yang jelas. Sedangkan Syafi'iyah berpendapat bahwa pemegang gadai tidak dibenarkan mengambil hasil dari barang gadaian walau dengan alasan apapun. Namun golongan terakhir ini tidak menyinggung secara rinci barang gadaian yang terdiri dari binatang yang harus dikeluarkan biaya besar untuk mengurusinya.

ANALISIS PENDAPAT

Masyarakat Kecamatan Tanah Jambo Aye yang pernah mengadakan transaksi jual gadai atau yang pernah melakukan praktek gadai terjadi karena *qiradh* yaitu khusus meminjam emas dari orang yang ada di kampungnya dan tidak satu orang pun yang terjadi gadai karena jual beli barang lain yang terhutang, selanjutnya digadaikanlah tanah sawah, tambak atau kebunnya.

Meskipun ada yang menjawab lain, secara umum masyarakat Kecamatan Tanah Jambo Aye yang pernah menjadi pemegang gadai mengambil barang atau keuntungan dari barang gadaian tanpa batas. Dengan berbagai alasan mereka mendukung praktek semacam ini, baik alasan mudah maupun sebagai keuntungan modal. Praktek seperti ini tidak terdapat nash al-Qur'an, al-Hadits dan pendapat ulama mazhab yang membenarkannya. Bahkan setelah dilihat pendapat empat mazhab ternyata tidak ada satu mazhab pun yang membenarkan pengambilan hasil oleh pemegang gadai tanpa syarat dan tanpa batas waktu sebagaimana yang dipraktekkan oleh masyarakat Kecamatan Tanah Jambo Aye Aceh Utara. Terutama bila transaksi gadai terjadi dengan cara *qiradh* (hutang uang tunai/ emas). Akan tetapi bila hutang terjadi karena hutang barang bukan pinjam uang, maka ada ulama yang membenarkannya meskipun harus ada batas pengambilan hasil yang jelas.

Untuk menetapkan benar tidaknya praktek gadai yang selama ini dijalankan oleh masyarakat Kecamatan Tanah Jambo Aye maka perlu ditempuh ijtihad tarjihi, dengan memilih dan memilah-milah pendapat ulama mujtahid terdahulu, pemilihan pendapat menurut kaidah ijtihad tarjihi ini harus ada beberapa kriteria pendapat ulama atara lain mempunyai relevansi dengan kehidupan pada zaman sekarang, mencerminkan kelemah-lembutan dan kasih sayang kepada manusia, lebih mendekati kemudahan yang ditetapkan oleh hukum Islam, lebih memprioritaskan untuk merealisasikan maksud-maksud syara', kemaslahatan manusia dan menolak marabahaya dari mereka.[28] Dengan pertimbangan dasar; menolak kerusakan harus didahulukan daripada menarik kemaslahatan,[29] maka kita dapat mengatakan bahwa praktek gadai dalam masyarakat Tanah Jambo

Aye bertentangan dengan syaria'at Islam. Hal ini karena setelah ditarjih sejumlah pendapat ulama, ternyata tidak ada ulama yang membenarkan praktek gadai sebagaimana yang dilakukan masyarakat Tanah Jambo Aye.

Sebagaimana disebutkan terdahulu bahwa di antara tujuan penelitian ini adalah untuk mencari titik temu antara praktek gadai yang terdapat dalam masyarakat Kecamatan Tanah Jambo Aye dengan Undang-undang yang berlaku di Negara Republik Indonesia dan juga dengan hukum Islam. Setelah diteliti ayat al-Qur'an dan al-Hadits serta sejumlah pendapat ulama empat mazhab ternyata tidak terdapat titik temu antara praktek gadai yang berlaku dalam masyarakat kecamatan Tanah Jambo Aye dengan hukum yang telah digariskan oleh pemerintah Republik Indonesia dan dengan syari'at Islam. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa praktek gadai yang berlaku dalam masyarakat kecamatan Tanah Jambo Aye bertentangan dengan syari'at Islam yang harus ditinggalkan.

Tujuan lain juga diharapkan dalam penelitian di Kecamatan Tanah Jambo Aye, bisa menambah khazanah hukum Islam. Namun setelah diadakan pentarjihan pendapat para ulama mazhab dan dibandingkan dengan praktek gadai di Kecamatan Tanah Jambo Aye, menunjukkan bahwa penelitian ini tidak dapat melahirkan hukum baru, akan tetapi sekedar mempertegas bahwa praktek gadai yang terjadi dalam masyarakat Kecamatan Tanah Jambo Aye tidak sejalan dengan sayari'at Islam. Banyak ulama yang membahas masalah gadai secara rinci dan contoh-contoh yang dapat dianalogikan dewasa ini. Namun setelah ditarjih seluruh pendapat, maka nampaklah bahwa tidak ada ulama yang jangankan memperoleh kesepakatan ulama, satu golongan ulama mazhab pun tidak ada yang mendukungnya. Dengan kata lain, praktek gadai sebagaimana yang berlangsung dalam masyarakat Kecamatan Tanah Jambo Aye bertentangan dengan ajaran Islam dan perlu ditinggalkan.

PENUTUP

Mengakhiri tulisan ini penulis merangkum beberapa kesimpulan dan menitip sejumlah pesan yang dianggap berguna bagi pembaca. Penelitian ini menghasilkan data sebagai berikut:

- Hasil penelitian di Kecamatan Tanah Jabo Aye tidak dapat menghasilkan ketetapan hukum yang baru, sebab apa yang dipraktekkan mereka telah terdapat pembahasannya dalam kitab-kitab yang disusun oleh ulama salaf. Dengan demikian tugas peneliti hanya mengukur praktek gadai di lapangan dengan ketentuan yang yang terdapat dalam al-Qur'an dan Hadits serta pendapat para ulama mazhab fiqih.
- Praktek gadai dalam masyarakat Kecamatan Tanah Jabo Aye tidak sesuai dengan ketentuan yang berlaku di Negara Republik Indonesia,

baik diukur dengan KUH Perdata maupun dengan Undang-Undang Nomor 56 Prp Tahun 1960.

Tidak terdapat ayat al-Qur'an atau Hadits serta pendapat ulama yang membenarkan pemegang gadai untuk memungut hasil dari barang gadaian, bila gadai itu terjadi karena *qiradh* (pinjam uang/emas). Karena itu dapat disimpulkan bahwa praktek Gadai dalam masyarakat Kecamatan Tanah Jambo Aye bertentangan dengan ajaran Islam dan harus dihentikan. Implikasi dari semua ini, diharapkan pihak-pihak yang berkompeten seperti Dinas Syari'at Islam hendaknya mengadakan sosialisasi tentang bagaimana praktek gadai yang harus diikuti dan praktek bagaimana pula yang harus ditinggalkan.

ENDNOTE:

1. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), hal. 246
2. *Ibid.,* hal. 247
3. Subekti, R. dan R. Tjitrosudibijo, *Kitab Undang-Undang Hukum Perdata,* (Jakarta: Pradnya Paramita, 1992), hal. 284
4. Al-Jaziriy, *Al-Fiqh 'Ala al-Mazahib-al-Arba'ah*, Juz II, (Bairut: Dar al-Fikr, t.t.), hal. 319
5. Muslim, Imam, *Sahahih Muslim*, Juz I, (Bandung: Dahlan t.t.), hal. 701
6. R. Subekti, *Kitab Undang-Undang*, hal. 249
7. *Lembaran Negara*, Nomor 3 tahun 1961.
8. Teks asli Perpu Nomor 56 tahun 1960 masih tersimpan di Badan Arsip Banda Aceh, ditandatangani oleh Presiden Soekarno, di atas kertas Duplikator.
9. Hasil wawancara dengan Bapak Karimuddin Tokoh Masyarakat Meunasah Dayah, tanggal 31 Agustus 2004
10. Hasil wawancara dengan Bapak Zakaria Kaur Pembangunan, Desa Glumpang Umpung Unoe, tanggal 2 September 2004
11. Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam,* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), hal. 43
12. Muhammad Ali al-Sayis, *Tarikh al-Fiqh al-Islami,* (Mesir: Muhammad Ali Shabih, t.t.), hal 80
13. Yusuf Al-Qardhawi, *Ijtihad Kontemporer, Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan,* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), hal. 24
14. Ibn Abidin., *Hasyiyah Rad al-Muhtar 'Ala al-Dar al-Mukhtar*, Juz VI, (Mesir, Isa al-Babiy al-Halabiy, t.t.), hal. 471
15. Ibn Nujaim, *Al-Asybah Wa al-Nadla-ir,* (Kairo: Mu-assasah al-Halabi Wa Syirkah, 1968), hal. 289
16. Abidin, *Hasyiyah*, hal. 479
17. Ibn al-Qasim, *al-Mudawwinah al-Kubra,* Juz IV, (Mesir: al-Sa'adah, 1323 H.), hal. 7
18. Al-Suyuthi, *Tanwir al-Hawalik,* Juz II, (Kairo: Al-Musyhad al-Husaini, t.t.) hal. 205

[19] Al-Qasim, *Al-Mudawwinah*, hal. 23

[20] Al-Syafi'i, *Al-Umm,* Juz III, (Mesir: Kitab al-Sya'bi, t.t.), hal. 144

[21] Al-Anshari, *Al-Jumal 'Ala Syarh al-Minhaj,* (Bairut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, t.t.), hal. 295

[22] Al-Syafi'i, *Al-Umm,* hal. 137

[23] Al-Jaziri, *Al-Fiqh 'Ala al-Mazahib al-Arba'ah,* Juz II, (Bairut: Dar al-Fikr, t.t.), hal. 334

[24] Mansur ibn Yunus al-Bahuti, *Kasysyaf al-Qina' 'An Matan al-Iqna',* Juz III, (Bairut: Dar al-Fikr, 1982), hal. 335

[25] Ibn Qudamah, *Al-Mughni,* Juz IV, (Mesir: al-Imam, t.t.), hal.344

[26] *Ibid.,* hal. 349

[27] Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad al-Imam Ahmad Ibn Hanbal,* (Bairut: Dar al-Fikr, 1978), hal. 387

[28] Al-Qardhawi, *Ijtihad,* hal. 24

[29] Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami,* (Bandung: Al-Ma'arif, Cet. 3, !993), hal, 513.

--ooOoo--

INTERVENSI PEMERINTAH DALAM MEKANISME PASAR MENURUT HUKUM ISLAM

Oleh: Muhammad Maulana

PENDAHULUAN

Pasar adalah tempat terpenting dalam perdagangan yang berperan dalam menentukan jumlah dan harga barang, sehingga masing-masing pelaku pasar seperti produsen dan konsumen akan mendapatkan informasi tentang jumlah dan harga.[1] Produsen dan konsumen akan melakukan transaksi untuk memenuhi kebutuhan masing-masing dengan barang yang tersedia di dalam pasar. Pedagang berusaha mendapatkan keuntungan dari hasil penjualan barang, produsen memiliki margin dari hasil produksinya yaitu selisih biaya produksi dengan harga penjualan dan konsumen akan mendapatkan barang kebutuhannya dengan harga yang terjangkau. Dalam transaksi antara produsen dan konsumen ini dicapai kesepakatan tentang jumlah barang dan harga.

Mekanisme pasar yang dipahami selama ini merupakan adopsi dari pemahaman teori *laissez-faire*[2]-nyà kapitalis, yaitu keputusan bebas dari pihak-pihak pelaku pasar tanpa dipengaruhi oleh faktor lain seperti pemerintah.[3] Pasar tidak akan bergerak sendiri tetapi sangat ditentukan oleh *demand* dan *supply*. Imam Al-Ghazali menyatakan, bahwa pasar merupakan

---

MUHAMMAD MAULANA, lahir di Jakarta, 26 April 1972, adalah dosen pada Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry. Setelah meraih gelar sarjana pada fakultas yang sama Jurusan Perdata dan Pidana Islam pada tahun 1996. melanjutkan pendidikan Magister pada Tahun 1998 di IAIN Ar-Raniry konsentrasi Fiqh Modern dan saat ini sedang mengikuti Program Doktor (S3) IAIN Ar-Raniry.

bagian dari keteraturan alami.[4] Al-Ghazali menambahkan petani dapat bertahan hidup di mana alat-alat pertanian tidak ada, sebaliknya pandai besi dan tukang kayu, mereka dapat bertahan hidup meskipun lahan pertanian tidak didapati. Namun secara alami masing-masing mereka akan saling memenuhi kebutuhan, dapat saja tukang kayu membutuhkan makanan tetapi petani tidak membutuhkan alat tersebut atau sebaliknya. Keadaan ini menimbulkan masalah dalam hidup. Oleh karena itu secara alami orang akan datang untuk mencari tempat penyediaan barang-barang yang dibutuhkan itu. Tempat inilah yang kemudian berubah menjadi pasar.[5] Namun demikian Islam tidak mutlak mengikuti seperti apa yang disampaikan oleh Al-Ghazali. Islam memiliki tujuan ekonomi yang lain yaitu keadilan seperti yang ditegaskan oleh Muhammad Nejjatullah Shiddiq dalam *Kegiatan Ekonomi dalam Islam* bahwa Islam tidak bermaksud menghapuskan secara menyeluruh mekanisme operasional pasar ini sebagai sesuatu kaedah yang pasti untuk memberikan tujuan yang baik.[6] Kemudian ia menambahkan, dalam Islam apa yang diperlukan adalah suatu bentuk penyamaan dan pembagian yang tertentu dan bentuk kerja yang produktif harus tersusun untuk mencapai penggunaan dan pembagian.[7] Berbeda halnya dengan kapitalisme, Islam memiliki norma tertentu yang jelas sehubungan dengan aktifitas ekonomi.

Mungkin terdapat ciri yang sama antara sistem Islam dan sosialisme. Ini terindikasi karena Islam dan juga sosialisme memiliki obyek ekonomi tertentu yang ingin dicapai. Namun masih terdapat perbedaan, karena Islam tidak mempercayai bahwa yang bersifat objektif itu tidak dapat dicapai melalui kebijakan pusat dan melalui organisasi pemerintahan yang menggerakkan daya produksi. Walaupun Islam memiliki tujuan ekonomi yang tertentu, ia sangat tergantung pada mekanisme pasar. Hanya jika mekanisme ini gagal untuk mencapai tujuan ekonomi, maka Islam bekerja sama dengan pihak yang berkuasa untuk mengambil langkah yang perlu bagi pencapaian tujuan dimaksud.

Ciri-ciri penting pendekatan Islam dalam mekanisme pasar, seperti yang dijelaskan Muhammad Nejjatullah Shiddiq adalah; *pertama,* penyelesaian masalah ekonomi yang asasi seperti penggunaan, produksi dan pembagian adalah tujuan mekanisme pasar; *kedua,* berpedoman kepada ajaran Islam, di mana para konsumen diharapkan bertingkah laku sesuai dengan tujuan yang ditetapkan syari'at; *ketiga,* bila diperlukan, campur tangan negara dianggap sebagai unsur penting atau sebagai pengganti mekanisme pasar untuk memastikan tujuan.[8]

Di sini terlihat jelas bahwa mekanisme pasar yang diilhami oleh Islam adalah suatu kerja sama antara pelaku-pelaku pasar; produsen dan konsumen. Masing-masing mereka memiliki etika produksi dan konsumsi,

semua mereka melakukan atas kesadaran syari'at[9]. Pihak ketiga adalah pemerintah yang harus berperan aktif memantau perkembangan pasar, jika perlu pemerintah boleh mengintervensi pasar untuk memastikan tujuan agar benar-benar tercapai.

Mekanisme pasar dalam Islam tidak lepas dari nilai-nilai moral, ia harus dikaitkan dengan nilai positif. Sistem ini terbentuk dengan adanya "kesadaran kolektif", yaitu semua pihak yang berkaitan dengan pasar memiliki landasan kebijakan yang baik, misalnya produsen akan memproduksi barang-barang yang benar-benar dibutuhkan oleh masyarakat dan konsumen akan membeli barang-barang yang memang benar-benar dibutuhkan serta baik.

Adapun sistem pasar yang diintervensi pemerintah adalah akibat tidak tercapainya keadilan dan terkendalanya pemenuhan kebutuhan bahan-bahan pokok masyarakat. Islam membolehkan intervensi ini dalam beberapa hal, seperti regulasi harga dan perundang-undangan lainnya[10].

Mekanisme pasar merupakan interaksi antara penjual dan pembeli atau antara sektor rumah tangga dan sektor perusahaan di pasar yang mempengaruhi harga. Interaksi di pasar terhadap barang dan jasa ini akan memberikan informasi tentang jenis barang yang harus diproduksi. Jika permintaan konsumen terhadap suatu barang atau jasa meningkat, maka harga cenderung naik. Informasi ini merupakan pertanda bagi sektor perusahaan untuk meningkatkan jumlah barang atau jasa yang harus diproduksi,demikian juga sebaliknya.

Bagi konsumen, persoalan pertama yang dihadapi adalah bagaimana menentukan prioritas barang atau jasa yang dibutuhkan. Keputusan ini sangat tergantung kepada keadaan *subjektif* dan *objektif* [11]konsumen sendiri dalam memilih barang, dengan kata lain rasa, prasangka, keadaan dan inovasi yang mempengaruhi diri mereka. Dengan demikian ada saling ketergantungan antara produsen dan konsumen. [12]

Produsen akan berusaha menggunakan faktor-faktor produksi yang ada untuk memproduksi berbagai jenis barang kebutuhan yang diminta oleh konsumen. Ada harapan bahwa konsumen akan membeli hasil produksi dengan jumlah yang melebihi biaya produksi (*production cost*). Lazimnya produsen selalu berperinsip "memproduksi barang dengan biaya yang relatif murah untuk memaksimalkan keuntungan yang akan diperoleh".[13]

Secara alamiah, kegiatan ekonomi hanya dapat dikoordinasikan oleh pasar sejauh menyangkut komoditas yang dapat dipasarkan, yaitu barang atau jasa di mana permintaan dan penawarannya merupakan kekuatan sistem pasar.[14] Namun demikian, Kwik Kian Gie pada pengantarnya dalam buku *Ekonomi Pasar Sosial; Tatanan Ekonomi dan Sosial*

Republik Federasi Jerman berpendapat, "mekanisme pasar saja tidak cukup kalau tidak dikendalikan oleh sentuhan-sentuhan *visible hands*[15] manusia". *Visible hands* diistilahkan juga pengendalian mekanisme pasar.[16]

Mekanisme pasar memiliki dua peranan, pertama mengadakan penyesuaian atas gejolak yang timbul dalam sistem pasar dan prosesnya secara otomatis serta tanpa campur tangan pihak lain. Kedua, melakukan penyesuaian yang ditimbulkan oleh inovasi.[17] Barang akan diproduksi dengan inovasi yang sedemikian rupa, sehingga konsumen menjatuhkan pilihannya pada produk tersebut. Namun, mekanisme ini juga sangat dipengaruhi oleh faktor lain seperti faktor intern dan ekstern[18], sehingga dalam Islam, menurut Muhammmad Nejatullah Shiddiq membolehkan campur tangan negara jika diperlukan untuk mengatur mekanisme pasar.[19]

Dalam Islam ada dua asumsi terhadap sistem pasar, *pertama* rasionalitas yang berarti *equilibrium* (keseimbangan) harga produksi dan penjualan. Dalam konsepsi ekonomi Ibnu Taimiyah, rasionalitas disebut dengan kompensasi (*'iwad al-mitsl*). Ia berpendapat bahwa kompensasi yang setara akan diukur dan ditaksir oleh hal-hal yang setara dan itulah esensi dari keadilan.[20] *Kedua*, persaingan sempurna yaitu, suatu keadaan pasar dimana terdapat banyak pembeli, penjual dan tidak ada hambatan barang masuk dan keluar serta tersedianya informasi sempurna tentang keadaan sekarang dan yang akan datang.[21] Anggapan ini bukan utopis karena ia merupakan keselarasan antar kepentingan konsumen. Namun ini sulit untuk direalisasikan karena banyak faktor lain yang mempengaruhi sistem pasar seperti persaingan tersembunyi, sehingga pengendalian, pengawasan dan kerja sama sangat diperlukan.

Pasar persaingan sempurna dan rasionalitas ekonomi akan terbentuk secara otomatis jika kesadaran spritual-kolektif terbentuk, artinya konsep nilai dan karakteristik moral ekonomi Islam berlandaskan kepada kesadaran ekonomi ilahiyah, akhlak dan kemanusiaan[22], sehingga *equilibrium* tercapai. Untuk mencapai titik keseimbangan itu diperlukan perhatian para pelaku ekonomi. Persaingan pasar sempurna tidak akan terwujud dalam kondisi sistem ekonomi kapitalis, sebab *tendensi* (kecenderungan) kapitalis yang mendukung bisnis-bisnis besar sebagai konsentrasi kekayaan dan kekuasaan.[23]

Ketidaksempurnaan tersebut melahirkan penyimpang-an dalam penentuan harga dan biaya marjinal kompetitif yang ideal, yang pada akhirnya harga barang dan jasa tertentu cenderung tidak sesuai dengan *production cost*. [24] Misalnya dalam pasar pertanian sering terjadi penetapan harga yang tidak seimbang antara petani sebagai produsen dan tengkulak beras sebagai konsumennya. Petani yang rata-rata memiliki pendidikan rendah dan penghasilan yang pas-pasan sering menjadi objek yang

dieksploitasi habis-habisan oleh pedagang yang memiliki pendidikan lebih baik dan modal yang kuat. Sehingga pedagang sering mempermainkan harga gabah di saat panen.

Untuk mencapai keseimbangan pasar, pemerintah menjadi prioritas pertama dalam mengambil kebijakan dalam upaya mengimplementasikan kesejahteraan rakyat. Nabi pernah memerintahkan sahabatnya Sa'id bin Sa'id ibn al-'Ash bin 'Umayyah untuk mengontrol pasar Makkah[25]. Hal yang sama juga dilakukan oleh 'Umar Ibn al-Khaththab yang menganjurkan 'Abdullah bin 'Utbah untuk mengawasi dan memantau pasar.[26] Namun ada hal yang sangat menarik yaitu hadis Rasulullah SAW. bahwa beliau tidak mau menetapkan harga, karena dikhawatirkan terjadi kezhaliman. Hal ini bisa dilihat dalam hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah ra:

> *Dari Abu Hurairah bahwa seseorang datang seraya mengatakan: "Wahai Rasulullah, patoklah harga!" Beliau menjawab, "Biarkanlah." Kemudian datanglah seseorang (yang lain) lalu mengatakan: "Wahai Rasulullah, patoklah harga!" Beliaupun menjawab, "Tetapi Allahlah yang menurunkan dan menaikan (harga). Sungguh saya berharap bertemu Allah dalam keadaan tidak seorangpun yang memiliki tuntutan kezhaliman kepadaku.* (HR. Muslim, Bukhari, Ahmad bin Hanbal dan Abu Daud).[27]

Al-Syaukani berkata seperti dikutip Yusuf Qardhawi bahwa, hadist ini dijadikan dalil pengharaman pematokan harga. Al-Syaukani menegaskan, bahwa mematok harga merupakan suatu kezhaliman (yaitu pihak penguasa memerintahkan para penghuni pasar agar tidak menjual barang mereka kecuali dengan harga sekian, kemudian melarang mereka untuk untuk menambah dan mengurangi harga tersebut[28]. Ibnu Taimiyah menetapkan bahwa pematokan harga di antaranya ada yang termasuk kezhaliman serta diharamkan dan ada pula yang dibolehkan. Jika pemerintah memaksa pasar tanpa dengan hak untuk menjual barang pada harga tertentu yang tidak disukainya tanpa kadilan, maka memaksanya haram. Namun jika mengandung nilai keadilan dan kemashlahatan, memaksa penjual untuk bertransaksi dengan harga standar, tindakan itu adalah boleh bahkan wajib.[29]

Telaahan ini bertujuan untuk menjelaskan bahwa Islam juga memiliki konsep yang mampu mengatur sistem pasar untuk menjaga stabilitas pasar sehingga kebutuhan dan kepentingan masyarakat dapat terpenuhi. Dalam telaahan ini akan dikemukakan tentang intervensi pemerintah untuk menstabilkan harga suatu produk di pasar.

Dalam Surat An-Nisa' Q.S: 58:135, Allah memerintahkan orang mukmin untuk selalu bersikap adil dan memperhatikan kemashlahatan orang banyak. Dalam literatur Islam, Dalam kajian literatur Islam, masalah

mekanisme pasar pertama sekali dibahas secara mendalam adalah oleh Ibnu Taimiyah[30], pemikiran tersebut sudah hampir menyamai pemikiran ekonomi abad ke-18. Pemikiran beliau sudah menyentuh rasionalitas ekonomi seperti konsep *al-Hisbah*[31], intervensi negara terhadap pasar jika keadaan memang sangat mendesak. Meskipun demikian pembahasan mengenai mekanisme pasar dan intervensi pemerintah masih belum memadai, artinya belum dikomparatifkan fenomena makro dan mikroekonomi yaitu aktifitas perekonomian masyarakat tidak diiringi dengan penawaran kebijakan pemerintah secara sistematis kecuali *Al-Hisbah*.

Sedangkan pembahasan yang bersifat kontemporer tentang intervensi pemerintah dan mekanisme pasar dalam perspektif Islam, banyak ditemukan dalam literatur yang ditulis oleh beberapa pemikir Islam seperti Umer Chapra, Afzalurrahman dan Muhammad Abdul Mannan. Bagi Umer Chapra, restrukturisasi ekonomi berkeadilan tidak mungkin diwujudkan kecuali jika negara berperan aktif dalam perekonomian, pemerintah harus memberikan ekspresi praktis kepada tujuan dan nilai-nilai Islam.[32] Afzalurrahman juga M. A. Mannan menyampaikan bahwa negara berkewajiban menjamin kesejahteraan dan pemenuhan kebutuhan rakyatnya.[33] Namun tokoh-tokoh ini tidak membahas secara sistematis seperti dalam buku *Islam dan Tantangan Ekonomi; Islamisasi Ekonomi Kontemporer* dan *Masa Depan Ilmu Ekonomi; Sebuah Tinjauan Islam* oleh Umer Chapra. *Teori Ekonomi dalam Islam* oleh Mannan dan *Doktri Ekonomi Islam* dan *Muhammad Sebagai Seorang Pedagang* oleh Afzalurrahman. Kemudian Yusuf Qardhawi dalam bukunya *Peran Nilai dan Moral dalam Perekonomian Islam* juga membahas masalah tanggung jawab negara terhadap ekonomi namun pembahasannya sangat normatif.

TEORI HARGA DALAM ISLAM

Ada suatu asumsi bahwa penentuan suatu harga barang, tergantung pada kelangkaan barang itu sendiri. Sehingga semakin langka suatu barang semakin tinggi harganya. Oleh sebab itu, ada yang berpendapat bahwa asumsi kelangkaan barang dan masalah penetapan harga dimasukkan dalam tatanan ekonomi Islam, secara otomatis unsur harga dalam dunia manusia akan lenyap dengan seketika. Padahal tidaklah demikian, karena pendapat itu tidaklah masuk akal.

Islam menegaskan sejak awal bahwa pada tingkat *natural*, berbagai sumber daya yang ada di dunia ini, tidaklah dapat dinyatakan lemah. Atau dengan kata lain, Islam sama sekali tidak percaya bahwa ada aspek kelangkaan dan unsur ketidakberdayaan, atau kelemahan pada umber daya natural murni. Sedangkan di bawah tingkat natural seperti materil, dapat

saja kondisi itu terjadi.[34] Sebab selain unsur natural murni, unsur usaha dan kerja keras yang ada pada diri manusia sebagai makhluk Tuhan–penggali potensi sumber daya yang ada, mutlak dibutuhkan keberadaanya. Hal ini disebabkan oleh banyak faktor, diantara lain:[35]

1. Potensi sumber daya alam natural, masih dalam bentuk bahan mentah. bahkan diantaranya ada yang masih berbentuk bahan kimia.
2. Sumber daya alam natural yang masih mentah, tidak dapat langsung dikonsumsi oleh manusia. Oleh sebab itu diperlukan aktivitas, kreatifitas dan produktifitas manusia untuk berkerja kerja keras dan usaha nyata dalam mengubah potensi alam agar dapat dimamfa'atkan.
3. Lokasi potensi suberdaya alam natural itu tidak berada pada suatu tempat yang pasti.
4. Bahwa kemampuan, keahlian, keterampilan setiap manusia relatif heterogen. Oleh karenanya dibutuhkan kerjasama yang baik.

Dalam setiap usaha penawaran dan permintaan, apapun bentuknya, selalu mengandung unsur harga. Dengan demikian, sebagaimana harga yang secara partikulatif disebabkan oleh adanya unsur kelangkaan, maka harga dengan perannya itu juga akan menyebabkan timbulnya kelangkaan. Proses ini berlangsung pada berbagai sistem permodalan dan pasar. Selain itu, dalam berbagai kajian ilmiah sudah sering sekali disinggung mengenai adanya ketetapan nilai dan harga dalam setiap usaha pemenuhan kebutuhan.

Yang menarik untuk disimak adalah kajian yang dilakukan oleh Malynosky sebagaimana yang dijelaskan oleh Syauqi Ahmad Dunya dalam *Sistem Ekonomi Islam* bahwa, penduduk salah satu pulau di Samudra Pasifik di mana berbagai sumber daya yang ada di sana secara otomatis telah menghasilkan produk pangan yang sangat mencukupi kebutuhan penduduk, sehingga tampaknya tidak perlu lagi dari usaha manusia untuk memproduksinya. Sekalipun demikian di antara mereka masih ada juga yang melakukan *barter,*[36] untuk berbagai jenis produk pangan. Padahal barang-barang tersebut, telah cukup tersedia dan siap diambil setiap sa'at.[37]

Dari asumsi ini seharusnya dapat disimpulkan bahwa masalah nilai (harga barang), tidak secara otomatis disebabkan oleh adanya unsur kelangkaan. Karena nilai barang itu sendiri akan selalu tetap ada sekalipun barang tersebut tersedia dalam jumlah besar. Karena pada dasarnya ketersediaan merupakan sesuatu yang bernilai.

Asumsi penetapan dan perkembangan harga suatu barang tergantung sepenuhnya dari ketersediaan dan atau kelangkaan barang sebagaimana yang dianut oleh golongan konvensional adalah paham yang salah. Dengan mencontohkan udara dan air, mereka berani mengatakan

bahwa kedua komoditi itu cukup tersedia, oleh karena itu sama sekali tidak memiliki harga.[38]

Kekeliruan disini adalah, bahwa udara dan air terwujud seacara alamiah dan terbentuk dalam produksi siap pakai, tidak dalam bentuk sumber daya. Selain itu keduanya juga tidak memerlukan pemindahan. Dengan demikian, sebenarnya sifat dasar mereka inilah yang menjadi sebab keduanya tidak memiliki harga tertentu. Jadi, bukan semata-mata lantaran ketersediaannya. Sedangkan benda lain yang ada di dunia ini meskipun tersedia dengan cukup ia masih terwujud dalam sumber daya alam di mana untuk dapat diubah memerlukan kreasi, inovasi dan kerja keras manusia. Disinilah letak harganya suatu benda.[39]

Ada beberapa hal yang telah disinggung terdahulu mengenai harga dan prosesnya. Pembahasan selanjutnya akan melihat proses naik dan turunnya harga dalam realitas praktis. Islam memiliki kebijakan dalam masalah pematokan yang terbentuk di pasar dalam proses transaksi. Hanya saja Islam memiliki beberapa pendekatan, salah satunya adalah memberi bimbingan moral kepada masing-masing pelaku bisnis, yaitu antara penjual dan pembeli. Pengawasan atau pengaturan ini, nantinya menjadi landasan yang datang dari dalam masyarakat itu sendiri; suatu masyarakat yang sudah dipengaruhi oleh nilai-nilai Islam.[40] Oleh karena itu proses ini mungkin lama tetapi menentukan, karena proses ini dapat mengubah pola pikir masyarakat yang membutuhkan waktu puluhan tahun, dalam artian, Islam lebih cenderung memilih proses penyadaran ketimbang pemaksaan.

Kenaikan Harga

Kenaikan harga pada dasarnya dipengaruhi oleh faktor-faktor sebagai berikut:

- Bertambahnya peredaran uang
  Bertambahnya persediaan uang menyebabkan rendahnya nilai tukar, tetapi tiap perluasan uang yang terjadi di tengah pertumbuhan produk (barang) pada akhirnya menyebabkan ketidakseimbangan antara ketersediaan barang dengan tuntutan moneter, yang menyebabkan penekanan inflasi. Perluasan dalam persediaan uang juga memberi semangat kepada aktivitas spekulan dalam skala besar dalam bentuk menahan barang-barang secara berlebihan.[41]
- Berkurangnya produktivitas
  Apabila telah terjadi kenaikan harga karena adanya penambahan uang adalah konsekuensi logis dari penambahan peredaran uang. Berkurangnya produktivitas itu selalu beriringan dengan berkurangnya bahan baku yang mungkin selalu diakibatkan atas peningkatan harga.

Hal ini juga berpengaruh pada pendapat masyarakat, maka aktifitas ekonomi lesu.[42]

- Bertambah kemajuan aktivitas

  Pendapatan masyarakat yang tinggi, mungkin dari perluasan lapangan kerja, dan juga inovasi barang-barang akan berdampak kepada harga barang, sehingga hargapun harus disesuaikan. Perluasan lapangan kerja adalah penjabaran dari perluasan kesejahteraan yang imbasnya tidak hanya pada pekerja namun kepada aktivitas perdagangan termasuk penyesuaian harga-harga barang kebutuhan.
- Kebijakan moneter dan fiskal

  Peningkatan nilai uang atau pajak barang pokok dapat menyebabkan kenaikan harga[43]. Dalam negara Islam, pajak tambahan masih diperkenankan tapi prinsipnya harus memperhatikan akibat pajak atas barang-barang itu bagi orang miskin.
- Spekulatif

  Spekulatif mengandung arti membeli suatu komoditi dengan maksud akan menjualnya kembali dengan harga yang lebih tinggi yang kemudian mengakibatkan kenaikan harga. Islam benar-benar mengutuk jenis kenaikan harga seperti ini. Pada umumnya spekulatif itu tidak sah karena cenderung akan menghancurkan diri sendiri.
- Penimbunan

  Seseorang tidak boleh menimbun barang karena ingin memperoleh harga yang lebih tinggi[44]. Dengan menahan atau menimbun barang sesungguhnya menyebabkan orang menjadi lebih miskin dalam arti yang sebenarnya[45]. Dengan demikian dia juga telah melemahkan dirinya serta moral yang menyebabkan hartanya tidak dapat dimanfaatkan orang lain. Aktivitas ini juga akan mengganggu pasar selain akan menaikkan harga. Dalam Al-Qur'an, surat Al-Taubah Q.S. 9: 34 dijelaskan: "... *Dan orang-orang yang menyimpan emas dan perak dan tidak menafkahkannya pada jalan Allah, maka beritahukanlah kepada mereka, (bahwa mereka akan mendapat) siksa yang pedih.*

  Dalam ayat ini jelas sekali ditegaskan bahwa para penimbun harta akan mendapatkan azab yang sangat pedih. Penimbunan ini memiliki pengaruh yang sangat kuat terhadap pertumbuhan ekonomi secara merata, sebab tindakan ini akan menghilangkan sebahagian bahkan semua barang kebutuhan masyarakat, yang pada akhirnya kestabilitas sosial tidak dapat dijamin dengan adil.
- Pasar gelap dan penyeludupan

  Ibnu Umar meriwayatkan, di zaman Nabi SAW mereka biasa membeli bahan pangan dari para pemilik unta, akan tetapi Nabi melarang mereka membelinya sampai bahan pangan itu dijual di pasar.[46] Proses ini juga

sama seperti aktivitas penjualan di luar ketentuan pasar, bisa saja barang yang kita beli di luar mekanisme tersebut akan memberi kerugian baik pihak penjual atau pembeli, karena masing-masing mereka mungkin saja belum mengetahui harga yang sebenarnya. Lain halnya dengan sekarang karena informasi mudah di dapatkan. Yang jelas Rasul melarang kita membeli atau menjual barang di luar harga ketentuan pasar.

Penetapan harga (Al-Tas'ir Al-Jabari)

Secara etimologi kata *al-tas'ir* seakar dengan kata *al-sir* yang berarti harga. Sedangkan *al-jabari* berarti paksa, sehingga memiliki arti penetapan harga. Dalam fiqh Islam, ada dua istilah yang berbeda menyangkut harga suatu barang, yaitu *ats-tsaman* dan *al-sir*. *Ats-tsaman,* menurut para fuqaha' adalah patokan harga suatu barang. Sedangkan *al-sir* adalah harga yang berlaku secara aktual di pasar.[47]

Para ulama fikih membagi *al-sir* itu kepada dua macam yaitu:

a. Harga yang berlaku secara alami tanpa campur tangan atau ulah para pedagang. Dalam harga seperti ini pedagang bebas menjual barangnya sesuai dengan harga yang wajar dengan mempertimbangkan keuntungan.
b. Harga komoditi yang ditingkatkan pemerintah *(al-tsaman)* setelah mempertimbangkan modal dan keuntungan bagi pedagang dan keadaan ekonomi masyarakat. Penetapan ini disebut dengan *at-tas'ir al-jabari.*

Tentang penetapan harga oleh pemerintah, Ibnu Taimiyah membaginya juga kepada dua model.[48]

a. Penetapan harga yang tidak adil atau tidak sah

Penetapan harga yang tidak adil dan tidak sah ditetapkan pada saat kenaikan harga akibat kompetisi kekuatan pasar yang bebas tanpa campur tangan pihak lain. Hal ini terjadi karena kekurangan *supply* atau naiknya permintaan. Larangan inipun ditegaskan oleh sikap Rasulullah SAW *yang tidak mau menetapkan harga ketika sebahagian sahabat memintanya untuk mematoknya karena khawatir akan melakukan kezhaliman, sebab naik dan turunnya harga adalah ketetapan Allah.*

Kejadian pada masa Rasul ini menurut para ulama fiqh, bukanlah akibat dari tindakan sewenang-wenang dari pada para pedagang akan tetapi karena memang komoditi yang ada pada saat itu sangat terbatas, maka lumrah harga barang naik sehingga Nabi tidak mau menetapkan harga karena itu adalah kezaliman.

Akibat lain dari kenaikan harga yang bukan diakibatkan kelicikan pedagang adalah seperti yang dikemukakan oleh Ibnu Khaldun dalam *Al-Muqaddimah* bahwa "ketika barang yang tersedia sedikit harga akan naik"[50].

Yang dimaksudkan di sini, bahwa kenaikan harga itu tidak boleh ditetapkan karena ini bukan akibat dari penimbunan atau disengaja menghilangkan barang di pasar, tetapi karena transportasi yang tidak lancar akibat keamanan yang tidak kondusif, atau peredaran uang yang terlalu banyak.

b. Penetapan harga yang adil atau sah

Penetapan ini berlaku pada saat darurat misalnya terjadi bencana kelaparan. Ibnu Taimiyah merekomendasikan penetapan harga oleh pemerintah dan boleh memaksa penjual bahan-bahan pokok untuk menjual barangnya pada harga tertentu. Inilah momennya bagi pihak pemegang otoritas untuk memaksa seseorang menjual barang dengan harga jujur. Misalnya seorang pedagang memiliki kelebihan makanan dan penduduk menderita kelaparan maka pemerintah boleh memaksanya untuk menjual barang dengan harga yang adil.

Dasar hukum penetapan harga yaitu hadits seperti yang telah kami sebutkan di atas[51]. Dalam masalah ini para ulama berbeda pendapat. Ulama *zahiriyah*[52], Malikiyah, sebahagian ulama Syafi'iyah, dan Hanbaliah serta Imam Asy-Syaukani berpendapat bahwa dalam situasi dan kondisi apapun penetapan harga itu tidak dapat dibenarkan dan jika dilakukan juga hukumnya haram[53]. Menurut mereka baik harga itu melonjak naik yang disebabkan oleh ulah pedagang maupun disebabkan oleh bencana alam maka segala bentuk campur tangan dalam penetapan harga tidak dibolehkan. Alasan mereka adalah firman Allah SWT dalam Al-Qur'an surat An-Nisa' Q.S. 4: 29 : *"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..."*.

Menurut mereka, apabila pemerintah ikut campur dalam menetapkan harga komoditi, berarti unsur terpenting dari jual beli *(rukun)* yaitu kerelaan hati kedua belah pihak telah hilang.[54]

Selanjutnya ulama fikih menambahkan bahwa penetapan harga itu haram karena dalam transaksi terdapat dua kepentingan yaitu kepentingan penjual dan kepentingan pembeli. Pemerintah tidak boleh memenangkan atau berpihak pada kepentingan salah satu pihak dengan mengorbankan pihak lain. Itulah sebabnya menurut mereka, ketika para sahabat meminta Rasulullah SAW untuk mematok harga, Rasul menolaknya. Beliau menjawab bahwa kenaikan harga itu adalah urusan Allah dan tidak dibenarkan seseorang untuk campur dalam masalah ini; dan jika ada yang campur tangan berarti ia telah melakukan kezaliman. Dikhawatirkan lagi bahwa, jika penetapan harga diberlakukan maka tidak mustahil para pedagang akan enggan menjual barang dagangannya, maka penimbunan barang akan rawan terjadi.[55]

Namun demikian, para ulama Hanafiah seperti Ibnu Qudamah (541-620 H/1147-1223 M), Ibnu Taimiyah (661-728 H/1262-1327 M) serta Ibnu Qaiyyim Al-Jauziah (691-751 H/1292-1350 M) dan mayoritas lagi dukungan dari ulama Malikiyah, membolehkan pihak pemerintah bertindak untuk menetapkan harga yang adil ketika terjadinya fluktuasi harga disebabkan ulah para pedagang. Alasan mereka adalah pemerintah dalam Islam berperan dan bertugas untuk mengatur kehidupan masyarakat demi tercapainya kemaslahatan mereka[56]. Dikemukakan oleh Abu Yusuf (113-182 H/731-798 M) bahwa segala kebijaksanaan penguasa harus mengacu pada kemaslahatan warganya.[57]

Mereka mengqiaskan permasalahan ini kepada satu riwayat tentang kasus Samrah Ibnu Jundab yang tidak menjual pohon kurmanya yang condong ke kebun orang Anshar. Pohon itu tumbuh dengan posisi miring ke kebun orang Anshar sehingga setiap panen Samrah harus melewati kebun orang Anshar sehingga kebun orang Anshar sering rusak akibat Samrah memanen kurmanya. Berita ini sampai kepada Nabi, lalu Nabi menyuruh Samrah untuk menjualnya kepada orang Anshar namun Samrah enggan dan kemudian Nabi menyuruh menyedekahkan saja pohon kurma itu kepada orang Anshar, tetapi Samrah juga enggan. Akhirnya Rasul menyuruh untuk ditebang kurma itu dan menggantikannya dengan harga yang wajar dan kemudian Rasul bersabda seraya berucap kepada Samrah bahwa: *Kamu ini orang yang memberi muzarat kepada orang lain.*

Cuplikan cerita tadi menunjukkan bahwa pada saat tertentu Nabi juga memaksakan kepada orang untuk meninggalkan kemudharatan terhadap orang lain. Di sini jelas bahwa pada waktu tertentu Rasul telah menetapkan harga seperti pohon kurma tadi ditebang oleh orang Anshar dengan menggantikan sejumlah uang yang wajar kepada Samrah.

PERSPEKTIF HUKUM ISLAM TENTANG INTERVENSI PEMERINTAH DALAM MEKANISME PASAR

Tanggung Jawab Negara Terhadap Kesejahteraan Masyarakat

Pemerintahan suatu negara menurut perspektif Islam merupakan institusi yang sangat dibutuhkan. Urgensi utamanya adalah untuk mengatur segala urusan masyarakat itu. Mencari sebuah model pembangunan ekonomi rasanya relatif mudah dibandingkan dengan mencari sebuah format pembangunan politik.[59] Pembangunan di bidang ekonomi memerlukan pemetaan kelembagaan *(institutional arrangement)* tidak saja untuk sekelompok masyarakat tetapi juga untuk seluruh masyarakat di dalam suatu negara, sehingga terciptanya pembangunan ekonomi dengan daya kontribusi yang optimal.[60] Namun demikian pembangunan ekonomi

tidak mungkin dilakukan oleh pemerintah sendiri tanpa dukungan yang memadai dari masyarakat sebagai penopang perekonomian, meskipun pertumbuhan ekonomi bisa didorong dengan pengeluaran pemerintah *(government expenditure)* tanpa harus banyak melibatkan masyarakat, setidaknya Tanggung jawab negara terhadap perekonomian rakyat sebagaimana yang digambarkan Afzalurrahman telah diperlihatkan oleh 'Umar. Suatu kali 'Umar mengunjungi suatu tempat dan melihat seorang tua yang sedang mengemis, ternyata pengemis itu adalah seorang Yahudi.[61] Umar menanyakan perihal mengapa ia sampai mengemis, ia menjawab bahwa pembayaran *jizyah* (pajak) yang ditetapkan oleh khalifah sangat memberatkan, terlebih lagi kebutuhan ekonomi serta usianya yang sudah tua. 'Umar lalu memerintahkan untuk melakukan penyelidikan dan ternyata *jizyah* terlalu tinggi bagi kaum dzimmi tersebut, sebab ia memiliki penghasilan yang sedikit. Kemudian Umar berkata "demi Allah kita tidak boleh berlaku adil jika mengambil tingginya *jizyah*".[62]

Islam lebih dari sekedar gerakan religius, Islam juga merupakan gerakan ekonomi yang adil. Islam sangat menentang struktur sosial yang tidak adil dan menindas.[63] Al-Qur'an mengajarkan kepada umat manusia untuk berlaku adil dan berbuat kebajikan, konsekwensinya tercatat dalam Al-Qur'an tentang ayat-ayat yang menentang penindasan dan penumpukan harta. Ayat penumpukan harta tersebut dikenal dengan "ayat al- kanz".[64]

Allah berfirman: Q.S. 9: 34-35 : ... *Dan orang-orang yang menyimpan emas dan perak dan tidak menafkahkannya pada jalan Allah, maka beritahukanlah kepada mereka, (bahwa mereka akan mendapat) siksa yang pedih. Pada hari dipanaskan emas perak itu dalam neraka Jahannam, lalu dibakar dengannya dahi mereka, lambung dan punggung mereka (lalu dikatakan) kepada mereka....* Kemudian Allah melanjutkan dengan firman-Nya dalam Q.S. 59: 7 : ...*Supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu....*

Peran negara dalam ekonomi Islam tidak seperti teori *laissez-faire*, bahwa negara tidak perlu campur tangan untuk kesejahteraan masyarakat. Ia juga tidak seperti *kolektifitasi* dan *regimentasi*[65] yang mencekik kebebasan dan inisiatif rakyat dalam keinginan berusaha. Ia juga tidak seperti negara *kesejahteraan*[66] yang sekularis memperkuat klaim-klaim pada sumber daya dan menimbulkan ketidakseimbangan makroekonomi[67].

Negara memiliki peran positif seperti kewajiban moral untuk membantu mewujudkan kesejahteraan semua orang dengan menjamin keseimbangan antara kepentingan pribadi dan sosial dan mencegah pengalihan arah oleh kelompok yang berkuasa[68]. Makin besar motivasi orang untuk menerapkan nilai-nilai Islam makin efektif lembaga-lembaga sosio ekonomi dalam menciptakan keseimbangan yang adil serta makin kecil peran negara dalam perekonomian.[69] Peran-peran pemerintah terhadap

ekonomi rakyat yang harus diwujudkan untuk menjamin kesejahteraan dan keadilan akan dijelaskan di bawah ini.

Keadilan dalam perdagangan

Kata-kata umum yang mengungkapkan gagasan tentang keadilan dan sebaliknya tidak hanya bersifat absrak tapi memberi gambaran yang nyata bagi suatu pemahaman sosial tentang keadilan itu sendiri. Pada akhirnya makna literal dari kata-kata keadilan tersebut terartikulasi dalam makna sosial sehari-hari[70]. Dalam masalah keadilan, kata-kata yang umum digunakan Al-Qur'an adalah *'adl* dan *qisth*. Dalam hal ini terdapat beberapa sinonim dengan *'adl* dan *qisth* yaitu; *qashd, istiqâmah, wasath, nashib, hishsha, mizân* dan antonimnya seperti *jawr, zulm, thghyan* (tirani), *inhiraf* (penyimpangan)[71]. Secara harfiah kata *'adl* adalah kata benda absrak berasal dari kata kerja *'adala* yang memiliki beberapa arti; *pertama*, lurus atau duduk lurus atau mengamandemenkan *(ishlah)*; *kedua*, melarikan diri, berangkat atau mengelak dari jalan satu jalan kejalan yang baik; *ketiga*, sama atau sepadan *(leveling)*; *keempat, equalizing* yaitu penyetaraan atau menyeimbangi, sebanding[72]. Kata *'adl* dan *qisth* di dalam Al-Qur'an mengandung makna ganda yaitu distribusi yang merata secara materil, baik pembagian harta kekayaan atau kekuasaan[73] dan moril[74].

Al-Qur'an bukan saja menentang penimbunan harta, namun juga menentang kemewahan dan tindakan yang menghambur-hamburkan uang untuk kemewahan diri sendiri. Keduanya merupakan tindakan kejahatan, dan akan menganggu keseimbangan sosial[75]. Keadilan dalam Al-Qur'an bukan hanya bersifat norma hukum namun juga berarti keadilan yang distributif; keadilan dalam pembagian harta kekayaan, hak sosial (kekuasaan) dan pemerataan ekonomi menuju keseimbangan sosial.[76]

Mencari keuntungan adalah motivasi pedagang dalam berusaha[77], tetapi yang diharapkan Islam bukan saja mendapatkan keuntungan tetapi lebih dari itu, yakni nilai kebaikan dari menolong orang lain serta mengharapkan pahala di akhirat kelak, sebagaimana yang ditegaskan Al-Ghazali bahwa "keuntungan sesungguhnya adalah pahala nanti di akhirat".[78] Dalam perdagangan bahan pokok misalnya, pedagang tidak boleh mencari keuntungan yang menyolok, sebab ini menyangkut kebutuhan pokok masyarakat banyak. Keuntungan itu cukup untuk menutupi biaya operasional perdagangan dan sedikit untuk mengembangkan usaha. Keuntungan yang sewajarnya dapat diperoleh pada penjualan barang-barang mewah yang tidak dibeli oleh orang-orang miskin, karena barang itu dimanfaatkan oleh orang-orang yang memiliki kekayaan memadai[79].

Selain itu dalam perdagangan tidak boleh menggunakan kekuasaan, sebab kekuasaan cenderung dengan penindasan. Kekuasaan jarang sekali memiliki kesadaran kebersamaan dan itu telah dibuktikan ratusan tahun dari berbagai belahan bumi. Dari fenomena ini Ibnu Khaldun dalam *Al-Muqaddimah* mengharamkan raja untuk ikut membuka ladang pertanian dan perdagangan.[80] Jika penguasa bertani dan berdagang dikhawatirkan proses perdagangan tidak lagi berjalan dengan wajar, karena semangat kompentitif tidak lagi dilandaskan pada nilai-nilai moral akan tetapi sudah terjerumus pada proses penumpukan harta kekayaan sebanyak-banyaknya. Seharusnya pemerintah diharapkan menjadi pengayom, penata keadaan rakyat dan bertanggung jawab untuk memenuhi kebutuhan pangan bagi rakyatnya. Ketika pasar tidak lagi berjalan secara normal pemerintah harus menyelidiki dan kalau perlu pemerintah harus mengeluarkan kebijaksanaan untuk menyelesaikan problem yang sedang melanda[81].

Selain dari penggunaan kekuasaan Nabi juga melarang perdagangan perantara[82] karena sering sekali menimbulkan inflasi harga. Nabi juga melarang penjualan barang yang belum diketahui oleh pembelinya, karena akan menimbulkan eksploitasi. Ibnu Taimiyah juga menjelaskan bahwa, keadilan dari suatu bentuk kejahatan masih lebih baik dari pada apa yang disebutnya dengan tirani yang shaleh.[83] Inilah mengapa dikatakan bahwa Allah menghargai negara yang adil meskipun kafir.

Allah memerintahkan kepada Nabi untuk tidak mengikuti hawa nafsu mereka. Ini ditegaskan pada Q.S. 5: 48: *"... Dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka[84] dengan meninggalkan kebenaran..."*

Sesungguhnya syarat pokok untuk menciptakan keadilan adalah mencegah hawa nafsu, dan dengan hawa nafsulah yang menjadikan seseorang eksploitator, tiran dan penindas. Untuk itu hendaknya dalam setiap aktivitas lebih-lebih dalam perdagangan jauhkanlah sifat tamak dan impralisme hawa nafsu pada diri kita.

Keadilan dalam Penetapan Harga

Proses terciptanya harga, disebut mekanisme harga[85] adalah suatu sistem organisasi ekonomi, dimana setiap individu dalam kedudukannya sebagai konsumen, produsen dan pemilik sumber daya melakukan kegiatan ekonomi. Sistem ini berkaitan dengan sistem perekonomian pasar bebas dimana faktor-faktor produksi dimiliki oleh swasta. Mekanisme ini lazimnya dilakukan pada ekonomi berencana untuk memperbaiki ekonomi negara terbelakang.[86] Mekanisme harga ini merupakan istilah pendekatan konvensional untuk memahami tentang kebijakan pemerintah dalam mengstabilkan harga.

Sebelum dikenal teori yang sekarang sangat banyak membahas tentang pengaturan sistem harga dalam pasar, Nabi telah terlebih dahulu melaksanakannya. Rasulullah melakukan pengawasan harga-harga di pasar secara kontinu, dengan memberikan nasehat, peringatan dan kadang-kadang dengan memberikan pelajaran. Selain itu Nabi bahkan mempekerjakan Sa'id bin Sa'id Ibnu 'Ash bin 'Umayyah untuk memantau dan mengawasi pasar Mekkah. Umar juga memerintahkan Abdullah bin 'Utbah, seperti yang diriwayatkan oleh Ibnu Sa'ad untuk mengawasi dan memantau pasar. Kadang-kadang 'Umar mempekerjakan 'Asyifa' binti Abdullah Al-Quraisyiyah Al-Adawiyyah untuk mengurus sesuatu tentang urusan pasar.[87]

Konsep tentang harga yang adil telah dikembangkan secara sederhana pada masa kerajaan Roma. Konsep ini mulanya merupakan terminologi etika dan hukum penulis Jerman Rudolf Koulla, seperti dikutip oleh A.A. Islahi yang, mengatakan bahwa konsep tentang *justum pretium* (harga yang adil) mula-mula dilaksanakan di Roma, dengan latar belakang pentingnya menempatkan aturan khusus untuk memberi petunjuk dalam kasus-kasus yang dihadapi hakim, dimana dengan tatanan itu hakim menetapkan nilai dari sebuah barang dagangan atau jasa. Namun Rudolf tidak menjelaskan dasar apapun dari pendapatnya ini.[88]

Menurut Ibnu Taimiyah dan juga Equinas[89] mengatakan bahwa harga yang adil harus berdasarkan pada pasar yang kompetitif dan tidak ada muslihat di dalamnya. Keduanya menganjurkan penetapan harga jika di pasar terjadi perbedaan dengan harga yang adil. Namun dalam kebijakan penetapan harga, *Equinas* mempertimbangkan nilai-nilai subjektif dari objek itu hanya pada posisi si penjual, sedangkan Ibnu Taimiyah melihat dari dua sisi, sisi penjual dan pembeli, sehingga membuat analisisnya lebih sempurna dibanding Equinas.[90]

Keseimbangan harga dicapai jika permintaan dan penawaran seimbang dan biaya-biaya lain seperti biaya produksi dan pajak tidak terlalu mempengaruhi. Keseimbangan harga dapat diserahkan kepada mekanisme permintaan dan penawaran dengan catatan posisi masing-masing pelaku pasar, yaitu penjual dan pembeli terhindar dari berbagai tekanan, bagi pedagang selain dari hak dan kewajiban seperti mengambil sedikit keuntungan, biaya produksi dan pajak penghasilan yang wajar untuk penyelenggaraan negara itu tidak ada masalah. Pada sisi lain konsumen memiliki pendapatan yang wajar dari hasil kerja (upah) dan mendapatkan barang kebutuhan seperti yang diinginkan.

Pada tataran praktis, bahwa dalam suatu masyarakat Islam, harga yang wajar bukanlah suatu konsensus, tetapi hak fundamental yang dikuatkan oleh hukum negara. Sekali orientasi dari sikap negara itu dilakukan, penentuan harga yang aktual akan menjadi peraturan yang benar

karena asas dasar teori Islam adalah prinsip kooperasi dan persaingan sehat, bukan persaingan monopoli. Persaingan sehat di sini tidak berarti persaingan sempurna dalam arti modern, tetapi suatu persaingan yang bebas dari spekulasi, penimbunan penyelundupan, monopoli dan rampasan atau perampokan.[91]

Bagaimanapun juga harga yang wajar ditentukan melalui konsensus pendapat dari pertanyaan pengawasan. Untuk menciptakan kondisi kerja sama yang baik antara produsen dan konsumen dalam waktu yang lama, maka yang diperlukan adalah menanamkan semangat Islam, nilai-nilai moral dan undang-undang bisnis yang Islami[92]. Doktrin nilai-nilai ini dilakukan melalui proses pendekatan pendidikan sebagai sarana pencerahan yang bermakna kepada mereka. Namun dalam jangka pendek untuk menyikapi realitas, kita perlu memastikan bahwa negara harus memberi semangat untuk membentuk persatuan konsumen yang kira-kira sama seperti persatuan produsen. Negara harus bisa menjelaskan ini semua kepada mereka dengan kebijaksanaan dan mendengar tuntutan mereka meskipun pada tempat yang sederhana. Ada tawaran juga, semestinya sekarang pemerintah Islam sudah harus menggalakkan pembentukan koperasi konsumen untuk dikembangkan keberbagai daerah yang mungkin masih banyak tengkulak[93].

KESEIMBANGAN DAN PERUBAHAN FUNGSI PASAR MENURUT ISLAM

Kebijakan pemerintah dalam ekonomi makro maupun mikro akan sangat mempengaruhi sistem keseimbangan pasar. Intervensi ini perlu dipertimbangkan dari beberapa sudut yaitu tujuan atau target apa yang hendak dicapai. Kesimbangan pasar sangat tergantung kepada kondisi perekonomian masyarakat. Perekonomian dalam kondisi ini berhubungan erat dengan kebijakan ekonomi nasional secara keseluruhan. Masyarakat dengan pendapatannya yang rendah akan sangat tidak baik pada tataran pertumbuhan dan gairah pasar. Namun sebaliknya pendapatan perkapita yang tinggi juga meningkatkan pendapatan negara melalui pajak, yang dapat di alokasikan pada sektor-sektor produktif, sehingga pertumbuhan ekonomi meningkat.

Keseimbangan pasar merupakan target pemerintah dalam mengeluarkan kebijakan agar proses perdagangan berjalan seimbang. Keseimbangan ini sangat dipengaruhi oleh kemampuan pasar dalam merespon permintaan dan penawaran. Proses permintaan dan penawaran sangat bergantung kepada keadaan perekonomian masyarakat, untuk itu pemerintah harus memantau sebab keseimbangan pasar tidak dicapai jika masing-masing pelaku pasar tidak memiliki kemampuan yang seimbang.[94]

Keseimbangan Pasar

Keseimbangan pasar ditemukan ketika kurva penawaran dan permintaan saling berpotongan. Pada harga keseimbanga, kuantitas yang ditawarkan sama dengan kuantitas yang diminta. Pada harga keseimbangan, kuantitas barang yang tersedian dan dapat dibeli sama dengan kuantitas yang tersedia dan dapat dijual oleh penjual pada tingkat harga keseimbangan setiap komunitas pasar telah terpuaskan; pebeli telah membeli barang yang mereka inginkan dan penjual telah menjual barang yang hendak ia jual.

Ada beberapa faktor yang dapat menyebabkan tercapainya keseimbangan pasar, antara lain:

1. Munculnya produsen-produsen baru yang mengakibatkan bertambah banyak barang yang ditawarkan sehingga menimbulkan terjadinya persaingan harga. Dalam persaingan tersebut umumnya setiap produsen akan bersedia menurunkan harga dari pada barangnya tidak terjual.
2. Terjadinya suatu kondisi dimana harganya nyata berada dibawah harga keseimbangan sehingga mengakibatkan jumlah persediaan barang tidak mampu mencukupi permintaan konsumen. Pada saat seperti ini, umumnya setiap konsumen bersedia membayar barang dengan harga lebih tinggi dari pada tidak mendapatkan barang.

Dalam suasana yang berbeda produsen dan konsumen yang telah melaksanakan kesadaran nilai-nilai moral Islam harga ekuilibrium bisa ditawarkan dengan sangat sempurna artinya penjual atau produsen tidak menjual atau memproduksi barang yang tidak bermanfaat dan juga sebaliknya pembeli tidak membeli barang yang tidak benar-benar dibutuhkan[95]. Pengurang dalam produksi dan permintaan dari kedua pihak akan menjadi *saving* (simpanan) sumberdaya yang dapat dialihkan ketempat lain yang lebih produktif[96].

Pergeseran Fungsi Pasar

Perubahan pasar akibat intervensi pemerintah secara positif merupakan suatu keniscayaan dan itu mutlak terjadi dalam perubahan pasar akibat seleksi penetapan harga dan ada pihak-pihak yang dirugikan, namun pihak itu hanya sebahagian kacil dari sebahagian besar yang diselamatkan. Dalam beberapa saat memang pasar harus beradaptasi untuk kembali bergerak pada rel keseimbangan mekanismenya. Setelah pergeseran harga dan nilai pada beberapa pihak dalam pasar suasana persaudaraan dalam pasar dan bahkan pasar menjadi wadah sitarurrahmi sesama mungkin akan terwujud. Di dalam pasar sikaya dengan si miskin akan saling bertemu. Standar-standar hidup akan terukur tanpa harus melakukan konsensus yang membutuhkan tenaga dan dana.

Ikatan emosional dalam memenuhi kebutuhan, saling tolong menolong, saling pengertian terbingkai dalam transaksi yang mencapai kesepakatan, mungkin sekali disini akan lahir nilai-nilai persaudaraan yang baik. Pedagang memenuhi barang kebutuhan pembeli, pembeli akan beli barang plus marjin sebagai penghargaan kepada pedangan. Sesungguhnya 'jual beli adalah ridha dengan ridha" firman Allah SWT dalam Al-Qur'an surat An-Nisa' Q.S. 4: 29.

Impian keadilan dalam pasar bahkan mungkin sebagai tempat silaturrahmi sudah ada sejak dahulu. Pada masa Rasulullah, masyarakat Arab ketika itu telah melakukan perniagaan hampir keseluruh jazirah Arab, tanpa disadari aktivitas ini sebenarnya telah menjadi wadah silaturrahmi antar golongan. Disana akan kelihatan struktur sosial, karena pedagang selalu melakukan komunikasi saat melakukan transaksi dengan pembeli.

Rasul dikenal oleh orang Yatsrib tatkala mereka melakukan perjalanan perdagangan ke Makkah, yang kemudian melakukan perjanjian yang sangat terkenal dengan nama *ikrar 'aqaba*[97] (622 M) bahwa orang Yatsrib (Madinah) akan melindungi nabi dan akan sama-sama membela kebenaran.[98]

Pedagang tidak semata-mata mencari keuntungan finansial yang dapat di ukur dengan harga. Namun lebih dari itu yakni keuntungan nilai yang dapat di tukar dengan kemanusiaan dan Tuhan. Karena itu pasar tidak hanya tempat mencari untung tetapi juga sebagai tempat silaturrahmi. Secara singkat penulis juga ingin menjelaskan bahwa sesungguhnya pasar memiliki beberapa fungsi secara moril dan materil yaitu:

Tempat berdagang

Ia menjadi tempat menunaikan kewajiban mencari nafkah untuk menghidupkan diri dan keluarganya. Di sana akan terjadi transaksi (kesepakatan) atas barang dan jasa. Masing-masing mereka memiliki kepentingan untuk mendapatkan margin pada titik B.E.P (*Braek Even Poin*)[99] selisih modal dan harga jual.

Tempat bekerja

Karena manusia harus memiliki kegiatan. Sebagai fitrahnya, manusia harus berkerja dan selalu melakukan perubahan-perubahan. "Berkerja adalah proses memanusiakan manusia" Untuk mencari penghidupan. Muhammad Noes dalam pengantar pada buku yang berjudul *Nilai dan Makna Kerja dalam Islam*, mengtakan bahwa, "bekerja adalah signikansi regilius-spritual"[100]. Ini adalah definisi yang diberikan sangat komplit tentang makna kerja yang dilakukan oleh namusia

sebagai sebuah kewajiban moral kemanusiaan dan agama. Juga sebagai aplikasi dari perintah Allah SAW. Q.S 62: 10. yang artinya: *" Apabila telah ditunaikan sembahyang, maka bertebaranlah kamu di muka bumi; dan carilah karunia Allah dan ingatlah Allah banyak-banyak supaya kamu beruntung."*

Wadah silaturrahmi (Human Relation)[101]

Selain tempat pemenuhan kebutuhan, pasar juga menjadi wadah *human relation*. Pasar menjadi tempat bertemunya antara beberapa kalangan sosial, baik itu kalangan orang kaya atau orang miskin, maka akan terjadi percampuran tingkah laku, kepentingan dan sebagainya.

Sarana Informasi

Segala macam kegiatan, keadaan boleh kita dapatkan disini. Tingkat kemampuan ekonomi dan harga dapat kita ukur disini, barang apa saja yang paling disukai[102]. Ini menjadi ukuran dalam meprediksi kemampuan dan pergeseran kebudayaan.

Konsensus Alami

Di sini dapat diukur kemampuan masyarakat yaitu tingkat kesejahteraan dan kemiskinan. Sebab kejadian-kejadian yang terjadi dalam masyarakat biasanya akan ikut urba dalam pasar tanpa disengaja.

Tempat Penyimpanan Barang

Secara alami, semua orang memiliki kepentingan terhadap pasar. Mereka yang memiliki kelebuihan barang dan yang mengalami kekurangan akan kekotan utuk nenjual dan mencari barang yang dibutuhkan. Untuk itulah pasar menjadi tempat penyimpanan yang dititipkan pada pedagang untuk dijual kepada orang yang membutuhkan.

PENUTUP

Mekanisme pasar saat ini di anggap sebagai suatu sistem yang unggul dalam menjawab segala permasalahan mengenai distribusi dan alokasi sumber daya. Anggapan ini semakin kuat pasca runtuhnya sosialisme sekitar tahun 1990 yang lalu. Dengan serta merta, faham ini diadopsi oleh negara maju tanpa kecuali Negara berkembang meskipun tanpa *reserve* (cadangan devisa).[103] Anjuran kepada swastanisasi semakin meningkat diberbagai belahan dunia sekaligus memperkecil peran, keterlibatan dan intervensi sektor publik (negara) dalam mengelola

ekonomi. Peluang ini akan cenderung dimanfaatkan oleh kepentingan individu atau kelompok dengan cara mengeksploitasi sumber daya tanpa memperhatikan kemashlahatan sehingga negara pun sulit membendungnya. Kebebasan dalam membuat keputusan dalam distribusi dan eksploitasi ini menjadi ukuran kepentingan individu dan kelompok.

Di balik peluang dan kebebasan dalam membuat keputusan, menentukan pengalokasian sumber daya akan memiliki kekurangan yang sangat riskan terhadap revolusi sosial. Reaksi ini dapat diilustrasikan[104] akibat tidak ada andil sektor publik mengambil kebijakan sebagai pengontrol terhadap kebijakan yang menyangkut kepentingan orang banyak.

Ada beberapa kekurangan yang akan didapati dalam mekanisme pasar bebas ini. *Pertama* sistem ini akan mempertajam perbedaan antara si miskin dengan yang kaya artinya, kebijakan kelompok yang memiliki otoritas modal cenderung memanfaatkan sumber daya yang ada untuk mendapatkan keuntungan sebesar-besarnya seperti pembayaran upah sangat minimal dan tidak sesuai dengan kapasitas pekerja dan usaha-usaha monopoli yang tidak kompotitif menjadi pilihan mereka. *Kedua* sistem ini tidak ada yang mengendalikan sehingga implasi serta resesi yang tinggi sangat riskan terjadi. *Ketiga* harga-harga di pasar tidak selalu mencerminkan kekuatan pasar yang adil karena harga-harga perimbangan akan terbentuk oleh kakuatan permintaan dan penawaran dalam pasar sempurna. Namun sayang pasar ini tidak dapat dibuktikan dalam realita. *Keempat* barang-barang yang ditawarkan tidak selalu memenuhi syarat permintaan konsumen sebab konsumen mengonsumsi barang karena dipengaruhi promosi bukan atas dasar kebutuhan dan manfaat. *Kelima* persaingan dan eksploitasi sumber daya yang tidak terkendali cenderung mengabaikan keselamatan lingkungan sehingga polusi, pencemaran air dan penurunan kualitas hidup akan terus merosot.

Untuk itulah Islam tidak membiarkan mekanisme pasar berjalan sendiri tanpa pengendalian dan bimbingan nilai-nilai kemanusiaan, atau jika tidak kita anggap utopis terhadap nilai-nilai Islam. Untuk menjamin mekanisme pasar berjalan dengan baik perilaku masyarakat sebagai pelaku ekonomimikro dapat dikontrol dengan dua cara. *Pertama* individu diberikan pengertian dan penyadaran yang benar tentang paradigma Islam yang lebih komprehensif berserta ditanamkan rasa tanggung jawab individu terhadap sumber daya yang ada sebagai amanah dari Allah yang harus disampaikan kepada jalan yang benar. Nurani mereka disentuh oleh nilai-nilai kebajikan sehingga menumbuhkan rasa tanggung jawab dan akuntabilitas begi generasinya dan generasi yang akan datang. *Kedua* lewat legislasi dan perundung-undangan yang ditunjukkan untuk memelihara keseimbangan global, artinya tidak saja pada bidang ekonomi juga dalam bidang ekologi

dan kelestarian alam. Dengan pengertian efesiensi normatif yang mengacu pada nilai-nilai Islam sebagai keseimbangan yang merupakan pilar jagat yang harus dipertahankan.

Pada tataran praktis legalitas pengontrol pasar seperti *al-hisbah* atau semacamnya dapat difungsikan kembali untuk pencapaian keteraturan pasar secara optimal. Lembaga ini akan mengotrol dan memantau indikasi-indikasi ekonomi yang selanjutnya akan di jadikan data sebagai kebijakan dalam mengambil keputusan kebijaksanaan. Dalam hal redistribusi, Islam juga menawarkan konsep zakat yang sangat dianjurkan (wajib) untuk dilaksanakan sebagai kewajiban individu selain anjuran-anjuran sukarela seperti sadaqah, infaq, dan sebagainya.

Mekanisme pasar dan harga harus dilengkapi dengan intervensi pemerintah sebagai pengontrol. Meskipun intervensi ini bukan tujuan karena pemerintah harus keluar dari sistem pasar yang normal. Ketika Islam mengakui mekanisme pasar dalam menentukan harga, efesiensi alokatif dan distributif maka interaksi kekuatan pemerintahan dapat beroperasi sepenuhnya tanpa hambatan apapun.

ENDNOTE:

1 Yusuf Faishal, *Sistem Ekonomi Pasar Berkeadilan; Berdasarkan Demokrasi Ekonomi* (Jakarta: Yayasan Sembilan Bintang, 1999), hal. 16.; Suhrawati. K. Lubis, *Hukum Ekonomi Islam* (Jakarta: Sinar Grafika Offset, 2000), hal. 21; H. H. Liebharfsky, *Hakekat Teori Harga*, terj, P. Sitokang (Djakarta: Bharatara, 1970), hal. 2.

2 Doktrin yang berpuncak pada abad 19 beranggapan bahwa sistem ekonomi akan berkerja sebaik-baiknya tanpa campur tangan pemerintah. Doktrin ini yang artinya "biarkan kami bebas". Lihat Paul A. Samuelson dan William D. Nordhaus, *Makro-ekonomi* edisi keempat belas, terj. Haris Munandar, Freddy Siragih dan Rudy Tambuna (Jakarta: Erlangga, 1997), hal. 42,; mula-mula dirumuskan oleh kaum Phisiokrat Perancis yang kemudian pada abad ke-18 dikembangkan oleh Adam Smit, Davit Recardo dan Thomas Robert Malthus. Lihat Pringgodigyo dan Hasan Shadily, *Ensiklopedia Umum* (Yogyakarta, Yayasan Kanisium, 1973), hal. 729; Rehard T. Gill, ed. Prijono Tjiptoherijonto, *Ekonomi Pembangunan Dulu dan Sekarang* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1983), hal. 51.

3 Ikwan A. Bisri, "Mekanisme Pasar dalam Islam", *Republika,* 6 Desember 2000, hal. 5,; Lihat Paul A. Samuelson dan William D. Nordhaus, *Makro-ekonomi, Ibid,.*

4 Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulumuddin*, terj., Moh. Zuhri, jil. III (Semarang: CV. asy-Syifa' 1992), hal. 123.

5 Adiwarman A. Karim, *Ekonomi Islam; Suatu Kajian Kontemporer* (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), hal. 157.

6 Muhammad Nejjatullah Shiddiq, *Kegiatan Ekonomi dalam Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), hal. 90.

[7] *Ibid.*

[8] *Ibid.*, hal. 91.

[9] Masing-masing mereka membeli apa yang betul-betul dibutuhkan dan meninggalkan sebahagiannya untuk bebaikan (kemaslahatan), kalau tidak ia sedang melakukan eksploitasi. Nabi bersabda, barang siapa yang mengambil kekayaan lebih dari apa yang dibutuhkannya, maka kekayaan itu akanmengantarkannya pada kematiannya sendiri. Lihat. Sayid Muhammad Baqir Ash-Shadr, *Sistem Politik Islam; Sebuah Pengantar*, terj, Arif Mulyadi (Jakarta: Lentera, 2000), hal. 22.

[10] Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam; Tela'ah Kritis Ibnu Taimiyah Tentang Pemerintah Islam,* terj, Masrohin (Surabaya: Risalah Gusti 1999), hal. 123; Philip Kotler, *Pemasaran Keunggulan Bangsa (The Marketing of Nations)*, terj, Adie Jenie (t.tp: tp, 98), hal. 57.

[11] *Subjektif* adalah keadaan, kemampuan pembeli atau pandangan pembeli terhadap kebutuhannya sehingga ia memerlukan barang untuk dimiliki atau tidak. *Objektif*, merupakan kenyataan, keadaan, kondidsi barang, seperti rasa, bentuk, inovasi dan mamfaat sehingga dengan barang tersebut dapat memenuhi keinginan dari pembeli.

[12] Muhammmad Nejatullah Shiddiq, *Kegiatan Ekonomi dalam Islam,* terj., Anas Sidik (Jakarta: Bumi Aksara, 1991), hal. 83.

[13] Suhrwardi K. Lubis, *Hukum Ekonomi Islam* (Jakarta: Sinar Grafika Offset, 2000), hal. 21.

[14] Heinz Lampert, *Ekonomi Pasar Social; Tatanan Ekonomi dan Sosial Republik Federasi Jerman*, terj. Hanan Tobimg (Jakarta: Puspa Swara, 1994), hal. 24.

[15] *Visible hand* adalah pengaruh dari luar seperti kebijaksaan pemerintah, pengaruh dari manopoli suatu perusahaan atau kebijakan lainya yang dapat mempengaruhi sistem pasar. Lihat Paul A. Samuelson dan William D. Nordhaus, *Makro-ekonomi* edisi keempatbelas, terj. Haris Munandar, Freddy Siragih dan Rudy Tambuna (Jakarta: Erlangga, 1997), hal. 50.

[16] Kwik Kian Gie, Kata Pengantar dalam Heinz Lampert, *Ekonomi Pasar Social*, hal. Iv. Lihat juga M. Dawam Raharjo, *Agenda Aksi; Liberalisasi Ekonomi dan Politik di Indonesia*,ed. Keumala Hadi, dkk (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1997), hal. 184.

[17] Gregory Grossman, *Sistem sistem Ekonomi*, terj. Anas Sidik (Jakarta: Bumi Aksara, 1994), hal. 76.

[18] *Intern*, adalah foktor dalam pasar, seperti penyediaan barang dan keadaan penjual termasuk tingkat kepercayaan masing-masing pihak. Dan faktor ekstern adalah kebijaksaan pemerintah atau *visible hands* lain seperti pengusaha dan situasi alam seperti bencana.

[19] Muhammmad Nejatullah Shiddik, *Op. Cit*, hal. 91.

[20] A. A. Islahi, *Konsepsi Ekonomi Ibnu Taimiyah*, Cet I, terj., Anshari Thaib (Surabaya: PT. Bina Ilmu Offset, 1997), hal 93.

[21] Kadarian, *Teori Ekonomi Mikro* (Jakarta: Lembaga penerbit Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia, 1994), hal. 109; Muhammmad Nejatullah Shiddiq, *Kegiatan Ekonomi dalam Islam*, hal. 84; Dominik Salvatore, *Tiori Mikro Ekonomi* (Jakarta: Erlangga, 1992), hal. 2; N. Gregory Mankiw, *Pengantar Ilmu Ekonomi*, terj, Haris Munandar (Jakarta: Erlangga, 2000), hal. 76 dan 77.

[22] Yusuf Qardhawi, *Peran Nilai dan Moral dalam Perekonomian Islam*, Cet I. terj. Didin Hafifuddin (Jakarta: Robbani Press, 1997), hal 23.

[23] M. Umar Chapra, *Islam dan Tantangan Ekonomi; Islamisasi Ekonomi Kontemporer*, terj. Ikwan Abidin (Jakarta: Risalah Gusti, 2001), hal. 202.

[24] *Ibid.*, hal. 38.

[25] Yusuf Qardhawi, *Op. Cit.*, hal. 462.

[16] *Ibid.*

[26] Muslim, *Shahih Muslim*; bab Buyu' (Bairut: t.tp, tt), hal. 338.

[18] Yusuf Qardhawi, *Op. Cit*, hal. 466.

[27] *Ibid.*

[28] Ibnu Taimiyah, *Majmu' Fatawa Shaik al-Islam*, jilid, 29 (t.tp, 1398 H)

[29] Kebijakan pemerintah dalam mengawasi pasar, tugas utama lembaga ini sebenarnya adalah menyeru kepada kebaikan dan melarang kemungkaran. Namun secara khusus ditugaskan untuk memantau perkembangan pasar, yang ditugaskan kepada *mustabib* (kepala lembaga al-Hisbah). Lihat. A. A. Islahi, *Konsepsi Ekonomi Ibnu Taimiyah,* hal. 117.

[30] M. Umer Chapra, *Op. Cit.*, hal. 226.

[31] Abdul Mannan, *Teori Ekonomi dalam Islam,* terj., Nastagin (Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995),; Afzalurrahman, *Doktri Ekonomi Islam* dan *Muhammad Sebagai Seorang Pedagang* (Jakarta: Yayasan Swarna Bhumy, 1997)

[32] Syauqi Ahmad Dunya, *Sistem Ekonomi Islam; Sebuah Alternatif*, terj, Ahmad Shidik Noor (Jakarta: Fikahati Aneska), 1994, hal. 143.

[33] *Ibid.*, hal. 144.

[34] Yang dimaksudkan *barter* disini adalah sistem jual beli klasik sebelum digunakan uang untuk mendapatkan barang yang dibutuhkan. Transaksi dilakukan dengan tukar menukar barang dengan nilai yang sama, misalnya ayam dengan beras atau padi dengan ikan dan sebagainya.

[35] Syauqi Ahmad Dunya, *Sistem Ekonomi Islam; Sebuah Alternatif*, hal. 144.

[36] *Ibid.*, hal.146.

[37] *Ibid,*.

[38] Yusuf Qardhawi, *Anatomi Masyarakat Islam*, terj, setiawan Budi Utomo (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1999), hal. 193-203.

[39] M. Manulang, *Ekonomi Moneter* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1993), hal. 62.

[40] Abdul Mannan, *Teori Ekonomi dalam Islam,* terj, Nastagin (Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995), hal. 158.

[41] Nopirin, *Ekonomi Moneter*, buku 1 (Yogyakarta: BPFE-Yogyakarta, 1995), hal. 106.

[42] Sayid Sabiq, *Fiqih Sunnah*, jilid. II (Bandung: Pustaka Al-Ma'arif Bandung, 1984), hal. 105.

[43] Yusuf Qardhawi, *Anatomi Masyarakat Islam*, hal. 199.

[44] Imam Bukhari, *Shahih Bukhari*, Bayan bab buyu' hadist ke 2020 [CD-ROM] (n.p.: Sakhr Software Co., 2000).; dan Imam Muslim, *Kitab Shahih Muslim*, Bayan bab buyu' hadist ke 4423 dan 4422 [CD-ROM]. Dikuatkan lagi dengan hadits yang melarang membawa dan menjual barang dari kota kekampung. Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim, *Kitab Shahih Muslim,* Bayan, bab buyu'

hadist ke 2798, [CD-ROM]. Lihat juga, Imam Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulumuddin*, jilid. 3, hal. 261.

45 Nasrun Haroen, *Fiqh Mu'amalah* (Jakarta: Gaya Madia Pratama, 2000), hal. 139.

46 A. A. Islahi, hal. 117.

47 Imam Ahmad bin Hambal, *Musnad*, jilid. 2 dan 3, (t.tp: Dhar Fikry 1991), hal. 237, 272 dan, 85, 156, 286.

48 Ibnu Khaldun, *Al-Muqaddimah*, hal. 338.

49 Hadist yang diriwayatkan Bukhari, lihat hal. 32.

50 Ulama Zhahiriyah yaitu Said bin Al-Musayyab, Rabi'ah bin Abdurrahman, Yahya bin Sa'ad Al-Anshary dan sebahagian ulama lainnya dari unsur yang disebutkan di atas membolehkan penetapan harga bersyarat, yaitu jika keadaan pasar tidak menentu harga barang sangat tinggi. Lihat. Sayid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, hal. 103.

51 Nasrun Haroen, *Fiqh Mu'amalah*, hal. 142.

52 *Ibid*, hal. 143.

53 *Ibid*.,; Sayid Sabiq, *Fiqih Sunnah*, hal. 105.

54 Yusuf Qardhawi, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, jilid I, terj. As'ad Yasin (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), hal. 730.; Ali Yafie, *Menggagas Fiqih Sosial*, (Bandung: Mizan, 1994), hal. 202.

55 Nasrun Haroen, *Fiqh Mu'amalah*, hal 142.

56 Imam Bukhari, *Shahih Bhukhari*, hal. 323.

57 Josep Shengler, *Economic Development, Political and Political Consenueces*; L. Finkle and Richardr W. Gable, *Political Depelopment and Social Change*, ed. John Wiley and Sons Lid (New York: t.tp, 1979), hal. 11-176.

58 Sadono Sukirno, *Ekonomi Pembangunan; Proses Masalah dan Dasar Kebijakan* (Jakarta: Fakultas Ekonomi UI, 1985), hal. 75 dan Didik. J. Rachbini, *Politik Pembangunan*, hal. 79.

59 Fuad Mohd Fachruddin, *Pemikiran Politik Islam* (t.tp.: Pedoman Ilmu Jaya, tt), hal. 219.

60 Afzalurrahman, *Muhammad Sebagai Seorang Pedagang*, cet. II (Jakarta:Yayasan Swarna Bhumy, 2000), hal. 114.

61 Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, hal. 57.

62 *Ayah-e-kanz* adalah nama lain dari ayat ke-7 yang dimulai dengan *...kai laa yakuuna*...dalam surat Q.S. 59: 7. ayat ini sering dibacakan oleh ulama-ulama sebagai nasehat untuk penguasa agar jangan nenumpuk-numpuk harta yang berlebihan sementara rakyat dalam kelaparan. Lihat Asghar Ali Engeneer, *Teologi Pembebasan Islam*, hal. 59.

63 *Kolektifitasi* yang dimaksudkan disini adalah hegemoni kekuasaan yang bersifat menindas. Dan *regimentasi* adalah rezim, penguasa yang otoriter, dictator yang tidak demokrasi.

64 Negara *kesejahteraan* adalah istilah yang digunakan oleh Umer Chapra, *Islam dan Tantangan Ekonomi*, hal, 113. Negara kesejahteraan adalah *state* (negara) ke-tiga. Tujuan jangka pendeknya adalah untuk menghapus akses-akses kapitalisme yang paling mencolok dan mengurangi daya tarik sosialisme. Pendapat yang lain mengatakan ia merupakan gerakan menajeman sosial dari atas yang bertujuan merobah tatanan sosial tanpa transformasi kekuasaan.

Negara ke-tiga juga mengakui pentingnya kesempatan kerja penuh dan pemerataan distribusi pendapatan dan kekayaan. Tapi Titmuss menganggapnya sebagai suatu abstraksi yang tidak terdefinisikan.

65 *Ibid,*.

66 Fuad Mohd Fachruddin, *Pemikiran Politik Islam*, hal. 217.

67 Umer Chapra, *Islam dan Tantangan Ekonom*, hal, 133.

68 Majid Khaduri, *Teologi Keadilan; Perspektif Islam*, terj. Mocthar Zoerni (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), hal. 7.

69 Asghar Ali Engeneer, *Teologi Pembebasan Islam*, hal. 59.

70 Lihat. Ibnu Manzur, *Lisan al-Arab*, juzu' 11 (Bairut: Dar Shadar, 1990), hal. 430.

71 Monopoli Kekuasaan akan membawa petaka bagi manusia, bagaimana keangkuhan Fir'un akibat kekuasaannya kemudian Allah tenggelamkan kedalam laut bersama Qarun yang menumpuk-numpuk harta berserta pengikut-pengikutnya. Lihat Q. S: Al-A'-raf ayat 136 dan Q. S. Al-Qashas ayat: 76-77.

72 Distribusi materil adalah pembagian kekayaan atau kekuasaan yang merata, sedangkan moril adalah pemutusan perkara keadilan secara adil (penulis). Lihat. Majid Khaduri, *Teologi Keadilan*, hal. 29 dan 277.; Coral. C. Gaul, *Demokrasi Ditinjau Kembali*, hal. 137; Asghar Ali Engeneer, *Teologi Pembebasan Islam*, hal. 59.

73 Ikhwan Abidin, *Krisis Ekonomi; Sebuah Tinjauan Keagamaan* [download artikel on-line] (Jakarta: Tazkia Institut, 2000); akses tanggal 02 November 2000; dapat dilihat di http://www.tazkia.co.id/institut/index.htm.-Jakarta, Indonesia; internet.;Muhammad Imarah, *Islam dan Keamanan Sosial*, terj. Abdul Hayyie Al-Kattani (Jakarta: Gema Insani Press, 1999), hal. 97.

74 Majid Khaduri, *Teologi Keadilan*, hal. 27.; Coral. C. Gaul, *Demokrasi Ditinjau Kembali* hal. 144,; Heru Nugroho, *Menumbuhkan Ide-Ide Kritis* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hal. 52.

75 Harta menjadi objek kegiatan ekonomi manusia. Dalam an-Nisa' Q.S: 4.5. "*warzuqhum minhâ*". "*Minhâ*" artinya "dari modal", sedangkan *"fihâ"* berarti "dalam modal" yang dipahami bahwa ada sesuatu yang masuk dari luar ke dalam (keuntungan) yang diperoleh dari hasil usaha. Lihat M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an; Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Ummat* (Bandung: Penerbit Mizan, 1998), hal. 406.

76 Ghazali, *Ihya Ulumuddin*, jilid. II, tt., hal. 75.

77 Ghazali, *Ihya Ulumuddin*, jilid. III, hal, 265.

78 Ibnu Khaldun, *Al- Muqaddimah*, hal. 348.

79 Juga dikemukakan oleh Paul A. Samuelson dan William D. Nordhaus, *Makro-ekonomi* hal. 57.

80 Perdagangan perantara yang dimaksud disini yaitu perdagangan yang membuka peluang untuk memanipulasi harga, sebab bisa jadi pembeli atau penjual tidak mengetahui telah terjadi perubahan hargapasaran, artinya kalau yang dimaksudkan Nabi itu agen maka yang tidak boleh adalah agen yang tidak resmi.

81 Asghar Ali Engeneer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, hal. 69.

82 Mereka yang dimaksudkan disini adalah orang-orang Yahudi yang meminta hukum kepada Rasulullah dengan meninggalkan Tauratnya dengan sebab

hukum zina, padahal Al-Qur'an pun melarang zina oleh karena itu Allah menegaskan agar jangan Nabi mengikuti hawanafsu mereka orang-orang Yahudi yang tidak menerima hukum zina. Lihat Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, juzu' VI (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1992), hal. 267.

[83] Mekanisme harga adalah proses terbentuknya ketetapan harga. Lihat. M.L. Jhingan, hal. 648.

[84] M. L. Jhingan, *Ekonomi Pembangunan dan Perencanaan*, hal. 647.

[85] Yusuf Qardhawi, *Peran Nilai-Moral dalam Ekonomi Islam*, hal. 462.

[86] A. A. Islahi, *Konsepsi Ekonomi Ibnu Taimiyah*, hal. 85.

[87] *Equinas* (1225-1274) adalah seorang ilmuan abad pertengahan, ia mengadopsi seluruh pemikiran Aristoteles, sementara Ibnu Taimiyah mencela bahkan menyatakan bahwa Aristoteles sesat. Makanya kami tidak terlalu membandingkan Equinas dengan Ibnu Taimiyah karena tidak sejajar. Tentang Equinas lebih jelasnya lihat. Franz Magnis-Suseno, *13 Tokoh Etika; Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19* (Yogyakarta: Kanisius, 1997), hal. 81.

[88] A. A. Islahi, *Konsepsi Ekonomi Ibnu Taimiyah,* hal. 315.

[89] Abdul Mannan, *Teori dan Praktek Ekonomi Islam,* terj. M. Nastagin (Jogyakarta; PT. Dana Bhakti Wakaf, 1995), hal. 150.

[90] Ikhwan. A. Basri, " Mekanisme Pasar dalam Ekonomi Islam ", *Republika*, 6 Desember 2000, hal. 5.; Abdul Mannan, *Teori dan Praktek Ekonomi Islam*, hal. 150.

[91] Abdul Mannan, *Teori dan Praktek Ekonomi Islam,* hal. 150, 159, 221.

[92] Yusuf Faishal, *Sistem Ekonomi Pasar Berkeadilan; Berdasarkan Demokrasi Ekonomi*, hal. 50.

[93] Yusuf Qardhawi, *Sunnah Rasul; Sumber Ilmu pengetahuan dan Peradaban,* terj., Abdul Hayyie al-Kattanie dan Abduh zulfikar (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), hal. 320,; Pesantren Online, *Etika Konsumsi dalam Islam*, Website Ekonomi syari'ah (Jakarta: Tazkia Institut, 2002), Kamis, 06 Juni 2002; akses tanggal 19 Mai 2002; dapat dilihat di http://www.tazkia.com/php3?sid=326; internet.

[94] Keterbatasan sumber daya kemudian dialokasikan pada produksi pemenuhan barang mewah (Ci) maka pemenuhan banhan pokok (Cn) akan terkendala, maka tidak lebih sejahtera meskipun statistik konsumsi agregat meningkat sebab sumber daya hampir seluruhnya digunakan untuk memproduksi barang mewah (Ci). Lihat Umer Chapra, *Masa Depan Ilmu Ekonomi: Sebuah Tinjauan Islam*, hal. 261.

[95] Teks piagam madinah ini ada dua versi tetapi yang terkenal adalah versi Ibn Hisyam. Lihat J. Sayuthi Pulungan, *Prinsip-Prinsip Pemerintah dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan Al-Qur'an* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), hal. 299.

[96] Ja'far Subhani, Ar-Risalah; *Sejarah Kehidupan Rasul* (Jakarta: Lentera, 1996), hal. 261.; Munir Muhammad Ghadban, *Kompromi Politik dalam Islam*, terj, Gazira Ardi Ummah (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2001), hal. 67.; Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad,* hal. 172.

[97] BEP adalah titik singgung antara biaya (cost) dan penjualan seperti yang dijelaskan dalam kurva produksi dan penawaran.

[98] Fahmi Idris, kata pengantar dalam Imaduddin Abdurrahim, *Nilai dan Makna Kerja dalam Islam*, hal. ii.

[99] Imaduddin Abdurrahim, *Nilai dan Makna Kerja dalam Islam; Sikap Tauhid dan Motivasi Kerja Sebuah Relasi Inovasi Islam Kerja* (Jakarta: Nuansa Madani, 1999), hal. 10.

[100] Anwar Nasution, *Demokrasi Politik, Budaya dan Ekonomi*, ed. Elza Peldi Taher (Jakarta: Temprint, 1994), hal. 64.

[101] Umer Chapra, *Islam dan tantangan ekonomi*, hal. 113.

[102] Jika keadilan sosial tidak dapat diwujudkan penulis membayangkan yang terjadi adalah sejarah revolusi seperti di Prancis akan terulang kembali. Polemik rovolusi Prancis dapat dilihat dalam buku karangan Bryan Tuner, *Teori-Teori Sosiologi Modernitas Posmodernitas; Pasca Marxis Pasca Liberal*, terj. Imam Baihaqi dan Ahmad Baidhawi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hal. 198.

--ooOoo--

BAGIAN KEDUA

GENDER DAN DIMENSI SPIRITUAL KEHIDUPAN MASYARAKAT ACEH

PEREMPUAN ACEH PADA MASA KERAJAAN ISLAM:

Sebuah Pelajaran dari Sejarah

Oleh: M. Habi Amiruddin

PENDAHULUAN

Aceh merupakan salah satu propinsi di Indonesia yang terletak di bagian utara pulau Sumatera. Secara historis, Aceh pernah menjadi sebuah kerajaan besar yang terdiri atas beberapa bagian negara kecil seperti Peureulak, Samudra pasai, Pidie dan Daya. Di awal abad ke 16 Aceh adalah suatu negara yang besar setelah seluruh kerajaan bersatu di bawah kerajaan Aceh Darussalam. Ekspansi wilayah besar-besaran terjadi pada masa pemerintahan Iskandar Muda (1607-1636), Aceh menguasai pesisir timur Sumatera sampai ke Deli, dan sepanjang pesisir barat sampai ke Padang, juga dari Semenanjung Melayu sampai selat Malaka. Tetapi selanjutnya setelah wafatnya Iskandar Muda, kerajaan Aceh mengalami kemunduran kekuasaanya, sehingga wilayahnya hanya sampai wilayah bagian utara pulau Sumatera saja. Pada masa Indonesia merdeka, 17 Agustus 1945 para pemimpin Aceh memutuskan untuk bergabung dengan Republik Indonesia.

M. HASBI AMIRUDDIN, lahir 12 Nopember 1953, adalah dosen Fakultas Tarbiyah IAIN Ar-Raniry dalam Bidang Fiqh. Setelah menyelesaikan Program Strata 1 pada Fakultas yang sama, melanjutkan Pendidikan (S2) dan meraih gelar Magister pada McGill University, Canada dan Doktor (S3) diraihnya dari IAIN Jakarta. Gelar Profesor diperolehnya pada tahun 2004 dalam bidang Pendidikan. Aktif menulis dan mengikuti seminar baik regional maupun nasional.

Atas tuntutan masyarakat Aceh agar Aceh memiliki provinsi sendiri dan diberi keistimewaan dalam bidang pelaksanaan agama, adat dan pendidikan, sejak tahun 1959, pemerintah pusat RI memberikan Aceh sebagai propinsi Daerah Istimewa Aceh.[1] Hal ini diberikan berdasarkan kenyataan bahwa masyarakat Aceh 100% umat Islam. Dalam perjuangan kemerdekaan masyarakat Aceh berjuang mati-matian untuk negara Indonesia berdasarkan agama yaitu melalui *jihad fi sabilillah* dengan harapan setelah bebas dari penjajahan mereka ingin menegakkan agama Islam secara kaffah. Karena masyarakatnya yang telah lama hidup dalam agama dan budaya Islam, adat kehidupan merekapun hampir semuanya berdasarkan agama, karena itulah mereka diberikan hak istimewa dalam bidang adat. Sebagai akibat dari penolakan masyarakat Aceh terhadap pemerintah Belanda untuk menjadi bahagian dari negaranya, masyarakat Aceh harus berperang melawan Belanda sampai lebih 50 tahun (1873-1942) ditambah dengan Jepang 2.5 tahun (1942-1945). Karena itulah mereka tidak sempat memperhatikan untuk pengembangan lembaga-lembaga pendidikannya. Hal inilah yang dimaksudkan keistimewaan dalam bidang pendidikannya.

Kendatipun Aceh telah memiliki undang-undang untuk keistimewaan, ternyata sulit diaplikasikan dalam kehidupan masyarakat sehari-hari. Berbagai hal hambatan yang dirasakan mulai dari undang-undang no. 4 tahun 1975 mengenai lembaga desa sampai pada sistem politik di Indonesia. Hal ini pula yang telah menimbulkan ketidakpuasan masyarakat Aceh. Walaupun tidak secara langsung efeknya, tetapi pemberontakan-pemberontakan di Aceh akhir-akhir ini setidak-tidaknya termasuk ketidakpuasan masyarakat dalam bidang tersebut. Oleh karena itu pemerintah pusat merespon secara bijaksana dengan mengeluarkan Undang-Undang no. 44 tahun 1999 tentang penyelenggaraan keistimewaan Propinsi Daerah Istimewa Aceh. Sebagai realisasi dari undang-undang tersebut, sekarang Propinsi NAD telah memberlakukan syari'at Islam di Aceh yang akan diterapkan secara gradual menuju kesempurnaan (kaffah).

Masyarakat Aceh yang sejak pertama hijrah (800 M) telah disentuh oleh Islam,[2] di abad-abad ke 13 Masehi sudah memiliki kerajaan Islam.[3] Sesuai dengan ajaran Islam itu sendiri yang memberi penghargaan terhadap perempuan sama dengan laki-laki dalam berkarir, masyarakat Aceh telah memberikan kesempatan kepada wanita berkarir sesuai dengan kemampuannya. Karena itu dalam sejarah Aceh dapat ditemukan begitu banyak wanita yang bekerja di luar rumah tangga termasuk dalam bidang pendidikan, bidang perdagangan, bidang politik bahkan dalam bidang kemiliteran.

Sejak awal sejarah Islam, di Aceh perempuan telah diberi kesempatan menduduki jabatan yang paling puncak dan terhormat dalam

sebuah negara yaitu sebagai sultanah di sebuah kerajaan. Sejarah yang paling puncak kemegahan perempuan di Aceh adalah pada penghujung abad ke 17. Pada periode ini perempuan Aceh sempat memerintah kerajaan Aceh secara berturut-turut empat orang yaitu: Taj al-'Alam Safiat Al-Din (1641-75), Nur 'Alam Nakiyat al-Din (1675-78), Inayah Syah Zakiyat Al-Din (1678-88), Keumalat Syah (1988-99).[4]

Pada tahun-tahun sebelumnya juga telah dikenal seorang perempuan yang diangkat menjadi panglima angkatan laut yaitu Laksamana Malahayati. Perempuan ini diangkat menjadi panglima Angkatan laut oleh Sultan Alauddin Ri'ayat Syah IV, yaitu nenekanda dari Sultan Iskandar Muda yang memerintah tahun 1589-1604. Dalam masa peperangan Aceh melawan Belanda begitu banyak muncul perempuan-perempuan Aceh sebagai pejuang untuk mempertahankan agama, bangsa dan negara. Banyak di antara mereka muncul sebagai pengganti suaminya yang gugur untuk memimpin kembali pasukan. Misalnya Cut Nyak Dhien, pernah bertindak menggantikan suaminya Teuku Umar yang gugur karena tertembak oleh tentara Belanda. Banyak juga di antara mereka yang dari semula muncul sebagai pejuang pembela tanah air seperti, Cut Meurah Intan. Cut Meutia malah sampai menemui ajalnya di hutan belantara. Pocut Baren yang semula memegang jabatan uleebalang, tetapi tetap bersedia menjadi pejuang. Teungku Fakinah sambil memimpin dayah menyempatkan diri menjadi pimpinan pejuang kaum muslimin, dan lain-lain. Sulit dihitung berapa jumlah perempuan yang menjadi pejuang sebenarnya karena begitu banyak yang gugur di medan perang tidak diketahui siapa namanya. Kadang-kadang saja dapat dikenal, sesuai dengan fungsi dan jabatannya yang turut tampil di depan, tetapi berpa jumlah mereka yang berjuang tanpa memperlihatkan identitas diri sungguh lebih banyak lagi. Apalagi mereka gugur tidak bersama pasukan yang tidak cukup terkenal.

Menurut sensus tahun 2000 penduduk Nanggroe Aceh Darussalam berjumlah 4.010.865 jiwa. Dari jumlah tersebut 2.012.596 jiwa adalah perempuan dan 1.998.269 jiwa adalah laki-laki[5]. Itu berarti jumlah penduduk yang berkelamin perempuan lebih banyak dari penduduk laki-laki yaitu 50,2% : 49,8%. Kendatipun penduduk yang seperti itu, tetapi kenyataannya wanita kurang berperan dalam kehidupan masyarakat di Aceh terutama dalam dunia politik. Ini dapat kita lihat semenjak Indonesia merdeka, belum ada pimpinan tertinggi di daerah ini yang dijabat oleh perempuan, misalnya jabatan gubernur belum pernah sekalipun dipegang oleh perempuan. Demikian juga jabatan bupati sampai sekarang belum ada satupun bupati di Kabupaten dan kota dalam lingkungan Propinsi Nanggroe Aceh Darussalam dijabat oleh seorang perempuan.

Jabatan tekhnokrat saja yang hanya membutuhkan profesionalisme kerja seperti kepala-kepala dinas atau kepala biro di kantor-kantor Propinsi Nanggroe Aceh Darussalam masih sangat sedikit dijabat oleh perempuan. Hanya satu kepala dinas yang dipegang oleh perempuan dari 48 Kepala Dinas / Badan di Aceh (hanya 2.08 %). Demikian juga hanya satu kepala Biro yang di jabat oleh perempuan di Aceh dari 12 kepala biro yang terdapat di jajaran pemerintahan daerah provinsi Nanggroe Aceh Darussalam (hanya 8.3 %).

Anggota DPR yang lebih banyak penentuan dari masyarakat sendiri ketimbang birokrasi saja kelihatannya masih sangat kurang anggota dari kalangan perempuan dibandingkan laki-laki. Anggota DPR tingkat propinsi Nanggroe Aceh Darussalam periode 1999-2004 berjumlah 45 orang, hanya 5 orang perempuan (11,1 %). Aceh Timur dari 45 orang anggota DPR tidak ada satupun yang terpilih dari kalangan perempuan (0 %). Aceh Besar dari 30 orang anggota DPR tidak ada ada dari kalangan perempuan (0 %). Aceh Tengah juga tidak ada satupun perempuan yang menjabat di DPR dari 30 orang anggota DPR (0%). Begitu juga dengan Aceh Tenggara dari 30 orang anggota DPR yang terpilih tidak ada satupun yang terpilih dari kalangan perempuan (0 %). Hal ini juga terjadi di daerah Kota Banda Aceh dan Aceh Besar tidak ada satupun perempuan yang menjabat sebagai anggota DPR (0%). Di Pidie dari 40 orang anggota DPR hanya terdapat 2 perempuan yang menjabat sebagai anggota DPR (5 %). Sabang dari 20 orang anggota DPR hanya 1 perempuan yang duduk di DPR (5 %). Bireun dari 34 orang anggota DPR tidak ada satu perempuan pun yang duduk di DPR (0%). Begitu juga dengan Aceh Selatan dari 29 orang anggota DPR tidak ada satupun yang menduduki kursi di DPR (0%). Simeuleu juga tidak satu perempuan pun yang ada di DPR dari 20 orang anggota DPR (0%). Begitu juga dengan Singkil dari 25 orang anggota DPR tidak ada satupun yang menduduki kursi di DPR(0%). Aceh Barat dari 40 orang anggota DPR hanya 2 orang yang menduduki kursi di DPR (5 %).[6] Dihitung secara keseluruhan anggota DPR tingkat propinsi ditambah dengan kabupaten-kebupaten berjumlah 473 orang, sementara perempuan hanya 13 orang (2,7 %). Sementara di masa pemerintahan di bawah Ratu Tajul Alam (abad ke-17) anggota DPR yang berjumlah 73 orang, 18 diantaranya adalah wanita (24,65 %).[7]

Demikianlah terlihat suatu perbedaan fenomena yang terjadi dalam masyarakat Aceh. Padahal justru sekarang dunia luar Islam begitu gencar sedang mengkampanyekan untuk kesetaraan perempuan dengan laki-laki, bahkan juga wanita di dunia Islam pun telah menyambut ajakan tersebut dengan antusias, tetapi kenapa kenyataan yang terjadi di Aceh justru sebaliknya. Hal inilah yang membuat penulis menarik untuk meneliti

bagaimana sebenarnya asmosphir kehidupan masyarakat Aceh masa lalu sehingga kaum perempuan terlihat begitu maju dibandimgkan sekarang. Penelitian ini semakin penting ketika kita hadapkan kepada tuduhan Barat, bahwa Islam telah membuat diskriminasi antara laki-laki dengan perempuan. Karena itu memunculkan sebuah kenyataan sejarah masyarakat Islam di Aceh adalah merupakan sebuah contoh yang agak tepat.

Dengan mengetahui pemahaman masyarakat Aceh terhadap kedudukan perempuan dalam Islam akan ditemukan apa sebenarnya yang menyebabkan peran perempuan di posisi publik dalam masyarakat Aceh masa-masa silam. Demikian juga dengan ditemukan faktor-faktor lain yang telah dapat memunculkan kaum perempuan dalam kehidupan politik, ekonomi dan militer pada masa Kerajaan Islam akan memberi manfaat kepada penulis sendiri sebagai salah seorang akademisi sebagai suatu pemahaman yang akurat terhadap sebuah problema yang muncul dalam masyarakat. Penemuan ini juga diharapkan akan bermanfaat bagi pemerintah di Propinsi NAD dalam rangka menyusun program-program kebijakan yang tepat dalam bidang pembangunan dan pengembangan kaum perempuan daerah tersebut. Selanjutnya inovasi ini juga diharapkan akan menjadi sebuah penemuan baru yang akan menjadi bahan dasar atau teori bagi peneliti-peneliti selanjutnya di sebuah perguruan tinggi. Hasil penelitian ini juga diharapkan berguna bagi kaum perempuan sendiri untuk melihat diri mereka di mana kedudukan mereka sekarang, dan apa yang harus dirumuskan dan diaktualisasikan dengan situasi posisinya yang ada sekarang dalam masyarakat Aceh untuk masa datang mereka.

Penulisan mengenai perempuan di Indonesia dalam dekade terakir ini tergolong banyak. Lebih-lebih lagi setelah sejumlah LSM dari Barat masuk untuk mensponsori setidak-tidaknya mendukung finansial untuk penelitian, semakin banyak para peneliti atau penulis yang menulis mengenai perempuan. Tetapi penulisan-penulisan tersebut secara general ataupun khusus dalam bidang tertentu, dan tidak ada yang memberi perhatian pada perempuan Aceh. Hanya ada satu buku yang diterbitkan oleh Jayakarta agung Offset pada tahun 1994 yang bekerjasama dengan Bank Exim dengan judul *Wanita Utama Nusantara Dalam Lintasan Sejarah*. Buku ini kendatipun judulnya Wanita Utama Nusantara tetapi isinya hanya perempuan-perempuan Aceh saja. Pembahasannya juga hanya mendiskripsikan riwayat hidup mereka bersama perjuangannya berdasarkan sumber-sumber klasik seperti Hikayat Banjar dan lain-lain.

Sepanjang jangkauan pengetahuan penulis, ada beberapa sarjana atau peneliti yang telah melakukan kajian dan penelitian khusus sekitar persoalan perempuan di Aceh. Diantara penelitian-penelitian tersebut adalah:

- *Wanita Aceh dalam Lintasan Sejarah,* hasil penelitian Arbiyah Lubis pada 1997 yang disponsori Pusat Penelitian IAIN Ar-Raniry. Penelitian ini hanya mendeskripsikan beberapa perempuan yang terkenal yang terdapat dalam sejarah di Aceh tanpa menganalisis situasi perempuan di Aceh sekarang.
- *Persepsi Dosen IAIN Ar-Raniry Tentang Gender,* hasil penelitian Arbiyah Lubis pada tahun 2000, yang disponsori oleh Pusat Penelitian IAIN Ar-Raniry. Penelitian ini hanya melihat bagaimana pendapat dosen IAIN Ar-Raniry mengenai peranan perempuan di dalam dan diluar rumah. Penelitian sangat terbatas hanya dari opini kalangan dosen IAIN Ar-Raniry saja dengan tehnik sampling sehingga tidak dapat menggambarkan pendapat masyarakat Aceh secara keseluruhan. Karena itu kesimpulannya juga tidak dapat diambil apakah karena pandangan seperti itu mengakibatkan sosok perempuan Aceh sekarang seperti ini.
- *Perempuan Dalam Pandangan Jama'ah Tabligh (Studi Tentang Peran dan Kedudukan Perempuan),* hasil penelitian Arbiyah Lubis pada tahun 2001, yang disponsori oleh Pusat Penelitian IAIN Ar-Raniry. Pembahasan penelitian ini sangat terbatas pada pandangan kelompok perempuan Jamaah Tabligh mengenai kedudukanya dalam keluarga dan cita-cita hidupnya termasuk cita-cita untuk menggunakan cadar.
- Penelitian lain mengenai perempuan tetapi tinjauan sangat parsial pernah diteliti oleh Raihan Putri dengan judul *Peranan Wanita Dalam Kelangsungan Hidup Anak di Aceh.* Penelitian ini hanya mencoba melihat bagaimana peranan seorang ibu yang ketiadaan suami dalam memikul tanggung jawab sehingga anaknya dapat hidup layak.

Berdasarkan penelitian terhadap karya-karya terdahulu terlihat tidak ada satupun penelitian yang berusaha mengungkapkan pandangan masyarakat Aceh masa lalu dan upaya mereka dalam mengaktualisasikan diri sehingga kaum perempuan waktu itu dianggap sangat maju.

ACEH DAN KAUM PEREMPUAN DALAM SEJARAH

Aceh Dalam Sejarah

Aceh merupakan salah satu propinsi di Indonesia yang terletak di bagian utara pulau Sumatera. Islam sudah menapak di Aceh di abad ke 9 M,[8] bahkan ada sumber yang mengatakan bahwa muslim pertama yang mengunjungi Indonesia diperkirakan pada abad ke 7 M[9], ketika pedagang Arab berhenti di Sumatra untuk menuju ke Cina. Kunjungan pedagang muslim itu sangat mungkin telah memperkenalkan Islam disana sebagaimana juga terjadi di tempat-tempat lain ketika Islam disebarkan

oleh pedagang Muslim. Walaupun demikian baru tahun 1292 M ada laporan bahwa di Perlak telah ada kerajaan Islam dan telah banyak orang Islam, seperti laporan perjalanan Marcopolo ke India dari Cina yang sempat singgah di Perlak.[10]

Dari kerajaan Islam Perlak ini kemudian Islam berkembang ke daerah lain dan telah berdiri kerajaan–kerajaan Islam lainnya ke seluruh daerah yang sekarang di kenal sebagai Nanggroe Aceh Darussalam. Dari sejarah dijelaskan bahwa ulama-ulama yang dilahirkan dari Perlak kemudian mendakwahkan Islam kes eluruh Aceh dan kemudaian diantara mereka ada yang bertugas hanya sebagai ulama di lembaga pendidikan (dayah) tetapi ada juga yang kemudian menjadi pimpinan negara sekaligus (raja).

Diantara kerajaan yang sangat terkenal ketika itu ialah kerajaan Islam Pasai. Ibnu Battuta pengembara dari Maroko pernah dua kali mengunjungi kerajaan ini yaitu pada tahun 1345 dan 1346 Masehi. Ibnu Batuta melaporkan bahwa Islam telah tumbuh kira-kira satu abad dan rajanya, Al-Malik Al Zahir adalah Sultan Muslim yang sangat pintar dan berusaha mengembangkan agama dengan sungguh-sungguh.[11] Karena kerjasama ulama dan raja yang begitu bersinerjilah maka kerajaa Islam Pasai ini begitu terkenal. Sehingga jika kerajaan Islam sekelilingnya termasuk Malaka jika ada persoalan-persoalan agama yang sulit dijawab oleh ulama di sana mereka akan merujuk ke Pasai.

Pada awal abad 16 muncul pula pelabuhan di Aceh Besar yang banyak dikunjungi pedagang mancanegara yang saat itu juga telah menjadi kerajaan Islam. Ketika Aceh di bawah pimpinan Ali Mughayatsyah yang anti Porrtugis mampu mengusir Portugis dari Pidie dan Pasai. Kemenangan Ali Mughayatsyah telah mampu menyatukan semua kerajaan-kerajaan Islam kecil di Aceh mulai kerajaan sepanjang pesisir utara, Pasai, Pidie dan Pantai Aceh Besar sampai kerajaan Daya. Unifikasi ini kemudian memunculkan nama kerajaan Aceh Darussalam. Setelah seluruh kerajaan bersatu di bawah kerajaan Aceh Darussalam terjadi ekspansi wilayah besar-besaran pada masa pemerintahan Iskandar Muda (1607-1636), Aceh menguasai pesisir timur Sumatra sampai ke Deli dan sepanjang pesisir Barat sampai ke Padang, juga dari semenanjung Melayu sampai selat Melaka. Tetapi setelah wafat Iskandar Muda, kerajaan Aceh mulai mengalami kemunduran dan secara gradual wilayah kekuasaan juga mulai berkurang. Di saat Belanda ingin melancarkan serangannya untuk menundukkan Aceh menjadi daerah jajahannya wilayahnya hanya sampai wilayah bagian utara pulau Sumatera saja. Setelah lebih kurang 72 tahun berjuang melawan penjajahan, baik Belanda maupun Jepang bersama-sama pejuang lain di nusantara pada masa Indonesia merdeka, 17 Agustus 1945 para pemimimpin Aceh memutuskan untuk bergabung dengan republik Indonesia.

Masyarakat Aceh yang sejak pertama hijrah (800 M) telah disentuh oleh Islam,[12] di abad-abad ke 13 Masehi sudah memiliki kerajaan Islam terkenal.[13] Sesuai dengan ajaran Islam itu sendiri yang memberi penghargaan terhadap perempuan sama dengan laki-laki dalam berkarir, masyarakat Aceh telah memberikan kesempatan kepada perempuan berkarir sesuai dengan kemampuannya. Karena itu dalam sejarah Aceh dapat ditemukan begitu banyak perempuan yang bekerja diluar rumah tangga termasuk dalam bidang pendidikan, bidang perdagangan, bidang politik bahkan dalam bidang kemiliteran.

Di abad-abad kehidupan perempuan masih kelam di dunia Barat,[14] perempuan Aceh telah diberi kesempatan menduduki jabatan yang paling puncak dan terhormat dalam sebuah negara yaitu sebagai sultanah di sebuah kerajaan. Pada penghujung abad ke 17 wanita Aceh sempat memerintah kerajaan Aceh secara berturut-turut empat orang yaitu: Tajul 'Alam Safiatuddin (1641-75), Nur 'Alam Nakiyatuddin (1675-78), Inayah Syah Zakiyatuddin (1678-88), dan Keumalat Syah (1988-99).[15]

Pada tahun-tahun sebelumnya juga telah dikenal seorang wanita yang diangkat menjadi panglima angkatan laut yaitu Laksamana Malahayati. Wanita ini diangkat menjadi panglima Angkatan laut oleh Sultan Alauddin Ri'ayat Syah IV, yaitu nenekanda dari Sultan Iskandar Muda yang memerintah tahun 1589-1604. Armada yang dipimpin oleh wanita inilah yang telah mampu menggagalkan percobaan pengacauan oleh angkatan laut Belanda di bawah pimpinan Cornelis dan Frederik Houtman. Laksamana Malahayati pula yang diserahkan oleh sultan Alaiddin Ri'ayat Syah untuk menerima utusan Ratu Inggris, Sir James Lancester, yang datang ke Banda Aceh Darussalam pada tanggal 6 Juni 1602.[16]

Dalam masa peperangan Aceh melawan Belanda begitu banyak muncul perempuan Aceh sebagai pejuang untuk mempertahankan agama, bangsa dan negara. Adakala mereka muncul sebagai pengganti suaminya yang gugur untuk memimpin kembali pasukan, seperti Cut Nyak Dhien,[17] menggantikan suaminya Teuku Umar yang gugur karena tertembak oleh tentara Belanda. Sebagiannya memang mereka muncul dari semula sebagai pejuang pembela tanah air seperti, Cut Meurah Intan,[18] Cut Meutia,[19] Pocut Baren,[20] Teungku Fakinah[21] dan lain-lain.

Sulit dihitung berapa jumlah perempuan yang menjadi pejuang sebenarnya karena begitu banyak yang gugur di medan perang tidak diketahui siapa namanya. Kadang-kadang saja dapat dikenal seperti yang terjadi pada Cut Gambang, puteri Teuku Umar. Hal itu terjadi ketika Schmit mengejar pasukan Teungku Mayet di Tiro pada tahun 1910, anggota keluarga terakhir

dari keturunan teungku Chik Di Tiro. Di dalam tumpukan mayat yang terkapar ternyata juga ada seorang wanita yang memakai pakaian sama dengan lelaki yaitu pakai celana, baju perang dan tali pinggang tempat ikatan pedang. Setelah diperiksa ternyata Cut Gambang, isteri dari Teungku Mayet. Dia terkapar karena kena tembak diperut dan masih hidup, tetapi tidak mengerang minta tolong, bahkan ketika pasukan Belanda ingin menolongnya dia mengatakan "jangan pegang aku hai kafir laknat"[22].

Bagaimana siapnya seorang perempuan dalam menjalankan tugas yang dipercayakan kepada dirinya, bagaimana beratnya dapat kita lihat dari ilustrasi yang digambarkan H. C. Zentgraaff. Dalam masa-masa sulit seperti itu perempuan Aceh sempat menjadi kepala pemerintahan misalnya Pocut Baren, yang menduduki jabatan hulubalang Tungkop di Aceh Barat. Pocut Baren dalam laporan Zentgraff di gambarkan, walaupun menjabat sebagai hulubalang dalam masa peperangan dia sendiri yang memimpin peperangan. Kalaulah masa sekarang orang menjadi pemimpin tingkat kabupaten sangat mudah karena dapat menggunakan mobil sebagai kenderaan, tetapi di masa Pocut Baren tidak ada kenderaan. Apalagi letak antara satu tempat dengan tempat yang lain selain jauh di pedalaman, perjalanannya juga begitu sulit. Sebagaimana yang di gambarkan oleh Zentgraff letak Tungkop itu benar-benar jauh di pedalaman, yaitu di daerah Woila Hulu. Ia merupakan sebagian dari federal Kawai XII yang didalamnya termasuk juga Pameu, Gumpang, Tangse, Anoe dan Ara. Dari nama-nama daerah ini orang dapat mengetahui bahwa daerah-daerah ini adalah daerah pegunungan.[23]

MUNCULNYA PEREMPUAN-PEREMPUAN SEBAGAI PIMPINAN DI ACEH

Sebagaimana telah disinggung di belakang bahwa ketika perempuan di Barat sedang mengalami masa-masa kelam, perempuan di Aceh telah menduduki jabatan-jabatan puncak dalam pemerintahan. Hal inilah yang hendak dilihat kenapa perempuan-perempuan di Aceh sejak itu telah dapat menduduki tempat-tempat puncak, faktor apa yang telah mendorong mereka?

Ajaran Agama

Ketika Islam mulai masuk ke Aceh ajaran yang dibawa masih relatif murni, karena kebanyakan pembawa Islam itu sendiri adalah langsung dari Arab. Menurut A. Hasjmy, justru tim dakwah pertama datang ke Aceh memang langsung dari Arab yang singgah di Perlak, kemudian bermukim di sana. Periode-periode selanjutnya juga dapat dibuktikan bahwa

sejumlah besar guru yang didatangkan ke Aceh langsung dari Arab. Misalnya pada masa Raja Sultan Huisein (1515-1579) seorang ulama didatangkan dari daerah yang sekarang masuk wilayah Mesir yaitu Syeikh Muhammmad Azhari yang bertugas mengajar metafisika.[24] Pada masa Sultan Mansur Syah (1579-1585), Abu al-Kahar Ibn Syeikh Ibnu Hajar, pengarang kitab Syaiful Qathi' juga datang ke Aceh mengajar hukum Islam. Pada waktu bersamaan, Syeikh Yamani mengajar teologi dan Muhammad Jailani Ibn Hasan Hamid mengajar logika (mantiq) dan ushul fiqh di Aceh.[25]

Karena ajaran yang dibawa masih relatif murni, perempuan belum ada sesuatu hambatan dalam berkiprah di luar rumah baik dalam dunia perdagangan maupun politik. Di bawah ini disajikan sedikit mengenai pandangan Islam terhadap perempuan.

Asal Kejadian

Memang ada persepsi masyarakat Islam bahwa kaum perempuan (Hawa) diciptakan dari tulang rusuk Adam. Namun kalau kita cari sumber dari mana keterangan bahwa Hawa itu diciptakan dari tulang rusuk Adam, tidak akan ditemukan dari Al-Qur'an. Dalam beberapa tafsir kita temukan keterangan-keterangan ini yang kadang-kadang dikuatkan dengan hadits.

Sebenarnya perbedaan pendapat tentang asal kejadian wanita tidak begitu subtansial untuk didiskusikan dalam hubungannya dengan kedudukan perempuan dalam Islam, karena tidak akan membawa pengaruh kepada hak dan kewajiban perempuan. Kalaupun benar dulu asal kejadian perempuan dari rusuk Adam toh sekarang tidak lagi dibuat dari rusuk laki-laki, tetapi sama asal kejadiannya yaitu dari pertemuan sperma dan ovum.

Disamping itu masih banyak ayat-ayat Al-Qur'an yang lain yang mengajarkan doktrin persamaan manusia, termasuk persamaan jenis kelamin dan menafikan semua perbedaan diakibatkan oleh jenis kelamin, ras, warna kulit, bangsa, kasta dan suku karena semua manusia berasal dari sumber tunggal. Dalam Al-Qur'an lebih dari satu tempat didapatkan ajaran mengenai moral dan spiritual, bahwa perempuan berada pada tingkat yang sederajat. Dalam mengajak orang mukmin, Al-Qur'an sering menggunakan ungkapan "laki-laki beriman dan perempuan beriman" untuk menekankan kesederajatan laki-laki dan perempuan berkenaan dengan kewajiban, hak, kebajikan dan keshalehan mereka. Seperti ayat Al-Qur'an yang terdapat dalam surat Al-Ahzab ayat 35, yang artinya: *Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatan, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyu', laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang*

berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut nama Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar."

Sebenarnya banyak ayat-ayat lain yang menyatakan kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam Islam. Misalnya terdapat dalam surat Az-Zariyat 56, An-Nur 56, Al-Ahzab 33, Al-Baqarah 183, Ali Imran 97 dan 104.

Bila kita mengikuti konsep pendidikan dalam Islam juga menunjukkan Islam tidak membedakan antara anak laki-laki dengan perempuan. Misalnya Al-Qur'an ketika menyatakan penghargaannya terhadap orang-orang berilmu tidak membedakan apakan ia laki-laki ataupun perempuan, seperti dijelaskan oleh Allah dalam Al-Qur'an, yang artinya: *Allah akan mengangkat orang-orang yang beriman (laki-laki dan perempuan) diantara kamu dan mereka yang berilmu (laki-laki dan perempuan) beberapa derajat.* (Q.S Al-Mujaddalah: 11).

Demikian juga sejumlah hadits-hadits Nabi yang menganjurkan untuk menuntut ilmu tidak pernah mengutamakan yang satu (laki-laki) dari yang lain (perempuan) sebagaimana hadits yang artinya: *Diwajibkan menuntut ilmu bagi kaum laki-laki dan perempuan.*

Perempuan Pekerja di Luar Rumah

Bila pembicaraan mengenai perempuan karier sering kali menimbulkan reaksi yang keras di kalangan masyarakat terutama sekali kaum laki-laki. Salah satu di antara alasan agama yang sering dijadikan pegangan bahwa perempuan tidak boleh keluar rumah adalah ayat Al-Qur'an yang terdapat dalam surat Al-Ahzab : 33, yang artinya: *Dan hendaklah kamu tetap dirumahmu, dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang jahiliyah terdahulu.*

Salah satu di antara mufassir yang menafsirkan ayat ini sebagai larangan perempuan kerja di luar adalah al-Qurthubi. Al-Qurthubi mengatakan makna ayat di atas adalah perintah untuk menetap di *rumah.* Walaupun redaksi ayat ditujukan kepada isteri-isteri Nabi Muhammad Saw, tetapi selain dari mereka juga tercakup dalam perintah tersebut.[26] Mufassir lain yang sependapat dengan Qurthubi adalah Ibnu al-'Arabi yang menulis tafsir Ayat-Ayat Ahkam.[27]

Mufassir yang berbeda dengan Qurthubi dan Ibnu al-'Arabi adalah Ibnu Katsir. Menurutnya ayat tersebut merupakan larangan bagi wanita untuk keluar rumah, jika tidak ada kebutuhan yang dibenarkan agama.[28] Al-Maududi yang dianggap ulama tradisional di Pakistan juga berpendapat sama dengan Ibnu Katsir ketika mengomentari ayat ini dalam buku"Hijab"-nya. Maududi malah sempat mendukung Miss Fatimah Jinnah untuk calon presiden Pakistan di suatu kampanye pemilu untuk melawan Ayyub Khan.[29]

Dalam sejarah Islam juga kita dapati isteri-isteri Nabi sering diajak keluar dalam kegiatan ekspedisi Rasulullah. Aisyah sendiri sangat dihargai oleh para sahabat Nabi sebagai seorang terpelajar dan karena itu selama masa pemerintahan empat khalifah, sarannya, termasuk dalam masalah politik diminta oleh para penguasa Islam itu. Dalam hubungannya dengan yurisprodensi Islam, ia dianggap dan masih dipandang sebagai orang yang mempunyai otoritas besar.[30] Seperti kebanyakan isteri Nabi dia menyertai Nabi pada sejumlah perang. Setelah Nabi wafat dia menjamin bahwa ayahnya, Abu Bakar yang menjadi khalifah untuk memimpin masyarakat muslim, bukan Ali yang keponakan Nabi sendiri.[31] Khadijah merupakan suatu gambaran profil isteri yang setia membantu demi kesuksesan suami dengan mengerahkan segala potensi kekuatannya untuk membantu karir suami mulai dari jiwa sampai harta pribadinya. Di sisi lain dia merupakan wanita karir yaitu sebagai seorang wiraswastawati yang berhasil, yang sudah pasti banyak bekerja di luar rumah.[32]

Sayyidah Nafsiah, seorang keturunan Ali Khalifah keempat, juga ulama besar. Imam Syafi'i, pendiri mazhab fiqh Syafi'iyah, adalah salah seorang muridnya yang paling berbakat yang sempat memimpin majlis ilmunya di Fustat ketika ia berada dalam puncak kemasyhurannya. Syaikhah Syuhdah yang memberikan kuliah umum di satu masjid besar di Baghdad di hadapan jamaah besar dalam masalah sastra, retorika dan puisi, adalah salah seorang sarjana terkenal dalam Islam.[33]

Budaya Tempatan

Budaya Aceh sendiri pada dasarnya memberi kesempatan yang sama kepada laki-laki dan perempuan. Hal ini sangat mempengaruhi warna kehidupan masyarakat Islam di Aceh ketika itu. Hal ini dapat kita lihat kendatipun Islam memberi kesempatan yang sama perannya dalam masyarakat tetapi hal itu sulit berkembangan di Arab karena masyarakat sebelum Islam kurang mengahargai kaum perempuan. Sebaliknya di Aceh di awal kerajaan Islam Pasai (1428 M) telah mempercayakan seorang perempuan menjadi seorang pimpinan negara yaitu Ratu Nihrasiyah[34].

Karena kultur Aceh seperti itu dan pemahaman agama sebagian ulama yang masih relatif murni maka pada masa setelah sultan Iskandar Thsani, muncul 4 orang ratu sebagai pemimpin kerajaa Islam. Selama 59 tahun kerajaan Islam di Aceh dipimpin oleh ratu di bawah naungan seorang mufti, ulama besar, Abdul Rauf Al-Singkili. Selama ulama besar ini, Abdur Rauf, masih hidup, terlihat kriprah wanita di luar rumah baik sebagai militer karir maupun politik, telah mendapat tempat yang wajar di kalangan masyarakat Islam di Aceh. Setelah ulama besar Aceh ini wafat, datang

surat dari Mekkah (fatwa) yang menyatakan bahwa perempuan tidak dibolehkan menjabat pimpinan negara yang berdasarkan Islam. Sangat mungkin hal inilah yang telah mempengaruhi masyarakat Aceh kemudian baik secara struktur maupun secara budaya.

Tetapi dalam sejarah masyarakat Aceh juga ditemukan bahwa setelah periode tersebut perempuan masih saja muncul baik sebagai pemimpin daerah seperti Pocut Baren, sebagai uleebalang, dan sebagai pejuang, Cut Nya'Dhien dan Cut Meutia (pemimpin militer) maupun sebagai pemimpin lembaga pendidikan, Teungku Fakinah. Hal inipun sangat mungkin dikarenakan budaya masyarakat pada masalah kesetaraan masih tersisa dalam masyarakat Aceh. Surat dari Mekah mungkin memberi pengaruh hanya pada tingkat struktur pemerintah tingkat pusat saja. Sementara dalam masyarakat kepemimpinan muncul secara alamiah saja sesuai dengan budaya yang dianut semula.

Kemunculan perempuan di masa-masa perang antara Aceh-Belanda sangat mungkin dikarenakan adanya ulama Aceh memfatwakan kesetaraan dalam tugas mempertahankan negara dan agama dari gangguan musuh. Seperti yang ditulis dalam hikayat Prang Sabi (perang Sabil). Tanpa membedakan laki-laki dan perempuan bahkan anak-anakpun diwajibkan ikut berperang untuk mempertahankan agama dan negara mereka. Karena itu banyak wanita telah tampil sebagai pejuang bahkan diantara mereka ada yang mampu menjadi pemimpin pasukan dan karena itu pula yidak terhitung berapa diantara mereka yang telah menjadi syhada dalam perang tersebut

Daya Juang Kaum Perempuan

Hal lain yang telah membawa perempuan Aceh sukses pada masa lalu adalah karena memiliki semangat juang dari dirinya sendiri. Dalam hal ini dapat kita analisis dari beberapa kasus. Kita ambil contoh kemunculan Kemalahayati. Kemalahayati adalah perempuan yang berpangkat laksamana (admiral) Kerajaaan Aceh dan merupakan salah seorang pimpinan armada laut pada masa pemerintahan Sultan Alaidin Riyahsyah Al-Mukammil (1589-1604) yang populer disebut sebagai sultan Al-Mukammil saja.

Sebelum diangkat sebagai admiral, Keumalahayati pernah menjabat sebagai pemimpin pasukan ketenteraan perempuan di kerajaan Aceh. Karena keberhasilannya dalam memimpin pasukan perempuan itu dan juga karena mendapat kepercayaan dari sultan yng pada waktu itu kurang mempercayai laki-laki sebagai pemegang jabatan, Kemalahayati pun dingkat sebagai admiral.

Dari garis keturunannya Kemalahayati memang pernah ada kakek yang admiral. Sebelum diangkat menjadi admiral Malahayati pernah menduduki jabatan sebagai komandan suatu pasukan perempuan. Pasukan perempuan yang dipimpinnya itu terdiri dari para janda yang suaminya telah gugur dalam peperangan yang terjadi antara kerajaan Aceh dengan Portugis. Ide pembangunan pasukan ini berasal dari Kemahayati sendiri kemudian megusulkan kepada raja.

Safiatuddin seorang tokoh pemimpin yang berhasil, bahkan mengagumkan. Safiatuddin seorang perempuan perkasa, ulet, bijaksana, dan penuh wibawa. Bayangkan sultanah ini memerintah selama 35 tahun (1641-1675) Masa 35 tahun itu adalah masa yang relatif lama. Hal itu pastilah tidak akan langeng pemerintahannya apabila ratu Safiatuddin tidak memiliki sifat-sifat bijaksana yang didasarkan pada kemampuan, kualitas ilmu, bakat dan keuletan.

Memerintah dengan kurun waktu 35 tahun pasti ada sesuatu yang luar biasa yang dimilikinya, sehingga rakyat merasa terayomi dengan kepemimpinannya. Lebih-lebih lagi pada periode tersebut kerajaan Aceh berada dalam keadaan krisis akibat kemampuan perang yang dimilikinya sudah melemah sepeninggal Sultan Iskandar Muda dan Sultan Iskandar Tsani. Situasi bertambah gawat dengan adanya usaha perebutan kekuasaan dari mereka yang tidak senang terhadap kedudukan Safiatuddin sebagai sultanah. Sementara orang asing yang berada dikerajaan diwaktu itu turut pula mempengaruhi dan menghasud serta mencoba mengambil dari keuntungan dari situasai tersebut. VOC yang sedang menguasai nusantara ketika itu juga selalu mengintip kelemahan-kelemahan Aceh.

Di kalangan masyarakat Aceh sendiri ada sebagian orang terkemuka bahkan dari kalangan istana sendiri berpendapat bahwa wanita tidak boleh menjabat sebagai pemimpin kerajaan. Hal itu menjadi isu sepanjang zaman pemerintahannya, namun semua problema-problema tersebut dapat diselesaikan dengan penuh bijaksana, tanpa gejolak yang berarti Begitulah kepiawian sultanah Safiatuddin mengendalikan pemerintahan.

Kelebihan Safiatuddin bukan hanya memiliki kemampuan dalam memerintah, tetapi beliau juga seorang ilmuwan, bahkan ulama yang shalih Dalam bidang ilmu agama ia disegani oleh Syeikh Abdurrauf Assingkili. Karena sebelum Assingkili diangkat menjadi mufti kerajaan, ratu ini mengirim utusannya untuk menguji kemampuan ilmu agama Assingkili.

Safiatuddin adalah ilmuwan yang wara' seperti dijelaskan oleh SyeikhAr-Raniry bahwa Sultan Tajul Alam Safiatuddin Syah berdaulat Dilullah fil 'Alam itu memiliki sifat yang terpuji dan selalu menunjukkan sifat taqwanya kepada Allah, rajin dan senantiasa membaca kitab Allah

dan tidak jemu-jemu mengajak orang berbuat kebajikan dan melarang orang berbuat kefasadan.

Contoh lain yang dapat memperlihatkan kepada kita mengenai daya juang perempuan adalah apa yang dilakukan oleh Cut Nya'Dhien. Ketika suaminya gugur di medan juang, dia tidak menangis. Cut Nya' Dhien malah menyembunyikan peristiwa tersebut agar semangat pasukannya tidak lemah. Dia sendiri menyamar sebagai suaminya memimpin pasukan seperti biasa. Waktu pasukannya mengetahui bahwa yang memimpin pasukan adalah Cut Nya' Dhien mereka semua menaruh hormat.

Cut Nya' Dhien tidak begitu saja menjadi panglima perang, hanya karena suaminya gugur di medan perang. Sebelum dia dibenarkan oleh suaminya ikut bersama pasukan, bahkan dia pernah diungsikan jauh dari suaminya dia membawa anaknya untuk diasuh tanpa suami tetapi di temani oleh sejumlah pengawal laki-laki. Dia tidak mengeluh karena berpisah dengan suaminya berbulan-bulan dan dia sendiri menjadi guru dan ibu bagi pasukan yang menyertainya. Sehingga ketika dia telah bergabung lagi dengan suami dan pasukannya, dialah yang menjadi pemeriksa dan pemberi semangat pasukan. Setiap kali suaminya pulang dari peperangan Cut Nya'Dhien menjadi teman diskusi bahkan juga untuk penyusunan strategi selanjutnya. Karena itulah ketika suaminya gugur.Cut Nya' Dhien tidak merasa kesulitan untuk memimpin pasukan selanjutnya.

Cut Meutia, pernah minta cerai (pasah) suaminya karena suaminya tidak mau berjuang bersama ulama-ulama mengusir penjajah kafir Belanda. Padahal suaminya yang pertama itu keturunan bangsawan. Dia lebih memilih menikah lagi dengan rakyat biasa tetapi dia mau memimpin pasukan untuk mengusir penjajah kafir Belanda. Ketika suaminya meninggal, dan dia ditawarkan untuk hidup senang bersama Belanda, tetapi di memilih tidur dihutan belantara sambil memimpin pasukan yang tersisa. Demikian juga ketika anaknya ditawar untuk hidup mewah dan dijanjikan diberikan pendidikan oleh Belanda, dia memilih mendidik sendiri di hutan belantara. Untuk menghindari terus dicari oleh Belanda dia mengirim anak seseorang dengan samaran sebagai anaknya.

Cut Gambang dapat kita ilustrasikan sebagai salah seorang perempuan Aceh yang memiliki daya juang yang tangguh sehingga memasyhurkan nama perempuan dibelantara nusantara kita. Ketika Schmidt (panglima pasukan Belanda) mengejar-ngejar Teungku Mayet, keturunan terakhir dari Teungku Chik Di Tiro (suami Cut Gambang) Cut Gambang selalu menyertai suaminya. Di satu waktu Belanda mengetahui posisi mereka lalu menyerbu dengan senjata mereka secara membabi buta. Cut Gamang memerintahkan agar suaminya lari dari kejaran sebagai usaha

menyelamatkan pimpinan negara, dan Cut Gambang sendiri tertembak, namun tidak meninggal. Pada waktu pasukan Belanda memeriksa mayat-mayat diemukan seorang wanita (Cut Gambang) yang juga berpakaian seperti pasukan laki-laki. Ketika Belanda memegangnya ingin membantunya dia menolak dengan keras. Tidak ada tangis menyesali kesetiaannya pada suami yang menjabat sebagai pimpinan negara yang memerintah demi penyelamatan tanah air dan agamanya.

PENUTUP

Kenapa kaum perempuan di Aceh pada masa lalu dapat menduduki posisi-posisi penting dalam negara, adalah karena umat Islam ketika itu benar-benar telah memberi kesempatan kepada semua umatnya untuk melaksanakan ajaran Islam sebagaimana adanya. Ajaran Islam yang memberi kesempatan kepada perempuan untuk menduduki posisi penting dalam dunia politik mendapat tempat di Aceh karena budaya tempatannya juga mengajarkan hal yang sama. Tetapi bagaimanapun, yang telah mengantarkan sejumlah perempuan di Aceh ketika itu sehingga mendapat tempat puncak dalam dunia politik adalah daya juang mereka sendiri. Posisi-posisi penting itu mereka dapatkan karena perjuangan mereka dalam masyarakat yang tak kenal lelah dan pantang menyerah seperti yang telah diperlihatkan oleh kaum perempuan Aceh di pentas sejarah.

Melihat pada proses kemunculan kaum perempuan masa lalu adalah karena masyarakatnya memahami ajaran Islam secara murni, diharapkan ulama dan cendekiawan sekarang mau mengkaji kembali ajaran Islam dengan seksama sehingg.akan memungkinkan kedudukan perempuan dalam masyarakat akan berada pada posisinya sebenarnya.

Memperhatikan budaya asli masyarakat Aceh adalah memandang sama hak perempuan dan laki-laki sesuai kodratnya, hendaknya masyarakat Aceh melestarikan budaya ini, karena akan memeberikan keuntungan kepada semua pihak.

Kaum perempuan sendiri harus lebih mendalami sejarah perjuangan perempuan Islam di Aceh masa lalu, karena dengan pendalaman tersebut terlihat ada sesuatu yang penting dimukan yaitu, perempuan Islam Aceh masa lalu mendapat kedudukan karena hasil kerja kerasnya. Agaknya tidak begitu bermanfaat anjuran agama dan juga budaya yang memberikan kesempatan sama kepada laki-laki dan perempuan tanpa kemauan bekerja keras dari perempuan untuk menuju kesuksesannya baik untuk dirinya sendiri maupun kaum dan bangsanya.

ENDNOTE:

1. Lihat surat keputusan perdana Menteri Republik Indonesia No.1/Missi/1959.
2. Junus Djamil, *Silsilah Tawariq raja-raja Kerajaan Aceh* (Banda Aceh: Diterbitkan dengan usaha Adjudan Djendral Kodam I Iskandar Muda, 1998), hal 4
3. P. A. Hoesein Djajadinggrat "Islam di Indonesia" dalam ..*Darisini ia Bersemi*...(Banda Aceh: Panitia Penyelenggara Musabaqah Tilawatil Qur'an Tingkat Nasional ke 12 Tahun 1981), hal.1
4. Fatima Marnissi, *Sultanes Oubliees*, terj. Ke Bahasa Inggris oleh Mary Jo Lakeland, *The Forgotten Queens of Islam* (Minnieapolis: University of Minnesota press, 1993), hal. 30.
5. Kantor Statistik Nanggroe Aceh Darussalam, 2001
6. Wawancara dengan Biro Pemberdayaan Perempuan Propinsi Nanggrow Aceh Darussalam, tanggal 15-8-2004
7. A. Hasimy, *Kebudayaan Aceh Dalam Sejarah*, (Jakarta: Penerbit Beuna, 1983), hal. 141
8. Yunus Djamil, *Silsilah Tawarich Raja-raja Kerajaan Aceh* (Banda Aceh, diterbitkan dengan usaha Adjudan DJendral Kodam I Iskandar Muda 1968), hal 4.
9. Harry w. Hazard, *Atlas of Islamic History*, (Poincton University Pre,1952), hal. 45.
10. Marco Polo, *The Travels of Marco Polo*, terjemahan Ronald Latham, (London: penguin Garup 1958),hal 253
11. Robert Arnt, ed. The Far East "*Aramco World 42*, no 6 (1991) hal 52
12. Junus Djamil, *Silsilah Tawariq raja-raja Kerajaan Aceh* (Banda Aceh: Diterbitkan dengan usaha Adjudan Djendral Kodam I Iskandar Muda, 1998), hal 4
13. P. A. Hoesein Djajadinggrat "Islam di Indonesia" dalam ..*Darisini ia Bersemi*...(Banda Aceh: Panitia Penyelenggara Musabaqah Tilawatil Qur'an Tingkat Nasional ke 12 Tahun 1981), hal.1
14. Misalnya pada puncak peradaban Yunani, perempuan diperlukan hanya sebagai alat pemenuhan naluri seks laki-laki. Peradaban mereka ketika itu memberi peluang sebesar-besarnya untuk memenuhi kebutuhan selera tersebut. Sampai abad ke 6 M. peradaban Romawi masih memperlakukan anak perempuannya sepenuhnya di bawah kekuasaan ayahnya. Setelah menikah kekuasaan itu pindah kepada suaminya. Kekuasaan yang diberikan kepada ayah atau suami mencakup kewenangan menjual, mengusir dan membunuh. Jika perempuan-perempuan itu dipekerjakan maka semua hasil usahanya menjadi milik keluarganya yang laki-laki. Lihat Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1996), hal. 296-297. Di dalam masyarakat Perancis sampai tahun 1586 masih ada kepercayaan bahwa perempuan diciptakan semata-mata untuk mengabdi kepada laki-laki. Baru pada tahun 1938, undang-undang diamandemenkan sehingga memungkinkan perempuan dapat melakukan transaksi dalam hal hak milik dan mempunyai rekenening bank sendiri. Lihat Jamal Badawi, *The State of Women in Islam* (Birmingham: Islami Propagation Center), hal. 7
15. Fatima Marnissi, *Sultanes Oubliees*, terj. Ke Bahasa Inggris oleh Mary Jo Lakeland, *The Forgotten Queens of Islam* (Minnieapolis: University of Minnesota press, 1993), hal. 30.

[16] H. M. Zainuddin, *Srikandi Aceh*, (Medan: Pustaka Iskandar Muda, 1966), hal. 8-15

[17] Ragil Suwarno Pragolapati, *Cut Nya' Dhien*, (Jakarta: P. T. Variasi Jaya, 1982).

[18] H. Amran Zamzami, *Pocut Meurah Intan: Srikandi Tanah Rencong Yang Terbaring di Tegalsari* (Jakarta: Persatuan Ex TP Resimen II Aceh Divisi Sumatera, 1985), hal. 3-7

[19] Maria Elvire, *Cut Meutia: The Brave Pearl of Aceh* (Jakarta: Gramedia, 1986).

[20] H. C. Zentgraaff, *Aceh*, Terjemahan Aboe Bakar (Jakarta: Penerbit Beuna, 1983), hal. 139-140.

[21] A. Hasjmy, *Kebudayaan Aceh Dalam Sejarah* (Jakarta: Penerbit Beuna, 1983), hal. 142.

[22] H. C. Zentgraaff, *Aceh*, hal. 110.

[23] H. C. Zentgraaff, Aceh, Hal. 139-141

[24] Nuruddin Ar-Raniri, *Bustanssalatin Bab II, Psal 13*, T. Iskandar (ed) (Kuala Lumpur: Dewan Pustaka, 1966), hal 33

[25] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Raniry and Wujudiyah of the 17th Century Aceh* (Singapore: MBRAS, 1966), h. 43.

[26] Quraish Shihab, *Wawasan* ...hal. 303.

[27] Ibid.

[28] Ibid.

[29] Muhammad Aslam Syed "Modernism, Tradisionalis and Islamization in Pakistan" *Journal of South Asian Middle Easter Studies*, Vol. VIII, No. 4 (1985), hal. 72.

[30] Raga' EL-Nimr, "Perempuan ... hal. 137.

[31] Haleh Afsar, "Islam dan Fenisme: Suatu Analisa Strategi Politik" dalam Mai Yamani (ed.) *Feminism & Islam: Legal and Literary Perspective, ter. Purwanto, Feminisme & Islam: Perspektif Hukum dan Sastra* (Bandung: Nuansa Cendekia, 2000), hal. 299.

[32] Heleh Afsar, "Islam dan ..." hal. 301.

[33] Raga' EL-Nimr, "Perempuan ..." hal. 138.

[34] Ibrahim Alfian, "Ratu Nahrasiyah dalam Ibrahim Alfian (ed.) *Wanita Utama Nusantara Dalam Lintasan Sejarah*, (Jakarta: Jayakarta Agung Offset, 1994), hal. 16

--ooOoo--

PEREMPUAN ACEH DALAM MELINIUM III

(Refleksi Sosio-Antropologis terhadap Konsep Gender dalam Sistem Sosial Masyarakat Aceh)

Oleh: Inayatillah

PENDAHULUAN

Peranan dan kedudukan perempuan dalam kehidupan sosial telah menjadi sebuah objek kajian penting dalam penelitian ilmu-ilmu Sosial. Hal ini dilandasi pada satu pemikiran bahwa perbedaan laki-laki dan perempuan tidak cukup hanya dikaji secara biologis tetapi memerlukan pengkajian secara non-biologis. Kajian terakhir ini disebut studi jender, yaitu suatu upaya untuk memahami interpretasi budaya terhadap perbedaan jenis kelamin. Kondisi obyektif suatu wilayah, kondisi geografis, topografis, demografis, klimatologis dan beberapa aspek yang berhubungan dengan ekologi serta latar belakang sejarah, budaya dan tradisi merupakan faktor yang turut memberikan corak dalam pola relasi jender.[1]

Konsepsi relasi jender di Indonesia tidak identik dengan di Timur Tengah – tempat lahir dan berkembangnya agama Islam – meskipun penduduk kedua kawasan tersebut mayoritas Islam. Perbedaan konsepsi relasi jender itu timbul karena kedua kawasan ini mempunyai kondisi geografis dan latar belakang sejarah dan budaya yang berbeda.[2]

INAYATILLAH, lahir 04 Oktober 1973 adalah dosen Bahasa dan Sastra Arab pada Fakultas Adab IAIN Ar-Raniry. Setelah menyelesaikan pendidikan Strata 1 pada Fakultas Tarbiyah IAIN Ar-Raniry, menempuh pendidikan tambahan pra S2 pada Studi Purna Ulama (SPU) dan melanjutkan ke jenjang Strata 2 serata meraih gelar Magister pada Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry.

Demikian pula, dengan pola relasi jender di daerah Aceh sangat dipengaruhi oleh budaya dan tradisi yang berlaku. Masyarakat Aceh yang mayoritas beragama Islam telah menjadikan "syariat Islam" sebagai pedoman sikap hidup sehari-hari. Perpaduan "ajaran Islam" dalam sendi-sendi kehidupan masyarakat Aceh telah melahirkan suatu ungkapan yang berbunyi Hukom ngon adat, lagee dzat ngon sipheut ("syariat Islam" dengan adat ibarat zat dengan sifat).[3]

Akan tetapi, "ajaran Islam" yang dijadikan sebagai identitas budaya dan adat istiadat masyarakat Aceh cenderung bias jender.[4] Kondisi ini telah berdampak pada pemahaman yang mengkristal di kalangan masyarakat Aceh bahwa kedudukan perempuan lebih rendah dibandingkan laki-laki.

Berbagai fenomena yang timbul dalam masyarakat Aceh akibat pemahaman bias jender, seperti semua tugas rumah tangga menjadi tanggung jawab perempuan sepenuhnya. Keadaan ini semakin parah karena tanpa disadari telah mempengaruhi pola asuh orang tua terhadap anak. Para orang tua telah mengajarkan kepada anaknya untuk cenderung melebihkan anak laki-laki dari pada perempuan dalam berbagai aspek. Suatu kegiatan yang wajar sekiranya anak perempuan diminta untuk membantu ibunya melalui kegiatan menyapu, memasak, mencuci piring bahkan mengasuh adiknya yang lebih kecil. Kegiatan ini tidak dimintakan pada anak laki-laki meskipun dia sudah beranjak dewasa. Demikian pula dalam hal pendidikan formal para orang tua cenderung memberikan kesempatan kepada anak laki-laki jikalau kemampuan finansial mereka terbatas.[5]

Walaupun perempuan Aceh tersubordinasi oleh dominasi laki-laki tapi ia memikul tanggung jawab besar dalam menjalankan tugas rumah tangga. Perempuan Aceh merupakan tulang punggung kesuksesan anak dalam dunia pendidikan. Ketika sang suami pergi bekerja mulai pagi sampai petang urusan pendidikan anak menjadi tanggung jawab istri. Bahkan istri merasa bertanggung jawab atas kelangsungan pendidikan anaknya sewaktu suaminya merantau selama bertahun-tahun atau meninggal dunia. Rasa tanggung jawab itu diwujudkan dengan usaha mereka menggeluti berbagai jenis pekerjaan untuk menopang ekonomi keluarga dan kelangsungan biaya pendidikan anaknya.[6]

Meskipun demikian, realitas sejarah Aceh menunjukkan bahwa di wilayah ini pada masa dahulu telah terkonstruksi hubungan jender yang harmonis, khususnya dalam aspek politik. Menurut catatan sejarah, pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda, di kesultanan Aceh Darussalam telah berdiri Majlis Mahkamah Rakyat – seperti Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia – yang dipelopori oleh Permaisuri Sultan Iskandar Muda (1607-1636 M), Putro Pahang. Anggota Majlis Mahkamah Rakyat berjumlah 73 orang dan 26 orang diantaranya adalah perempuan. Kalau

dipersenkan lebih kurang sekitar 40 persen dari jumlah seluruh anggota majlis tersebut adalah perempuan.[7]

Bahkan setelah Sultan Iskandar Muda wafat, perempuan Aceh mendapat kesempatan untuk menduduki jabatan tertinggi dalam suatu pemerintahan seperti, Sultanah Taj' al-'Alam Safiyyat al-Din Syah (1641-1675 M), Sultanah Nur al-'Alam Nakiyyat al-Din Syah (1675-1678 M), 'Inayat Syah Zakiyyat al-Din Syah (1678-1688 M, dan Kamalat Syah (1688-1699 M) dari kesultanan Aceh Darussalam.[8]

Disamping itu ketika imperialis Belanda mulai memperlihatkan keinginannya untuk menguasai daerah Aceh, perempuan-perempuan Aceh bangkit menyingsingkan lengan baju terjun ke medan perang bahu membahu dengan kaum laki-laki menentang agresor Belanda. Sejarawan Belanda, Zentgraaff, mengatakan bahwa

> *"...tidak ada satu bangsa yang begitu bersemangat dan fanatik dalam menghadapi musuh selain bangsa Aceh dengan wanita-wanitanya yang jauh lebih unggul dari pada semua bangsa lain dalam keberanian menghadapi maut.*

Bahkan dalam mempertahankan sesuatu pendirian yang merupakan kepentingan nasional dan agama, para wanita Aceh baik di belakang layar maupun secara terang-terangan telah memimpin perlawanan yang tak kalah unggulnya dari kaum pria."[9]

Perempuan Aceh tampil bukan hanya sebagai prajurit, tetapi juga sebagai panglima perang, pemimpin armada angkatan laut khusus perempuan. Sehingga ketika imperialisme Belanda pertama kali menginjakkan kakinya di bumi Aceh sampai proklamasi kemerdekaan Indonesia, telah tercatat beberapa pahlawan perempuan Aceh diantaranya, Laksamana Malahayati yang berhasil membentuk sebuah armada yang terdiri dari perempuan dan dikenal dengan armada Inong Balee, Cut Nyak Dien, Cut Meutia, Pocut Meurah Intan dan sebagainya.

Kedudukan dan peranan perempuan Aceh juga dipengaruhi oleh situasi dan kondisi perpolitikan di daerah Aceh. Kemerdekaan Indonesia pada tahun 1945 tidak menghentikan perang di Aceh. Berbagai peristiwa sosial yang mematikan ribuan rakyat dan menghancurkan sendi-sendi kehidupan sosial terus berlanjut di tanah Serambi Mekkah. Perang Cumbok antara kelompok ulama dan Uleebalang, pemberontakan DI-TII, Gerakan Aceh Merdeka tahap I (1976-1980), Gerakan Aceh Merdeka tahap II (1989-1998) yang mengakibatkan pemberlakuan status Daerah Operasi Militer (DOM), dan Gerakan Aceh Merdeka tahap III (1999 sampai sekarang), merupakan rangkaian peristiwa yang mengantar masyarakat Aceh ke situasi kehancuran.

Pasca Operasi Daerah Militer (DOM) tahun 1998, situasi Aceh bukan semakin baik, namun justru semakin porak poranda.[10] Aksi kekerasan

tersebut memberi dampak negatif yang sangat besar bagi masyarakat Aceh, khususnya bagi perempuan Aceh. Peristiwa tersebut telah mengakibatkan banyak perempuan yang menjadi janda karena kehilangan suaminya, anak-anak yang kehilangan orang tuanya. Konflik sosial yang terjadi di Aceh ini juga sangat mempengaruhi kedudukan dan peranan perempuan dalam masyarakat Aceh yang berusaha untuk memperjuangkan nasib dirinya dan juga anak-anaknya.

Dalam dua dekade terakhir ini telah diterbitkan beberapa tulisan dan telaahan hasil penelitian mengenai kedudukan dan peranan perempuan di Aceh. Seperti penelitian yang ditulis oleh Hakim Nyak Pha yang berjudul "Wanita Aceh dan Peranannya" tahun 1987, pada intinya membahas tentang sikap dan watak kaum perempuan Aceh yang amat kuat komitmennya terhadap agama dan adat, namun berwatak terbuka dan berani.[11]

Pada tahun yang sama, muncul pula sebuah tulisan yang menampilkan ciri dan kodrat keperempuanan secara khas di daerah pedesaan Aceh. Sebagaimana yang tertulis pada laporan Adnan Abdullah dengan tema "Kedudukan dan Peranan Wanita di Pedesaan".[12] Tulisan ini menginformasikan bahwa posisi perempuan dalam masyarakat Aceh adalah di seputar urusan rumah tangga yang fungsinya tercermin dari kodrat mereka sebagai perempuan muslimah yaitu mendidik anak, mengurus rumah tangga dan melayani suami. Namun telaahan ini sempat mengungkapkan bahwa para isteri di pedesaan ternyata lebih banyak menguras tenaganya untuk bekerja – disamping mengurus urusan dapur, mengasuh dan membesarkan anak juga bekerja di kebun dan sawah – ketimbang suaminya.

Artikel lain yang ditulis oleh Huaznah Husin dengan judul "Wanita Aceh Masa Kini, Suatu Kajian tentang Peranan Ibu Rumah Tangga dalam Perekonomian Keluarga" tahun 1991 juga melaporkan tentang peranan ibu rumah tangga yang menggeluti berbagai jenis pekerjaan untuk menopang ekonomi keluarga.[13] Meskipun penelitian ini dilakukan pada satu lokasi tertentu tetapi paling tidak telah mampu mengungkapkan beberapa variabel penting misalnya keinginan kaum ibu untuk mencari tambahan nafkah dengan menerobos tatanan adat yang tidak begitu memberikan peluang bagi kaum perempuan untuk bekerja keras di luar rumah.

Tidak lama berselang, muncul pula sebuah laporan mengenai peranan wanita dalam kelangsungan hidup anak di Aceh.[14] Laporan ini memuat sejumlah variabel sosok kehidupan perempuan di daerah penelitian yang terkait dengan siklus kehidupan mereka sejak dari kehamilan,

melahirkan, pengasuhan anak, KB, dan sejumlah aspek mengenai kebutuhan hidup keluarga yang bersifat fisik.

Adapun artikel lain yang berkaitan dengan kedudukan perempuan Aceh adalah penelitian yang dilakukan oleh Arbiyah Lubis dengan tema "Wanita Aceh dalam Lintasan Sejarah Kajian Tentang Keserasian Hubungan Gender pada Masa Kesultanan Aceh".[15] Dalam tulisan tersebut diungkapkan bahwa terwujudnya pola hubungan jender yang serasi ditandai dengan duduknya perempuan pada posisi tertinggi dalam pemerintahan pada masa kesultanan Aceh Darussalam lebih disebabkan karena pengaruh ulama pada saat itu ketimbang aspek budayanya.

Setelah itu muncul penelitian tentang "Nasib Inong Balee Telaah Mengenai Perilaku Mendidik Anak di Kalangan Wanita Janda di Kabupaten Pidie" yang ditulis oleh Huaznah Husin.[16] Pada intinya tulisan ini membahas tentang jenis-jenis pekerjaan yang dilakukan oleh para janda untuk memenuhi nafkah hidupnya sehari-hari dan komitmen mereka untuk menyekolahkan anaknya karena menurut pandangan mereka pendidikan adalah unsur yang paling utama untuk memperbaiki nasib mereka kelak.

Berdasarkan ke tujuh laporan penelitian tersebut ternyata belum ada suatu laporan yang membahas tentang kedudukan perempuan dalam masyarakat Aceh secara komprehensif. Meskipun tidak dapat penulis pungkiri bahwa ada beberapa tulisan yang membahas tentang itu tetapi belum dijadikan sebagai fokus penelitian seperti yang ditulis oleh Hakim Nyak Pha yang lebih dititikberatkan pada aspek sikap dan watak kaum perempuan Aceh, sedangkan tulisan Arbiyah Lubis lebih mengfokuskan penelitian tentang perempuan Aceh dalam ruang lingkup kesultanan Aceh Darussalam tidak menyentuh kondisi perempuan Aceh secara umum.

Tulisan ini diharapkan dapat menjadi kontribusi bagi pengembangan pengetahuan Ilmu Sosial, dalam upaya memahami persoalan konsep relasi jender dalam sistem sosial masyarakat Aceh. Dari segi aspek aplikatif dan praktis, diharapkan dapat menjadi motivasi bagi perempuan-perempuan Aceh untuk meningkatkan kualitas sumber dayanya dalam rangka mengambil posisi yang sesuai dengan fitrahnyaa di era millennium III.

PENDEKATAN TEORITIS

Wawasan Jender

Kata "Jender berasal dari bahasa Inggris, gender berarti "jenis kelamin".[17] Dalam *Webster's New World Dictionary* sebagaimana yang dikutip oleh Nasaruddin Umar jender diartikan sebagai perbedaan yang tampak antara laki-laki dan perempuan dilihat dari segi nilai dan tingkah laku.[18]

Hillary M. Lips dalam bukunya *Sex & Gender: an Introduction* mengartikan jender sebagai harapan-harapan budaya terhadap laki-laki dan perempuan.[19] H.T. Wilson dalam *Sex and Gender* mengartikan jender sebagai suatu dasar untuk menentukan perbedaan sumbangan laki-laki dan perempuan pada kebudayaan dan kehidupan kolektif yang sebagai akibatnya mereka menjadi laki-laki dan perempuan. Elaine Showalter mengartikan jender lebih dari sekedar perbedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari konstruksi sosial-budaya. Ia menekankannya sebagai konsep analisis yang dapat digunakan untuk menjelaskan sesuatu.[20]

Oakley dalam *Sex, Gender and Society* menuturkan bahwa jender adalah perbedaan yang bukan biologis dan bukan kodrat Tuhan. Perbedaan biologis, yakni perbedaan jenis kelamin (seks) adalah kodrat Tuhan, karenanya secara permanen berbeda. Sementara jender adalah *behavioral differences* antara laki-laki dan perempuan yang *social constructed*, yakni perbedaan yang bukan kodrat atau bukan ciptaan Tuhan, melainkan diciptakan oleh baik kaum laki-laki dan perempuan melalui proses sosial dan budaya yang panjang. Caplan dalam *The Cultural Construction of Sexuality* menguraikan bahwa perbedaan perilaku antara laki-laki dan perempuan tidaklah sekedar biologi, namun melalui proses sosial dan kultural.[21]

Dari berbagai definisi di atas dapat disimpulkan bahwa jender adalah suatu konsep yang digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari segi sosial-budaya. Oleh karena itu konsep jender dapat berubah dari waktu ke waktu , dari tempat ke tempat bahkan dari kelas ke kelas.

Sementara itu sex, secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi anatomi biologi. Istilah sex (dalam kamus bahasa Indonesia juga berarti "jenis kelamin") lebih banyak berkonsentrasi pada aspek biologis seseorang meliputi perbedaan komposisi kimia dan hormon dalam tubuh, anatomi fisik, reproduksi dan karakteristik biologis lainnya. Sedangkan jender lebih banyak berkonsentrasi kepada aspek sosial, budaya, psikologis dan aspek-aspek non biologis lainnya.[22] Dengan demikian studi jender lebih menekankan perkembangan aspek maskulinitas (*rujuliyah*) atau feminitas (*nisa'iyyah*) seseorang. Berbeda dengan studi sex yang lebih menekankan pada aspek anatomi biologis dan komposisi kimia dalam tubuh laki-laki (*maleness/dzukurah*) dan perempuan (*femaleness/unutsah*). Untuk proses pertumbuhan anak menjadi seorang laki-laki atau menjadi seorang perempuan , lebih banyak digunakan istilah jender daripada istilah seks. Istilah seks umumnya digunakan untuk merujuk kepada persoalan reproduksi dan aktivitas seksual, selebihnya digunakan istilah jender.

Dalam studi jender dikenal beberapa teori yang cukup berpengaruh dalam menjelaskan latar belakang perbedaan dan persamaan peran jender laki-laki dan perempuan antara lain sebagai berikut:

- Teori Psikoanalisa/Identifikasi[23]

  Teori ini beranggapan bahwa peran dan relasi jender ditentukan oleh dan mengikuti perkembangan, terutama dalam masa *phallic stage*, yaitu suatu masa ketika seorang anak menghubungkan identitas ayah dan ibunya dengan alat kelamin yang dimiliki masing-masing. Rasa rendah diri seorang anak perempuan mulai muncul ketika dirinya menemukan "sesuatu" yang kurang, yang oleh Freud diistilahkan dengan "kecemburuan alat kelamin" (*penis envy*). Dalam teori ini unsur biologis merupakan faktor dominan (*determinant factor*) di dalam menentukan pola perilaku seseorang. Sehingga teori ini terkesan terlalu *sexist* karena menafikan faktor ekologi dan lingkungan sosial-budaya. Kiranya masih perlu dipertanyakan lagi apakah perempuan iri kepada alat kelamin laki-laki atau iri kepada hak-hak yang diberikan masyarakat kepada makhluk yang berjenis kelamin laki-laki.[24]

- Teori Fungsionalis Struktural

  Teori ini mendasarkan pandangannya kepada keutuhan masyarakat yang beranggapan bahwa keterkaitan fungsi dan peran antara laki-laki dan perempuan merupakan unsur yang berpangaruh di dalam keutuhan masyarakat. Oleh karena itu menurut Talcott Parsons, salah seorang penggagas teori ini, pembagian peran laki-laki dan perempuan tidak didasari oleh disrupsi dan kompetisi tetapi lebih kepada melestarikan harmoni dan stabilitas di dalam masyarakat. Jadi fungsi dan peran masih didasarkan kepada jenis kelamin, karena itu, sistem patriaki yang memberikan peran menonjol kepada laki-laki dianggap suatu hal yang wajar.[25]

  Meskipun teori fungsionalis struktural banyak dikritik karena masyarakat yang dijadikan referensi adalah masyarakat pra-modern tetapi teori ini cenderung masih tetap bertahan walau tidak dalam formatnya yang semula. Masyarakat modern-kapitalis cenderung mengakomodir sistem pembagian kerja berdasarkan perbedaan jenis kelamin. Jauh sebelumnya Claude levi-Strauss telah memprediksi bahwa dalam era masyarakat industri posisi peremppuan akan tetap pada posisi lebih rendah dan marginal, karena sejak awal pembentukan masyarakat diasumsikan pada posisi subordinasi.[26]

- Teori Konflik

  Teori ini mendasarkan pendangannya kepada pertentangan antar kelas di dalam masyarakat. Teori konflik beranggapan bahwa relasi jender sepenuhnya ditentukan oleh lingkungan budaya. Perbedaan dan

ketimpangan jender antara laki-laki dan perempuan tidak disebabkan oleh perbedaan biologis, tetapi merupakan bagian dari penindasan dari kelas yang berkuasa dalam relasi produksi yang diterapkan dalam konsep keluarga. Hubungan suami Istri tidak ubahnya dengan hubungan proletar dan borjuis, hamba dan tuan pemeras dan yang diperas. Menurut Karl Marx, yang juga mendapat dukungan dari Friedrich Engels, relasi jender yang terjadi di dalam masyarakat sepenuhnya merupakan rekayasa masyarakat (*social construction*)[27].

Teori ini dinilai oleh kalangan penganut teori fungsionalis struktural terlalu bercorak ekonomi (*economic oriented*) di dalam memberikan penilaian terhadap kedudukan perempuan. Menurut mereka, konflik tidak hanya terjadi karena perjuangan kelas dan ketegangan antara pemilik dan pekerja, tetapi juga disebabkan oleh beberapa faktor lain, termasuk ketegangan antara orang tua dan anak, suami dan isteri, senior dan yunior, laki-laki dan perempuan dan lain sebagainya.[28]

- Teori-teori Feminis

Dalam dua dekade terakhir ini kelompok feminis memunculkan beberapa teori yang secara khusus menyoroti kedudukan perempuan dalam kehidupan masyarakat. Feminis berupaya menggugat kemapanan patriarki dan berbagai bentuk stereotip jender lainnya yang berkembang luas di dalam masyarakat. Pandangan feminis terhadap perbedaan peran jender laki-laki dan perempuan secara umum dapat dikategorikan sebagai berikut:

- *Pertama*, Feminisme Liberal Mereka beranggapan bahwa keterbelakangan perempuan adalah "salah mereka sendiri" karena tidak dapat bersaing dengan kaum laki-laki. Asumsi dasar mereka adalah, bahwa kebebasan dan equalitas berakar pada rasionalitas. Oleh karena itu dasar perjuangan mereka adalah menuntut kesempatan dan hak yang sama bagi setiap individual termasuk perempuan, karena perempuan adalah makhluk rasional juga. Mereka tidak mempersoalkan struktur penindasan dari ideologi patriarki dan struktur politik ekonomi yang didominasi oleh laki-laki. Menurut mereka industrialisasi dan modernisasi adalah jalan untuk meningkatkan status perempuan, karena akan mengurangi akibat ketidaksamaan kekuatan biologis antara laki-laki dan perempuan.[29]
- *Kedua*, Feminis Marxis-Sosialis. Kelompok ini menganggap posisi inferior perempuan berkaitan dengan struktur kelas dan keluarga dalam masyarakat kapitalis. Feminis sosialis berpendapat bahwa ketimpangan jender di dalam masyarakat adalah akibat penerapan

sistem kapitalis yang mendukung terjadinya tenaga kerja tanpa upah bagi perempuan di dalam lingkungan rumah tangga. Teori feminis Marxis-Sosialis mirip dengan teori konflik, tetapi teori ini lebih menyoroti faktor seksualitas dan jender dalam kerangka dasar ideologinya.[30]

- *Ketiga*, Teori Feminisme Radikal Aliran ini muncul di permulaan abad ke-19 dengan mengangkat isu besar, menggugat semua lembaga yang dianggap merugikan perempuan seperti lembaga patriarki yang dinilai merugikan perempuan dan menguntungkan laki-laki. Mereka tidak hanya menuntut persamaan hak dengan laki-laki tetapi juga persamaan "seks", dalam arti kepuasan sesksual juga bisa diperoleh dari sesama perempuan sehingga mentolerir praktek lesbian.[31] Aliran ini mendapat tantangan luas, bukan saja dari kalangan sosiolog tetapi juga di kalangan feminis sendiri. Tokoh feminis-liberal yang berfikir realistis tidak setuju sepenuhnya dengan pendapat ini. Persamaan secara total pada akhirnya akan merepotkan dan merugikan perempuan itu sendiri. Laki-laki yang tanpa beban organ reproduksi secara umum akan sulit diimbangi oleh perempuan.
- *Keempat*, Teori Sosio-Biologis. Teori ini mencoba mengelaborasi teori *nature* dan *nurture*[32] yang beranggapan bahwa faktor biologi dan faktor sosial-budaya menyebabkan laki-laki lebih unggul dari pada perempuan. Fungsi reproduksi perempuan yang rumit dianggap sebagaai faktor penghambat untuk mengakses ke dunia publik, berbeda dengan laki-laki, tidak mengalami hambatan karena faktor tersebut. Yang menarik dari teori ini karena sesuai dengan hasil penelitian terhadap *biogram primat* dan *hominid* – yang sering dianggap sebangsa dengan nenek moyang manusia dalam teori evolusi – ditemukan fisik dan perilaku antara jantan dan betina mempunyai perbedaan secara mendasar. Hormon seks pejantan (*testoteron*) yang disuntikkan ke dalam tubuh binatang betina, maka binatang ini memperlihatkan tingkat agresifitas lebih tinggi. Demikian perempuan yang mengandung anak laki-laki (yang di dalam janin mengandung hormon *testoteron*), maka ia memperlihatkan tingkat penggunaan energi lebih tinggi.[33]

Teori-teori tersebut di atas sudah tentu memiliki unsur kebenaran. Akan tetapi belum ada satu teori diantara teori tersebut di atas yang disepakati oleh semua pihak. Terlebih lagi jika diperhatikan tidak ada satu teoripun yang melibatkan nilai-nilai agama sebagai salah satu unsur pertimbangan dalam melihat persamaan dan perbedaan peran jender laki-laki dan perempuan.

Jender dan Struktur Sosial

Pengaruh jender dalam struktur soosial dapat dilihat dalam budaya pada suatu masyarakat. Pada satu sisi struktur sosial dapat dilihat melalui peran yang dimainkan kelompok-kelompok dalam masyarakat, sedangkan di sisi yang lain struktur sosial dapat dilihat pada status sosial kelompok-kelompok dalam masyarakat, seperti distribusi kekayaan, penghasilan, kekuasaan dan prestise.

Dalam struktur sosial yang berkembang dalam masyarakat di dalam lintasan sejarah, perempuan ditempatkan pada posisi minoritas. Ketimpangan status antara laki-laki dan perempuan lebih dari sekedar perbedaan fisik–biologis tetapi segenap nilai sosial budaya yang hidup dalam masyarakat turut memberikan andil.

Dalam lintasan sejarah dan budaya, pembagian kerja secara seksual selalu ditemukan. Adapun adil atau tidaknya perbedaan itu adalah persoalan lain, yakni persoalan nilai subyektifitas pada setiap masyarakat. Mungkin dari perspektif pembagian kerja masyarakat tertentu tidak adil tetapi oleh masyarakat yang bersangkutan dianggap adil. Adapun pembagian kerja secara seksual berdasakan ciri-ciri universal dalam berbagai kelompok budaya sebagai berikut:

Pertama, masyarakat pemburu dan peramu, dalam masyarakat primitif umumnya peran sosial ekonomi terpola kepada dua bagian yaitu pemburu untuk kaum laki-laki dan peramu untuk kaum perempuan. Dalam masyarakat seperti ini kaum laki-laki memperoleh kesempatan lebih besar untuk memperoleh pengakuan dan prestise. Semakin besar jumlah hasil buruan semakin besar pula kekuasaan yang diperoleh demikian pula sebaliknya. Jika dibandingkan dengan kelompok masyarakat agraris dan industri, partisipasi perempuan dalam masyarakat ini lebih besar, karena perempuan juga mengadakan pemburuan binatang kecil-kecil.[34]

Kedua, masyarakat hortikultura, kelompok ini mengandalkan usaha perkebunan (hortikultura). Pembagian kerja berdasarkan jenis kelamin tidak terlalu tampak dalam kelompok maasyarakat ini, karena kaum perempuan dianggap dapat dan mampu untuk melakukan usaha.[35] Jika dibanding dengan kelompok masyarakat pemburu dan peramu, kaum perempuan dalam kelompok masyarakat ini memperoleh kedudukan lebih tinggi.

Ketiga, masyarakat agraris, dalam kelompok ini peran kaum perempuan pada umumnya tersisih dari peranan produktif secara ekonomis dan produksi lebih didominasi oleh kaum laki-laki. Laki-laki yang mengendalikan produksi sementara perempuan terpojok untuk menjalankan fungsi-fungsi kerumahtanggaan.

Dalam masyarakat ini pula berkembang pola yang disebut sebagai lingkungan publik dan domestik. Yang dimaksud lingkungan publik ialah lingkungan di luar rumah, yang didominasi kaum laki-laki. Lingkungan ini antara lain meliputi ekonomi, politik, kehidupan agama, pendidikan, dan kegiatan lain di luar tempat kediaman. Adapun lingkungan domestik adalah kegiatan rumah tangga yang dipandang bersifat kewanitaan, seperti urusan masak, membersihkan, mencuci, mengurus dan mengasuh anak. Dikotomi ini telah membawa akibat berupa lahirnya ideologi jender yang menjunjung superioritas "alamiah" laki-laki dan inferioritas "alamiah" perempuan. Pola relasi jender dalam masyarakat agraris ditandai dengan ciri-ciri masyarakat patriarki yang memberikan peranan lebih besar kepada laki-laki dari pada perempuan.[36]

Keempat, masyarakat industri, dalam kelompok ini kaum perempuan diupayakan untuk terlibat di dalam kegiatan perekonomian. Namun secara umum substansi pola publik-domestik masih dipertahankan, karena peartisipasi perempuan masih dihargai lebih rendah dari pada laki-laki. Laki-laki masih tetap dominan di sektor profesi yang mempunyai status dan prestise lebih tinggi . Dengan kata lain laki-laki mendominasi industri hulu sementara perempuan pada umumnya terlibat dalam industri hilir.[37]

Pembagian kerja secara seksual dalam masyarakat industri cenderung dipertahankan karena masayarakat industri mengacu kepada orientasi produktif. Perempuan dianggap *the second class* karena fungsi reproduksinya mereduksi fungsi produktivitasnya.

Sesungguhnya perbedaan jender yang selanjutnya melahirkan peran jender tidaklah menimbulkan masalah kalau tidak melahirkan ketidakadilan jender. Manifestasi ketidakadilan tersebut sekurang-kurangnya terdiri atas:

1. Marginalisasi (pemiskinan ekonomi) terhadap kaum perempuan yang disebabkan oleh perbedaan jender. Misalnya, banyak perempuan desa tersingkirkan dan menjadi miskin akibat dari program pertanian Revolusi Hijau yang hanya mengfokuskan pada petani laki-laki, karena asumsinya adalah petani identik dengan petani laki-laki.
2. Terjadinya subordinasi pada salah satu jenis seks, yang umumnya kaum perempuan. Dalam rumah tangga, masyarakat, maupun negara banyak kebijakan dibuat tanpa "menganggap penting" kaum perempuan.
3. Pelabelan negatif (*stereotype*) terhadap jenis kelamin tertentu dan akibat dari *stereotype* itu terjadi diskriminasi serta berbagai ketidakadilan lainnya. Dalam masyarakat banyak sekali *stereotype* yang dilabelkan kepada kaum perempuan yang akibatnya membatasi, menyulitkan, memiskinkan dan merugikan kaum perempuan.

4. Kekerasan (*violence*) terhadap jenis kelamin tertentu, umumnya perempuan yang disebabkan perbedaan jender. Kekerasan di sini mulai dari kekerasan fisik seperti pemerkosaan dan pemukulan, sampai kekerasan dalam bentuk yang lebih halus seperti pelecehan seksual dan penciptaan ketergantungan.
5. Peran jender perempuan adalah mengelola rumah tangga, maka banyak perempuan menanggung beban kerja domestik lebih banyak dan lebih lama. Beban kerja tersebut menjadi dua kali lipat terlebih bagi kaum perempuan yang juga bekerja di luar rumah . Mereka selain bekerja di luar juga masih harus bertanggung jawab untuk keseluruhan pekerjaan domestik.[38]

Kesemua manifestasi ketidakadilan tersebut saling berkait dan mempengaruhi. Manifestasi ketidakadilan itu "tersosialisasi" kepada baik kaum laki-laki maupun perempuan menjadi terbiasa dan akhirnya percaya bahwa peran jender itu seolah-olah menjadi kodrat. Lambat laun terciptalah suatu struktur dan sstem ketidakadillan jender yang "diterima" dan sudah tidak lagi dapat dirasakan ada sesuatu yang salah.

Konsep Jender dalam Perspektif Islam

Persoalan tentang jender dalam perspektif Islam terletak pada skala prioritas di mana unsur-unsur kesadaran pembebasan kaum perempuan merupakan semangat dasar perjuangan Islam.

Dalam pandangan agama Islam segala sesuatu diciptakan Allah dengan kodrat. "Sesungguhnya segala sesuatu kami ciptakan dengan kadar."(Q.S. Alqamar ayat 49). Oleh para pakar, "kadar" di sini diartikan sebagai ukuran-ukuran sifat-sifat yang ditetapkan Allah bagi segala sesuatu dan itulah yang disebut kodrat. Dengan demikian , laki-laki atau perempuan sebagai individu dan jenis kelamin memiliki kodratnya msing-masing. Namun demikian sebagaimana tulisan syeikh Mahmud Syaltut yang dikutip oleh Quraish Shihab bahwa: "Tabiat kemanusiaan antara laki-laki dan perempuan hampir dapat (dikatakan) Allah telah menganugerahkan kepada perempuan sebagaimana menganugerahkan kepada laki-laki, kepada mereka berdua dianugerahkan Tuhan potensi dan kemampuan".[39]

Ayat al-Qur'an yang sering dijadikan rujukan dalam pembicaraan tentang asal penciptaan perempuan adalah firman Allah dalam al-Qur'an surat Al-Nisa' ayat 1.

Adapun yang dimaksud dengan "nafs" di sini menurut banyak ulama adalah Adam dan pasangannya adalah isterinya Hawa. Pendapat ini, kemudian melahirkan pandangan negatif terhadap perempuan, dengan menyatakan bahwa perempuan adalah bahagian dari laki-laki. Tanpa laki-

laki perempuan tidak akan ada. Bahkan sebagian ulama diantara mereka yang berpendapat bahwa perempuan (Hawa) diciptakan dari tulang rusuk Adam. Sebagaimana bunyi hadis: "Saling pesan memesanlah untuk berbuat baik kepada perempuan, karena mereka diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok . (Diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim dan Tirmidzi dari sahabat Abu Hurairah). Namun tidak sedikit pula ulama kontemporer yang memahaminya secara metafora, bahkan ada yang menolak keshahihan Hadis tersebut.[40]

Kalaupun hadis tersebut dapat diterima –untuk tidak memperdebatkan lebih panjang bahwa asal kejadian Hawa dari tulang rusuk Adam–, maka harus diakui bahwa itu hanya terbatas pada Hawa saja. Sedangkan asal usul kejadian manusia setelah mereka baik perempuan maupun laki-laki berasal dari perpaduan sperma dengan ovum. Sebagaiamana penegasan al-Qur'an s. Ali Imran:195 yang berarti sebagian kamu (laki-laki) berasal dari pertemuan ovum perempuan dan sperma laki-laki dan sebagian yang lain (yakni perempuan) demikian pula prosesnya.

Meskipun demikian, adanya perbedaan antara perempuan dan laki-laki tidak dapat disangkal, karena itu merupakan kodrat masing-masing. Perbedaan tersebut paling tidak dari aspek biologis. Al-Qur'an mengingatkan:

"Janganlah kamu iri hati terhadap keistimewaan yang dianugerahkan Allah terhadap sebahagian kamu atas sebahagaian yang lain laki-laki mempunyai hak atas apa yang diusahakannya dan perempuan mempunyai hak atas apa yang diusahakannya. (Q.S. al-Nisa':32).

Ayat di atas mengisyaratkan adanya perbedaan antara laki-laki dan perempuan dan perbedaan itu masing-masing memiliki keistimewaan. Pengakuan al-Qur'an tentang adanya perbedaan antara laki-laki dan perempuan bukanlah pembedaan yang menguntungkan satu pihak dan merugikan pihak yang lainnya. Perbedaan tersebut dimaksudkan untuk mendukung obsesi al-Qur'an, yaitu terciptanya hubungan harmonis yang didasari rasa kasih saying (*mawaddah wa rahmah*) di lingkungan keluarga (Q.S. al-Rum:21), sebagai cikal bakal terwujudnya komunitas ideal dalam suatu negeri yang damai penuh ampunan Tuhan (*baldatun Thayyibatun wa rabbun ghafur* (Q.S. Saba':15).[41]

Dengan demikian jelaslah bahwa al-Qur'an sessungguhnya tidak menciptakan hierarki-hierarki yang menempatkan laki-laki di atas perempuan. Al-Qur'an juga tidak menempatkan laki-laki dan perempuan pada posisi saling bermusuhan. Ada beberapa variabel yang dapat digunakan sebagai standar dalam menganalisa prinsip-prinsip kesetaraan jender dalam al-Qur'an. Variabel-variabel tersebut antara lain sebagai berikut:

1. Kesamaan Laki-laki dan Perempuan sebagai Hamba Allah sebagaimana disebutkan dalam Q.S. al-Zariyat:56. Ayat ini menjelaskan bahwa kapasitas manusia sebagai hamba, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Keduanya mempunyai potensi dan peluang yang sama untuk menjadi hamba yang ideal. Kekhususan-kekhususan yang diperuntukkan kepada laki-laki, seperti seorang suami setingkat lebih tinggi di atas isteri (Q.S. al-Baqarah: 228), laki-laki pelindung bagi perempuan (Q.S. al-Nisa': 34), memperoleh bagian warisan lebih banyak (Q.S. al-Nisa': 11), menjadi saksi yang efektif (Q.S. al-Baqarah: 282) dan diperkenankan poligami bagi mereka yang memenuhi syarat (Q.S. aal-Nisa': 3) tetapi ini semua tidak menyebabkan laki-laki menjadi hamba-hamba utama. Kelebihan-kelebihan tersebut diberikan kepada laki-laki dalam kapasitasnya sebagai anggota masyarakat yang memiliki peran publik dan sosial lebih ketika ayat-ayat al-Qur'an diturunkan.[42]
2. Laki-laki dan Perempuan sebagai Khalifah di Bumi. Maksud dan tujuan penciptaan manusia di muka bumi ini adalah, di samping untuk menjadi hamba yang tunduk dan patuh serta mengabdi kepada Allah SWT, juga untuk menjadi khalifah di bumi. Kapasitas manusia sebagai khallifah di bumi ditegaskan dalam Q.S. al-An'am: 165. Kata khalifah pada ayat ini tidak menunjuk kepada salah satu jenis kelamin atau kelompok etnis tertentu. Laki-laki dan perempuan mempunyai fungsi yang sama sebagai khalifah, yang akan mempertanggungjawabkan tugas-tugas kekhalifahnnya di bumi, sebagaimana halnya mereka harus bertanggung jawab sebagai hamba Tuhan.
3. Laki-laki dan Perempuan Menerima Perjanjian Primordial. Seperti diketahui, menjelang seorang lahir, ia terlebih dahulu harus menerima perjanjian dengan Tuhannya, sebagaimana yang disebutkan dalam Q.S. al-A'raf:172.
4. Adam dan Hawa Terlibat secara Aktif dalam Drama Kosmis. Semua ayat yang menceritakan tentang drama kosmis, yakni cerita tentang keadaan Adam dan pasangannya di surga sampai keluar ke bumi, selalu menekankan kedua belah pihak secara aktif dengan menggunakan kata ganti untuk dua orang (*huma*), yakni kata ganti untuk Adamdan Hawa.[43]
5. Laki-laki dan Perempuan Berpotensi Meraih Prestasi dan tidak ada pembedaan antara laki-laki dan perempuan, ditegaskan secara khusus di dalam Q.S. Ali Imran:195.

Ayat ini mengisyaratkan konsep kesetaraan jender yang ideal dan memberikan ketegasan bahwa prestasi individual, baik dalam bidang spiritual maupun urusan karier profesional, tidak mesti dimonopoli oleh salah satu jenis kelamin saja. Laki-laki dan perempuan memperoleh kesempatan yang sama meraih prestasi optimal. Namun, dalam realitas

masyarakat konsep ideal ini memerlukan tahapan sosialisasi, karena masih terdapat sejumlah kendala terutama kendala budaya yang sulit diselesaikan.[44]

Kedudukan dan Peran Perempuan Islam dalam Keluarga

Kedudukan secara sosiologis diartikan status, yang mengandung arti: (1) posisi dalam hierarkhi; (2) suatu wadah bagi hak dan kewajiban; (3) aspek statis dari peranan; (4) prestise yang dikaitkan dengan suatu posisi dan jumlah peran ideal dari sesseorang. Pengertian kedudukan menunjuk kepada posisi seseorang dalam masyarakat[45] yang dapat ditentukan melalui keadaan sosial, ekonomi, organisasi dan kelembagaan agama dalam masyarakat. Berbeda dengan pengertian peranan yang merupakan aspek dinamis dari kedudukan, yang berarti perilaku yang diharapkan dilakukan oleh seseorang di masyarakat sesuai dengan kedudukannya. Dengan kata lain apabila seseorang melaksanakan hak dan kewajiban sesuai dengan kedudukannya maka dia menjalankan suatu peranan.[46] Kedudukan seorang perempuan Islam dalam keluarga diakui sebagai isteri dari suami dan ibu dari anak-anak mereka. Karena sesungguhnya kedudukan perempuan itu dalam keluarga dan masyarakat telah diakui sejak lama.[47]

Jika mempelajari kedudukan seorang perempuan Islam dalam masyarakat berarti harus dihubungkan dengan laki-laki yang secara multidimensional mengandung berbagai pengertian. Dalam hal ini kedudukan perempuan dalam masyarakat dapat ditentukan oleh hak dan kewajiban dan sistem nilai yang beerlaku. Tetapi jika diamati secara realistis, kedudukan perempuan dapat ditinjau dari aspek kesempatan kerja dan prospek sosial keagamaan sebagai apa adanya.[48] Dengan demikian dapat dirumuskan suatu pengertian bahwa kedudukan perempuan Islam dalam keluarga ditentukan atas dasar pengakuan orang lain disekitarnya terhadap kekayaan, kekuasaan, penghargaan, kehormatan, keahlian, pemahaman dan pengamalan ilmu agama Islam serta penguasaan ilmu pengetahuan umumnya.

Kedudukan seseorang dalam masyarakat dapat berubah karena adanya beberapa faktor yang menjadi alasan untuk terjadinya gerak sosial vertikal baik melalui aktivitas di organisasi sosial, kelembagaan agama, politik, ekonomi dan organisasi profesi lainnya. Kondisi ini dapat terjadi pada laki-laki atau pun perempuan di perkotaan maupun pedesaan. Dalam teori sosiologi kedudukan seseorang dalam masyarakat dapat dibedakan menjadi kedudukan yang diperoleh sejak lahir berdasarkan keturunan (*ascribed status*) dan kedudukan yang diperoleh sesorang atas dasar kemampuan pribadinya (*achieved status*).[49] Seseorang yang mendapat status

sosial tertentu menurut kelahirannya juga akan memperoleh status sosial yang lain melalui prestasi pribadinya. Beralihnya kedudukan seseorang dalam masyarakat sangat dimungkinkan jika sistem pelapisan sosialnya terbuka. Dalam sistem sosial terbuka pada dasarnya setiap pribadi memiliki kesempatan untuk berusaha dengan kemampuan dan kecakapannya guna meningkatkan kedudukannya.[50] Dengan kata lain kehidupan masyarakat yang terbuka ada peluang yang lebih besar bagi setiap individu untuk mengembangkan dan meningkatkan kemampuannya untuk kepentingan pribadi, keluarga, pembangunan bangsa dan pengembangan agama.

Banyak realitas sosial yang menunjukkan beralihnya kedudukan seseorang (laki-laki maupun perempuan) ke arah menaik disebabkan pendidikan yang lebih tinggi, pemilikan ekonomi, keanggotaan dalam asosiasi atau organisasi. Pendidikan berpengaruh positif terhadap kedudukan sehingga seseorang dapat lebih mudah memperoleh peluang kerja dan pendapatan yang lebih besar. Di samping juga dapat memperoleh kedudukan tertentu pada strata sosial yang lebih tinggi lengkap dengan fasilitasnya. Oleh karena itu kesempatan untuk mendapatkan pendidikan bagi perempuan akan dapat meningkatkan status sosialnya. Terlebih lagi jika didukung oleh kemampuan akan penguasaan ilmu pengetahuan dan teknologi secara profesional.

Adapun peranan yang melekat pada diri seseorang harus dibedakan dengan kedudukan dalam pergaulan kemasyarakatan. Kedudukan seseorang dalam masyarakat merupakan unsur statis yang menunjukkan tempat individu pada organisasi masyarakat. Peranan lebih banyak menunjuk pada fungsi, penyesuaian diri dan sebagai suatu proses. Jadi, seseorang menduduki suatu kedudukan dalam masyarakat serta menjalankan suatu peranan. Peranan mungkin mencakup tiga hal, yaitu: 1)Peranan meliputi norma-norma yang dihubungkan dengan posisi atau tempat seseorang dalam masyarakat. Peranan dalam arti ini merupakan rangkaian peraturan-peraturan yang membimbing seseorang dalam kehidupan kemasyarakatan. 2) Peranan adalah suatu konsep tentang apa yang dapat dilakukan oleh individu dalam masyarakat sebagai organisasi. Dan 3)Peranan juga dapat dikatakan sebagai perilaku individu yang penting bagi struktur sosial masyarakat.[51]

Dengan demikian, analisa peranan perempuan akan lebih tajam jika menelaah posisi perempuan selalu dalam hubungan antara laki-laki dan perempuan dalam masyarakat atau lebih tepat dalam hubungan jenis kelamin yang berbeda, Karena hubungan itu bukan semata-mata disebabkan oleh perbedaan biologis tetapi juga oleh perbedaan sosial dan kebudayaan.[52]

Dalam ajaran Islam, Allah SWT mengajarkan bahwa manusia diciptakan terdiri dari dua jenis kelamin laki-laki dan perempuan. Jika telah

berkeluarga diwajibkan bagi mereka untuk berusaha dan mengatur segala keperluan hidupnya secara merdeka dan berdaulat. Karena pada hakekatnya hubungan suami isteri, laki-laki dan perempuan adalah hubungan kemitraan.

Islam mewajibkan laki-laki sebagai suami untuk memenuhi kebutuhan isteri dan anak-anaknya. Akan tetapi ini bukan berarti perempuan sebagai isteri tidak berkewajiban – secara moral – membantu suaminya mencari nafkah. Pada masa Nabi Muhammad s.a.w dan sahabatnya, banyak perempuan/isteri yang bekerja. Ada yang bekerja sebagai perias pengantin, seperti Ummu Satim binti Malhan yang merias pengantin,Shafiyah bin Huyay isteri Nabi Muhammad saw bahkan isteri Nabi Muhammad saw, Zainab binti Jahesy juga aktif bekerja sampai pada menyamak kulit binatang, dan hasil usahanya itu beliau bersedekah. Raitha, isteri sahabat Nabi, Abdullah bin Mas'ud sangat aktif bekerja, karena suami dan anaknya ketika itu tidak mampu mencukupi kebutuhan hidup keluarga ini.[53]

Atas dasar keistimewaan kodrati masing-masing pula, perempuan diberi tanggung jawab untuk mendidik anak-anaknya, tetapi perlu digarisbawahi pula bahwa mendidik anak, bukanlah merupakan tugas ibu semata-mata tetapi juga bapak. Bahkan Nasaruddin Umar mengatakan tidak menemukan satu ayat pun dalam al-Qur'an yang secara eksplisit memerintahkan perempuan untuk mendidik anak-anaknya, tetapi ayahlah yang diperintahkan untuk memelihara/melindungi keluarganya dari segala yang dapat menjerumuskan mereka ke jurang kebinasaan.

Walaupun dalam Al-Qur'an menyatakan bahwa ibu dianjurkan untuk menyusukan anak-anaknya, tetapi untuk maksud tersebut ayah berkewajiban untuk memenuhi kebutuhan isteri, bahkan ayah dibebani "memberi upah" ibu dalam rangka penyusuan itu, jika ibu meminta upah yang wajar. Dalam al-Qur'an ditemukan pula uraian tentang peranan bapak dalam mendidik anaknya. Sebagaimana Luqman menasehati dan mendidik anaknya (Q.S. Luqman: 13-15).

Bila merujuk kepada kehidupan rumah tangga Rasul Muhammad saw ditemukan banyak riwayat yang menguraikan partisipasi aktif Nabi dalam berbagai urusan rumah tangganya.

Sebagaimana dikutip Quraish Shihab dari tulisan Hamudah yang menguraikan dalam bukunya al-Rasul fi Bayt bahwa : "Nabi Muhammad saw selalu membantu keluarganya bahkan beliau sendiri yang menjahit bajunya yang robek, atau alas kakinya yang putus, beliau sendiri juga yang memeras susu kambingnya dan melayani dirinya sendiri. Beliau bahkan membantu keluarganya dalam tugas-tugas mereka dan menyatakan bahwa partisipasi suami dalam pekerjaan isteri (di rumah) dinilai sebagai sedekah."

Cukup banyak hadis yang meriwayatkan bagaimana beliau memperhatikan anak dan cucunya, bahkan menggendongnya.[54]

Dengan demkian dapat diperoleh kejelasan bahwa perempuan yang berperan sebagai pekerja di berbagai kegiatan usaha tidaklah dilarang dalam Islam. Perempuan boleh bekerja dalam berbagai bidang usaha (positif) baik di dalam maupun di luar rumah selama pekerjaan itu dilakukan dalam susasana terhormat, sopan, serta dapat menjaga agamanya serta menghindari dampak-dampak negatif dari pekerjaan tersebut terhadap dirinya dan keluarganya.

Kedudukan dan Peran Perempuan Islam dalam Pembangunan

Studi perempuan daan kebijakan pembangunan mempunyai saling keterkaitan yang perkembangannya sulit dikaji secara kronologis. Studi perempuan berkembang dari proses berkembangnya kajian-kajian tentang perempuan di berbagai perguruan tinggi dan lembaga penelitian ilmiah baik diluar maupun dalam negeri. Pada tahun 1970 Ester Boserup menyusun sebuah buku berjudul *Woman's Role in Economic Development*, yang kajiannya membanding peranan perempuan dalam perkembangan ekonomi di beberapa negara Asia, Afrika dan Amerika Latin. Ia menunjukkan bahwa peran perempuan sangat beraneka ragam dari satu masyarakat ke masyarakat lainnya. Hubungan antara sistem perkawinan, tipe-tipe produksi pertanian (perkembangan teknologi), serta pembagian kerja seksual menjadi landasan analisisnya.[55]

Diantara studi perempuan yang pantas dijadikan rujukan penting di Indonesia yaitu buku yang ditulis oleh Pudjiwati Sajogyo yang berjudul *Peranan Wanita dalam Perkembangan Masyarakat Desa*. Kajian tersebut mengfokuskan kajian kepada permasalahan di sekitar analisa peran serta perempuan itu pada berbagai kedudukan atau posisi dalam keluarga, rumah tangga dan masyarakat luas yang sedang mengalami perubahan baik perubahan yang tampak secara eksplisit maupun yang implisit.[56]

Adapun studi tentang perempuan dan Islam dilakukan pada tahun 1987 oleh Fatima Mernissi dengan judul buku *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry,* Hibbat Rauf Izzat menulis buku Wanita dan Politik: Pandangan Islam, yang menjelaskan kedudukan perempuan muslim dan sekaligus membeberkan segala taktik dan kelemahan pendapat Barat dalam memandang perempuan. Semakin berkembangnya lembaga-lembaga kajian dan pusat studi perempuan akan semakin memberikan kejelasan tentang kedudukan dan peran perempuan dalam pembangunan.[57]

Dalam kondisi masyarakat Indonesia yang sedang membangun ternyata jumlah kaum perempuan di Indonesia melebihi kaum laki-laki.

Berarti perempuan sebagai sumber daya manusia harus dapat memainkan peran penting dalam pembangunan. Meskipun demikian, realitas empiris yang terjadi dalam masyarakat dan pembangunan bahwa masih adanya pandangan, persepsi dan sikap yang stereotip terhadap kedudukan dan peran perempuan dalam keluarga dan masyarakat. Pada umumnya potensi perempuan yang sesungguhnya (terlebih lagi di pedesaan) belum dikembangkan secara optimal dan belum dimanfaatkan serta didayagunakan untuk pengembangan pembangunan.

Dalam pelaksanaan pembangunan di Indonesia kebijakan mengintegrasikan perempuan dalam pembangunan pada masa Orde Baru tidak dilakukan secara optimal. Ada beberapa kebijakan pemerintah yang cenderung memposisikan peran perempuan dalam rumah tangga sebagaimana yang tercantum dalam GBHN 1973 yang antara lain disebutkan: "Pembinaan keluarga sejahtera adalah sarana bagi pembinaan Generasi Muda. Untuk pembinaan keluarga yang sedemikian itu hak-hak wanita dijamin serta kedudukan dalam masyarakat dilindungi".[58] Kebijakan pemerintah tersebut lebih memposisikan perempuan sebagai penerima pasif pembangunan dan lebih menempatkan posisi dan peran perempuan dalam kehidupan rumah tangga.

Pada setiap pergantian GBHN dalam jangka waktu lima tahun, peletakkan kedudukan dan peran perempuan selalu dikaitkan dengan kehidupan rumah tangga. Seperti tercantum dalam GBHN 1993 menganjurkan "iklim sosial budaya perlu dikembangkan agar lebih mendukung upaya mempertinggi harkat dan martabat wanita hingga dapat makin berperan dalam masyarakat dan keluarga secara selaras dan serasi". Dalam karir, dalam keluarga dan dalam kegiatan pembangunan bangsa ini "kodrat, harkat dan martabat perempuan" harus tetap diperhatikan. Selain itu peran perempuan lebih dipersiapkan untuk mengatur pelaksanaan "keluarga kecil, makmur dan sejahtera".[59]

Kebijakan pemerintah yang cenderung menempatkan posisi perempuan pada hal-hal yang berkaitan dengan urusan domestik telah memunculkan pandangan bahwa proses pembangunan dan perubahan sosial yang pesat telah menyingkirkan perempuan dari pusat-pusat kegiatan ekonomi. Oleh karena itu setiap tahap dalam perencanaan dan pelaksanaan pembangunan harus dipikirkan bagaimana mengintegrasikan perempuan dalam proses pembangunan. Adapun cara yang ditawarkan oleh para penganut *Woman-in Development* (WID) adalah dengan menciptakan proyek-proyek khusus bagai perempuan yang dapat membantu mereka memperoleh penghasilan atau dengan cara menghilangkan bias kaum laki-laki yang terdapat pada pengambilan keputusan ataupun pelaksanaan proyek-proyek pembangunan.[60]

Meski pandangan itu secara empirik ada kebenaranya, tetapi secara normatif masih perlu dicermati lebih lanjut, karena dalam konsep pembangunan masyarakat dalam perspektif Islam, sebagaimana yang terdapat dalam al-Qur'an surat al-Ra'd ayat 11 dan Q.S. al-Anfal: 53.

Pada dasarnya konsep pembangunan dalam Islam merupakan upaya berencana untuk merubah masyarakat menjadi lebih baik dan dirancang serta dilaksanakan secara positif untuk mencapai *khairu ummah*. Islam mengajarkan agar mengkaitkan perubahan kondisi eksistensial manusia pada perubahan psikologis. Dengan demikian jelas, bahwa kedua ayat di atas menunjuk kepada perubahan dalam kondisi eksternal dan kualitas kehidupan lahiriyah manusia sebagai akibat dari perubahan internal dalam kejiwaannya.

Pendekatan pemberdayaan perempuan Islam dalam pembangunan dapat diawali dari perspektif sosio-teologis dan sosio-ekonomis. Status perempuan yang beragama Islam dalam kaitan struktur sosial yang dikaji secara kontekstual dan normatif memerlukan pandangan sosio-teologis, dalam arti menjelaskan kaitan antara ajaran Islam yang kontekstual dan kesadaran perempuam dalam peran-peran domestik maupun mencari nafkah di luar rumah sebagai bagian dari kegiatan pembangunan yang harus dinilai dan diberi ganjaran serupa dan sesuai dengan doktrin yang diajarkan Islam. Adapun pandangan sosio-ekonomi dengan cara menelaah kedudukan dan peranan perempuan dalm keluarga, rumah tangga dan masyarakat yang lebih luas dalam kaitannya dengan pembangunan.[61]

Bila dikaji tentang kedudukan dan peranan perempuan dalam pembangunan dalam perspektif al-Qur'an dapat dirumuskan bahwa citra perempuan ideal dalam ajaran Islam tidak sama dengan citra perempuan yang berkembang dalam sejarah dunia Islam. Citra perempuan yang diidealkan dalam Islam ialah perempuan yang memiliki kemandirian politik (Q.S. al-Mumtahanah: 12), sebagaimana sosok Ratu Balqis, perempuan penguasa yang mempunyai kerajaan super power (Q.S. al-Naml: 23; memiliki kemandirian ekonomi (Q.S. al-Nahl: 97), seperti pemandangan yang disaksikan Nabi Musa di Madyan, perempuan pengelola peternakan (Q.S. al-Qashash: 23), memiliki kemandirian menentukan pilihan-pilihan pribadi yang diyakini kebenarannya, sungguhpun harus menghadapi suami bagi perempuan yang sudah berkeluarga (Q.S. al-Tahrim: 11), atau menantang opini publik bagi perempuan yang belum berkeluarga (Q.S. al-Tahrim: 12). Perempuan dibenarkan untuk menyuarakan kebenaran dan melakukan gerakan oposisi terhadap berbagai kebobrokan (Q.S. al-Tawbah: 71). Bahkan al-Qur'an menyerukan perang terhadap suatu negeri yang menindas kaum perempuan (Q.S. al-Nisa': 5), karena laki-laki dan perempuan sama-sama berpotensi sebagai khalifah di bumi dan sebagai hamba.[62]

PERAN PEREMPUAN ACEH DALAM PEMBANGUNAN

Kedudukan Peran Perempuan Aceh dalam Pendidikan

Dalam usaha meningkatkan kualitas sumber daya manusia, pemerintah senantiasa berupaya memperbaiki sistem pendidikan. Sejak awal Pelita IV pemerintah Orde Baru telah mencanangkan wajib belajar 6 tahun bagi anak usia Sekolah Dasar (SD) (7-12 tahun). Keberhasilan wajib belajar ini mendorong pemerintah untuk meningkatkan wajib belajar bagi anak usia pendidikan dasar (7-15 tahun), maka pada aawal pelita ke VI pemerintah kembali mencanangkan wajib belajar 9 tahun bagi anak usia pendidikan dasar.

Adanya pencanangan wajib belajar ini, telah berhasil meningkatkan partisipasi sekolah bagi anak usia pendidikan dasar, baik untuk tingkat SD maupun tingkat SLTP. Selain itu, upaya lain pun telah dilakukan oleh pemerintah dalam usahanya untuk meningkatkan partisipasi sekolah, seperti pencanangan Gerakan Nasional Orang Tua Asuh (GNOTA). Semua ini dilakukan dalam upaya meningkatkan kualitas sumber daya manusia Indonesia, agar di kemudian hari dapat lebih meningkatkan hasil dari sumber daya alam yang berwawasan keseimbangan lingkungan.

Paritisipasi perempuan dalam bidang pendidikan mempunyai peranan penting terutama dalam proses pembentukan pribadi seseorang. Di samping perempuan (sebagai ibu) merupakan pendidik pertama bagi anak-anaknya, juga merupakan sarana bagi perempuan untuk dapat berpartisipasi dalam pasar tenaga kerja. Realitas menunjukkan tingkat pendidikan perempuan masih rendah meskipun secara hukum baik laki-laki maupun perempuan mendapat hak yang sama untuk pendidikan. Oleh karena itu, pengetaahuan tentang partisipasi perempuan Aceh dalam pendidikan formal serta tingkat pendidikan yang dicapai akan membantu peneliti untuk mengetahui peran perempuan Aceh dalam pembangunan.

Tingkat pendidikan perempuan Aceh pada tahun 2000 menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan mendapat kesempatan yang sama untuk sekolah pada tingkat SD dan SLTP. Bahkan dari hasil penelitian yang diperoleh pada tiga lokasi seperti terlihat dalam Tabel II yang menunjukkan bahwa jenjang pendidikan perempuan di kota Banda Aceh yang bersekolah pada tingkat SD lebih banyak dibandingkan laki-laki.

Meskipun demikian, pada tabel II juga terlihat bahwa umumnya jenjang pendidikan yang ditamatkan laki-laki mempunyai proporsi lebih tinggi dibanding perempuan. Pada tingkat SD, SLTP dan SLTA jumlah antara laki-laki dan perempuan yang menamatkan pendidikan tersebut

tidak menunjukkan perbedaan yang mencolok, kecuali pada kota Banda Aceh, perempuan yang menamatkan pendidikan SD lebih banyak dari laki-laki. Pada tingkat diploma terjadi sedikit perbedaan antara laki-laki dan perempuan, di mana lebih banyak perempuan yang menamatkan jenjang tersebut. Akan tetapi pada tingkat pendidikan universitas yang terjadi sebaliknya, lebih banyak jumlah laki-laki yang menamatkan pendidikan tersebut dari pada perempuan.

Semakin tinggi tingkat pendidikan semakin sedikit proporsi anak perempuan bersekolah dibandingkan anak laki-laki. Ada beberapa alasan yang dapat menjelaskan gejala ini. Pertama, semakin tinggi tingkat pendidikan semakin terbatas sekolah yang tersedia. Karena SD terdapat di hampir semua desa di Aceh, maka seorang murid SD tidak perlu keluar desa untuk pergi sekolah. Akan tetapi seorang murid harus menempuh perjalanan yang lebih jauh bila ia bersekolah SLTP, karena SLTP umumnya masih terkonsentrasi di kota.

Kedua, semakin tinggi tingkat pendidikan semakin mahal biaya untuk sekolah. Tingginya biaya pendidikan menjadi hambatan untuk melanjutkan sekolah, terutama untuk mereka yang miskin. Di keluarga miskin, orang tua lebih memilih untuk menyekolahkan anak laki-laki dari pada anak perempuan.

Ketiga, seringkali orang tua tidak mau memberi investasi terhadap pendidikan anak perempuan mereka, karena mereka beranggapan setinggi-tinggi pendidikan anak perempuan pada akhirnya ia akan kembali ke sektor domestik. Sehingga investasi yang mereka berikan tidak ada hasilnya.

Keempat, kondisi konflik yang melanda di Aceh memberikan andil yang cukup besar terhadap partisipasi pendidikan perempuan Aceh. Konflik telah menimbulkan ekses-ekses negatif di bidang pendidikan, karena banyak sarana-sarana dan fasilitas pendidikan di Aceh hancur terbakar. Situasi konflik juga semakin meningkatkan kemiskinan sehingga banyak anak-anak yang putus sekolah terutama perempuan.

Kelima, kondisi lingkungan sekitar juga mempengaruhi partisipasi perempuan Aceh untuk mengecap pendidikan tinggi, khususnya perempuan di pedesaan. Banyak perempuan di pedesaan yang tidak melanjutkan pendidikan bukan hanya karena alasan cepat dikawinkan oleh orang tuanya tetapi juga karena pengaruh melihat kawannya yang telah kawin.

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa perempuan Aceh masih tertinggal dibandingkan laki-laki dalam memperoleh akses pendidikan yang lebih tinggi. Kondisi ini berimplikasi pada peluang dan kesempatan kerja bagi perempuan lebih rendah dibandingkan kaum laki-laki. Oleh karena itu, pendidikan perempuan merupakan salah satu aspek untuk meningkatkan peran perempuan dalam pembangunan di Aceh.

Kedudukan dan Peran Perempuan Aceh Politik

Peran perempuan Aceh di dalam dunia politik sampai saat ini masih jauh dari yang diharapkan, karena sampai saat ini masih berada di tepi lingkaran arena dunia politik dan belum masuk ke dalamnya. Salah satu cara untuk dapat masuk ke dalam parlemen dan turut berkiprah di dalamnya, untuk itu kaum perempuan tidak boleh hanya menunggu kuota yang diberikan, tetapi harus mengusahakan sendiri.

Untuk berkiprah di dunia politik perjuangan kaum perempuan lebih berat dibandingkan dengan lawan jenisnya, semua tidak lepas dari kuatnya konstruksi jender yang sudah melekat di masyarakat tentang perempuan. Kondisi ini disebabkan karena perempuan sering melakukan tindakan yang irrasional bila mendapat kendala yang besar, sehingga memperkuat anggapan bahwa perempuan adalah makhluk yang emosional, lemah dan kurang panjang akalnya sedangkan dunia politik adalah dunia yang keras, penuh persaingan dan banyak waktu tersita serta dunianya laki-laki.

Untuk melihat sejauh mana peran politik perempuan Aceh dapat dilihat dalam keterlibatan mereka pada lembaga legislatif. Dalam dekade terakhir ini peran politik perempuan Aceh mengalami banyak kemunduran. Tahun 1992 Daerah Istimewa Aceh mengirimkan satu anggota legislatif perempuan ke DPR-RI dari 10 (sepuluh) wakil yang terpilih. Akan tetapi pada tahun 1997, Aceh tidak berhasil mengantarkan wakil perempuan ke DPR-RI, hanya dapat mengirimkan dua orang anggota MPR-RI mewakili daerah Istimewa Aceh. Sedangkan pada tahun 1999 Aceh hanya memiliki wakil satu orang di MPR-RI.

Kemunduran kiprah perempuan Aceh dalam bidang politik semakin menggeser kedudukan perempuan pada posisi marginal. Realitas ini dapat dilihat pada persentase perempuan yang menjadi anggota DPRD Tingkat I. Dari keseluruhan jumlah anggota DPRD Tingkat I, perempuan hanya dapat menempatkan wakilnya 9 %. Demikian pula halnya yang terjadi pada DPRD Tingkat II pada hampir semua kabupaten/kota perempuan yang menduduki lembaga tersebut kurang dari 7%. Bahkan pada salah satu dari tiga daerah lokasi penelitian yaitu Aceh Besar, tidak ada seorangpun perempuan yang menjadi wakil anggota DPRD Tingkat II. Sebagaimana yang terlihat pada Tabel III bahwa DPRD Kabupaten Pidie memiliki dua orang anggota perempuan sedangkan Kota Banda Aceh hanya memiliki wakil seorang.

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa kedudukan dan peran perempuan Aceh dalam bidang politik hingga saat ini masih sangat lemah. Kondisi ini juga mempengaruhi terhadap kedudukan dan

peran perempuan Aceh dalam pembangunan, karena berbagai isu dan masalah strategis keperempuanan tidak akan pernah terakomodasi dengan baik. Sehingga banyak kebijakan yang diambil oleh pihak legislatif dan eksekutif kurang memperhatikan aspirasi perempuan dan bahkan ada kebijakan mereka yang merugikan perempuan.

Di samping itu, menurut Naimah Hasan, perempuan Aceh yang duduk sebagai anggota legislatif tidak begitu berperan dalam keanggotaannya sehingga mereka tidak mempunyai misi untuk memperjuangkkan segala sesuatu kebijakan yang berpihak pada perempuan. Hal itu terjadi karena meereka terpilih menjadi anggota legislatif bukan karena kualitasnya tetapi lebih karena kedekatan mereka dengan petinggi-petinggi wilayah politik.[63] Dengan kata lain perempuan yang duduk sebagai anggota legislatif bukan terpilih karena kualifikasi akademik mereka tetapi lebih karena sistem yang mengharuskan adanya keterwakilan perempuan dalam legislatif.[64]

Dalam lintasan perjalanan sejarah Aceh, perempuan Aceh pernah memiliki kedudukan dan peran yang sama dengan kaum laki-laki dalam bidang politik. Perempuan Aceh pernah menduduki jabatan eksekutif di kesultanan Aceh Darussalam pada abad ke 17. Di samping itu, pada abad 19 sampai dengan awal abad 20 perempuan Aceh juga ikut berjuang bersama kaum laki-laki berperang melawan kolonialis Belanda. Mereka tidak hanya menjadi prajurit perang tetapi juga menjadi panglima perang, seperti Cut Nyak Dhien, Tjoet Meutia, Pocut Baren dan Tengku Fakinah. Meskipun kedudukan mereka sebagai panglima perang diperoleh karena menggantikan posisi suami yang syahid di medan perang tapi juga karena mereka memiliki keberanian dan keahlian dalam memimpin.

Bila posisi perempuan Aceh yang pada era sekarang ini dibandingkan dengan posisi mereka pada abad 17 sampai dengan awal abad 20, tampak jelas bahwa posisi perempuan Aceh pada abad 21 mengalami kemunduran. Hal ini dapat dilihat dengan kurangnya wakil perempuan yang duduk di lembaga legislatif dan juga hampir tidak ada perempuan menduduki jabatan eksekutif.

Di samping itu, konflik yang terjadi di Aceh juga telah menyebabkan banyak perempuan yang berstatus janda. Janda-janda tersebut itu tidak berani menuntut balas atas kematian suaminya sebagaimana yang dilakukan oleh Cut Nyak Dhien, Pocut Baren dan lain-lain. Hal ini menurut Siapno terjadi karena mereka menghadapi kondisi yang sangat pelik, di mana bukan hanya suaminya yang dianggap musuh negara tetapi juga isteri dan anak-anaknya. Bahkan mereka tidak berani mengambil mayat suami atau saudara mereka yang tergeletak di jalan-jalan. Untuk menghindari ekses negatif terhadap anak-anak mereka, ada sebagian dari janda-janda tersebut merubah nama anak-anaknya dan mengirim mereka keluar dari daerah tersebut.[65]

Ketidakmampuan perempuan Aceh untuk membela harkat dan martabatnya juga disebabkan oleh tidak jelasnya lawan mereka. Kondisi kini berbeda dengan masa kolonialis Belanda, di mana mereka berperang karena *jihad fi sabilillah* untuk melawan kafir penjajah, sedangkan sekarang yang dihadapi bukan lagi pertentangan antar agama sehingga motivasinya sudah berbeda.[66]

Namun, di tengah kondisi kemunduran peran perempuan Aceh dalam bidang politik, perempuan Aceh telah mampu membuat suatu gebrakan untuk menerobos wilayah politik dengan menyelenggarakan kongres "Duek Pakat Inong Aceh", yang diadakan pada tanggal 20-22 Pebruari 2000 bertujuan untuk mewujudkan perdamaian di Aceh yang selama ini telah mengalami konflik berkepanjangan. Terlepas dari pro dan kontra, kongres perempuan Aceh ini dilaksanakan dalam usaha mencari solusi konflik secara damai, ketika orang lain belum bicara tentang perdamaian di Tanah rencong. Kongres tersebut telah memberikan sumbangan yang besar dalam usaha-usaha untuk menciptakan kedamaian di Aceh, yaitu dengan diikutsertakan wakil perempuan sebagai juru runding dalam mendamaikan Aceh, sehingga berhasil diambil kesepakatan "jeda kemanusiaan" pada tanggal 2 juni 2000.[67]

Dengan demikian, kemunduran peran politik perempuan Aceh bukan hanya disebabkan oleh tidak adanya peluang dan kesempatan yang diberikan bagi kaum perempuan untuk berpartisipasi dalam bidang politik, tetapi juga karena situasi dan kondisi daerah Aceh yang telah mengalami konflik dan kekerasan yang berkepanjangan. Tingkat pendidikan perempuan Aceh yang masih rendah dibanding kaum laki-laki juga merupakan salah satu penyebab kemunduran peran politik mereka, meskipun pendidikan bukan satu-satunya faktor yang paling menentukan.

Kebijakan pemerintah orde reformasi untuk memperhatikan kuota keterwakilan perempuan 30% dalam Undang-undang Pemilu Pasal 6 (1), merupakan angin segar bagi kaum perempuan dan telah menimbulkan *euphoria* di kalangan perempuan Aceh. Kebijakan ini memotivasi perempuan-perempuan Aceh untuk aktif berpartisipasi dalam partai politik. Akan tetapi kebijakan tersebut memiliki sisi positif dan negatif. Adapun sisi positifnya adalah persaingan yang terjadi antara laki-laki dan perempuan tidak seimbang meskipun kualitas perempuan sama dengan laki-laki tetapi kualitas perempuan dihargai lebih rendah dan dikecilkan dalam sistem politik yang dikuasai laki-laki. Sehingga sudah selayaknya perempuan diberikan kuota dalam pemilihan calon legislatif. Sedangkan sisi negatifnya, kuota berlawanan dengan prinsip bahwa perempuan memiliki kemampuan yang sama dengan laki-laki, sehingga perempuan yang terpilih dalam lembaga legislatif tidak melalui *fit and proper test.*[68]

Selain itu, sangat sedikit - kalau dapat dikatakan tidak ada - perempuan Aceh yang menduduki jabatan eksekutif, baik itu pada tingkat kepala daerah maupun sampai pada tingkat kepala desa. Hal ini mencerminkan bahwa peran perempuan Aceh masih dihargai lebih rendah dibanding kaum laki-laki. Pembagian kerja berdasarkan jenis kelamin masih dianut oleh sebahagian masyarakat Aceh. Dengan kata lain perempuan Aceh masih terlibat dalam pekerjaan yang kurang produktif atau mereka hanya bergelut pada industri hilir sedangkan laki-laki yang mendominasi industri hulu.

Kedudukan dan Peran Perempuan Aceh dalam Ekonomi

Dalam UUD 1945 Pasal 27 ayat (2) dinyatakan bahwa tiap-tiap warga negara berhak atas pekerjaan dan penghidupan yang layak bagi kemanusiaan. Dari pernyataan tersebut terkandung makna bahwa perempuan dan laki-laki mempunyai kedudukan yang sama untuk memperoleh pekerjaan dan penghidupan yang layak. Jadi perlakuan terhadap perempuan dan laki-laki untuk memperoleh pekerjaan terbuka untuk semua lapangan, jenis, dan status pekerjaan, serta mendapat imbalan yang sama.

Namun pada kenyataannya apa yang telah digariskan dalam Undang-undang Dasar tersebut belum berjalan dengan semestinya. Kesempatan memperoleh pekerjaan di sektor-sektor tertentu antara perempuan dan laki-laki masih timpang dan imbalan yang diterima pun tidak sama.

Dari hasil penelitian yang dillakukan pada tiga lokasi tampak jelas adanya perbedaan pekerjaan utama yang digeluti oleh perempuan yang tinggal di perkotaan dengan yang tinggal di pedesaan. Di daerah perkotaan lebih banyak perempuan yang mempunyai status pekerjaan utama dalam bidang jasa dan perdagangan. Sementara di daerah pedesaan lebih banyak perempuan yang mempunyai status pekerjaan utama dalam bidang pertanian tanaman pangan.

Pekerjaan utama yang digeluti perempuan pada kabupaten Aceh Besar dan Pidie adalah di sektor pertanian. Data ini menepis anggapan bahwa kemajuan teknologi dan industri telah menyingkirkan perempuan dari pekerjaannya di sektor pertanian. Bahkan pada kedua kabupaten tersebut peneliti amati bahwa perempuan lebih berperan aktif dari pada laki-laki.

Gambaran lumrah yang terjadi di desa-desa dalam wilayah Aceh memperlihatkan bahwa kaum perempuan baik itu ibu, nenek atau anak perempuannya ikut turun bekerja di sawah. Di samping menanam padi

mereka juga menanam sayur-sayuran yang biasanya untuk konsumsi, seperti kangkung, bayam, timun, tomat, cabe, labu dan lain-lain. Mereka bekerja di sawah mulai dari membersihkan tanah, membajak, menyemai sampai kepada panen. Adapun tugas laki-laki adalah membersihkan jerami dan membakarnya. Mereka hanya bertanggung jawab menjaga padi ketika malam hari dari serangan babi hutan yang akan memakan dan menginjak-injak padi yang baru ditanam. Dengan demikian jelas, bahwa pekerjaan laki-laki lebih sedikit frekuensinya dibandingkan perempuan. Bahkan perempuan di pedesaan setelah lelah pulang dari bertani masih tetap melakukan kewajiban mereka yang berhubungan dengan pekerjaan rumah tangganya, seperti memasak, mencuci, membersihkan rumah dan pekerjaan rumah lainnya. Sementara itu pekerjaan perempuan yang tinggal di perkotaan lebih banyak pada sektor jasa dan perdagangan di samping pekerjaan lainnya.[69]

Meskipun perempuan telah memiliki kesempatan untuk bekerja mencari nafkah di luar rumah, tetapi tingkat pekerjaan yang mereka geluti masih lebih rendah dibandingkan kaum laki-laki. Kondisi ini terjadi karena produktifitas dan pendidikan yang ditamatkan oleh kaum perempuan lebih rendah daripada laki-laki. Sehingga gaji/upah yang mereka terima pun lebih rendah.

Selain itu, perempuan Aceh yang bekerja sebagai Pegawai Negeri Sipil (PNS) dari tahun ke tahun mengalami peningkatan. Terutama pada jenis tenaga profesional, sebagai guru. Akan tetapi peningkatan tersebut tidak diiringi dengan peningkatan jabatan struktural. Hal ini menunjukkan masih terdapatnya perbedaan jender dalam menentukan kedudukan kaum perempuan pada jabatan struktural di lingkungan instansi pemerintahan. Demikian juga dengan jabatan eselon, dari lima tingkatan eselon yang ada ternyata perempuan lebih banyak menduduki jabatan pada tingkat eselon terendah (eselon V), jauh lebih rendah dibandingkan dengan lawan jenisnya. Kondisi ini menjadi bukti yang kuat bahwa ternyata sampai saat ini masih terdapat diskriminasi jender dalam menentukan jabatan seseorang dalam suatu instansi.

Kedudukan dan Peran Perempuan Aceh dalam Sosial-Kemasyarakatan

Penelaahan tentang peranan perempuan dalam sosial kemasyarakatan di Aceh dalam penelitian ini dimulai dengan menelaah struktur dari pada keluarga, suatu grup kerabat yang paling kecil dalam sistem kekerabatan.

Suatu hal yang menarik, dalam penelitian Siegel tahun 1969, menyatakan bahwa peran perempuan dalam masyarakat Aceh tidak marginal dan subordinat. Akan tetapi yang terjadi justru adanya

"marginalisasi laki-laki". Analisa tersebut didukung melalui pengamatan Siegel terhadap sistem kekerabatan, pembagian harta warisan dan kepemilikan tanah.[70] Oleh karena itu peneliti hendak melihat sejauh mana perubahan sosial yang terjadi terhadap peran jender dalam masyarakat Aceh

Adapun sistem kekerabatan yang dianut oleh masyarakat Aceh adalah *system matrifocality*, yaitu setelah seorang laki-laki melaksanakan perkawinan ia akan tinggal di lingkungan keluarga istrinya, tetapi dengan garis keturunan *patrilineal*. Di mana rumah itu berada di dalam lingkungan saudara-saudara dari pihak ibu. Sehingga suami akan merasa dirinya seperti "tamu" dalam lingkungan keluarga tersebut.[71]

Mulai saat itu ia sudah seharusnya bertanggung jawab terhadap isteri dan orang tuanya. Karena itu diharapkan ia berusaha terus walaupun dengan cara merantau atau dengan cara lainnya untuk memenuhi kewajibannya. Ada diantara mertua yang kaya memberi bantuan modal usaha dagang, sawah ataupun ternak kepada menantunya.

Kemudian setelah kedua sejoli mendapat anak, menyusullah upacara *geumeukleh* (memisahkan), yaitu orang tua istri memisahkan mereka untuk berdiri sendiri dalam satu rumah tangga. Lama sebelum itu pihak orang tua telah mempersiapkan harta *peunulang* (pemberian) untuk anak perempuannya berupa sebuah rumah atau kalau tidak mampu sebuah kamar dengan dapur tersendiri dan harta-harta lainnya berupa kerbau, sapi dan beberapa petak tanah/sawah. Secara simbolis , semua harta penulang itu kecuali rumah diserahterimakan kepada menantu. Tanggung jawab setelah itu walaupun masih terikat dengan kewajiban terhadap keluarga istri , pindah kepada rumah tangganya sendiri. Sejak saat itu perempuan merasa dirinya sebagai ibu dalam rumah tangga.

Dalam masyarakat Aceh, sebagai pemilik rumah isteri biasa dipanggil dengan "*peurumoh*" yang berasal dari kata "*po rumoh*" yang berarti yang empunya rumah. Ini menunjukkan bahwa posisi dan kekuasaan isteri dalam keluarga sama, bahkan dapat dikatakan memiliki kekuasaan yang besar. Dengan kata lain suami tidak dapat dengan sewenang-wenang menghardik dan mencoba mengusir isteri dari rumah kepunyaa sendiri.[72]

Jika orang tua perempuan meninggal sebelum sempat memberikan atau menyediakan rumah untuk anak perempuannya maka rumah yang ditempati oleh orang tuanya itu menjadi milik anak perempuan. Jika mereka memiliki dua anak perempuan maka rumah tersebut menjadi milik anak perempuan yang tertua, sedangkan untuk yang muda dibelikan rumah yang lain. Setelah pemberian itu barulah harta warisan dibagikan menurut perbandingan satu bagian untuk perempuan dan dua bagian untuk laki-laki.[73]

Harta bawaan yang diperoleh sebelum kawin dijaga oleh masing-masing pasangan sampai mereka meninggal. Sedangkan harta yang mereka

peroleh bersama setelah perkawinan, bila meninggal pasangannya maka harta tersebut dibagi untuk pasangan dan anaknya. Disamping itu anak perempuan juga diberikan sawah dan pengontrolan tanah tersebut di tangan isteri.

Suami berkewajiban mengolah harta *peunulang* tersebut dan memanfaatkannya untuk keperluan rumah tangga. Hasil harta *peunulang* seluruhnya harus dimanfaatkan di rumah isteri tidak boleh ketempat lain. Bahkan menurut pandangan adat, semua hasil usaha suami yang lainnya, termasuk yang didapatnya di rantau atau ditempat lain, seharusnya digunakan untuk keperluan isteri dan rumah tangganya.

Kondisi ini membawa implikasi pada alokasi kekuasaan dalam rumah tangga di mana laki-laki (suami) tidak memiliki kekuasaan dalam keluarga. Meskipun laki-laki atau suami tersebut orang kaya hanya memiliki sedikit kekuasaan dalam mengambil keputusan yang berhubungan dengan isterinya. Jika terjadi perselisihan , entah dari siapapun sumbernya meningkat menjadi pertengkaran atau perkelahian, maka karena bukan dalam rumahnya sendiri, suamilah yang harus mengalah, umpamanya pergi tidur ke meunasah atau surau. Sedangkan isteri tetap tenang saja tinggal di rumah. Itulah sebabnya pada waktu bertengkar isteri lebih keras dan kata-katanya lebih tajam terhadap suami.

Namun, perkembangan urbanisasi dan modernisasi yang terus melaju paling tidak telah mempengaruhi tradisi yang dianut oleh masyarakat Aceh, terutama di daerah perkotaan. Seperti, karena faktor lokasi tempat kerja yang berjauhan dengan rumah keluarga isteri atau jauh dengan rumah pemberian orang tua isteri, sehingga mengharuskan mereka untuk mencari rumah yang dekat dengan tempat kerja. Bahkan banyak diantara mereka yang tinggal di rumah yang mereka bangun sendiri.[74]

Terkadang pula terjadi perubahan dalam tradisi yang berlaku pada saat ini, seperti pemberian orang tua terhadap anak perempuannya itu tidak lagi berupa rumah tetapi hanya sebidang tanah. Adapun biaya pembangunan rumah diserahkan tanggung jawabnya kepada anaknya. Realitas yang terjadi pada saat ini paling tidak mempengaruhi pada alokasi kekuasaan dalam rumah tangga. Kalau pada sebelumnya, sebagaimana penelitian Siegel bahwa isteri memiliki kekuasaan otonomi dalam rumah tangga, tetapi pada kondisi sekarang kekuasaan yang dimiliki isteri akan berkurang. Bahkan kekuasaan itu akan semakin lemah kalau isteri tinggal di rumah yang dibangun oleh suaminya sendiri.

Adapun pembagian kerja urusan rumah tangga dalam masyarakat Aceh juga didasarkan oleh perbedaan jenis kelamin, anak perempuan bertugas membantu ibunya dalam urusan rumah tangga sedang anak laki-laki boleh dengan bebasnya bermain. Akan tetapi pembatasan ini bukan

pembatasan yang ketat sehingga menjadi suatu hal yang tabu bagi anak laki-laki untuk membantu ibunya dalam urusan rumah tangga, karena ada juga didapati dalam keluarga Aceh yang tidak membeda-bedakan antara anak laki-laki dan perempuan dalam membantu urusan rumah tangga. Bahkan dalam tradisi masyarakat Aceh, urusan belanja keperluan rumah tangga adalah kewajiban suami.

Kerja sama antara laki-laki dan perempuan dalam masyarakat Aceh juga tampak dalam acara-acara kenduri, seperti kenduri *gatieb, preh linto, preh dara baro*, kenduri orang meninggal dan sebagainya. Pada acara kenduri tersebut urusan masak bukan hanya perempuan saja tetapi laki-laki turut juga. Hanya saja ada perbedaan masakan antara laki-laki dan perempuan, kalau perempuan memasak masakan yang berhubungan dengan lauk pauk sedangkan laki-laki urusannya seperti memasak nasi, air minum dan kuah belangong.

Gambaran di atas mencerminkan bahwa dalam masyarakat Aceh urusan domestik bukan hanya urusan kaum perempuan, tetapi kaum laki-laki juga turut membantu dalam urusan rumah tangga. Hal ini menunjukkan bahwa pembagian kerja urusan rumah tangga antara laki-laki dan perempuan dalam masyarakat Aceh terkesan longgar.

Dalam kehidupan bermasyarakat tampak adanya perbedaan antara perempuan yang tinggal di pedesaan dengan perempuan yang tinggal di perkotaan. Di pedesaan Pidie, merupakan suatu gambaran yang lumrah melihat kaum perempuan duduk-duduk dan minum kopi di warung kopi seperti halnya kebiasaan kaum laki-laki.[75] Akan tetapi gambaran ini tidak terlihat di kota Banda Aceh, karena menurut persepsi masyarakat perkotaan warung kopi merupakan tempat ekslusif kaum laki-laki. Dalam masyarakat Aceh warung kopi bukan hanya sekedar tempat minum tetapi juga sebagai tempat untuk mendapatkan informasi dan berdiskusi. Dengan demikian dalam masyarakat perkotaan telah terjadi pembatasan bagi perempuan dalam mendapatkan informasi dan berdiskusi.

FAKTOR-FAKTOR YANG MEMPENGARUHI PARTISIPASI PEREMPUAN ACEH DALAM PEMBANGUNAN

Faktor Agama

Salah satu faktor yang mempengaruhi peran perempuan Aceh dalam pembangunan adalah agama. Agama sebagai unsur pembentuk pengetahuan tentang relasi jender seringkali mengalami bias pemahaman dan dijadikan sumber legitimasi teologis yang tidak terbantahkan atas kenyataan yang menyudutkan perempuan.

Pandangan dan ajaran agama yang merendahkan perempuan berkembang menjadi pandangan yang dominan disebabkan karena ajaran tersebut dirumuskan dalam struktur masyarakat patriarki. Di samping itu juga karena seluruh teks keagamaan pada umumnya ditulis oleh para ulama yang berjenis kelamin laki-laki.

Struktur masyarakat patriarki ini pada gilirannya menyimpan tiga asumsi dasar. Pertama, manusia pertama adalah laki-laki, sedang perempuan diciptakan darinya sehingga ia adalah makhluk sekunder. Kedua, walaupun perempuan adalah makhluk kedua dalam proses penciptaan, ia adalah makhluk pertama dalam membuat dosa, dialah yang menggoda Adam sehingga akhirnya terusir dari surga. Ketiga, perempuan bukan saja dari laki-laki tetapi juga untuk laki-laki. Asumsi ketiga ini berimplikasi pada munculnya anggapan bahwa perempuan tidak mempunyai hak untuk mendefinisikan status, hak dan martabatnya, kecuali apa yang telah disediakan kaum laki-laki untuknya. Kehadiran perempuan bersifat instrumental bagi kepentingan laki-laki dan bukan fundamental.

Sulit pula dipungkiri bahwa dalam sejumlah tafsir klasik telah dibumbui penjelasan dan tambahan yang memarjinalkan perempuan. Sehingga penafsiran al-Qur'an bersifat ideologis dan semata-mata mengakomodasi fakta sosiologi historis yang telah menyingkirkan hak-hak perempuan. Penafsiran al-Qur'an menjadi alat religius sangat ampuh untuk tidak memberdayakan perempuan. Terlebih lagi menurut Nasaruddin Umar, banyak hadis yang terbentuk dari proses interaksi dengan budaya Yunani yang menganggap perempuan sebagai makhluk kelas dua (*misoginy*). Sehingga dalam perkembangannya, telah terjadi akulturasi antar doktrin sebagai implikasi dari semakin luasnya kekuasaan Islam.

Ada beberapa statement yang ditemukan dalam kitab fiqh yang mengenakan diktum hukum perempuan merupakan makhluk separuh harga dari laki-laki. Kenyataan ini bisa dilihat dalam beberapa aliran mazhab yang pernah ada. Seperti dalam spektrum munakahat, di dalam kehidupan rumah tangga, fiqh memberikan kerangka hubungan (relasi) suami-isteri secara ketat, dengan seolah-olah perempuan menjadi obyek.

Adapun beberapa pernyataan fiqh yang menyudutkan harkat dan martabat perempuan antara lain:

1. Dalam pentahapan awal pernikahan, adanya mahar yang harus dibayarkan dikesankan laki-lakilah yang lebih besar haknya sebagai yang menikahi, sedangkan perempuan berstatus dinikahi.
2. Karena sifat obyeknya, perempuan tidak memiliki bargaining yang kuat dalam semua proses pernikahan, seperti keberadaan *wali mujbir* baginya dan dibolehkannya laki-laki menginspeksi tubuh perempuan. Hal ini memberi kesan bahwa perempuan diperlakukan layaknya barang dagang.

3. Keharusan perempuan untuk selalu memenuhi permintaan suami dan mematuhi perintahnya sangat merendahkan harkat perempuan sebagai manusia yang merdeka. Sebab menurut fiqh seorang isteri harus meninggalkan ibadat yang sunnah bila suami menghendaki, seperti puasa Senin dan Kamis. Demikian pula halnya dalam hubungan seksual tidak ada kata menolak dari isteri, kapan pun suami menghendakinya. Menurut sebuah hadis, isteri yang menolak akan dikutuk seribu malaikat hingga fajar tiba.
4. Perempuan adalah makhluk domestik, yaitu perempuan yang terus siaga mengawal semua kebutuhan-kebutuhan teknis rumah tangga tanpa mengukurnya dengan konsep keadilan.
5. Hak talak suami terlalu dibesarkan sedangkan hak perempuan untuk bercerai hampir tidak tampak. Pada kenyataannya kedua-dua pihak punya hak untuk membatalkan perkawinan.
6. Larangan isteri keluar rumah tanpa izin suami meskipun untuk menengok orang tua yang sakit atau meninggal dunia dan bahkan shalat berjamaah di masjid.[76]

Fenomena semacam ini tidak saja menodai ajaran Islam, akan tetapi juga menyudutkannya pada posisi yang sangat tidak menguntungkan. Islam yang diyakini pemeluknya sebagai agama yang adiluhung, dan berkeadilan, tercemar oleh tangan-tangan yang tidak bertanggung jawab. Dengan demikian, pentingnya reinterpretasi dan dekonstruksi ajaran Islam tidak hanya untuk membebaskan penafsiran al-Qur'an dari prasangka bias jender, melainkan juga untuk menjawab tantangan perubahan social.

Faktor Budaya dan Tradisi

Pola relasi jender sangat dipengaruhi oleh budaya dan tradisi masyarakat setempat. Tradisi merupakan pandangan dan penilaian berdasarkan budaya yang dianut secara turun temurun dari generasi ke generasi berikutnya, seperti tradisi yang mengambarkan bahwa tugas wanita adalah mencuci, memasak, dan melayani suami, (sumur, dapur dan kasur). Berbakti kepada suami dan menjaga keutuhan keluarga merupakan tugas mulia yang mesti dilakukan untuk dapat disebut sebagai perempuan ideal. Oleh karena itu perempuan sebagai anggota keluarga yang hanya mengurusi urusan belakang (urusan dapur,tidak boleh tampil di depan).

Tradisi yang berlaku dalam masyarakat juga menyatakan bahwa tanpa loyalitas dan kerelaan suami, isteri tidak akan mungkin mampu mengembangkan potensi dirinya dengan cara optimal. Secara radikal dapat disimpulkan bahwa suami memiliki kredibilitas yang sangat besar sehingga mampu mengendalikan segala sesuatu yang menyangkut kehidupan

isterinya, dan dapat dikatakan bahwa isteri tidak memiliki kebebasan individu. Tradisi semacam ini masih dipegang teguh di semua lingkungan keluarga.

Tradisi yang dianut masyarakat juga berpendapat bahwa tempat perempuan adalah di rumah. Perempuan bukanlah pencari nafkah karena yang mencari nafkah adalah laki-laki atau suami. Walaupun perempuan bekerja dan memperoleh penghasilan yang memadai, perempuan tetap berstatus "membantu suami".[77] Ketika banyak perempuan bekerja disektor publik, dipermasalahkan. Ada kekhawatiran bahwa bila perempuan aktif di luar rumah, anak-anak akan terabaikan dan rumah tangga menjadi tidak terurus. Bahkan ada juga kekhawatiran bahwa perempuan tidak akan mampu menjaga diri sehingga akan menimbulkan fitnah dan kekacauan dalam masyarakat, sehingga perempuan benar-benar akan baik apabila berada dalam posisi yang sebaik-baiknya dan semulia-mulianya yaitu kedudukan sebagai isteri pendamping suami.

Tradisi yang memposisikan perempuan lebih rendah dari laki-laki sudah dimulai semenjak anak belum lahir. Seperti, kebanyakan pasangan yang baru melangsungkan pernikahan selalu mengharapkan kehadiran anak laki-laki pada kelahiran pertama. Setelah itu anak laki-laki diperlakukan secara lebih bebas dan lebih banyak melakukan petualangan, sementara anak perempuan dilatih untuk mengerjakan pekerjaan-pekerjaan "belakang". Karena kebebasannya, anak laki-laki tumbuh menjadi orang luar yang tidak mengetahui urusan belakang. Pekerjaannya adalah mencari nafkah dan mengurusi hal-hal yang besar.

Secara tradisi turun temurun, pembagian kerja seksual dalam rumah tangga telah dimulai sejak masa kanak-kanak. Anak laki-laki sudah dibiasakan oleh orang tuanya untuk tidak mencampuri urusan dapur. Sedangkan bagi anak perempuan sudah dibiasakan untuk membantu ibunya di rumah, seperti membantu tugas kerumahtanggaan misalnya, memasak, mencuci, dan membereskan rumah. Begitu pula dalam permainan anak-anak, anak-anak sejak balita sudah pula dibiasakan untuk melakukan permainan yang secara tradisi dibedakan berdasarkan jenis kelamin. Biasanya untuk anak laki-laki diberi mainan mobil-mobilan dan permainan perang-perangan, sedangkan anak perempuan melakukan permainan dengan menggunakan peralatan masak-memasak dan bermain boneka.

Di samping itu pendidikan di sekolah pun sangat mendukung terhadap pembagian tugas berdasarkan jenis kelamin, ini sudah dimulai semenjak anak-anak memasuki jenjang pendidikan awal, yaitu taman kanak-kanak. Mata pelajaran yang diperkenalkan kepada anak-anak pun sangat mendukung tradisi pembagian tugas berdasarkan jenis kelamin, misalnyaa dalam salah satu mata pelajaran diperkenalkan kalimat, ayah

pergi ke kantor sedangkan ibu memasak di dapur atau Budi membantu ayah di sawah sedangkan Ani membantu ibu di dapur.

Faktor Kebijakan Pemerintah

Kebijakan pemerintah termasuk salah satu faktor yang turut mempengaruhi peran perempuan Aceh dalam pembangunan. Seperti kebijakan pemerintah Orde Baru yang yang cenderung mengkooptasi perempuan pada bidang domestik seperti yang terdapat dalam GBHN 1973 yang meletakkan peran perempuan dalam kehidupan keluarga antara lain disebutkan: "pembinaan keluarga yang sejahtera adalah sarana bagi pembinaan generasi muda. Untuk pembinaan keluarga yang demikian itu hak-hak wanita dijamin serta kedudukan di dalam masyarakat dilindungi. Pada setiap pergantian GBHN dalam jangka waktu lima tahun peran perempuan selalu dikaitkan dengan kehidupan rumah tangga. Selain itu peran perempuan betul-betul dipersiapkan dalam mengatur pelaksanaan keluarga kecil makmur dan sejahtera.

Pemerintah Orde Baru turut merumuskan gambaran perempuan ideal dalam panca dharma wanita antar lain: (1) Wanita sebagai pendamping suami yang setia; (2) Wanita sebagai ibu pendidik dan pembina generasi muda; (3) Wanita sebagai pengatur ekonomi rumah tangga; (4)Wanita sebagai pencari nafkah tambahan; (5) Wanita sebagai anggota masyarakat.[78] Rumusan tersebut memperlihatkan peran perempuan sebagai isteri menempati peringkat primer setelah itu baru sebagai ibu. Apabila hendak bekerja atau menjadi anggota organisasi tetap tidak boleh melupakan tugas utama perempuan sebagai isteri pendamping suami dan ibu yang melayani seluruh anggota keluarga.

Proses pembangunan yang ditekankan dalam bidang sosial ekonomi masih terus berlanjut lagi-lagi peran perempuan sebagai ibu dan isteri yang bijaksana makin ditekankan dan diperkuat. Peranan perempuan sebagai ibu dan isteri pada masa Orde Baru telah dintegrasikan dalam administrasi kepegawaian. Seperti isteri gubernur , bupati, kepala wilayah dan kepala desa memainkan peranan dalam pelaksanaan program pembangunan terbatas pada kegiatan perempuan saja seperti PKK.

Salah satu kebijakan pemerintah untuk meningkatkan peranan perempuan adalah program Pendidikan Kesejahteraan Ketrampilan (PKK). Program PKK adalah program pemerintah yang diimplementasikan pada masyarakat kelas bawah terutama perempuan-perempuan yang berada di pedesaan. Program tersebut mengajarkan cara bagaimana menciptakan keluarga bahagia dan sejahtera. Program PKK tercermin dalam sepuluh program pokok, yaitu (1) Penghayatan dan pengamalan Pancasila; (2)

Gotong royong; (3) Pangan; (4) Sandang; (5) Perumahan dan Tatalaksana Rumah tangga; (6) Pendidikan dan keterampilan; (7) Kesehatan; (8) Pengembangan Kehidupan berkoperasi; (9) Kelestarian Lingkungan Hidup; (10) Perencanaan Sehat.[79] Kesepuluh Program tersebut mencerminkan adanya upaya pemerintah untuk melakukan domestisasi terhadap perempuan khususnya di pedesaan.

Bahkan menurut Siapno, program mahasiswa Kuliah Kerja Nyata (KKN) merupakan salah satu upaya pemerintah untuk mensosialisasikan Program PKK ke desa-desa[80]. Di samping itu mereka juga mengajarkan kepada masyarakat desa khususnya kaum perempuan bagaimana cara membuat taman gizi, menabung, membuat kue dan sebagainya.

Ada juga kebijakan pemerintah yang menganggap bahwa petani itu identik dengan kaum laki-laki. Sehingga bila ada upaya untuk memajukan atau memperkenalkan teknologi baru dalam pertanian untuk petani melalui penyuluhan-penyuluhan, utusan yang dikirim adalah kaum laki-laki. Sedangkan realitas yang berlaku di daerah Aceh kaum perempuan lebih banyak menghabiskan waktunya di sawah ketimbang kaum laki-laki. Pada akhirnya kebijakan pemerintah tersebut tidak mencapai sasaran karena utusan yang dikirim bukan orang yang langsung terjun ke lapangan.

Faktor Konflik

Konflik berkepanjangan yang melanda daerah Aceh telah memberi bias terhadap peran perempuan dalam pembangunan, baik itu dalam bidang, pendidikan, politik, ekonomi dan soial kemasyarakatan. Konflik tidak hanya membawa kepada kesengsaraan tetapi juga memberikan ekses-ekses negatif bagi masyarakat khususnya kaum perempuan.

Konflik di Aceh telah meyebabkan banyak isteri kehilangan suaminya dan anak-anak kehilangan ayahnya. Sehingga isteri yang telah kehilangan suami memikul beban berat sebagai *single parent*, ia harus mampu mendidik dan mengasuh anak-anaknya serta juga sebagai pencari nafkah. Beban berat yang dipikul oleh janda-janda ini telah menyebabkan mereka tidak lagi mementingkan pendidikan bagi anak-anaknya. Karena yang terpikir bagi mereka adalah bagaimana cara mereka dapat menyambung hidup mereka. Kalau pun ada di antara mereka yang mampu untuk menyekolahkan anak-anaknya, mereka tentu akan memilih anak laki-laki karena investasi pendidikan bagi laki-laki lebih bermanfaat daripada anak perempuan.

Konflik juga telah menyebabkan perempuan tidak mampu membela harkat dan martabatnya. Banyak diantara kaum perempuan di Aceh mengalami tindak kekerasan dan pelecehan seksual tetapi mereka

tidak mampu berbuat banyak untuk menuntut hak mereka. Di samping itu bila mereka menemukan mayat suami atau saudara laki-laki tergeletak di jalan, mereka tidak berani mengambilnya, bahkan ada sebagian janda yang menukar nama anak-anaknya dan mengirimnya ke luar daerah, karena bukan hanya suaminya yang dianggap sebagai musuh negara tapi juga isteri dan anak-anaknya.

Kondisi sosial ekonomi masyarakat Aceh pun mengalami perubahan ke arah yang menggenaskan, karena banyak sawah-sawah yang pada mulanya produktif menjadi tidak produktif disebabkan banyaknya penduduk-penduduk desa yang melakukan pengungsian ke tempat yang aman.[81] Selain itu konflik juga telah merubah peran perempuan yang pada awalnya bekerja hanya sekedar membantu suami sekarang sudah menjadi tulang punggung keluarga, karena dalam kondisi konflik perempuan lebih aman dalam melakukan aktivitas ekonomi ketimbang kaum laki-laki.

PENUTUP

Berdasarkan hasil penelitian melalui observasi dan wawancara di lapangan, maka dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa peran perempuan Aceh dalam millenium III mengalami perkembangan pasang surut. Dalam bidang pendidikan perempuan Aceh telah mendapatkan kesempatan untuk mengenyam pendidikan. Meskipun jumlah mereka semakin menurun pada pendidikan tingkat tinggi (universitas) tetapi pada tingkat dasar, SLTP, SLTA dan Diploma hampir tidak ada perbedaan. Bahkan pada pendidikan Diploma lebih banyak di dominasi perempuan, mungkin pendidikan ini lebih diminati oleh perempuan karena lebih cepat selesai dan orang tua tidak perlu banyak mengeluarkan biaya pendidikan seperti pada universitas.

Adapun peran perempuan Aceh dalam bidang politik mengalami kemunduran karena kurang adanya keterwakilan perempuan di lembaga legislatif. Bahkan pada satu lokasi penelitian, tidak ada satu pun perempuan yang duduk sebagai anggota legislatif. Padahal keterwakilan perempuan dalam lembaga legislatif sangat diperlukan agar keputusan/kebijakan yang diambil oleh pemerintah tidak merugikan perempuan. Akan tetapi adanya Undang-Undang pemilu yang akan memperhatikan keterwakilan 30% persen bagi perempuan paling tidak merupakan angin segar bagi perempuan untuk berpartisipasi aktif dalam bidang politik.

Sedangkan peran dan kedudukan perempuan Aceh dalam sektor ekonomi atau publik mengalami kemajuan, karena laki-laki telah memberikan kesempatan kepada perempuan untuk terjun pada sektor publik. Akan tetapi peluang yang diberikan tidak sepenuhnya karena masih terdapat diskriminasi dalam jabatan-jabatan tertentu. Dengan kata lain perempuan telah aktif bekerja pada sektor hilir sedangkan pada sektor hulu

masih dikuasai oleh kaum laki-laki. Sehingga banyak kebijakan pemerintah yang merugikan perempuan karena perempuan tidak ikut andil dalam pengambilan keputusan.

Adapun peran perempuan dalam sosial kemasyarakatan terjadi perbedaan antara perempuan yang tinggal di perkotaan dengan perempuan yang tinggal di pedesaan. Perempuan yang tinggal di pedesaan tidak merasakan adanya marginalisasi terhadap diri mereka karena perempuan di pedesaan mempunyai kekuasaan otonomi dalam rumah tangganya dan perempuan di pedesaan memiliki kesempatan yang sama untuk mendapatkan informasi, seperti perempuan desa tidak merasa risih duduk-duduk di warung kopi seperti yang biasa dilakukan laki-laki. Realitas ini berbeda dengan kondisi perempuan perkotaan di mana mereka menganggap tabu untuk duduk di warung kopi karena tempat tersebut ekslusif untuk laki-laki. Dalam hal alokasi kekuasaan dalam rumah tangga juga mengalami perubahan di mana perempuan tidak memiliki kekuasaan yang besar sebagaimana perempuan desa.

ENDNOTE:

1. Untuk lebih jelasnya baca Nasaruddin Umar, ***Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an***, (Jakarta: Paramadina, 1999), hal 8.
2. Sebagaimana yang ditulis oleh Nasaruddin Umar bahwa kondisi ekologis jazirah Arab sangat mempengaruhi pembentukan beban jender. ***Ibid***, hal.8-17.
3. Artikel Muhammad Hakim Nyak Pha, "Hukum Adat dan Penerapannya dalam Masyarakat", ***Pedoman Adat Aceh***, Edisi I (Aceh: LAKA, 1990), hal. 172-175. Lihat juga A. Hasjmy, dkk (ed.), ***Lima Puluh Tahun Aceh Membangun***, (Banda Aceh: MUI Propinsi Daerah Istimewa Aceh, 1995), hal. 35-37. Baca juga Syamsuddin, T., dkk, ***Adat Istiadat Daerah Propinsi Daerah Istimewa Aceh***, (Banda Aceh: Depdikbud, 1978), hal. 14.
4. Istilah "bias jender" ini digunakan oleh Nasaruddin Umar dalam bukunya Argumen Kesetaraan Jender untuk menjelaskan pemikiran dan pemahaman Islam yang cenderung memberikan hak-hak bagi kaum laki-laki lebih besar dibanding hak-hak perempuan. Sebagaimana yang terdapat dalam kitab-kitab Tafsir dan Fiqh seperti penafsiran tentang ayat-ayat poligini, fiqh munakahat, fiqh mawaris, fiqh siyasah dan lain-lain.
5. Al Yasa Abu Bakar, "Kemitrasejajaran Pria dan Wanita dalam Pembangunan Bangsa: Beberapa Segi Ajaran Islam", ***Jurnal Ar-Raniry***, No. 72, Juli 1997, hal. 15-16.
6. Sebagaimana yang ditulis Huaznah Husin dalam hasil penelitiannya yang berjudul ***Wanita Aceh Masa Kini Suatu Kajian Tentang Peranan Ibu Rumah Tangga dalam Perekonomian Keluarga***, (Banda Aceh: P3M IAIN Ar-Raniry, 1991). Lihat juga hasil penelitian Huaznah Husin yang lain ***Nasib Inong Balee Telaah Mengenai Perilaku Mendidik Anak di Kalangan Wanita Janda di Kabupaten Pidie***, (Banda Aceh: P2 IAIN Ar-Raniry, 1998).

[7] Lebih jelasnya baca A. Hasjmy, dkk (ed.), ***Lima Puluh Tahun***, hal. 28-29.

[8] Lihat Mohammad Said, ***Aceh Sepanjang Abad***, (Medan: Waspada Medan, 1981), hal. 377-423.

[9] H.C. Zentgraaff, ***Aceh***, (Jakarta Beuna, 1983), hal. 109.

[10] Berbagai aksi kekerasan pemerintah (TNI dan Polri) terhadap rakyat terus berlanjut seperti peristiwa Idi Cut yang menewaskan tujuh orang dan puluhan lainnya luka-luka tembak. Peristiwa Simpang KKA dengan korban meninggal 46 orang dan puluhan luka tembak, peristiwa Beutong dengan korban meninggal 33 orang, hilang 31 orang dan puluhan luka tembak. Rakyat melakukan pengungsian dan eksodus secara besar-besaran. Data dari ***Koalisi N.G.O. HAM-ELSAM dan Harian Serambi Indonesia tgl. 3 Februari 2000.***

[11] Hakim Nyak Pha, ***Wanita Aceh dan Peranannya***, (Banda Aceh: P3IS Universitas Syiah Kuala, 1987).

[12] Adnan Abdullah, "Kedudukan dan Peranan Wanita di Pedesaan", ***Sinar Darussalam No. 156/157***, (Banda Aceh: YPD Darussalam, 1987).

[13] Huaznah Husin, ***Wanita Aceh Masa Kini Suatu Kajian Tentang Peranan Ibu Rumah Tangga dalam Perekonomian Keluarga***, (Banda Aceh: P3M IAIN Ar-Raniry, 1991)

[14] Raihan Putry, dkk., ***Peranan Wanita dalam Kelangsungan Hidup Anak di Aceh***, (Banda Aceh: P2 IAIN Ar-Raniry, 1995).

[15] Arbiyah Lubis, ***Wanita Aceh dalam Lintasan Sejarah Kajian Tentang Keserasian Hubungan Gender pada Masa Kesultanan Aceh***, (Banda Aceh: P2 IAIN Ar-Raniry, 1997).

[16] Huaznah Husin, ***Nasib Inong Balee Telaah Mengenai Perilaku Mendidik Anak di Kalangan Wanita Janda di Kabupaten Pidie***, (Banda Aceh: P2 IAIN Ar-Raniry, 1998).

[17] John M. Echols dan Hassan Sadily, ***Kamus Inggris Indonesia***, (Jakarta: Gramedia, 1983), hal. 265. Arti ini kurang tepat karena gender disamakan pengertiannya dengan sex yang berarti jenis kelamin. Persoalannya karena kata jender termasuk kosa kata baru sehingga pengertiannya belum ditemukan di dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia.

[18] Nasaruddin Umar, ***op.cit.,*** hal. 33

[19] Hilary M. Lips, ***Sex and Gender: An Introduction***, (London: Mayfield, 1993), hal. 4.

[20] ***Ibid***, hal. 34

[21] Mansour Fakih, "Posisi Kaum Perempuan dalam Islam: Tinjauan dari Analisis Jender", dalam buku ***Membincang Feminisme: Diskursus Gendeer perspekftif Islam***, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), hal. 46.

[22] Hudan Mudaris, "Wacana Kesetaraan Jender dalm Persppektif Hukum Islam, dalam ***Jurnal Asy-Syir'ah***, No. II, Vol. 35, Th. 2001, hal. 127.

[23] Teori Psikoanalisa ini pertama kali diperkenalkan oleh Sigmund Freud(1856-1939).

[24] Nasaruddin Umar, ***Op. Cit.***, hal. 45-46. Lihat juga, Lips, ***Op. Cit.***, hal. 40.

[25] Jane C. Ollenburger & Helen A. Moore, ***A Sociology of Women: The Intersection of Patriarchy, Capitalism & Colonization***, (New Jersey: Prentice Hall, 1992), hal. 11.

[26] Nasaruddin Umar, ***Op. Cit.***, hal 60-61.

[27] Ollenburger & Moore, ***Op. Cit.***, hal. 6-7

[28] Nasaruddin Umar, ***Op. Cit***, hal. 63.

[29] Ollenburger & Moore, ***Op. Cit.***, hal. 17. Lihat juga Mansour Fakih, ***Op. Cit.***, hal. 39.

[30] Nasaruddin Umar, ***Op. Cit.***, hal. 66.

[31] ***Ibid***, hal. 66-67. Lihat juga Mansour Fakih, ***Op. Cit.***, hal. 40 dan Ollenburger & Moore, ***Op. Cit.***, hal. 21-23.

[32] Teori nature adalah sebuah teori umum yang beranggapan perbedaan fungsi dan peran laki-laki dan perempuan disebabkan oleh perbedaan alamiah sebagai tercermmin di dalam perbedaan anatomi biologi kedua makhluk tersebut. Menurut teori nurture perbedaan fungsi dan peran laki-laki dan perempuan disebabkan oleh faktor budaya dalam suatu masyarakat. Pendekatan ini banyak digunakan ketika isu jender belum dirasakan sebaaagai suatu fenomena universal (*cross culture*).

[33] Nasaruddin Umar, ***Op. Cit.***, hal.68-69.

[34] Barbara Lusk Forisha, ***Sex Roles and Personal Awarness***, (Canada: General Learning Press, 1978), hal. 44-45.

[35] Nasaruddin Umar, ***Op. Cit.***, hal. 81.

[36] ***Ibid***, hal. 81-82.

[37] ***Ibid***, hal. 83. Lihat juga Forisha, ***Op. Cit.***, hal. 47-48

[38] Mansour Fakih, ***Op. Cit.***, hal. 46-49.

[39] Quraish Shihab, "Kesetaraan Jender dalam Islam", dalam kata pengantar Buku Nasaruddin Umar, ***Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an***, (Jakarta: paramadina :1999), hal. xxx

[40] Fauzie Nurdin, ***Wanita Islam dan Transformasi Sosial Keagamaan***, (Bandar Lampung: Puslit IAIN Raden Intan, 1998), hal. 28.

[41] Komaruddin Hidayat, dalam Pengantar Penerbit buku Nasaruddin Umar, ***Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an***, (Jakarta: Paramadina, 1999), hal. xxxiv.

[42] Nasaruddin Umar, ***Op. Cit.***, hal. 249.

[43] Ayat-ayat yang menceritakan tentang Adam dan Hawa teerlibat secara aktif dalam drama kosmis terdapat pada Q., s. al-Baqarah: 35 dan 187 dan al-A'raf: 20 dan 22-23.

[44] Nasaruddin Umar, ***Op. Cit.***, hal. 265.

[45] Soerjono Soekanto, ***Sosiologi Suatu Pengantar***, (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2002), hal. 239.

[46] ***Ibid***, hal. 243.

[47] Fauzie Nurdi, ***Wanita Islam dan Transformasi***, hal. 43.

[48] Fauzie Nurdin, *Peranan Wanita Islam Sebagai Pencari Nafkah dalam Keluarga* (Bandar Lampung: BPPM IAIN Raden Intan, 1996), hal. 6.

[49] Untuk lebih jelasnya baca Soerjono Soekanto, *Op. Cit*., hal. 240-241).

[50] Fauzie Nurdin, *Peranan Wanita Islam*, hal. 7.

[51] Soerjono Soekanto, *Op. Cit*., hal. 243-244.

[52] Pudjiwati Sajogyo, *Peranan Wanita dalam Perkembangan Masyarakat Desa*, (Jakarta: Rajawali, 1985), hal. 5.

[53] Quraish Shihab, *Op. Cit*., hal. xxxv.

[54] *Ibid*, hal. xxxv-xxxvi.

[55] Fauzie Nurdin, *Wanita Islam dan Transformasi*, hal. 47.

[56] Baca Pudjiwati Sajogyo, *Op. Cit*.

[57] Fauzie Nurdi, *Wanita Islam dan Transformasi*, hal. 48.

[58] Erni Isnaeniah, *Wanita Islam dan Politik Tinjauan tentang Peran Politik Wanita Islam Indonesia 1992-1997*, (Bandung: Puslit IAIN Sunan Gunung Djati, 1998), hal.17.

[59] *Ibid*, hal. 18.

[60] Fauzie Nurdin, *Wanita Islam dan Transformasi*, hal. 48.

[61] *Ibid*, hal. 50.

[62] Komaruddin Hidayat, *Op. Cit*., hal. xxv-xxvi.

[63] Hasil wawancara dengan Naimah Hasan, Ketua LSM Balai Syura Inong Aceh pada tanggal 13 Mei 2003.

[64] Hasil wawancara dengan Raihan Putry, Dosen IAIN Fakultas Tarbiyah pada tanggal 10 Mei 2003.

[65] Jacqueline Aquino Siapno, *Gender, Islam, Nationalism and the State in Aceh: The Paradox of Power, Co-optation and Resistance*, (London: RoutledgeCurzon, 2002), hal. 28-29.

[66] Hasil Wawancara dengan Yusuf, Masyarakat Kecamatan Mutiara Kabupaten Pidie, pada tanggal 14 Mei 2003.

[67] Hasil wawancaara dengan Naimah Hasan, Ketua LSM Balai Syura Inong Aceh pada tanggal 13 Mei 2003.

[68] Hasil wawancara dengan Titin Zakiah, anggota Komisi Pemilihan Umum Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, pada tanggal 9 Mei 2003.

[69] Merupakan kesimpulan dari hasil wawancara dengan Cut Intan, Masyarakat Kecamatan Suka Makmur Kabupaten Aceh Besar, pada tanggal 8 Mei 2003. Dan Rahmi, Masyarakat Kecamatan Mutiara, Kabupaten Pidie, pada tanggal 14 Mei 2003.

[70] James T. Siegel, *The Rope of God*, (Barkeley – Los Angeles: University of Callifornia, 1969), hal. 138.

[71] *Ibid*, hal. 138-139.

[72] T. Bachtiar Effendi Panglima Polem, "Pengendalian Sosial di Aceh Besar", dalam Alfian (ed.), *Segi-segi Sosial Budaya Masyarakat Aceh*, (Jakarta: LP3ES, 1977), hal. 107.

[73] Siegel, ***Op. Cit.***, hal. 139

[74] Merupakan kesimpulan dari hasil wawancara dengan Anda, masyarakat Kecamatan Suka Makmur Kbupaten Aceh Besar, pada tanggal 8 Mei 2003 dan Ismail, masyarakat Kecamatan Mutiara Kabupaten Pidie, pada tanggal 15 Mei 2003.

[75] Hasil wawancara dengan Fatimah, masyarakat Kecamatan Mutiara Kabupaten Pidie, pada tanggal 15 Mei 2003.

[76] Syahbana, "Wanita Indonesia dalam Keluarga: Perspektif Islam Studi Isu Jender dalam UU No. 1 tahun 1974 tentang keluarga", dalam ***Jurnal Asy-Syir'ah***, No II, Vol. 35, Th. 2001, hal. 143. Baca juga Masdar F. Mas'udi, "Perempuan di antara Lembaran Kitab Kuning", dalam buku ***Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam***, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), hal.172.

[77] Hasil wawancara dengan Abdullah, Masyarakat Kecamatan Syiah Kuala Kota Banda Aceh, pada tanggal 7 Mei 2003.

[78] Erni Isnaeniah, ***Wanita Islam dan Politik: Tinjauan terhadap Peran Politik Wanita Islam Indonesia 1992-1997***, (Bandung: IAIN Sunan Gunung Djati, 1998), hal. 16.

[79] Jacqueline Aquino Siapno, ***Gender, Islam, dan Nationalism and the State in Aceh: the Paradox of Power, Cooptation and Resistance***, (London: RoutledgeCurzon, 2002), hal. 174-175.

[80] ***Ibid***, hal. 175.

[81] Hasil wawancara dengan Rosmiati, Masyarakat Kecamatan Mutiara, pada tanggal 14 Mei 2003.

--ooOoo--

POLEMIK TASAWUF DI KESULTANAN ACEH DARUSSALAM (1607-1641 M)

Oleh: Husaini Husda

PENDAHULUAN

Aceh yang terletak di bagian paling utara pulau Sumatera pernah berperan sebagai suatu kerajaan Islam yang berpengaruh di Asia Tenggara pada abad XVI-XVII M. Ketika Kesultanan Aceh berdiri, agama Islam tersebar luas di kalangan penduduk serta golongan istana. Perkembangan Islam di Aceh semakin pesat setelah sultan beserta tokoh-tokoh ulama dan para sufi ikut mengambil bagian dalam menyebarkan Islam. Ketika pemerintahan dipegang oleh Sultan Iskandar Tsani, terdapat beberapa ulama terkenal yang datang dan bermukim di Aceh, di antaranya Nuruddin Ar-Raniri dan Abdurrauf As-Singkili.[1] Selain mereka sebelumnya telah ada ulama lain seperti Hamzah Fansuri dan Syamsuddin As-Sumatrani, yakni pada masa Sultan Iskandar Muda.

Pada mulanya, agama Islam yang menyebar di Kesultanan Aceh dibawa oleh para saudagar dan tarekat. Mereka berasal dari berbagai wilayah seperti Arab, terutama Mekkah dan Madinah dan sebagaian dari Parsi dan India. Hal ini dapat berlangsung dengan mudah karena Aceh merupakan pelabuhan transit yang banyak dikunjungi saudagar asing. Dengan demikian maka pada abad XVI-XVII M. Aceh mempunyai peranan penting dalam perkembangan corak pemikiran serta penghayatan keagamaan dari

---

HUSAINI HUSDA, lahir di Meugat Meh, Nagan Raya tanggal 25 April 1964 adalah pengajar Sejarah Islam Indonesia di Fakultas Adab IAIN Ar-Raniry. Ia menyelesaikan studi program strata 1 (S-1) pada Fakultas Adab IAIN Ar-Raniry dan program strata 2 (S-2) di Program Pasca Sarjana Universitas Negeri Yogyakarta.

bermacam-macam aliran dan mazhab dalam Islam. Hal ini tidak terlepas dengan datangnya ulama ke Aceh dan membawa paham serta keyakinannya masing-masing.

Ketika Kesultanan Aceh dipegang oleh Sultan Iskandar Muda (1607-1636 M), Aceh mencapai pucak kejayaannya. Hal ini dapat dilihat dengan keberhasilan sultan Aceh dalam menyatukan daerah-daerah yang semula memisahkan diri, seperti Dili, Aru, Pidie dan Pahang. Selain kemajuannya dalam memperluas wilayah/daerah kekuasaan, Aceh juga telah banyak mengalami kemajuan dalam bidang ekonomi, politik, budaya dan agama. Pada masa pemerintahan Sultan Isklandar Muda, Hamzah Fansuri dan Syamsuddin As-Sumatrani berhasil menyebarkan paham tasawuf Ibnu Arabi, terutama melalui kitab dan risalahnya. Paham yang dikembangkan oleh kedua ulama ini antara lain; Tuhan itu berada dalam kandungan (imanen) alam ini, maka pada hakekatnya antara Tuhan dan makhluk (alam) itu adalah satu. [2] Perbedaan antara Tuhan dan alam hanya karena terbatasnya pandangan akal.

Paham tasawuf yang disebarkan Hamzah Fanshuri di Kesultanan Aceh mendapat sanggahan dari ulama yang datang sesudahnya, yakni Nuruddin Ar-Raniri dan Abdurrauf As-Singkili. Kedatangan Nuruddin Ar-Raniri yang kedua kalinya ini pada tahun 1637, setelah Hamzah Fansuri meninggal dunia.[3] Kedatangan Nuruddin Ar-Raniri disambut baik dan mendapat dukungan dari sultan untuk menyanggah ajaran yang telah disebarkan oleh Hamzah Fansuri dan Syamsuddin As-Sumatrani. Kalau Hamzah Fansuri mengajarkan peng-Esa-an antara Tuhan dan makhluk, maka Nuruddin Ar-Raniri dan Abdurrauf As-singkili mengajarkan adanya makhluk itu merupakan penyaksian adanya Tuhan. Ajaran yang dibawakan Hamzah Fansuri dan Syamsuddin As-Sumatrani disebut dengan *Wahdat al-Wujud*, sedangkan ajaran yang dibawa Nuruddin Ar-Raniri dan mendapat dukungan Abdurrauf As-Singkili disebut *Wahdat As-Syuhud*.[4] Berkat perhatian dan dukungan sultan, terbukalah jalan bagi Nuruddin Ar-Raniri untuk memerangi ajaran Hamzah Fansuri. Langkah Nuruddin Ar-Raniri untuk memerangi ajaran Hamzah Fansuri dilakukan karena paham *Wahdat Al-Wujud* telah banyak diselewengkan oleh para pengikutnya, sehingga menyimpang dari Al-Qur'an dan al-Hadis.

Pembahasan mengenai tasawuf tidak hanya menarik perhatian para orientalis, tetapi juga para peneliti muslim. Hal ini di samping karena telah memberikan andil yang besar dalam proses islamisasi di Indonesia, tasawuf juga telah memberikan semangat terhadap kultur dan struktur Islam, baik dalam bentuk sosial mapun intelektual. Perkembangan tasawuf sendiri berlangsung dalam keberagaman paham dan aliran, maka terjadi pula polemik di kalangan ulama mengenai paham itu. Keadaan demikian terjadi

di Aceh pada masa itu dan merupakan topik yang sangat menarik untuk diteliti, karena sangat bermanfaat bagi studi Sejarah dan Kebudayaan Islam di Aceh khususnya dan di Indonesia pada umumnya.

Topik penelitian ini berkenaan dengan "Polemik Tasawuf di Kesultanan Aceh Darussalàm (1607-1641 M). Untuk itu pembahasannya hanya difokuskan pada konsep tasawuf yang diperdebatkan oleh para ulama di Kesultanan Aceh Darussalam pada kurun waktu 1607-1941 M. Batasan tahun ini diawali dengan datangnya Hamzah Fansuri yang berpaham *Wahdat Al-Wujud* sampai dengan datangnya Nuruddin Ar-Raniri dengan paham *Wahdat As-Syuhud*, yang bermaksud menentang paham *Wahdat Al-Wujud*, sehingga antara tahun tersebut merupakan puncak perdebatan konsep tasawuf di Aceh.

Sejauh ini terdapat sejumlah karya tulis yang terkait dengan tulisan ini antara lain; *Pertama* : *Buku Aceh Sepanjang Abad*, karangan Muhammad Said (tahun 1962). Dalam buku tersebut diungkapkan secara sekilas kondisi keagamaan di Kesualtanan Aceh Darussalam, tetapi hanya merupakan bagian dari bahasan yang lebih luas tentang sejarah politik. Oleh karena itu peneliti ingin memfokuskan pembahasan tentang polemik keagamaan yang terjadi antar tokoh-tokoh tasawuf yang ada, sedangkan aspek-aspek lain dijadikan sebagai pengantar kepada pembahasan tersebut.

Kedua, buku *Twee Malaise Geschriften Van Nuruddin ar-Raniri; Tibyan fi Ma'arif al-Adyan*, karangan P. Voorhoeve (tahun 1955). Dalam buku itu diungkapkan hal ihwal beberapa aliran dalam agama termasuk di dalamnya aliran *Wahdat al-Wujud* dalam perdebatan. Sementara konsep-konsep ulama lain sebagai pembanding dan pendukung salah satu aliran (tokoh) belum dibahas.

Ketiga, buku *Syarab al-'Asyikin*, karangan Hamzah Fansuri, terjemahan Syeh Muhammad Naquib al-Attas "*the Misticism of Hamzah Fansuri* (tahun 1970). Dalam buku ini dibahas tentang masalah tariqat, syari'at, hakekat dan ma'rifat. Namun dalam buku dimaksud belum diuraikan masalah hakekat dan syari'at dalam masalah hubungan tuhan dan alam yang merupakan salah satu konsep tasawuf yang diperdebatkan oleh para tokoh tasawuf.

Keempat, buku *Twee Malaise Geschriften Van Nuruddin ar-Raniri "Hujjat as-Siddiq li Daf i az-Zindiq*, karangan P. Voorhoeve (tahun 1955). Dalam buku ini banyak dibahas penyelewengan pengikut kaum wujudiyyah, namun belum dijelaskan secara rinci bentuk-bentuk penyelewengan yang dilakukan oleh kaum wujudiyyah, maka di dalam tulisan ini diupayakan pembahasananya.

Metode yang digunakan di sini adalah metode historis analitis kritis, yaitu proses pengujian dan menganalisis data secara kritis terhadap rekaman

dan peninggalan masa lampau dan merekonstruksikan dengan menempuh proses historiografi.[5] Dalam kaitan ini juga digunakan pendekatan sosiologis yang diharapkan dapat meneropong segi-segi sosial peristiwa yang dikaji, yang mencakup golongan sosial mana yang berperan, serta nilai-nilainya, hubungan dengan golongan lain, konflik berdasarkan kepentingan, ideologi, dan sebagainya.[6] Dengan pendekatan ini juga dapat dilihat bagaimana peran ulama serta hubungannya dengan penguasa, sehingga dapat dikaji polemik antar ulama pada masa itu dalam beberapa konsep tasawuf.

GAMBARAN UMUM KESULTANAN ACEH DARUSSALAM TAHUN 1607-1941 MASEHI

Kondisi Politik

Menjelang abad XVI M., Portugis melakukan perluasan daerah ke pesisir utara Pulau Sumatera, antara lain ke Aru, Pidie dan Daya, sehingga kerajaan-kerajaan kecil ini mempunyai kekuasaan yang sangat terbatas.[7] Dalam kurun waktu yang sama, Kerajaan Malaka mempunyai selat yang ramai dikunjungi pedagang, baik dalam maupun manca negara. Dengan dijadikannya selat Malaka sebagai pusat perdagangan, kerajaan ini menjadi kuat, bahkan merupakan kerajaan Islam yang terkuat di semenanjung Melayu pada saat itu. Keadaan ini menarik bangsa asing untuk menguasainya.

Tahun 1511 Masehi Portugis berhasil menguasai selat Malaka dan sekaligus menguasai politik kerajaan yang selama ini menjadi pusat perdagangan internasional, maka kerajaan ini akhirnya jatuh ke tangan Portugis.

Sekitar akhir abad XVI Masehi, Kesultanan Aceh Darussalam mengalami kemunduran, dikarenakan daerah-daerah taklukannya banyak yang melepaskan diri dari kekuasan pusat Kesultanan Aceh Darussalam. Setelah Sultan Iskandar Muda naik tahta (1607-1636 Masehi), ia meletakkan dasar pemerintahan dengan membangun sistem politik, menyusun ketatanegaraan dan memperkokoh angkatan perang Kesultanan Aceh Darussalam untuk kepentingan politik, ekonomi, sosial dan budaya, sehingga mampu memngantarkan Kesultanan Aceh Darussalam ke zaman kejayaan. Sultan ini selain telah mampu mengantarkan Kesultanan Aceh Darussalam ke zaman kegemilangan, ia juga telah mampu mengembalikan daerah-daerah yang telah melepaskan diri, di antaranya Aru, Pasai, Pidie, Tiku dan Pariaman. [8]

Dalam usaha menjaga kestabilan kekuasaan wilayah dan keamanan kesultanan, Sultan Iskandar Muda berusaha mempertahankan dan mengawasi daerah kekuasaannya untuk mewujudkan keinginannya

dalam usaha merebut selat Malaka yang dianggap sebagai kunci perdagangan internasional pada saat itu. Usaha ini dilakukan dengan mengerahkan angkatan perang dan mengadakan ekspedisi ke Malaka.

Untuk merealisasikan niat tersebut, Sultan Iskandar Muda telah membuat suatu perencanaan di antaranya :[9]

1. Menguasai Johor agar tidak dikuasai oleh Portugis dan Belanda.
2. Menghancurkan Portugis dan menduduki Malaka.
3. Menaikkan harga pasaran hasil bumi untuk diekspor, dan memusatkan pelabuhan di satu tempat, yaitu Aceh.

Dalam mewujudkan usaha tersebut, Sultan Iskandar Muda berusaha membangun dan menyusun angkatan perang. Dengan kekuatan ini, sultan menjalankan politik memperluas wilayah untuk merebut monopoli ekonomi perdagangan di wilayah-wilayah taklukkan, serta menguasai selat Malaka yang dianggap kunci perdagangan internasional. Sultan Iskandar Muda mengadakan perluasan wilayah di Sumatera dan mengadakan ekspedisi di semenanjung tanah Melayu.

Dalam menghadapi Portugis, salah satu usaha yang dilakukan Sultan Iskandar Muda ialah menguasai pelabuhan-pelabuhan pengekspor lada dan pelabuhan transit di pesisir timur laut pulau Sumatera, kemudian diteruskan penguasaan terhadap Jambi yang pada waktu itu ramai dikunjungi pedagang karena ladanya. Usaha Aceh dalam memonopoli dan memperkluas daerah kekuasaan ini, telah mendorong Kerajaan Indragiri, Johor dan Siak bersekutu dengan Portugis untuk menentang Aceh. Oleh karena itu, pada tahun 1613 M Sultan Iskandar Muda terpaksa mengadakan penyerangan terhadap Johor. Dalam penyerbuan terhadap Johor ini, kota dihancurkan dan Sultan Johor dapat dibawa ke Aceh. Tidak lama kemudian dikembalikan dan kerajaan direstorasi. Demikian pula pada tahun 1617-1620 M Sultan dapat mengalahkan Pahang, Kedah dan Perak.[10]

Setelah berhasil melaksanakan konsolidasi pemerintahan memperluas wilayah kekuasaan dan kekuatan militer, Sultan Iskandar Muda menyusun dan mengatur kembali daerah-daerah yang pernah dimiliki oleh Kesultanan Aceh Darussalam. Daerah-daerah ini berusaha menarik diri dari kekuasaan Aceh dan ingin bernaung di bawah kekuasaan Kerajaan Johor, sehingga wilayah seperti Tiku, Pariaman, Salide dan Indrapura dapat dikuasai kembali.

Setelah menguasai sejumlah kerajaan di sekitar selat Malaka dan bagian barat Sumatera, Sultan Iskandar Muda melakukan penyerangan terhadap beberapa kerajaan di semenanjung tanah melayu untuk mendapatkan monopoli perdagangan. Penyerangan itu dilaksanakan karena daerah-daerah itu bersekongkol dengan Portugis untuk menyerang Kesultanan Aceh Darussalam. Sebagai upaya untuk menghancurkan

Portugis di Malaka, maka peda tahun 1612-1621 Kesultanan Aceh Darussalam dapat menguasai daerah-daerah di semenanjung tanah Melayu.

Terhadap Pahang, Sultan Iskandar Muda menjalankan politik mempererat hubungan keluarga dengan mengambil raja Sulung, putra Ahmad Syah, sebagai menantu. Kalau Pahang dan Johor perlu dikuasai karena mempunyai kedudukan strategis dalam perdagangan, maka Kedah hendak ditaklukkan karena kerajaan ini merupakan daerah pengahasil lada yang cukup banyak di kawasan Selat Malaka. Lada pada masa itu merupakan hasil bumi yang utama di Aceh dan Sumatera.[11]

Pada dasarnya sistem politik ketika Sultan Iskandar Muda berkuasa, di samping menjalankan ekspedisi juga begitu antusias untuk menata rapi sistem politik pemerintahan, terutama yang berkaitan dengan konsolidasi atau pemantapan wilayah yang sudah dikuasainya. Dalam hal ini dijalankan dua sistem politik, yaitu intern dan ekstern. Politik intern dilakukan dengan menyusun struktur pemerintahan secara rapi, yakni secara koordinatif menghubungkan antara pemerintahan pusat dengan daerah-daerah yang berkenaan dengan sistem politik, ekonomi, sedangkan secara eksternal, sultan mengambil jalan keras dan pengetatan terhadap orang asing.

Di bawah kepemimpinan Sultan Iskandar Muda, kekuatan dan kebesaran Kesultanan Aceh di dalam maupun di luar telah mencapai puncaknya. Maka dengan kepopulerannya ini, Sultan Iskandar Muda mempunyai banyak nama yang disandangnya, antara lain Darmawangsa dan Perkasa Alam. Ia dikenal pula dengan nama mudanya Tun Pangkat. Ketika Kesultanan Aceh semakin kuat, ia juga mendapat gelar Mahkota Alam.[12]

Kemenangan Sultan Iskandar Muda ternyata tidak selamanya dapat dipertahankan. Kebijaksanaan perluasan wilayah kekuasaan yang dijalankan mengalami kegagalan pada tahun 1629 M yaitu ketika Kesultanan mengalami kegagalan dalam merebut Malaka dari pihak Portugis.[13] Kegagalan ini lebih dikarenakan Portugis mendapat bantuan dari tentara gabungan Pahang, Johor dan Patani, serta bantuan yang datang dari tentara markas besar Portugis di Goa, India.

Kekalahan Kesultanan Aceh pada tahun 1629 M tersebut melumpuhkan armada laut dan peranan Kesultanan Aceh di Selat Malaka.[14] Dengan kondisi ini pengontrolan sistem monopoli dagang yang berada di pelabuhan Sumatera Barat tidak intensif lagi. Walaupun Kesultanan Aceh masih dapat menguasai perdagangan timah, namun perdagangan lainnya tidak dapat dikuasainya. Setelah kekalahan ini Kesultanan Aceh tidak mampu lagi mengadakan serangan besar-besaran ke pihak manapun, karena armadanya telah lemah, tetapi semangat Sultan Iskandar Muda tidak pernah luntur. Pada tahun 1635 M, setahun sebelum kemangkatannya, ia berhasil menggempur Pahang yang didapatinya bersekutu dengan Malaka.

Kegagalan Kesultanan Aceh Darussalam untuk menumpas Portugis di Malaka bertambah nyata berikut meninggalnya Sultan Iskandar Muda. Kemangkatan Sultan Islandar Muda pada tahun 1636 M ini disambut dengan gembira oleh Portugis di Malaka, karena mereka memandang Sultan Iskandar Muda sampai hayatnya masih berkeinginan menyerang Portugis. Tahta Kesultanan Aceh Darussalam pada periode berikutnya dipegang oleh menantunya Sultan Iskandar Tsani.[15]

Pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Tsani, haluan politik Kesultanan Aceh mengalami perubahan. Kebijakan politik Sultan Iskndar Tsani lebih bersifat kompromi. Sultan Iskandar Tsani menyadari bahwa armada laut Kesultanan Aceh telah lemah, karena peperangan yang dilakukan sebelumnya. Politik pemerintahan Sultan Iskandar Tsani lebih banyak dipusatkan pada pembangunan masyarakat dan pengembangan pendidikan Islam.[16]

Perubahan haluan politik Sultan Iskndar Tsani memberi harapan kepada Belanda untuk menguasai politik di sekitar kepulauan Melayu. Sikap lunak sultan ini tidak disenangi oleh semua pihak, karena orang-orang asing dengan mudah dapat membeli tambang timah, perak dan komoditi-komoditi ekspor lainnya.

Kondisi Ekonomi

Pulau Sumatera dan sekitar Malaka merupakan wilayah yang sangat menarik perhatian, baik bagi pedagang-pedagang Asia maupun pedagang-pedagang Eropa. Pada permulaan abad ke 16 Masehi, bangsa Portugis dan Spanyol mendapat jalan menuju Malaka. Pada tahun 1509 Masehi untuk pertama kalinya kapal-kapal perniagaan Portugis dari Goa tiba di pantai Malaka. [17]

Setelah Malaka jatuh ke tangan Portugis pada tahun 1511 Masehi, terjadilah percaturan politik di Malaka yang ditandai dengan bergesernya arus perdagangan ke tempat-tempat yang lain, seperti Aceh, Banten, dan Tidore.[18] Dan yang paling menguntungkan dari situasi ini adalah Aceh.

Pada masa Sultan Iskandar Muda berkuasa, Kesultanan Aceh di samping mengalami kejayaan dalam bidang politik, juga nengalami kemajuan ekonomi. Kemajuan yang dicapai itu, selain karena luasnya pemikiran sultan juga karena sultan mampu membina perdagangan lada dan emas dengan pedagang Gujarat dan Cina. Dalam roda perdagangan ini, sultan mengangkat panglima untuk mengontrol jalannya perdagangan dan sebagai balas jasanya diberikan upeti.

Pada masa tersebut, pasar-pasar dipungut cukai (pajak) untuk kepentingan kesultanan. Pemungutan ini dijalankan oleh syahbandar dan *ulee balang* yang khusus diangkat untuk itu, lalu diserahkan ke penguasa

kesultanan sebagai devisa negara. Salah satu literatur Aceh masa lalu, *Bustanul Salatain* mendeskripsikan hal itu; ... "dan ialah yang mamaknakan baik Ummal dan Uzur negeri Aceh Darussalam dan cukai pekan dan ialah yang sangat murah karunianya akan segala rakyat dan mengaruniai sedekah akan segala fakir miskin, pada tiap-tiap berangkat sembahyang Jum'at." [19]

Kemajuan bidang ekonomi ini selain dapat menambah devisa kesultanan juga dapat memperlancar pembangunan militer dan pembangunan lainnya. Dalam upaya untuk meningkatkan ekonomi dan devisa kesultanan, pada masa Sultan Iskandar Muda diadakan penanaman lada secara besar-besaran, karena lada sebagai komoditi yang sangat laku di pasaran Eropa. Pada masa itu hampir seluruh pelabuhan di Sumatera dan tanah Melayu mengahasilkan lada, tentunya selain timah dan bahan-bahan komoditi lainnya. Semua kegiatan ekonomi ini berada di bawah koordinasi Sultan Iskandar Muda.[20]

Pada masa pemerintahan Kesultanan Aceh Darussalam dipegang oleh Sultan Iskandar Tsani, kekuasaan ekonomi agak merosot. Hal ini disebabkan kekuasaan sultan banyak dicampuri oleh para *uleebalang*, berbeda dengan masa Sultan Iskandar Muda, para *uleebalang* semua tunduk di bawah kekuasaan sultan, karena ketegasan dan kekuatan serta sistem pemerintahan Sultan Iskandar Muda sebagai penguasa yang bagus.[21] Pada gilirannya, banyak muncul penguasa baru di pelabuhan-pelabuhan dalam perdagangan lada. Dengan demikian Sultan Iskandar Tsani kehilangan haknya memungut bea masuk dan keluar dari pelabuhan yang semula dikuasainya, sehingga sebagai penggantinya sultan hanya mendapatkan upeti tahunan dari para penguasa pelabuhan. Kekuasaan sultan hanya terbatas pada pusat ibukota dan sebagian pelabuhan saja. Penghasilan sultan semakin merosot, sehingga menyebabkan lemahnya perkembangan perekonomian dan merosotnya devisa kesultanan. [22]

Penghasilan kesultanan pada masa Sultan Iskandar Tsani lebih banyak dilihat dari penarikan pajak atau cukai, keaena perniagaan dan pedagangan yang semula dapat dikuasainya jatuh ke tangan Portugis, sehingga menyebabkan devisa kesultanan berkurang. Penarikan pajak ini dilakukan oleh pejabat kesultanan urusan pajak. Pada masa itu ada beberapa jenis pajak yang dibebankan pada rakyat, baik bumi putra ataupun orang asing. Orang-orang yang mempunyai tanah perladangan dikenakan pajak tanah (*wase tanah*), sedangkan untuk barang-barang yang diperjualbelikan di pasar-pasar dipungut pajak pasar.[23] Perahu-perahu yang akan melewati muara diharuskan membayar cukai muara. Selain itu barang-barang dagangan yang akan diekspor melalui muara juga dikenakan pajak, dan pajak-pajak lainnya.

Kepala-kepala daerah kecuali mendapatkan penghasilan dari sawah dan ladang, juga mempunyai penghasilan dari penarikan pajak dan

Pada masa Sultan Iskandar Muda terdapat sebuah bangunan yang sangat agung dan megah, yaitu Mesjid Baiturrahiman. Mesjid ini terletak di tengah-tengah istana *Darud Dunia* sebagai tempat beribadah untuk menunaikan shalat dan juga sebagai pusat para ilmuan untuk mengkaji berbagai ilmu politik, hukum, negara dan ilmu-ilmu agama lainnya.

Dalam hikayat Aceh dinukilkan tentang keberadaan mesjid ini merupakan hasil kemajuan kebudayaan Kesultanan Aceh sebagaimana dilaporkan dua orang utusan khalifah Daulah Turki Usmani yang datang ke Aceh; "...dan dalam negeri ini sebuah mesjid terlalu besar dan terlalu tinggi, kemuncaknya daripada perak yang terapit dengan cermin balur. Maka ada yang sembahyang dalamnya terlalu banyak. Maka penglihatan kami diperhamba yang mengatasi banyak orang sembahyang.[28] Sejarah mencatat, pada masa Sultan Iskandar Muda, Kesultanan Aceh telah mencapai pucak kegemilangan. Kegemilangan ini sudah dirintis lama oleh para penguasa sebelumnya dan bukan hanya disebabkan oleh faktor politik dan ekonomi saja, tetapi melainkan keseluruhan aspek termasuk aspek keagamaan, kesusastraan, dan budaya. Selain Kesultanan Aceh terkenal sebagai pusat kuasa perdagangan yang penting di kawasan gerbang masuk Selat Malaka, terkenal juga sebagai pusat pertumbuhan ilmu pengetahuan dan perkembangan Islam.[29] Dengan kegemilangan ini telah lahir manusia-manusia yang berwatak cerdas, yang juga didukung semangat Sultan Iskandar Muda dalam memajukan kebudayaan dan ilmu pengetahuan.

Pada masa pemerintahan dipegang oleh Sultan Iskandar Tsani, ia telah mampu menyelesaikan bangunan megah yang pada awalnya merupakan ide dari Sultan Iskandar Muda, yaitu *Taman Gairah*. Taman ini merupakan suatu bangunan untuk melengkapi sebuah kota kebudayaan. Taman ini sebagai data monumental tanda kejayaan masa silam Kesultanan Aceh Darussalam. Keindahan *Taman Gairah* ini digambarkan oleh Nuruddin Ar-Raniri dalam kitabnya *Bustanussalatin*. Taman ini bagaikan kebun yang sangat indah dan ditanami berbagai bunga-bungaan dan aneka buah-buahan, sehingga dialah yang menamakannya *Taman Gairah*.[30]

Dalam usaha memajukan pendidikan dan ilmu pengetahuan, pada masa Sultan Iskandar Tsani terdapat lembaga-lembaga pendidikan yang bertugas memajukan ilmu pengetahuan, di antaranya :

1. Balai Setia Hukum.
   Balai ini disamakan dengan lembaga pengetahuan yaitu tempat berkumpulnya ulama, sarjana dan cerdik pandai untuk membahas dan mengembangkan ilmu pengetahuan.
2. Balai Setia Ulama
   Balai ini disamakan dengan jawatan pendidikan yang bertugas mengurus masalah-masalah pendidikan pengajaran.

3. Balai Jama'ah Himpunan Ulama.
   Balai ini dapat disamakan dengan studi club, tempat para ulama dan sarjana berkumpul untuk bertukar pikiran membahas masalah-masalah pendidikan dan ilmu pengetahuan.[31]

Pendidikan di Aceh mempunyai beberapa tingkat di antaranya :

1. Meunasah (Madrasah). Meunasah ini terdapat pada tiap kampung, setigkat sekolah dasar (Ibtidaiyah). Di dalam meunasah ini banyak diajarkan baca dan tulis Al-Qu'an, sejarah, bahasa Arab dan lain-lain.
2. Rangkang. Biasanya berbentuk mesjid sebagai pusat tiap-tiap mukim. Rangkang ini setara dengan sekolah menengah pertama (Tsanawiyah). Rangkang ini sebagai kegiatan semua umat termasuk juga penidikan umum. Dalam lembaga ini semua pelajaran disampaikan, diantaranya bahasa Arab, fiqh, sejarah, hukum, tauhid, akhlak dan lain-lain.
3. Dayah. Dayah dapat disamakan dengan sekolah menengah atas. Lembaga ini hampir terdapat di setiap daerah uleebalang, tetapi ada juga dayah yang terdapat di pusat mesjid. Dalam dayah ini semua pelajaran diajarkan.
4. Dayah Tengku Cik. Dayah Tengku Cik ini dapat disamakan dengan perguruan tinggi atau akademi. Dalam lembaga ini banyak diajarkan tentang tasawuf, tafsir dan lain-lain.[32]

Pada masa Sultan Iskandar Tsani, juga telah dibangun Mesjid Musyahadah, yang terletak di komplek Istana Kuta Alam, sebagai perguruan tinggi terbesar di Nusantara. Dosen-dosen yang mengajar disana bukan hanya dari dalam Kesultanan Aceh Darussalam saja, namun juga berasal dari negara-negara Islam lainnya, seperti dari Kerajaan Turki Usmani, Arab dan Persia. Dalam lembaga pendidikan tinggi ini diajarkan berbagai disiplin ilmu. [33]

Kemajuan Kesultanan Aceh Darussalam dalam bidang ilmu pengetahuan Agama dan pendidikan umum yang diajarkan dalam berbagai lembaga pendidikan ini, mampu membina manusia yang dapat menjadi pemimpin rakyat sesuai dengan dasar-dasar syari'at. Berkat kemajuan ini pada masa ini Kesultanan Aceh Darussalam menjadi negara yang mampu menyandang Serambi Mekkah, kota kebudayaan dan termasuk dalam lima besar kerajaan Islam dunia,[34] suatu keberhasilan yang sangat luar biasa.

KONSEP TASAWUF YANG DIPOLEMIKKAN DAN TOKOH-TOKOHNYA

Hakekat Tuhan dan Alam

Sekitar abad XVI dan XVII M. di Kesultanan Aceh Darussalam terjadi perbedaan paham tentang masalah hakekat wujud Tuhan dan alam

di kalangan para ahli tasawuf. Salah satu ajaran tasawuf yang paling kontroversial saat itu adalah konsep wujudiyyah. Konsep ini di Aceh dikembangkan oleh Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani, yang sebelumnya telah diajarkan oleh seorang ulama besar Syeikh Abdul Khair al-Hajar.[35] Hamzah Fansuri dalam pandangannya tentang wujud Tuhan banyak terpengaruh oleh paham Ibn Arabi yang mendasarkan pahamnya pada keesaan wujud Tuhan dan alam, karena konsepnya tentang Tuhan tidak dapat dipisahkan dengan alam.[36]

Hamzah Fansuri juga mengikuti faham Ittihad Ibn Arabi tentang wujud Tuhan dan alam. Wujud ini pada hakekatnya adalah satu, yaitu wujud Tuhan yang mutlak. Kejadian alam terjadi karena *tajalli* Tuhan (penampakan diri), [37] melalui tiga *martabat*; *ahadiyah, wahidiyah* dan *tajalli as-syuhudi*. Pada *martabat ahadiyah*, yang mutlak hanyalah zat Tuhan. Sebelum manusia ada, maka zat Tuhan ini belum ada karena belum ada yang mempertuhankannya. Tuhan dapat dibayangkan, baru setelah makhluk itu ada. Selanjutnya pa da *martabat wahidiyah* zat ber*tajalli* lewat asma Allah yang disebut dengan *A'yan Sabitah* (hakikat alam), karena Allah itu bersifat ilmu, maka ada ia ma'lum, dengan ma'lum itu dapat diketahui alam semesta. Akan halnya pada *martabat tajalli as-syuhudi,* wujud Tuhan ber*tajalli* dengan lambang berbagai bentuk gejala inderawi yang dimulai dalam bentuk alam nyata dan mencapai puncak kesempurnaannya. [38]

Ketika menjelaskan konsep di atas, Hamzah Fansuri berpegang pada ayat al-Qur'an yang artinya "Maka kemana pun kamu hadapkan mukamu di situlah wajah Allah." Konseps ini dengan demikian mengandung pengertian, wujud menjadi satu atau menjadi tunggal, dan manusia itu lebur dengan wujud Tuhan, sebagaimana pendapat Abu Yazid al-Bistami; "Sesungguhnya tiada Tuhan selain Aku, maka sembahlah Aku".[39]

Pengembaraan Hamzah Fansuri dalam mencari Tuhan diungkapkan dalam bentuk syairnya, antara lain : *Hamzah Fansuri di dalam Makkah / Mencari Tuhan di Baitul Ka'bah / Di Barus ke Kudus terlalu payah / Akhirnya dapat di dalam rumah.*[40] Dalam syair ini terkandung pengertian, Tuhan itu tidak ada dalam arti (berdiri sendiri), karena Tuhan itu berada dalam benda-benda di sekitar-Nya.

Kata wujud yang digunakan Hamzah Fansuri adalah wujud untuk menyebut hakekat Tuhan dan satu-satunya wujud adalah Tuhan. Ini berarti wujud hanya diberikan pada Tuhan saja. Seandainya kata wujud digunakan untuk menunjukkan sesuatu selain Tuhan, maka penggunaannya hanya sebagai majaz. Dengan demikian wujud yang ada dalam alam merupakan wujud Tuhan yang dipinjamkan kepada alam.[41] Ungkapan ini dipandang seiring dengan hadis yang berbunyi : *Innallaha Ta'ala khalaqa 'aadama 'ala*

suratihi (Bahwa Allah ta'ala menjadikan Adam atas rupa-Nya. [42] Kata rupa ini yakni Allah ta'ala jadi atas rupa Adam.

Hamzah Fansuri, sebagaimana Ibn Arabi berpendapat bahwa alam ini tidak terjadi dari tidak ada (*crestio ex nihilo*), akan tetapi terjadi dari sesuatu yang telah ada dalam diri Tuhan.[43] Di antara ajarannya bahwa tidak ada perbedaan antara hakekat hamba dengan Tuhan. Pendapat ini juga didukung oleh Syamsuddin as-Sumatrani yang mengatakan *La Ilaha Illallah* (tiada Tuhan selain Allah). Kalimat ini mempunyai pengertian : "Tiada wujudku ini hanya wujud Allah, artinya tiada wujudku ini Esa sendirinya hanya dengan kuasa Allah, karena wujudku ini hanya wujud wahmi jua.[44]

Ajaran-ajaran Hamzah Fansuri tersebut didukung sepenuhnya oleh Syamsuddin as-Sumatrani yang mengemukakan, hakekat Tuhan adalah sumber dari segala yang wujud dan zat wujud Tuhan. Wujud yang ada ini tidak berbeda dengan wujud Tuhan, hubungan antara zat dan sifat adalah satu. Pendapat-pendapat inilah menurut Dausy yang menjadi perdebatan atau polemik para tokoh atau ulama-lama sesudahnya, yang paling serius di antaranya adalah Nuruddin ar-Raniri dan Abdurrauf as-Singkili, karena pendapat-pendapat tersebut diangap bertentangan dengan ajaran Islam.[45] Sebagai ulama besar yang beraliran *Ahlussunnah waljama'ah*, Nuruddin ar-Raniri mendasarkan pemikirannya pada wujud Tuhan sebagai pencipta yang mutlak dan alam adalah ciptaan-Nya atau hamba yang bersifat baharu. Jiwa tauhid tampak dalam pahamnya, bahwa wujud yang satu itu adalah zat Tuhan, tidak ada wujud yang hakiki, yang ada hanyalah wujud yang *khayali* atau *majazi.*

Pendapat Nuruddin tentang Tuhan dan alam banyak ditulis hampir pada semua karya-karyanya, uraian mengenai hakekat alam selalu berdampingan dengan uraian tentang hakekat Tuhan.

Tuhan sebagai martabat yang paling tinggi dan suci, yang tidak dapat didekati oleh apapun, dikehendaki oleh Tuhan untuk dikenal dan diketahui. Oleh karena itu, Tuhan menciptakan alam ini sebagai makhluk-Nya. Sebagaimana yang tercantum dalam *hadits qudsi* yang artinya "Kami adalah perbendaharaan yang tersembunyi, kami ingin supaya dikenal. Maka kami jadikan alam ini hingga mereka mengenal kami."[46]

Berdasarkan hadits tersebut, dikatakan Nuruddin ar-Raniri bahwa alam itu adalah *madar* Tuhan atau tempat Tuhan menampakkan wujudnya saja, maka *madar* itu tidak memiliki wujudnya sendiri. Pendapat Nuruddin itu juga sesuai dengan pendapat para Mutakallimin dan ahli sufi yang mengatakan;'yang memiliki wujud hakiki itu hanya Tuhan, alam sebagai *madar* wujud Tuhan itu dalam keadaan *'adam al-mahd* (secara mutlak tidak memiliki wujud). Dengan demikian alam itu milik Tuhan, sebagaimana telah dikatakan ar-Raniri dalam *Hujjat as-Siddiq li Daf'i az-Zindiq* :"Bahwa

Kami pun kabullah akan iktikad dan perkataan Mutakallimin itu. Adapun istilah kami bahwa wujud itu esa jua, yaitulah zat Allah ta'ala dan alam itu tiada berwujud, dan tiada layak dinamai akan dia dengan wujud karena ia *'adam al-Mahd* (tiada mutlak)". [47]

Menurut Nuruddin ar-Raniri, wujud itu satu, mutlak, tidak terbagi-bagi berupa materi dan subtansi. Dengan wujudnya yang mutlak ini, maka wujudnya tidak akan berpindah pada wujud makhluk. Wujud Tuhan tidak terbatas (*muqayyad*) dan *qadim* sejak zaman *azali* sampai abadi. Dengan demikian, sangatlah mustahil jika wujud Tuhan itu disamakan dengan wujud makhluk.[48]

Pendapat Nuruddin ar-Raniri ini ditulis dalam kitabnya yang berjudul *Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan* :

Wujud itu satu jua yaitu wujud Allah yang Maha Suci dan lain dari pada wujud Allah itu tiada wujud baginya dan jadinyapun tiada dapat maka i'tiqad khalifah ini bahwa segala wujud itu sekali wujud Allah maha suci ta'ala lagi maha tinggi dari pada kata mereka itu. Demikian inilah i'tiqad wujud yang *dhalalah* kedua *thaifah* dari pada mereka itu i'tiqadnya bahwasanya wujud itu berbagi dua yaitu hakiki dan khayali. [49]

Dari sini dapat diketahui bahwa Tuhan merupakan sumber penciptaan yang tunggal, tentang kejadian alam. Dalam kaitannya dengan penciptaan alam, Nuruddin juga menganut *teori tajalli Ibn Arabi* sebagaimana Hamzah Fansuri; "alam ini dijadikan Tuhan melalui *tajalli*, dari sesuatu yang telah ada. Alam ini mempunyai wujud potensial yang disebut dengan *a'yan sabitah,* wujud aktual setelah Allah ber*tajalli* atau melimpahkan wujud alam sehingga mempunyai wujud empiris yang disebut *a'yan kharijiyah.*[50]

Walaupun Nuruddin mengikuti *teori tajalli Ibn Arabi*, tetapi Nuruddin tidak terbawa jauh pada ajaran *Pantheisme Ibn Arabi*, sehingga konsep *ahlussunnah* masih sangat berperan dalam pembahasannya tentang wujud Allah. Nuruddin juga berpendapat bahwa wujud Allah adalah wujud yang berdiri sendiri, Esa, tidak didahului oleh sesuatu apapun, awal wujudnya tanpa ada sesuatu permulaan. Allah tetap kekal setelah semua makhluk itu musnah,[51] sebagaimana firman Allah yang artinya; "Dia tidak serupa dengan sesuatu dan dia adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat" (Q.S. 42 : 11).[52] Dalam ayat ini jelas bahwa Allah itu berbeda dengan hal-hal di alam dunia yang sifatnya fana ini. Secara hakiki Tuhan adalah pencipta makhluk, antara makhluk dan Tuhan itu terdapat jarak.[53]

Pendapat Nuruddin tentang hakekat Tuhan dan alam ini juga sependapat dengan Mutakallimin mengenai faham *dualistis*, yakni wujud itu ada dua, wujud *hakiki* dan wujud *majazi*. Alam dijadikan dari tiada, sehingga antara alam dan Tuhan itu berbeda. Hal ini didasarkan pada dalil

aqal, bahwa alam ini baharu karena selalu berubah, sedangkan Allah adalah *qadim*. Menurut Nuruddin, eksistensi Allah itu kenyataan iman yang harus diterima dan sudah sangat jelas, sehingga harus diyakini dan tidak perlu pembuktian lagi.

Perbedaan Antara Hakekat dan Syari'at.

Sanggahan Nuruddin ar-Raniri terhadap ajaran *wahdat al-wujud* selain dalam masalah hakekat wujud Tuhan dan alam, hubungan antara keduanya juga dalam masalah perbedaan antara hakekat dan syari'at. Hamzah Fansuri berpendapat antara hakekat dan syari'at itu berbeda. Hal ini tercermin ketika Hamzah Fansuri menganggap perbedaan antara Tuhan dan alam dari segi syari'at, tetapi dalam pandangan hakekat keduanya adalah sama, sebagaimana pernyataannya :

Adapun kepada ulama syari'at Allah dan wujud Allah dua hukumnya, wujud ilmu dan 'alim serta dua hukumnya. Wujud Allah dan alam dua hukumnya, wujud Allah lain, wujud alam lain . . . pada kami, zat Allah dengan wujud Allah Esa hukumnya wujud Allah dengan wujud alam Esa, karena pada ahlul hakiki, wujud sekalian alam adalah wujud Allah. [54]

Pendapat yang dikemukakan oleh Hamzah bahwa syari'at berbeda dengan hakekat hanya tercermin dalam perbedaan antara Tuhan dan alam, hanya dalam segi syari'at bukan dalam segi hakekat. Perbedaan antara hakekat dengan syari'at, sebagaimana terdapat dalam sebagian ajaran *Wahdat al-wujud* seperti yang dikutip oleh Ahmad Daudy dalam kitabnya *Ruba'i*, karangan Hamzah Fansuri : *Yugia kau pandang kapur dan kain / keduanya wahid asmanya lain / wahidkan hendak lahir dan batin / itulah ilmu kesudahan main.* Syamsuddin as-Sumatrani sebagai murid Hamzah menyatakan baris kedua dari syair itu dengan "sungguhpun segala maskhluk itu nama lain, tetapi pada hakekatnya esa jua".[55] Maksud dari kalimat itu adalah bersatunya antara khaliq dan makhluk dari sudut pandang hakekat, akan tetapi dari pandangan syari'at berbeda. [56]

Pada prinsipnya, perselisihan antara kaum *Salek* dengan Fuqaha menurut Abdullah Hasyim Ujong Rimba diawali dengan masalah perbedaan antara syari'at dengan hakekat. Kaum *salek buta* menurutnya hanya suka mengambil hakekat saja, supaya mereka cepat sampai kepada Allah SWT. Sementara kaum Fuqaha selalu berpedoman bahwa hakekat itu tidak akan tercapai apabila tidak ada syari'at yang betul.[57] Orang *Salek Buta* mengatakan syari'at dan hakekat tidak boleh terhimpun keduanya, bahkan keduanya sangat berlawanan seperti warna hitam dan putih. Ahli hakekat bukan ahli syari'at, demikian juga sebaliknya, maka keduanya tidak boleh berhimpun dalam diri seseorang.[58]

Dalam hal ini Ali Hasjmy menguraikan arti syari'at dan hakekat, dengan meminjam istilah yang dipakai oleh Syekh Ahmad Sawy bahwa "syari'at yaitu hukum yang diberlakukan oleh Rasulullah kepada umat yang datangnya dari Allah. Sedangkan hakekat mengetahui kebenaran hakekat segala perkara seperti syuhud (pandang dengan hati) segala nama dan sifat Allah.[59]

Dalam kitab *Syarab al-Asyiqin*, Hamzah Fansuri menegaskan :

> *... tatkala ia (ahli hakekat) memandang di luar dirinya, barang dilihat dirinya; barang dipandang juga, karena para ahli hakekat alam dengan dirinya esa juga, tiada dua-tiga. Apabila alam sekalian dengan dirinya esa, niscaya barang dilihatnya dirinya juga. Karena ini, maka ahli hakekat sekalian makhluk diri kita juga, sekalian ,manusia saudara kita juga....*[60]

Dari perkataan Hamzah ini dapat diambil intinya bahwa wujud Tuhan, zat dan hakekat Tuhan sama dengan wujud zat dan hakekat alam. Kaum Wujudiyyah dalam mengemukakan pendapatnya selalu menggunakan dalil-dalil berupa ayat-ayat al-Qur'an, al-Hadits an Sunnah Rasul serta pendapat-pendapat tokoh sufi dengan cara memberikan makna, yang disesuaikan dengan ajarannya. Sebagaimana dikatakan Nuruddin dalam *Hujjat as-Siddiq li Daf'i az-Zindiq* :

> *... dan lagi dii'tiqadkannya pada ma'na kalimat La ilaha illallah tiada ada wujudku hanya wujud Allah, maka dikehendakinya ma'nanya; tiada ada wujudku melainkan wujud allah ta'ala ketahuan zat-Nya dan nyata kaifiat-Nya dan pada fihaq ada ia maujud pada kharij pada zaman dan makan. Inilah perkataan dan i'tiqad kafir yang nyata.* [61]

Adapun contoh sabda Rasul yang digunakan kaum Wujudiyyah sebagaimana ditulis Nuruddin ar-Raniri dalam kitabnya *Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan* :"Barang siapa yang mengenal dirinya, niscaya ia mengenal Tuhannya.[62]

Dalam usaha menyanggah pendapat Hamzah Fansuri tentang perbedaan antara hakekat dan syari'at, ia mengambil ucapan-ucapan para ulama yang sepaham dengannya dalam kitabnya *Awarif al-Ma'arif*, sebagaimana yang dikutip Ahmad Daudy, antara lain; Syekh Abu Hafs Suhrawardy yang menyatakan bahwa setiap hakekat yang disanggah oleh syari'at adalah zindiq. Hal senada juga dikemukan Imam Abu al-Qasim al-Qusyairi, bahwa tiap-tiap hakekat yang tidak berkaitan dengan syari'at maka itu tiada berhasil. Dalam konteks ini, Nuruddin juga mengutip pernyataan Syekh Abu al-Husain an-Nuri dan Zakaria Anshary. An-Nuri mengatakan; barang siapa yang anda lihat mendakwa beserta Allah suatu hal yang mengeluarkan dari ketentuan (batas) ilmu syari'at maka janganlah sekali-kali anda mendekatinya. Sementara itu, Zakaria Anshari menegaskan bahwasanya bagi tiap-tiap batin itu lahir dan bagi tiap-tiap lahir itu batin

syariat, dan bagi kedua-duanya saling menguatkan dalam pengertian makna. Syari'at tanpa hakekat akan menjadi hampa, sedangkan hakekat tanpa syari'at akan menjadi sia-sia.[63]

Dengan pendapat-pendapat ulama di atas selanjutnya Nuruddin ar-Raniri berpandangan bahwa wujud Tuhan dan alam itu tetap hanya satu, karena wujud alam itu dipandang tidak berwujud, dan tidak diperhitungkan wujudnya, sehingga pada hakekatnya wujud itu hanya satu, sebab wujud alam itu hanya tergantung pada wujud Tuhan, seperti wujud bayang-bayang dalam cermin, tergantung pada benda di depan cermin tersebut.

Hubungan Tuhan dan Alam

Paham *Wahdat al-Wujud* (Panthaeisme) berarti kesatuan wujud. Menurut paham ini, tiap-tiap yang ada mempunyai dua aspek; (1) aspek luar, yang merupakan *'ard* dan *khalq* yang mempunyai sifat kemakhlukan dan (2) aspek dalam yang merupakan *jauhar* dan *haq* yang mempunyai sifat ketuhanan. Dengan kata lain, tiap-tiap yang berwujud itu mempunyai sifat ketuhanan dan kemakhlukan.[64]

Faham ini muncul dari pendapat, Allah itu ingin melihat dirinya di luar diri-Nya. Oleh krtena itu, dijadikannya alam ini. Alam ini merupakan cermin bagi Allah di kala ia ingin melihat diri-Nya; ia melihat pada alam, dan benda-benda yang ada di dalamnya karena benda-benda itu mempunyai sifat ketuhanan. Walaupun segala yang ada di dalam alam ini kelihatan banyak namun pada hakaketnya satu. Dari sinilah muncul paham kesatuan.[65]

Wujud menurut pendapat kaum Wujudiyyah hanya satu yaitu wujud makhluk *'ain*, wujudnya khaliq. Paham ini juga mengatakan antara khaliq dan makhluk itu tidak ada *faraq* atau perbedaan. Dalam hal ini Hamzah Fansuri merujuk perkataan Ibn Arabi, sebagaimana yang dikutib Hamka "Amat sucilah Tuhan yang menjadikan sesuatu dan Dialah segala sesuatu itu, Ia jua *'ain* dari sesuatu itu".[66]

Dari sini dapat diambil suatu pengertian bahwa wujud alam *'ain* adalah wujudnya Allah, Allah itulah hakekat alam. Tidak ada perbedaan antara wujud yang qadim, yaitu khaliq dengan yang wujud baharu, yaitu makhluk; tidak ada perbedaan antara *'abid* dan *ma'bud*, bahkan keduanya satu. Perbedaan itu hanya rupa dan ragam dari hakekat yang Esa.[67]

Paham *Wahdat al-Wujud* tidak mengakui bahwa Tuhan adalah penyebab terjadinya alam, antara Tuhan dan alam tidak ada jarak. Keduanya bukan merupakan dua kesatuan dan bertentangan, melainkan merupakan satu kesatuan; sebagaimana Ibn Arabi mengatakan: "Sifat apa saja yang kita berikan kepadanya, maka kita (makhluk) adalah sifat tersebut, wujud kita

adalah wujud-Nya dan kita berhajat kepada-Nya dari segi wujud kita, sedangkan dia berhajat kepada kita dari segi nyatanya bagi diri-Nya". Berdasarkan perkataan Ibn Arabi tersebut, Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani menganggap Tuhan dan alam ikut merupakan dua sisi dari satu hakekat, dari sisi lahir disebut alam dan dari segi batin disebut Tuhan.[68]

Hamzah Fansuri juga mengatakan bahwa Tuhan merupakan satu-satunya zat yang muthlak dalam ke-Esaan-Nya, tetapi karena Tuhan itu menampakkan wajah-Nya dan ayat-ayat-Nya dalam seluruh alam serta dalam diri manusia, maka Tuhan itu hadir dalam alam kejadian dan kalau tidak demikian Tuhan bukan zahir dan batin.[69]

Paham *wahdat al-wujud* merupakan ajaran filsafat ketuhanan yang sangat sulit dipahami oleh masyarakat awam, hanya orang-orang berilmu tinggi yang mampu mencernanya. Paham *wahdat al-wujud* mengandung pengertian bahwa alam ini merupakan ciptaan dari sebagaian ketuhanan itu sendiri, laksana buih pada ombak atau dalam istilah lain disebut *panthaeisme*. Sebagaimana dikatakan Sirhindi, yang dikutib oleh M.Abdul Haq; "Hanya Zat tunggal saja yang ada, yang lain bukanlah zat melainkan perwujudan dari zat tunggal". [70]

Pengaruh paham *wahdat al-wujud* di Aceh tidak mendapat perlindungan lagi dari sultan, karena sebagian ajarannya banyak diselewengkan oleh para pengikutnya. Keadaan demikian mengundang simpati para ulama untuk meluruskan, meski harus terjadi perdebatan dan pertentangan. Akhirnya muncul paham baru yang dikembangkan oleh Nuruddin ar-Raniri yang dikenal dengan istilah *wahdat asy-syuhud*.

Faham *wahdat al-wujud* yang menyatakan alam merupakan ciptaan dari sebagian ketuhanan itu sendiri, alam dan Tuhan pada hakekatnya sama, disanggah keras oleh Nuruddin ar-Raniri yang menganut paham *wahdat asy-syuhud* yang menyatakan alam yang baharu ini merupakan kesaksian dari adanya Tuhan.[71]

Di antara sanggahan Nuruddin ar-Raniri terhadap paham *wahdat al-wujud* terdapat dalam kitabnya *Hujjat as-Siddiq li Daf'i az-Zindiq* :

Dalam wujud itu ada dua perkara, Pertama wujud Allah dan kedua wujud alam. Maka wujud Allah itu *wajibul wujud* dijadikan haq ta'ala dari pada *adam* kepada wujud *kharij* lagi *Qadim*. Dengan haq ta'ala itu *qadim* lagi dan menjadikan, sedangkan alam itu *muqayyad* dijadikan. Maka jelaslah wujud itu ada dua hakiki (Allah) dan *majazi* (alam). Maka apabila keduanya itu tiada berlainan niscaya jadilah keduanya itu satu, maka barang siapa yang mengi'tiqadkan bahwa haq ta'ala dan alam itu satu makalah ia kafir....[72]

Jelaslah dari ungkapan tersebut terjadi perbedaan tentang wujud Allah dan alam, serta hubungan antara keduanya. Dalam hal ini ar-Raniri memberikan argumentasi kalau benar antara Tuhan dan alam pada

hakekatnya satu, berarti Tuhan adalah manusia dan manusia adalah Tuhan. Maka jadilah antara manusia dan Tuhan dalam alam *khayawanat, nabatat* dan *najasat*.[73] Ar-Raniri juga menjelaskan, kalau memang demikian berarti manusia dan alam itu mempunyai sifat-sifat ketuhanan, seperti *qudrat, iradat, ilmu* dan lain-lain. Dengan sifat ini berarti manusia dapat mengetahui apa yang ada di langit dan bumi. Manusia juga mampu berbuat apa saja yang dikehendaki, hal ini sangatlah mustahil.

Adapun pemikiran Ar-Raniri tentang hubungan Tuhan dengan alam sesauai dengan ajaran tauhid *ahlussunnah wal-jama'ah*, ia mengatakan Tuhan itu pencipta alam dan alam merupakan ciptaan-Nya, karena wujud dan zat Tuhan itu satu. Wujud yang satu adalah zat Tuhan, dan di luar zat Tuhan tidak ada wujud yang hakiki, yang ada hanya wuju majazi. Sedangkan yang ada di luar Tuhan merupakan bayang-bayang yang tidak punya wujud sendiri, tetapi wujudnya tergantung tpada yang punya bayang-bayang. Lebih lanjut ar-Raniri mengatakan :

... maka nyatalah pada istilah mereka itu bahwa wujud itu ada dua; satu wujud hakiki kedua wujud *majazi.* Maka wujud *majazi* itu milik bagi wujud hakiki. Maka jikalah tiada berlainan kedua niscaya jadilah keduanya bersatu. Maka barang siapa mengi'tiqatkan bahwa haq ta'ala dengan alam itu esa, maka jadilah ia kafir... [74]

Dalam konteks di atas bahwa wujud alam tergantung terhadap wujud Tuhan, wujud alam adalah wujud muqayyad dengan wujud Tuhan, dan sebaliknya Tuhan adalah wujud yang muthlak.

Dalam memberikan sanggahan terhadap kaum wujudiyyah, ar-Raniri mengutip beberapa pendapat yang pernah dikemukakan oleh Hamzah Fansuri seperti "Sekali tiada seperti kaum wujudiyyah yang mulhid katanya. Bahwasanya semua makhluqat itu berwujud di dalam kandungan zat haq ta'ala".[75] Ungkapan lain dari para pengikut wujudiyyah dalam setiap polemik mereka adalah "Hakekat kami yaitu wujud kami juga wujud Tuhan". Perakataan ini merupakan dasar yang kuat bagi ar-Raniri dalam menyanggah kaum wujudiyyah.

Para ahli tasawuf sependapat dengan ar-Raniri bahwa wujud itu esa adanya, yaitu Allah ta'ala adalah *wujud al-Mahd* (wujud yang sebenarnya) dan alam adalah *adam al-Mahd* (tidak berwujud). Walaupun alam itu tampak dalam pandangan indera, namun ia hanya merupakan bayangan. Maka tidak layak bila dikatakan alam itu Tuhan. Sebagaimana dikatakan ar-Raniri:

> *...kata ahlu sufi bahwa kamipun kabullah aku i'tiqad dan perkataan Mutakallimin itu. Adapun pada istilah kami, bahwa wujud itu esajua, yaitu zat Allah ta'ala dan alam itu tiada berwujud dan tiada layak dinamai akan dia dengan kata wujud karena dia* adamul mahd, *maka apabila adalah alam itu* adamul mahd *dan wujud haq ta'ala itu* wujud

mahd, *maka menatah jadi sewujud keduanya bahwasanya alam itu* madzhar *dan* dliil ta'ala *dan bayang-bayang seperti umpama yang menilik cermin dan alam itu umpamanya rupa yang kelihatan dalamnya.*[76]

Setelah Hamzah dan Syamsuddin meninggal dunia, para penganut paham wujudiyyah lambat laun menyeleweng dari ajaran yang sebenarnya yang menjurus pada kesesatan. Mereka mengelompokkan diri dalam sebuah terekat yang dalam masyarakat Aceh dikenal dengan *Salek Buta.*[77]

Di antara ajaran yang dianut oleh kaum *Salek Buta* ini adalah:

1. Asyaq dan asyik.

Sebenarnya Allah ta'ala tatkala hendak menjelmakan diri-Nya menjadi alam, dan melahirkan diri-Nya ke dalamnya, Ia mempunyai dua sifat; *Jalal* dan *Jamal.* Sifat *Jalal* dinamakan dengan *asyaq* (rindu zat) dan sifat *Jamal* dinamakan dengan *asyik* (perindu zat). Kemudian rindu *jalal* kepada *jamal* dinamakan *ma'syuq* artinya Nur Muhâmmad. Nur itu pula disebut dengan ruh atau alam. Ma'syuq dalam istilah mereka disebut dengan menikam zat, dan dari sini timbullah alam, berarti segala alam ini menikam zat Allah, dan menikam zat Allah pada hakekatnya Allah jua.

2. Dirinya semesta alam.

Dalam ajaran *Salek Buta* ini mereka beranggapan, diri mereka sebagai alam semesta, apapun yang dijadikan Allah dalam tujuh petala langit dan bumi. Apapun perintah dan yang diwajibkan Tuhan telah terdapat dalam tubuh mereka sendiri, sehingga mereka tidak perlu melakukan apa-apa lagi.

3. Muhammad dan Allah

Pada saat menfanakan diri, kaum *Salek Buta* berkeyakinan bahwa tubuh yang sebenarnya adalah nyawa Muhammad, dan Muhammad yang sebenarnya adalah Allah.[78]

Penyelewengan para pengukit paham wujudiyyah ini dapat dilihat dalam kitab *Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan* sebagai berikut :

Maka dhahir kaum Wujudiyyah Zindiq Mulhid dhalim dari **tilmid** *Syamsuddin as-Sumatrani yang sesat... maka berbahaslah mereka itu dengan kami beberapa hari di hadapan Sultan Alauddin Mughayat Syah yang bergelar Marhum Darussalam. Ialah yang mendirikan agama Allah dengan keteguhan yang amat ajaib... serta kata mereka bahwasanya Allah ta'ala diri dan wujud kami. Dan kami diri-Nya dan wujud-Nya.* [79]

Dari pernyataan di atas sepertinya ar-Raniri menyalahkan dan mengancam para pengikut wujudiyyah yang semakin menjauh dari ajaran Islam yang sebenarnya.

Melihat kondisi demikian, ar-Raniri mendapat dukungan sultan untuk mmenyanggah kaum wujudiyyah melalui diskusi baik di luar maupun di dalam istana. Selain itu, ar-Raniri mengarang beberapa kitab untuk melemahkan ajaran mereka, dengan mengemukakan beberapa pendapat yang berdasarkan al-Qur'an, hadits dan ulama sepaham.

Dalam upaya ini ar-Raniri mendapat dukungan dari sultan, karena sultan juga khawatir semakin tercemarnya ajaran Islam. Hal ini dilakukan oleh ar-Raniri dengan mudah, karena ar-Raniri merupakan seorang mufti dan ulama yang termasyhur, sehingga mendapat sambutan yang hangat dari sultan.[80]

Dalam upaya menghadapi kaum wujudiyyah itu, sultan bersikap tegas dengan melarang ajaran wujudiyyah berkembang di Aceh dan para pengikutnya yang tidak mau bertaubat harus dibunuh bahkan beberapa kitab karangan Hamzah dan Syamsudin dibakar di depan mesjid Baiturrahman.[81] Tindakan sultan ini selain untuk menjaga kemurniaan Islam juga untuk menjaga kestabilan keamanan negara. Maka disini peran sultan sangat besar dalam usaha menjaga keutuhan dan keamanan masayarakat.

PENUTUP

Pada saat pemerintahan dipegang oleh Sultan Iskandar Muda, Kesultanan Aceh Darussalam mencapai puncak kejayaan, baik di bidang politik, ekonomi maupun agama. Sultan mampu membebaskan daerah Aceh dari cengkraman penjajahan Portugis, sehingga kekuasaan Kesultanan Aceh Darussalam meluas sampai ke utara pulau Sumatera. Dengan jatuhnya Malaka ke tangan Portugis, terjadi cara baru dalam perekonomian Aceh. Hal ini disebabkan para pedagang yang semula menempuh jalur perdagangan lewat laut Jawa pindah ke utara melalui Selat Karimata. Dengan pindahnya jalur perdagangan ini, Aceh tumbuh menjadi kota dagang dan pusat perdagangan internasional.

Pada masa pemerintahan dipegang Sultan Iskandar Tsani, Kesultanan Aceh Darussalam mengalami sedikit kemunduran dalam bidang ekonomi, karena kekalahan atas Portugis pada tahun 1629. Namun kekalahan ini tidak menyebabkan kemunduran dalam semua bidang. Kemajuan masih terlihat dalam bidang ilmu pengetahuan dan kebudayaan, sehingga Aceh mendapat julukan sebagai pusat peradaban di Asia Tenggara.

Kedatangan ulama di Aceh, terutama ulama-ulama sufi, baik yang beraliran syi'ah maupun ahlussunah waljama'ah telah membawa pengaruh pula terhadap kehidupan keagamaan. Di antara ulama besar ini adalah Hamzah Fansuri, Syamsuddin as-Sumatrani, Nuruddin Ar-Raniri dan Abdurrauf as-Singkili. Ulama-ulama ini telah memberikan andil yang cukup

besar dalam bidang keagamaan, ketatanegaraan dan pendidikan. Mereka terkenal sebagai penulis, politikus, dan sufi.

Perkembangan pemikiran Islam dari Aceh pada abad XVI-XVII M. dapat diklasifikasikan; (1) Dalam bidang aqidah, baik aliran syi'ah dan ahlussunnah waljama'ah mempunyai pengaruh yang besar dalam masyarakat. (2) Dalam segi syari'ah terdapat mazhab syafi'i yang paling dominan dalam masyarakat Aceh, dan (3) Dalam segi tasawuf berkembangan dua aliran, yaitu aliran tasawuf *wahdat al-wujud* dan aliran *wahdat asy-syuhud*. Kedua aliran tasawuf ini saling berebut pengaruh sampai menimbulkan polemik yang cukup tajam antara ulama dan masyarakat pendukungnya pada masa itu.

Konsep tasawuf yang menjadi bahan perdebatan pada masa itu adalah konsep hakekat wujud Tuhan dan alam, perdebatan antara hakekat dan syari'at, dan hubungan antara Tuhan dan alam. Nuruddin ar-Raniri sebagai ulama sufi yang menganut faham *wahdat asy-syuhud* menyanggah tasawuf *wahdat al-wujud*. Dalam upaya menjaga kemurniaan Islam dan keamanan negara, sultan bersikap tegas terhadap polemik ini. Ketika polemik dan perdebatan ini memuncak, sultan Iskandar Tsani memerintahkan supaya masyarakat tidak menjalankan ajaran wujudiyyah dan kitab-kitab Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani dibakar di depan mesjid jami' Biturrahman, karena ajarannya dianggap telah menyeleweng dari Islam yang sebenarnya.

Polemik ini membawa pengaruh baik positif maupun negatif. Sudut positifnya, di mana telah tergalinya ilmu pengetahuan terutama dalam bidang/disiplin tasawuf. Sedangkan segi negatifnya, terjadinya pemusnahan sebagian kitab-kitab Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani yang merupakan kerugian besar dalam khazanah ilmu pengetahuan.

Diharapkan kepada seluruh lapisan masyarakat untuk tidak mengulangi kembali kisah sedih yang pernah dialami oleh masyarakat Aceh masa lalu, khususnya masyarakat ilmiah. Polemik, perdebatan dan perbedaan pendapat di antara muslim harus dimaknai sebagai rahmat, jangan dijadikan sebuah malapetaka.

ENDNOTE:

1. Zakaria Ahmad, *Sekitar Kerajaan Atjeh dalam Tahun 1520-1675 M*, (Medan: Menara, 1973), hal. 105
2. Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin ar-Raniri*, (Jakarta : Rajawali, 1983), hal 204.
3. T. Iskandar, *Bustanus-Salatin, Nuruddin ar-Raniri*, (Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Kementerian Pelajar Malaysia 1966) hal. 2-3.

[4] Voorhoeve, *Twee Malaise Geschriften Van Nuruddin ar-Raniri "Hujjat as-Siddiq li Daf'I az-Zindiq"*, (Leiden : Ej. Brill, 1955), hal 59.

[5] Louis Gottschalk, *Mengerti Sejarah*, Terjemahan Nugroho Notosusanto, (Jakarta : UII Press, 1995), Hal. 32.

[6] Sartono Kartodirdjo, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*, (Jakarta : Gramedia, 1993), hal. 4.

[7] Hamka, *Sejarah Umat Islam*, Jilid IV, (Jakarta : Bulan Bintang, 1975), hal. 167.

[8] M. Yahya Harun, *Kerajaan Islam Nusantara Abad XVI-XVII*, (Yogyakarta : Karunia Islam, 1995), hal. 13.

[9] Muhammad Said, *Aceh Sepanjang Abad*, (Medan : Terbitan Sendiri, 1962), hal. 263-265.

[10] Sartono Kartodirdjo, dkk., *Pengantar Sejarah Indonesia 1500-1900*, (Jakarta : Gramedia, 1987), hal..81

[11] *Ibid*, hal. 83.

[12] Muhammad Said, *Aceh Sepanjang Abad*, hal. 145.

[13] *Ibid*., hal. 183.

[14] Nik Hasan Shuhaimi, dkk, *Sumbangsih; Kumpulan Esai Sejarah*, (Universitas Kebangsaan Politik Malaysia : Jabatan Sejarah, tt), hal. 74.

[15] *Ibid*.

[16] Zakaria Ahmad, *Sekitar Kerajaan Atjeh dan Tahun 1520-1675*, (Medan : Menara, 1973), hal. 77-78.

[17] Zakaria Ahmad, *Op. cit.*, hal. 77-78.

[18] Sartono Kartodirdjo, *Sejarah Nasional Indonesia*, Jilid 3, hal. 213.

[19] T. Iskandar, *Bustanul Salatin*, hal. 36.

[20] Muhammad Said, *Aceh Sepanjang Abad*, hal. 167.

[21] Marwati Djoened Poespogegoro & Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia*, jilid 3, hal. 66.

[22] *Ibid*., hal. 67

[23] *Ibid*., hal. 42.

[24] *Ibid*., hal. 43.

[25] Denys Lombard, *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*, (Jakarta : Balai Pustaka, 1991), Hal. 171.

[26] Ismail Sunni, *Bunga Rampai Tentang Aceh*, (Jakarta : Bhatara Karya Aksara, 1980), hal. 116.

[27] Sartono Kartodirdjo, dkk, *Op. cit.*, hal. 78.

[28] A. Hasjmy, *Iskandar Muda Meukuta Alam*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1975), hal. 46.

[29] Ismail Sunni, *Bunga Rampai*., hal. 204

[30] *Ibid.*, hal. 222

[31] M.Yahya Harun, *Kerajaan Islam Nusantara*, Hal. 14.

[32] Ismail Sunni, *Op. cit.*, hal. 211-212.

[33] T. Iskandar (ed), *Bustanussalatin*, hal. 44

[34] Ali Hasjmy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, (Jakarta : PT Al-Ma'arif, 1989), hal. 221-224.

[35] Ahmad Daudy, *Syekh Nuruddin ArRaniri ; Sejarah, Karya dan Sanggahannya Terhadap Wujudiyah di Aceh,* (Jakarta : Bulan Bintang, 1978), hal. 24

[36] Ahmad Dâudy, *Allah dan Manusia ; Dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin ar-Raniri,* (Jakarta : Rajawali, 1983), hal. 74.

[37] *Ibid.*, hal. 74

[38] *Ibid.*, hal. 74-75.

[39] Yunasril Ali, *Membersihkan Tasawuf dari Syirik, Bid'ah dan Kurafat*, (Jakarta : Pedoman Ilmu Jaya, 1984), hal. 23.

[40] Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara*, (Surabaya : Al-Ikhlas, tt), hal. 38

[41] Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, (Jakarta : Paramida, 1995), hal. 43.

[42] Abdul Hadi, *Hamzah Fansuri; Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya*, (Bandung : Mizan, 1995), hal. 89-90.

[43] Ahmad Daudy, *Syeikh Nuruddin ar-Raniri.*, hal. 32.

[44] Liaw Yock Fang, *Sejarah Kesusateraan Melayu Klasik*, (Jakarta :Erlangga, 1993), hal. 193-194.

[45] Ahmad Daudy, *Syekh Nuruddin ar-Raniri*, hal. 192-195.

[46] Tadjimah, *Asrar al-Insan fi Ma'rifat ar- Ruh wa ar-Rahman*, (Jakarta: PT Penerbit Universitas, 1960), hal. 45.

[47] P. Voorhoeve, *Hujjat as-Siddiq li Daf'i az-Zindiq*, hal. 4-5.

[48] *Ibid.*, hal. 16-17..

[49] P. Voorhoeve, *Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan*, hal. 96.

[50] Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia*, hal. 96-100.

[51] Yunasril Ali, *Membersihkan Tasawuf*, hal. 38-39.

[52] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* (Jakarta : Yayasan Penyelenggara Perterjemah/Penafsir al-Qur'an, 1971), hal. 784.

[53] Yunasril Ali, *Membersihkan Tasawuf*, hal. 38-39.

[54] Ahmad Daudy, *Syeikh Nuruddin ar-Raniri*, hal. 34.

[55] *Ibid.*, hal. 33.

[56] *Ibid.*, hal. 34.

[57] Ali Hasjmy, 59 *Tahun Aceh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu*, hal. 184.

[58] Ali Hasjmy, *Syi'ah dan Ahlussunnah Saling..*, hal. 67.

[59] *Ibid.*, hal. 68.

[60] Hamzah Fansuri, Syarab al-Asyiqin dalam trasn.Sayed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticisme of Hamzah Fansuri,* (Kuala Lumpur : University of Malaya Press, 1970), hal. 308-310.

[61] P. Voorhoeve, *Hujjat as-Siddiq li Daf'i az-Zindiq.*, ahal. 10.

[62] P. Voorhoeve, *Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan*, hal. 98.

[63] Ahmad daudy, *Syeikh Nuruddin Ar-Raniry*, hal. 36.

[64] Harun Nasutioan, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jaklarta : Bulan Bintang, 1973), hal. 92-93.

[65] *Ibid.*, hal. 93.

[66] Hamka, *Tasawuf; Perkembangan dan Pemurniaannya*, (Jakarta : Pustaka Panjimas, 1985), hal. 154.

[67] Ali Hasjmy, *Syi'ah dan Ahlussunah Saling ...*, hal. 64./

[68] Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia...* hal. 76.

[69] Abdul Hadi, *Hamzah Fansuri ; Risalah Tasawuf*, hal. 22.

[70] M. Abdul Haq Ansari, *Antara Sufisme dan Syari'ah*, (Jakarta : Rajawali Press, 1993), hal. 148.

[71] Departemen P & K, *Sejarah Provinsi Daerah Aceh*, hal. 145.

[72] P. Voorhoeve, *Hujjat as-Siddiq li Daf'i az-Zindiq.*, hal. 3-4.

[73] Ahmad Daudy *Syeikh Nuruddin ar-Raniri,.*, hal. 34-35.

[74] P. Voorhoeve, *Hujjat as-Siddiq li Daf'i az-Zindiq*, hal. 3.

[75] Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia....* hal. 224.

[76] P. Voorhoeve, *Hujjat as-Siddiq*...hal. 6.

[77] Ali Hasjmy, Sy'ah dan Ahlussunnah...hal. 65.

[78] Ali Hasjmy, *59 Tahun Aceh di Bawah Pemerintahan Ratu..*, hal. 184-185.

[79] P. Voorhoeve, *Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan*, hal. 3-4.

[80] Yahya Harun, *Kerajaan Islam Nusantara,* hal. 1'9.

[81] Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia.*, hal. 3

--ooOoo--

POSISI ABDURRAUF SINGKIL DALAM POLEMIK TASAWUF DI ACEH ABAD KE-17 M:

Telaah Berdasarkan Naskah Daqaiq Al-Huruf

Oleh: Fauziah Nurdin

PENDAHULUAN

Polemik di seputar paham keagamaan antara fuqaha, teolog dan sufi telah terjadi pada masa sufi awal (abad ke – 3 H). Polemik dimaksud terkadang memuncak menjadi konflik yang berimplikasi pada penyiksaan, pengejaran dan pembunuhan terhadap tokoh tertentu. Al-Hallaj misalnya, dibunuh atas permohonan ulama fiqih karena tidak dapat menerima ucapan "Ana Al-Haq". Pada dasarnya, di dalam sidang pengadilan, khalifah Muktadir tidak menemui kesalahan ajaran-ajaran al-Hallaj, namun pada akhirnya dia tetap dibunuh juga.[1] Tokoh lainnya adalah 'Ain al-Qudhat yang dihukum mati oleh perdana menteri Saljuk karena iri hati para teolog ortodoks kepadanya.[2] Tuduhan yang dilemparkan kepadanya antara lain adalah melakukan bid'ah dengan menyingkapi konsep pantaisme, seperti ungkapannya burung kembali ke sarangnya. Di dalam buku Apologi sufi martir, 'Ain al-Qudhat membela diri terhadap tuduhan mereka, ia berkata: Para teolog telah melakukan kejahatan kepadaku dan telah mempengaruhi para pemegang

---

FAUZIAH NURDIN, lahir 30 Desember 1958, adalah Lektor dalam mata kuliah Sejarah dan Kebudayaan Islam Fakultas Adab IAIN Ar-Raniry. Setelah menyelesaikan Program S1 pada Fakultas Tarbiyah IAIN Ar-Raniry, melanujutkan ke program S2 dan meraih gelar Magister pada IAIN Sunan Kalidjaga Yogyakarta.

kekuasaan untuk mempermalukan aku, padahal letak kesalahan adalah pada diri mereka sendiri, karena tidak mengetahui teknik sufi, menuduh mereka bid'ah dan sesat tuduhan ini tidak benar bagaikan menembak dalam gelap.[3]

Polemik pemahaman keagamaan bukan hanya terjadi antara teolog, fuqaha dengan sufi akan tetapi juga antara sesama sufi sendiri. Di Aceh pada abad ke – 17 M, Ar-Raniry menuduh Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani serta pengikutnya sebagai penganut ajaran sesat, bid'ah zindik dan kafir. Di dalam kitabnya *Mau al-Hayah*, Ar-Raniry mengajak setiap raja membakar kedua kitab zindik itu (Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani).[4] Di dalam kitab *Fathu Al-Mubin*, Ar-Raniry memberi label kepada pengikut Hamzah dan Syamsuddin sebagai kaum wujudiyah mutlaq (pantaisme total). Alasan Ar-Raniry menuduh demikian adalah karena mereka mengambil makna kata mutasyabihah tanpa ta'wil, seperti kata alam adalah Allah dan Allah adalah alam.[5] Atas dasar inilah Ar-Raniry menuduh pengikut kaum wujudiyah Hamzah sebagai kaum zindiq dan kafir. Karena tidak mau taubat akhirnya mereka dibunuh dan kitab-kitabnya dibakar. Pada halaman yang sama Ar-Raniry menuduh kaum wujudiyah bukan karena perbedaan pemahaman keagamaan akan tetapi bertujuan untuk merebut kekuasaan.[6]

Dari pernyataan di atas dapat diketahui bahwa pada akhir masa jabatan mufti kerajaan dipegang Ar-Raniry, di Aceh telah terjadi konflik politik dan konflik pemahaman keagamaan. Pendapat ini diperkuat oleh pernyataan Daudy dan Hasan Muarif Ambari. Ketika pemerintahan beralih kepada permaisuri Sultan (Safiatuddin), Ar-Raniry masih menjabat mufti kerajaan sekitar tiga tahun. Namun tanpa diketahui apa alasan yang tepat, Ar-Raniry menghilang dari bumi Serambi Mekkah. Ada dua pendapat sebab Ar-Raniry menghilang dari Aceh: pertama, kalah bersaing dengan Saiful Rijal, lalu dia pulang ke India. [7] Dan yang kedua, Ar-Raniry diculik kemudian dibunuh, akibat bentrokan politik antara fakih Hitam dengan Sri Ratu di mana ulama ini tidak setuju kerajaan dipimpin oleh perempuan.[8]

Dalam suasana konflik politik dan pemahaman keagamaan inilah sosok Abdurrauf Singkil tampil untuk menjabat mufti kerajaan Aceh sepeninggal Ar-Raniry. Dengan munculnya Abdurrauf menjadi mufti dan turun tangannya, konflik pemahaman keagamaan dan konflik politik dapat mereda dan terkendali. Suasana yang sedang bergejolak dan kondisi seperti ini sulit diatasi jika dalam pribadi sang tokoh tidak mempunyai sifat dan kepribadian serta strategi yang ulung.

Tampilnya Abdurrauf Singkil menjabat mufti kerajaan Aceh pada saat itu sangat tepat dan dibutuhkan. Karena beliau mempunyai sifat netral, lembut, toleran, sabar, arif dan bijaksana dalam menghadapi masalah.

Kearifan dan kebijaksanaan Abdurrauf Singkil dalam menyelesaikan konflik pemahaman keagamaan di Aceh dapat terlihat dalam karya tulisnya yaitu: *Daqaiq al-Huruf* (Rahasia Makna yang Dikandung dalam Huruf-huruf).

Isi kitab *Daqaiq al-Huruf* adalah penafsiran Abdurrauf terhadap dua syair simbolis Ibn 'Arabi. Syair tersebut adalah :

كنا حروفاعاليات لم نقل * متعلقات فى ذرى اعلاالقلل

أناانت فيه ونحن انت هو * والكل فى هوهو فسل عمن وضل [9]

Kami adalah huruf-huruf yang tinggi ketika belum dijadikan berada di puncak bukit. Saya, engkau, kami, berada di dalamnya. Semua di dalam Dia, tanyakan kepada yang washal.

Menurut penulis, muatan makna syair di atas adalah alam bukan Tuhan dan bukan lain dari padanya atau dengan kata lain Dia dan bukan Dia, alam adalah Tuhan dan bukan Tuhan. Dua bait syair Ibnu Arabi di atas terdiri dari istilah-istilah sufi, Abdurrauf menyebut istilah ini dengan kata muthasyabihat (mempunyai makna ganda).[10] Kalau istilah sekarang disebut dengan kata simbolis.[11]

Isi kitab *Daqaiq al-Huruf* adalah penafsiran terhadap dua bait syair Ibnu Arabi dalam bahasa yang dapat dipahami oleh masyarakat awam,[12] karena yang menyebabkan akar konflik pemahaman keagamaan di Aceh pada saat itu adalah tidak mampu memahami istilah-istilah yang digunakan para sufi. Kata-kata ini pada dasarnya sulit dimengerti, kabur makna, dan penuh rahasia. kata-kata tersebut tampak ganjil bagi pendengar di luar kalangan sufi, dan karenanya timbul kecaman keras dari pihak yang tidak memahaminya.

Sehubungan dengan itu dalam *Daqaiq al-Huruf*, Abdurrauf memperingatkan jangan curiga terhadap ungkapan yang digunakan para sufi dan jangan mengambil arti harfiah karena dengan mengambil arti harfiah seseorang akan tergelincir. Kata-kata tersebut harus ditakwil ke dalam takwil yang baik. Dalam hal ini Abdurrauf mengutip pendapat Umar bin Khattab: jangan kau sangka kata yang keluar dari saudaramu itu jahat padahal kau peroleh dari padanya itu jalan mentakwilkan dia dalam kata yang baik jikalau datang tujuh puluh takwil sekalipun.[13]

Kitab *Daqaiq al-Huruf* telah diteliti oleh A.H Johns menurutnya di dalam *Daqaiq al-Huruf*, Abdurrauf dengan sadar telah menafsir dua syair Ibnu Arabi ke dalam pengertian arodoks. Tuhan dan alam raya tidak sama, meski Abdurrauf Singkil memanfaatkan emanasi neo platonisme yang erat kaitannya dengan penafsiran yang menyimpang. Sebaliknya dengan Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani adalah exponen dari

panteisme menyimpang.[14] Pernyataan A.H Johns itu diikuti oleh beberapa peneliti sesudahnya seperti Azyumardi Azra, [15] Daudy, [16] dan Oman Fathurrahman, [17] sehingga mereka berkesimpulan bahwa Abdurrauf dan Ar-Raniry mempunyai faham yang sama, sedangkan Hamzah dan Syamsuddin berseberangan dengan mereka. Sungguhpun demikian, yang berbeda antara Abdurrauf dengan Ar-Raniry hanya sikapnya saja.

Memberi label kepada Abdurrauf Singkil dan Ar-Raniry sebagai label ortodoks dan kepada Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani sebagai label Hetortodoks adalah hasil kajian para peneliti. Sedangkan Abdurrauf Singkil, Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani barangkali enggan menerima label tersebut. Karena bila karya-karya Abdurrauf diteliti tidak satu kitab pun yang mencaci Hamzah Fansuri dan memuji Ar-Raniry.

Pernyataan bahwa, Abdurrauf tidak sependapat dengan Ar-Raniry karena sikapnya yang radikal dalam menghadapi kaum wujudiyah adalah interprestasi A.H. Johns terhadap kata-kata Abdurrauf, "Jangan mengkafirkan dia. Bermula yang mengkafirkan itu sangat berbahaya". A.H. Johns menduga bahwa kata-kata ini adalah polemik antara Ar-Raniry dengan pengikut Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani.

Pernyataan A.H. Johns di atas kurang didukung oleh data yang lengkap. Di dalam naskah yang anonim dinyatakan bahwa di Aceh pernah terjadi konflik pemahaman keagamaan. Sampai ketingkat saling kafir mengkafirkan sesama mereka. Karena kurang memahami istilah sufi yang rumit, mereka berani menuding Abdurrauf dan gurunya Ahmad Qusyasyi sebagai kafir. Keberanian mereka bukan hanya di situ saja, malahan sampai ke taraf menghalalkan beristinjak dengan kertas kitab tasawuf.[18] Inilah barangkali jejak peninggalan Ar-Raniry yang dia sendiri pernah memperbolehkan mempergunakan lembaran kertas Hikayat Sri Rama sebagai alat istinja'. [19]

Dalam meluruskan hal di atas, salah satu jalan yang ditempuh Abdurrauf adalah berusaha mengangkat dua bait simbolis syair Ibnu Arabi kemudian menafsirkannya ke dalam bahasa yang dapat dipahami oleh masyarakat awwam. Karena timbulnya konflik akibat prasangka dan penyebab prasangka, karena kurang memahami masalah.

Abdurrauf adalah tokoh peredam konflik, bukan pemancingnya seperti Ar-Raniry. Yang penting baginya adalah syari'at Islam dapat berjalan di muka bumi ini, inilah sebabnya dia mendukung kepemimpinan wanita. Asalkan masyarakatnya aman dan politiknya stabil. Karena tujuan hidup ini tidak lain kecuali mengabdi kepada Tuhan.

Telaahan ini tergolong penelitian naskah. Naskah merupakan sumber sejarah yang tidak bisa diabaikan. Karena informasi yang diberikan

naskah, lebih lengkap dan rinci dari informasi sumber lain. Melalui naskah, orang dapat mengetahui alam pikiran ulama masa lampau. Oleh karena itu, penelitian ini mempunyai signifikan akademik dalam mengungkapkan kembali khazanah pemikiran ulama nusantara masa lalu, karena kecermerlangan pemikiran ulama ini (Abdurrauf Singkil) bukan hanya bermakna pada masa itu, akan tetapi masih bernilai dan relevan pada masa sekarang.

Dari sisi lain, dewasa ini yang sering diungkapkan dan dibanggakan adalah kejayan Aceh pada masa Iskandar Muda dengan luas daerah yang ditakluk, dan hasil kekayaan alam yang melimpah. Akan tetapi kekayaan dan kejayaan intelektual yang berisi tentang nilai moral spritual yang ditulis oleh ulama dan tertuang di dalam kitab-kitab mereka masih diabaikan. Kitab-kitab tersebut sekarang hanya tersimpan di musium, tersusun di atas rak berdebu, tanpa sentuhan tangan peneliti. Maka sudah selayaknya terutama bagi IAIN Ar-Raniry sebagai lembaga perguruan tinggi Islam diharapkan tergugah mengkaji sastra lama yang merupakan kekayaan khazanah kebudayaan abad lampau.

Abdurrauf adalah ulama yang cukup produktif. Karya-karyanya telah dikaji oleh para peneliti baik muslim ataupun non muslim, seperti : D.A. Ringkes Patten Riddel Peunoh Dali, Sulaiman Harun, A.H. Johns, Oman Fathurrahman, Azyummardi Azara, Daman Hurri dan lain-lain. D.A Ringkes, sarjana Belanda telah meneliti pemikiran Abdurrauf dari aspek tasauf untuk disertasinya. Dalam penelitiannya Ringkes tidak menampilkan teks asli dan tidak menetralisasikannya ke dalam huruf latin. Naskah pokok yang dipegang adalah Umadah al-Mukhtajin, informasi yang cukup banyak diberikan adalah mengenai tarikat syatariah.[20] Sedangkan konsep tasauf Abdurrauf kurang tergambar. P. Voorhoeve telah mengangkat naskah Bayan Tajili, tekas ditransliterasi dengan huruf latin, tekas aslinya tidak dilampirkan, riwayat hidup Abdurrauf diuraikan secara global tanpa analisis mendalam. Judul-judul karya Abdurrauf disebut satu persatu disertai tempat penyimpannya. [21]

Peneliti lainnya, Azyumardi Azra dalam disertasinya menghabiskan sebanyak 19 halaman (dari halamn 189-208) untuk membicarakan Abdurrauf dari aspek fikh, hadits, tafsir dan tasawuf. Judul karya Abdurrauf disebut satu persatu meskipun tidak lengkap. Akan tetapi Azyumardi ketiga menanggapi konsep tasauf Abdurrauf sering mendasarkan diri pada interprestasi konsep tasawuf Abdurrauf sering mendasarkan diri pada interprestasi A.H John dan P. Voorhoeve, Azyumardi kurang berangkat dari karya Abdurrauf sendiri. Oman Fathurrahman telah mengangkat naskah Tanbihu Al-Masyi untuk menyelesaikan S-2 nya di

universitas Indonesia analisis Oman cukup bagus akan tetapi Oman masih menganggap bahwa Abdurrauf dengan Hamzah Fansuri mempunyai paham yang berbeda. Abdurrauf menekan imanansi dan tresendensi pada taraf yang sama sedangkan Hamzah Fansuri dan Syamsuddin menekan imanansi Tuhan dan penyatuan alam dengan Tuhan secara mutlak. Dasar yang dipegang oleh Oman adalah dengan membandingkan syair Hamzah dengan teksn naskah Tanbihu Al-Masyi.

Damanhuri telah mengangkat naskah *Umdatu al-Mukhtajjin*, untuk tesis S-2 IAIN Ar-Raniry. Damanhuri berpendapat bahwa doktrin Ahlussunah tentang ketuhanan masih tetap berperan dalam pandangan Abdurrauf sehingga ia tidak terbawa jauh dalam ajaran pantesisme versi ibn Arabi. [22] Secara tersirat, Damanhuri menganggap bahwa Abdurrauf menjaga jarak dengan Ibnu Arabi, padahal kalau dilihat isi naskah *Daqaiq al-Huruf Abdurrauf*, ia memuji Ibnu Arabi sebagai Imam Mukammil yang sudah wasal dengan Tuhan. [23]

A.H John telah mengedit naskah *Daqaiq al-Huruf*. Sayangnya, Johns tidak menampilkan teks asli, teks ditransliterasi dengan huruf latin dan diterjemahkan ke dalam bahasa inggris. Pada bagian pendahuluan diberi sedikit komentar tentang konsep tasauf Abdurrauf. Kesimpulan yang diambil adalah, Abdurrauf telah memberi interprestasi ajaran hetorodoks Ibnu Arabi menjadi ortodoks.

Adapun teori penyebab konflik yang penulis gunakan adalah teori yang diungkapkan oleh sufi sendiri yaitu teori Atau-Tusi, menurutnya ada dua penyebab timbulnya tuduhan terhadap para sufi kemudian diadukan mereka kepada raja, pertama datangnya dari kalangan masyarakat yang tidak memahami tentang istilah-istilah yang digunakan para sufi dan mereka tidak mendatangkan kepada sufi untuk menanyakan dan kedua intelektual, mereka memahaminya. Akan tetapi karena mencintai kehidupan dunia, maka rela mengorbankan kebenarannya. [25]

Teori yang penulis pergunakan dengan teori penelitian terdahulu, menurut penyebab konflik pemahaman keagamaan di Aceh pada abad ke – 17 M adalah karena berbeda paham yang dianut oleh sang tokoh. Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani penganut paham hetordoks (meyimpang(sedangkan lawannya Ar-Raniry dan Abdurrauf Singkil penganut paham ortodoks (tidak menyimpang). Teori inid igunakan oleh antara lain : A.H John, Daudy, Bararah Baried. Azyumardi Azra menguatkan pendapat Drewes seraya mengatakan : oposisi radikal Ar-Raniry terhadap Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani serta para pengikutnya merupakan reaksi para ortodoks terhadap mistisme menyimpang. [26]

DAQAIQ AL-HURUF NASKAH KLASIK ABAD KE–17 M

Sejarah dan Deskripsi Naskah

Naskah *Daqaiq al-Huruf* adalah salah satu karya Abdurrauf dari sekian banyaknya P.Vooerhoeve ketika melakukan penelitian karya Abdurrauf (*Bayan Tajalli*) di dalam lampirannya mencantumkan kitab *Daqaiq al-Huruf* dalam urutan No. 15 P. Vooerhoeve telah menemui empat naskah *Daqaiq al-Huruf* di empat tempat yaitu : Jakarta dua buah, Leiden 1 buah, dan Breda 1 buah. [29]

A. H. John telah mengedit naskah *Daqaiq al-Huruf*. Di dalam penelitiannya dia dapat menjangkau enpat naskah : 1. Breda, 2. Leiden, 3. Suppcat Van Ronkel, No479 dan 4. cat Van Ronkel 331. Setelah empat naskah disbanding oleh A.H Johns dia memilih naskah no. 3 yaitu naskah No. 749, karena menurutnya naskah ini dianggap bacaan yang lebih baik. [30] Naskah ini telah ditransliterasi dengan huruf latin.

Dalam penelitian ini penulis menggunakan naskah yang telah ditransliterasikan oleh A.H. Johns karena dianggap sudah dapat dipertanggung jawabkan secara filologi. Bahan ini diberikan kepada penulis oleh Dr. Martin Van Bruinessen yang difoto copi dari J.R.A.S tahun 1955 dalam mengedit naskah ini. A.H. Johns menulis satu bahagian pendahuluan dengan bahasa Inggris kemudian mentransliterasikannya dengan huruf latin sesudah itu menterjemahkan ke dalam bahasa Inggris, jumlah transliterasinya, 31 halaman.

Daqaiq al-Huruf adalah nama judul kitab. Barangkali Abdurrauf mengambil nama tersebut karena rasa hormat dan kekagumannya kepada pengarang atau penyair Ibn Arabi mungkin nama *Daqaiq al-Huruf* diambil Abdurrauf dari istilah yang terdapat dalam dua bait syair Ibn Arabi yaitu "Hurufan Aliatan".

Naskah Daqaiq al-Huruf merupakan objek telaah penelitian ini, Abdurrauf memberi nama judul kitab tersebut dengan menggunakan Bahasa Arab. Bila dilihat dari sisi bahasanya *Daqaiq al-Huruf* dapat diartikan; "kehalusan huruf-huruf". Oman Fathurrahman mengartikan *Daqaiq al-Huruf* sebagai "kedalaman huruf-huruf".[31] Menurut penulis makna yang terkandung dalam judul naskah tersebut adalah rahasia terdalam yang terkandung dalam istilah-istilah sufi.

Naskah *Daqaiq al-Huruf* adalah karya sastra lama, kebiasaan pengarang pada saat itu kalau menulis karya sastranya kadang-kala mencantumkan latar belakang dan tujuan penulisannya di bagian kolofon baik yang terdapat di awal teks ataupun di akhir teks, dan tidak sedikit juga yang tidak mencantumkannya sama sekali.

Daqaiq al-Huruf termasuk tipe kedua. Ketika teksnya diselidiki tidak ditemui di dalamnya tujuan apa, sebab apa dan kepada siapa tulisannya ditujukan, inilah tugas peneliti mencari jawaban terhadap persoalan yang masih tersembunyi itu. A.H. John telah berusaha memecahkan persoalan di atas, namun jawabannya belum ditemui. Salah satu jalan untuk menyelesaikannya adalah antara lain, melihat teks *Daqaiq al-Huruf* dan naskah-naskah lain yang sezaman ditambah dengan memperhatikan konteks masyarakat Aceh pada saat itu.

Kalau diamati konteks Aceh di saat Abdurrauf menulis naskah *Daqaiq al-Huruf,* maka akan terlihat bahwa Abdurrauf menulis naskah tersebut dalam suasana pasca konflik pemahaman keagamaan yang disulut oleh Nuruddin Ar-Raniry. Konflik tersebut diikuti dengan pendebatan seru antara Nuruddin Ar-Raniry dan pengikut Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani,[32] yang akhirnya membawa akibat negatif terhadap masyarakat Aceh dan bangsa Melayu – Indonesia, bahkan dalam masyarakat Aceh yang sebahagian besarnya masih tergolong awwam tentang istilah-istilah yang digunakan sufi, mereka berani mengkafirkan para sufi yang alim.[33]

Kalau dari segi teks naskah, dapat terlihat bahwa pada bahagian awal tulisannya Abdurrauf menghimbau masyarakat yang kurang memahami tentang sufi agar tidak menyalahkan lawannya, ketidak pahaman mereka akan istilah-istilah yang digunakan para sufi adalah salah satu kelemahannya, jalan yang terbaik dalam memahami sufi adalah harus percaya bahwa mereka tidak bersalah dan sesat.[34] Apalagi mengkafirkannya, kemudian pada halaman lain Abdurrauf mengutarakan bahwa bagi masyarakat awwam yang belum mampu menjangkau ilmu sufi, janganlah menjadikannya sebagai suatu amalan atau dalam istilah Abdurrauf menjadi makanannya. Hal ini akan berbahaya dan dapat mencelakakan dirinya sendiri, seperti mengatakan dirimu *Ain al-Haq* itu adalah makanan orang yang telah karam pada tauhid zat.[35]

Dari ungkapan Abdurrauf di atas dapat dipahami bahwa ia menulis naskah *Daqaiq al-Huruf* atas kemauannya sendiri, bukan permintaan sahabatnya dan permintaan Sultanah Safiatuddin. Tujuannya adalah menanggapi dan meredam konflik pemahaman keagamaan yang disulut Ar-Raniry yang pada gilirannya membuat masyarakat awwam yang tidak mampu memahami istilah-istilah sufi menuduh mereka sebagai sesat dan kufur.

Sistematikan Penulisan

Membuat sistematika karya tulis pada waktu itu dapat menyulitkan, karena penulisannya, sering ditemui tanpa menyebut judul

karangan tidak menggunakan tanda baca dan alinea, selain itu sulit meranut dan menelusuri kutipan sebab kutipannya kadang kala disebut nama buku tidak disebut nama pengarangnya atau sebaliknya.

Memahami isi teks naskah *Daqaiq al-Huruf* dengan mudah, tepat dan cepat agak sulit dapat diharapkan, karena lazimnya sistem penulisan pada saat itu tidak menggunakan tanda baca, bab dan alinea, bahkan nomor halaman tidak dicantumkan. Namun dalam penelitian ini, penulis berusaha memilih-milah dalam beberapa bahagian, agar mempermudah para pembaca untuk memahami isinya.

Pemilahan tersebut adalah :

I. Pendahuluan

Naskah *Daqaiq al-Huruf* dibuka dengan Basmallah kemudian dilanjutkan dengan Hamdallah dan diikuti dengan kata : Allah mengetahui dirinya dan sifatNya yang mujmal dan sifatNya yang mufassal. Sifat yang mujmal disebut wahdah, sifat yang mufassal disebut wahidiyah, sedangkan ahadiyah adalah zat ghaib Allah. Maka tiada segala perkara itu keadaan haq tanda dan tiada lain dari padanyapun, kemudian Abdurrauf mengucapkan salam kepada Nabi Muhammad SAW yang merupakan sebaik-baik manusia sedang keluarga dan sahabatnya merupakan bintang tujuan bagi orang yang menuju Allah.

Pada bahagian ini Abdurrauf meyakinkan para pembaca atau pendengar untuk percaya bahwa bagi kaum sufi ada beberapa istilah, tiada mengetahui dia melainkan jenis mereka itu sendiri. Bagi orang awwam Abdurrauf mengajak mereka agar jangan meragukan kebenaran ajaran sufi yang diungkapkan melalui istilah-istilah khusus, karena istilah-istilah itu adalah ungkapan pengalaman batin yang dicetuskan dengan penggunaan simbol atau metafor. Metafor harus ditakwil. Otoritas penakwilan yang lebih tepat adalah ditangan sufi sendiri, mengambil makna metafor tanpa takwil (makna harfiah) akan menjadi kufur. Oleh karena itu bagi mereka yang awwam tentang sufi harus berprasangka baik. Jangan dipermudah atau dipaksa istilah-istilah tersebut agar sesuai dengan pemikiran mereka. Karena istilah-istilah sufi kabur rumit makna. Namun kaum sufi berjalan di rel kebenaran dan perkataan mereka sesuai dengan kehendak Tuhan.

Jalan yang terbaik adalah percaya saja dan serahkan urusannya kepada sufi sendiri. Untuk menguatkan pendapatnya Abdurrauf mengutip ayat Al-Qur'an "Barang siapa yang percaya kepada Allah akan ditunjuki hatinya". Dan barang siapa yang percaya kepada kaum sufi akan ditunjuki Allah maknanya. Yang pertama derajatnya iman sedangkan yang kedua derajatnya yakin.

Dan agar berada dalam keadaan selamat, maka buku-buku sufi jangan ditelaah malahan dengan mengutip Ibn Arabi Abdurrauf mengatakan "Kami suatu kaum haram menelaah kitab-kitab kami, maka apabila tiada tahu akan istilah-istilah tersebut, jangan dimudah-mudahkannya, karena kata mereka itu seperti kata Tuhan mereka juga".

II. Interprestasi Abdurrauf terhadap dua bait syair Ibn Arabi

Abdurrauf mengangkat syair di atas untuk menanggapi masyarakat Aceh yang pada saat itu berada dalam kondisi konflik pemahaman keagamaan tentang alam dan Tuhan identik atau tidak atau dengan istilah lain yang digunakan Abdurrauf ainiyah dan ghairiyah.

Konflik tersebut terjadi antara lain disebabkan oleh : pertama, perdebatan dan sanggahan Ar-Raniry terhadap pengikut Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani yang pada gilirannya dengan fatwa Ar-Raniry pengikut kedua tokoh sufi itu dibunuh dan kitabnya dibakar sebab ajarannya dianggap sesat mereka dibunuh karena menyamakan Tuhan dengan alam. Sebab kedua adalah kesalah pahaman masyarakat awwam dalam memahami istilah-istilah sufi.

Untuk menyelesaikan masalah di atas, Abdurrauf mengambil suatu kebijaksanaan yaitu mengangkat dua bait syair Ibn Arabi dan kemudian diinterpretasikannya, dan untuk lebih tepat sasaran Abdurrauf memasang strategi dengan membagi masyarakat dan alam kepada dua macam. Pertama masyarakat khawas (elit), kedua masyarakat awwam dan alam potensial (hadrat ilmu) dan alam actual (hadrat takwim).

Yang dimaksud masyarakat khawas adalah sufi yang sudah memperoleh ilmu makrifat. Sufi ini telah mencapai kedudukan kamil makammal (orang yang sudah wasal dengan ilmu Tuhan). Imamnya adalah Ibn Arabi, orang seperti ini sulit dapat dicari, ada, tetapi jarang terdapat. Kelompok khawas telah mencapai ilmu Tuhan sampai kepuncaknya yang dalam istilah Ibn Arabi di atas disebut "Zura a'la Qilal" yaitu bukit yang paling tinggi, maksud dari istilah ini adalah mereka telah melihat alam bukan alam syahadah ini alam actual akan tetapi alam malakut alam potensial alam dalam hadrat ilmu Tuhan yang belum terwujud dan tampak pada indera manusia biasa. Alam seperti ini diibaratkan seperti biji tumbuh-tumbuhan yang didalamnya sudah terkadang batang, daun dan ranting. Batang dan daun belum keluar dalam biji, akan tetapi potensialnya, sudah tersimpan, hanya tinggal menunggu firman kun, jadilah kamu, fayakun maka jadilah dia. Alam yang potensial inilah yang dikatakan penyair di atas, saya, engkau, kamu di dalamNya dan semua di dalam Dia. Maksudnya alam kasat mata ini sebelum dijadikan Tuhan sudah dirancang di dalam ilmunya segala jenis alam yang beraneka ragam ini pada saat itu masih

dalam bentuk kesatuan di dalam keragaman atau dengan istilah lain masih dalam bentuk nuktah, dalam martabat wahdah, ta'ayun awwal, syu'uzan, hakikat ghairiyah. Alam pada saat ini masih berada dalam zat Tuhan. Hal ini sama seperti orang yang tersimpan di dalam hatinya masih satu di dalam keseraghaman, akan tetapi takkala terwujud di dalam tulisan, pikiran akan terjelma dalam bentuk berbagai ragam huruf dan ketika orang membaca terjemahan berbagai bunyi dan sebagainya.

Para sufi yang telah mencapai kasyaf dan fana, mereka dengan sarana zauqnya dapat melihat alam pada martabat ini. Oleh karena itu mereka masih berada dalam rel kebenaran. Bila mulutnya mengeluarkan kata seperti "pada hakikatnya semua adalah Tuhan" dimaksudkan bahwa alam ini tidak berwujud. Wujudnya wujud majzi, sedangkan wujud yang sebenarnya hanyalah Tuhan.

Akan tetapi bagi masyarakat awwam yang akal dan pikirannya lemah, mereka tidak mampu menjangkau ilmu para khawas. Oleh karena itu kata tersebut harus ditakwil ke dalam takwil yang dapat dijangkau oleh kemampuan mereka bila diambil arti harfiah akan terjerumus ke dalam kesesatan bahkan akan jatuh ke dalam kekufuran, alam yang belum berta'ayun yaitu pada martabat ahadiyah sah dikatakan bahwa alam adalah keadaan al-Haq akan tetapi sesudah berta'ayun ketika berada pada alam takwin, alam actual maka tidak sah dikatakan bahwa alam keadaan Haq. Oleh karena itu dapat disimpulkan bahwa alam dari satu sisi keadaan Haq ain Haq dan pada sisi lain adalah bukan Haq. Ain al-Haq pada martabat ahadiyah, sedangkan pada martabat dibawahnya adalah bukan ain Haq dan bukan lain dari padanya.

Perlu diketahui bahwa, alam pada martabat hadrat ilmu adalah qadim dan pada martabat hadrat takwin berada dapat posisi muhdas. Orang sering tersesat pemahaman akibat mencampur adukkan dua martabat ini. Padahal setiap martabat mempunyai keistimewaan dan hukum yang berbeda. Perbedaan inilah yang membuat masyarakat awwam, karena lemah pemahamannya terhadap ungkapan dan ajaran sufi, maka mereka saling mengkafirkan sesamanya dan bahkan jatuh ke dalam konflik yang membahayakan. Dan inilah sebab Abdurrauf melarang mereka membaca buku-buku sufi.

III. Martabat Tauhid

Pada bahagian ini Abdurrauf membicarakan masalah tauhid. Tauhid dibagi kepada empat martabat. Pertama tauhid uluhiyah, kedua tauhid af'al, ketiga tauhid sifat dan keempat tauhid zat. Dalam penjelasannya pada setiap martabat tauhid tersebut dikuatkan dengan dalil Al-Qur'an.

Menurut Abdurrauf, tauhid merupakan bekal dan kewajiban pertama yang harus diutamakan oleh seorang mursyid kepada muridnya. Tauhid yang paling rendah adalah tauhid uluhiyah, sedangkan yang paling tinggi adalah tauhid zat. Model pertama, tauhid yang membedakan antara mukmin dengan penganut agama lainnya, sedangkan yang terakhir adalah tauhid peringkat yang tertinggi. Tauhid ini sulit dapat dicapai oleh sembarangan orang kecuali orang yang fana terhadap selain Allah. Bila hal ini telah terjadi maka mereka telah sampai kepada Tuhan. Inilah tujuan akhir yang diingini oleh sufi ingin berada sedekat mungkin dengan Tuhan.

Fana hanya dapat diperoleh dengan cara mematikan dirinya. Teori fana dikuatkan Abdurrauf dengan dalil hadits Nabi "Mutu qabla an tamutu" matikanlah dirimu sebelum kamu mati. Yang dimaksud mati di sini adalah mengendalikan dan yang dimaksud diri adalah nafsu. Jadi sebelum ajal tiba manusia harus menjauhi hawa nafsu. Hawa nafsu merupakan tabiat tercela yang harus dijauhi dan dia merupakan musuh sufi yang paling berbahaya.

Jalan menuju fana harus melalui zikir, lafad zikir adalah kalimat la ilaha illallah. Kata inilah sebagai alat mentauhidkan Allah dengan cara memperbanyak mengucapkannya baik secara sir (dalam hati) atau secara jihar (bersuara). Jika kalimat ini diucapkan dengan ikhlas dan takzin maka mesra dan meresap dalam jiwa dan akan terpatri dalam kehidupan, sehingga ia dekat dengan Tuhan dan bila Tuhan telah dekat dengan hambanya dia akan memperlihatkan rahasia-rahasia dan keajaiban alam ghaib. Dan lagi pula kalimat tauhid (la ilaha illallah) telah terserap dalam jiwa di saat sekarat (mati) kalimat tersebut terucap sendiri. Ini adalah suatu hal yang cukup penting karena mati merupakan pintu gerbang yang cukup berbahaya.

SEKITAR ABDURRAUF SINGKIL

Riwayat Hidupnya

Tampaknya orang yang pertama sekali mempopulerkan nama Singkil diujung nama Abdurrauf adalah Rinkes karena ia adalah orang yang pertama sekali meneliti sosok tokoh ini untuk tujuan penulisan disertasinya yang diajukan ke Universitas Leiden tahun 1909. Sedangkan di kolofon-kolofon naskah Abdurrauf sendiri tercantum sebagai berikut : Abdurrauf bin Ali,[36] Abdurrauf bin Ali al-Jawi al-Fansuri,[37] Abdurrauf bin Ali al-Jawi al-Fansuri al-Singkil.[38] Ringkes memilih kata Singkil dari kata Fansuri karena Singkil dianggap tempat kelahirannya.

Mengenai tahun kelahirannya belum ada sumber kongkrit yang menunjukkan angka tahun yang pasti. Ringkes menetapkan tahun kelahiran Abdurrauf kurang lebih tahun 1615 M. tahun ini diambil Ringkes

berdasarkan tahun meninggal gurunya Ahmad Quswasyi tahun 1661 M dan keberadaannya ditanah arab lebih kurang 1 tahun kemudian menulis beberapa karangan atas perintah Sultanah Safiatuddin (1645 – 1675 M)[39] sedangkan P. Voohoeve menetapkan tahun kelahiran Abdurrauf tahun 1620. Alasan Voohoeve adalah pada tahun 1693 M Abdurrauf masih hidup. Karena pada naskah Miratu Tullab yang disalin oleh seorang Bugis, di dalamnya disebutkan bahwa pada masa itu ulama ini berdiam di Peunayong.[40]

Tentang orang tua Abdurrauf juga masih diperdebatkan. A. Hasymi menganggap orang tua Abdurrauf berasal dari Persia dan paman dari Hamzah Fansuri.[41] Sedangkan Dada Meuraxa menganggap ayah Abdurrauf dari arab kemudian datang ke Basrah dengan mempersunting putri tempatan.[42]

Pendidikan awal ditempuh Abdurrauf pada orang tuanya, kemudian melanjutkan studi ke pamannya Hamzah Fansuri di Simpang Kiri. Sesudah itu ke Pasai pada Syamsuddin Sumatrani.[43] Azra menolak pendapat A. Hasymi tentang dua tempat pendidikan terakhir dengan alasan keduanya pada saat itu sudah meninggal dunia.[44] Keraguan Azra masih dipertanyakan karena tahun lahir dan wafat Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani juga belum ada pendapat yang aklamasi.

Namun begitu Abdurrauf salah seorang yang memberi informasi yang cukup lengkap tentang tempat dan guru-gurunya di tanah Arab. Pada akhir naskah Umdatu Al-Mukhtajin Abdurrauf menceritakan lamanya belajar di jazirah Arab. Guru-guru yang dia peroleh ilmunya, teman-teman dan tempat-tempat yang telah ditempatinya.[45] Dan pada penutup Risalah al-Mukhtar juga disebut silsilah Tarikat Qadariyah dan Syatariyah yang dia sendiri adalah penerimaan dari Syeikhnya Ahmad Qusyasyi.[46]

Setelah Qusyasyi meninggal dunia dan setelah ijazah dari gurunya Ibrahim Al-Qur'an diperoleh, Abdurrauf kembali ke tanah asalnya. Belum mendapat sumber yang jelas tentang bagaimana liku-likunya masih ke istana kerajaan yang pada saat itu tampak pimpinan berada di tangan Sultanah Safiatuddin. Yang jelas sultanah pernah meminta kepadanya untuk mengarang beberapa buah karya tulis untuk kepentingan negara atau pribadi seperti Kitab Miratu at-Tullab dan kitab Risalah Mukhtasar.

Permintaan Sultanah kepada Abdurrauf untuk mengarang beberapa buah kitab adalah sebagai bukti bahwa Abdurrauf sosok yang dipercaya oleh Sultanah untuk menyelesaikan masalah agama dan sudah barang tentu merupakan Syeikh Islam atau mufti kerajaan.

Abdurrauf termasuk tokoh yang berwibawa, disegani, lihai, lembut dan bijaksana dalam menyelesaikan masalah. Selain ia menjabat mufti kerajaan empat orang Sultanah dapat memegang tampuk kekuasaan

Sultanah Safiatuddin (1645-1675 M), Sultanah Nurul Alam Naqiatuddin (1675 – 1688 M), Sultanah Zakiatuddin (1678 – 1688) dan Sultanah Kemalat Syah (1688 – 1699 M). Akan tetapi sesudah beliau wafat (1693 M) Sultanah terakhir diturunkan dari tahta kerajaan berdasarkan fatwa dari Makkah bahwa perempuan tidak boleh menjadi sultan. [47]

Dalam usia yang cukup tua Abdurrauf menghadap keharibaan Yang Maha Kuasa, jenazahnya dikebumikan di Muara Sungai Kuala Aceh, dan oleh karena inilah beliau digelar Syiah Kuala, karena beliau ulama yang alim dan penuh jasa maka masyarakat mengabadikan namanua pada salah satu perguruan tinggi di Aceh yaitu Universitas Syiah Kuala.

Karya Tulisnya

Abdurrauf termasuk penulis yang cukup produktif, jumlah karya tulisnya menurut penelitian P. Vooerhoeve berjumlah 21 buah. [48] Karya tersebut sekarang tersimpan di perpustakaan dan meusium baik di dalam maupun di luar negeri, dan ada juga yang masih disimpan sebagai koleksi pribadi yang belum diketahui oleh para peneliti.

Oman Fathurrahman dengan berpegang pada analisis Riddel, Abdurrauf dan Azra membagi karya Abdurrauf kepada empat bidang studi : 1) Bidang studi tasawuf sebanyak 23 buah. 2) Bidang studi fikih sebanyak 10 buah. 3) Bidang studi hadits sebanyak 2 buah dan ke 4) Bidang studi tafsir sebanyak 1 buah. Jumlah semuanya 36 buah.[49]

Melalui katalog manuskrip Tanoh Abee dapat diketahui bahwa di Pesantren tersebut terdapat 11 buah karya tulis Abdurrauf.[50] Tampaknya katalog ini dapat memberi informasi bahwa di tempat tersebut ada manuskrip yang belum diketahui oleh peneliti senior.

Di antara sekian banyak karya tulisnya, tasawuf merupakan bidang studi ranking yang paling atas. Hal ini wajar karena Abdurrauf salah seorang sufi Aceh dan pembawa tarikat Syatariyah ke bumi Nusantara. *Daqaiq al-Huruf*, Bayan Tajalli, Tambih al-Masyi Umdatu al-Mukhtajin adalah karya tulis yang telah dan sedang diteliti baik untuk thesis S2 maupun untuk disertasi S3.

Karya di bidang fiqih antara lain Bayan al-Arkan dan Miratu at-Tullab. Miratu at-Tullab adalah salah satu karya tulis Abdurrauf yang monumental. Karya ini dikarang atas permintaan Sultanah Safiatuddin untuk dipergunakan oleh qadhi baik untuk qadhi kesultanan maupun qadhi daerah takluknya. Kitab ini telah diteliti oleh Penoh Daly untuk penulisan disertasi dan Syah Rizal untuk penulisan S2.

Karya Abdurrauf dibidang tafsir adalah Turjuman Mustafiq, karya ini telah diteliti oleh Salman Harun dan Riddel. Menurut A.H. John tafsir ini adalah peletak dasar sebuah jawaban terjemahan tafsir.[51]

Kemudian dibidang hadits Abdurrauf menulis dua karya dalam bidang ini, yaitu Hadits Arbain dan Mawaiz Badiah.[52] Kedua buku ini tampaknya ditujukan kepada kalangan umum.

Kitab-kitab yang ditulis Abdurrauf kadangkala bukan permintaan Sultanah akan tetapi karena untuk menyelesaikan masalah yang terjadi dalam masyarakat, seperti Kitab Bayan Arkan. Kitab ini ditulis adalah untuk menyelesaikan masalah dua orang laki-laki saling berbantah tentang sahnya niat sembahyang.

Kealiman dan Kearifannya

Melihat kepada jabatan yang dipangku sebagai mufti kerajaan, sebagai Syeikh al-Islam, lamanya belajar di tanah Arab, laqab yang diberikan oleh gurunya sebagai Syeikh, ijazah yang dianugerahkan oleh gurunya, sebagai pertanda ia telah mempunyai otoritas baik dalam bidang ilmu lahir atau batin (eksoterik maupun esoterik) dan telah diizinkan baginya membimbing murid-murid. Sedangkan dia sendiri sebagai syeikhnya, maka dalam hal ini Abdurrauf cukup layak menyandang gelar seorang alim.

Lamanya menetap di tanah Arab (19 tahun) merupakan sebuah alasan yang tidak dapat ditolak bahwa Abdurrauf menguasai bahasa Arab yang cukup bagus. Meskipun kebanyakan karya tulisnya ditulis dengan bahasa Melayu, ini bertujuan untuk mempermudah masyarakat memahami isi kitab, karena penguasaan bahasa Arab hanya terbatas pada kalangan elit isi kitab, karena penguasaan bahasa Arab hanya terbatas pada kalangan elit sedangkan kebanyakan masyarakat umum masih kurang menguasainya.

Pengetahuan yang cukup menonjol – meskipun tidak mengurangi bidang tasawuf, fikih, tafsir dan hadits – adalah bidang tasawuf. Bila karya tasawufnya dikaji maka akan tampak kedalaman penguasaan ilmu ini. Dalam tulisannya sering ditemui kutipan-kutipan yang diambil dari Ibnu Arabi, Qasyani Ghazali, Junaid, Zarruq Khazraq Qusyamy, Ibrahim Kurani dan sebagainya. Di samping didukung oleh ayat Al-Qur'an dan hadits. Kurangnya pengutipan dari hallaj, Zunnun al-Misri dan Bustami bukanlah berarti ia penentang Wahdatu al-Wujud. Abdurrauf pendukung Wahdatul Wujud dan mistik spekulasi. Berhubung karena kondisi masyarakatnya belum mampu menerimanya maka dalam karyanya sering ditemui pengarahan praktis. Ini bukanlah dalam arti unsur kebetulan akan tetapi interpretasi ajaran sufinya cukup hati-hati dengan tujuan agar tidak terjatuh dalam konflik dan ketegangan. A.H. Johns termasuk peneliti yang cukup

Karya Abdurrauf dibidang tafsir adalah Turjuman Mustafiq, karya ini telah diteliti oleh Salman Harun dan Riddel. Menurut A.H. John tafsir ini adalah peletak dasar sebuah jawaban terjemahan tafsir.[51]

Kemudian dibidang hadits Abdurrauf menulis dua karya dalam bidang ini, yaitu Hadits Arbain dan Mawaiz Badiah.[52] Kedua buku ini tampaknya ditujukan kepada kalangan umum.

Kitab-kitab yang ditulis Abdurrauf kadangkala bukan permintaan Sultanah akan tetapi karena untuk menyelesaikan masalah yang terjadi dalam masyarakat, seperti Kitab Bayan Arkan. Kitab ini ditulis adalah untuk menyelesaikan masalah dua orang laki-laki saling berbantah tentang sahnya niat sembahyang.

Kealiman dan Kearifannya

Melihat kepada jabatan yang dipangku sebagai mufti kerajaan, sebagai Syeikh al-Islam, lamanya belajar di tanah Arab, laqab yang diberikan oleh gurunya sebagai Syeikh, ijazah yang dianugerahkan oleh gurunya, sebagai pertanda ia telah mempunyai otoritas baik dalam bidang ilmu lahir atau batin (eksoterik maupun esoterik) dan telah diizinkan baginya membimbing murid-murid. Sedangkan dia sendiri sebagai syeikhnya, maka dalam hal ini Abdurrauf cukup layak menyandang gelar seorang alim.

Lamanya menetap di tanah Arab (19 tahun) merupakan sebuah alasan yang tidak dapat ditolak bahwa Abdurrauf menguasai bahasa Arab yang cukup bagus. Meskipun kebanyakan karya tulisnya ditulis dengan bahasa Melayu, ini bertujuan untuk mempermudah masyarakat memahami isi kitab, karena penguasaan bahasa Arab hanya terbatas pada kalangan elit isi kitab, karena penguasaan bahasa Arab hanya terbatas pada kalangan elit sedangkan kebanyakan masyarakat umum masih kurang menguasainya.

Pengetahuan yang cukup menonjol – meskipun tidak mengurangi bidang tasawuf, fikih, tafsir dan hadits – adalah bidang tasawuf. Bila karya tasawufnya dikaji maka akan tampak kedalaman penguasaan ilmu ini. Dalam tulisannya sering ditemui kutipan-kutipan yang diambil dari Ibnu Arabi, Qasyani Ghazali, Junaid, Zarruq Khazraq Qusyamy, Ibrahim Kurani dan sebagainya. Di samping didukung oleh ayat Al-Qur'an dan hadits. Kurangnya pengutipan dari hallaj, Zunnun al-Misri dan Bustami bukanlah berarti ia penentang Wahdatu al-Wujud. Abdurrauf pendukung Wahdatul Wujud dan mistik spekulasi. Berhubung karena kondisi masyarakatnya belum mampu menerimanya maka dalam karyanya sering ditemui pengarahan praktis. Ini bukanlah dalam arti unsur kebetulan akan tetapi interpretasi ajaran sufinya cukup hati-hati dengan tujuan agar tidak terjatuh dalam konflik dan ketegangan. A.H. Johns termasuk peneliti yang cukup

tepat dalam menganalisis pemikirannya. Dalam hal ini dia berkomentar : Arahan gagasan Abdurrauf selalu praktis, memberi perhatian, membantu umat Islam memahami Islam dengan baik, menasehat mereka agar tidak tertimpa musibah, memperteguh kesalihan, menghindar mereka dari tindakan salah dan tidak toleran.[53]

Yang cukup menarik dan jarang dibicarakan adalah kearifan dan kelihaiannya dalam menarik masa atau rakyat jelata ke dalam pemahaman Islam yang benar, seperti memberi azimat dan membuat air selusoh bagi ibu yang melahirkan, memberi doa kepada pengadu ayam agar dia menang dari lawannya. Ini semua bertujuan tidak lain kecuali azimat dan doa dipakai sebagai media dalam berdakwah.

Dari uraian di atas dapat diambil suatu ketegasan bahwa Abdurrauf adalah seorang yang alim, dan arif bijaksana, dekat dengan rakyat jelata dan sekaligus dengan sultan. Kedekatannya dengan rakyat dan sultan dapat dibuktikan oleh sebuah pepatah yang hingga saat sekarang masih hidup dan dihafal baik dari kalangan tua, muda, cendikiawan maupun rakyat biasa : *Adat bak po teumeureuhom, Hukom bak Syiah Kuala, Kanun bak putroe Phang, Reusam bak Laksamana*

ABDURRAUF SINGKIL DAN POLEMIK PAHAM TASAWUF DALAM KITAB DAQAIQ AL-HURUF

Awal Mula Terjadinya Polemik

Tidak ada polemik pemahaman keagamaan yang paling seru, hangat dan tegang di kalangan umat Islam, kecuali antara fuqaha dan teolog dengan para sufi. Polemik yang memuncak menjadi konflik ini bukan hanya telah memakan korban fitnah namun telah merenggut jiwa sufi dan musnahnya karya-karya yang mereka miliki. Para teolog dan fuqaha menuduh para sufi telah menyeleweng dari Islam bahkan ajarannya dituding bid'ah, sesat, zindiq dan kafir. Tuduhan ini masih membekas di dalam pikiran generasi modern sekarang.

Menurut At-Tusi, ada dua sebab terjadinya permusuhan terhadap para sufi, pertama orang awwam yang tidak memahami istilah-istilah sufi yang rumit dan sulitnya memahami terminologi yang digunakan mereka. Dan kedua para intelektual yang memahami kesulitan maknanya akan tetapi karena ambisi politik dan cinta harta, jabatan serta kemegahan, mereka mengorbankan kebenaran dan berbalik arah menuduh sufi sebagai pencipta bid'ah, sesat, zindiq dan kafir.[54] Menurut penulis, pada dasarnya terjadi konflik pemahaman keagamaan disebabkan pertama: tidak berilmu pengetahuan (awwam). Mereka tidak mampu menangkap kesulitan dan kerumitan terminologi sufi. Karena istilah tersebut adalah hasil pemahaman

subjektif intuitif dan mereka tidak bersedia menanyakannya kepada otoritas para sufi. Kedua, para intelektual, mereka memahami terminology tersebut karena cinta jabatan, ambisi politik, cinta harta, mereka rela mengorbankan kebenaran. Ketiga, pengaruh sains dan teknologi yang keduanya memakai rasio dan indera sebagai alat absolut dalam mencapai kebenaran sedangkan alat absolut yang digunakan sufi adalah intuisi.

Penyebab ketiga timbul pada abad modern, memang selama abad ini konflik yang mengakibatkan pembunuhan tidak terjadi namun apriori terhadap sufi tetap ada. Sebab timbulnya konflik diawali oleh prasangka negatif terhadap pemikiran orang lain dan apabila perasaan negatif ini sudah berada pada puncaknya maka emosilah yang berkuasa. Dan pada gilirannya dapat membawa kepada pembunuhan.

Konflik pemahaman keagamaan bukan hanya terjadi antara fuqaha, teolog akan tetapi antara sufi dengan sufi sendiri. Di Aceh konflik pemahaman keagamaan memuncak pada masa sultan Iskandar Sani atas fatwa Ar-Raniry. Sultan menghukum kaum wujudiyah dengan hukuman mati, karena menolak untuk bertaubat mereka dianggap zindik dan kafir, dan kitab-kitabnya dibakar. [55]

Di bawah naungan Safiatuddin, Ar-Raniry pernah menjabat mufti kerajaan dalam jangka beberapa tahun, namun tiba-tiba ia menghilang dari tanah Serambi Mekkah. Apa sebab menghilangnya Ar-Raniry sampai sekarang masih terdapat jawaban mendua : Pertama, kalah berdebat dengan Saiful Rijal lalu ia pulang ke India.[56] Kedua, Ar-Raniry dibunuh oleh seorang yang tidak dikenal, mayatnya dibuang ke sungai Banda Aceh akibat dari peristiwa pemberontakan dalam perebutan tampuk kekuasaan yang dipegang oleh wanita (Safiatuddin).[57]

Tidak ada informasi yang kongkrit apakah Saiful Rijal ditunjuk menjadi mufti sebagai pengganti Ar-Raniry, atau pada saat itu mufti kerajaan dalam keadaan fakum. Akan tetapi informasi dan sumber tentang keterlibatan Abdurrauf dalam pemerintahan, konflik pemahaman keagamaan dan sosial sepeninggal Ar-Raniry cukupkah banyak. Salah satu sumber yang ditemui adalah karyanya sendiri yaitu *Daqaiq al-Huruf* yang merupakan objek garapan penelitian ini.

Sudah barang tentu kondisi masyarakat sepeninggal Ar-Raniry cukup tegang, dan sedikit banyaknya Ar-Raniry juga meninggalkan pendukungnya. Maka tampilnya Abdurrauf ke permukaan merupakan tugas yang cukup berat yang harus dipikul olehnya.

Penempatan Abdurrauf sebagai mufti kerajaan dapat menentukan warna sejarah Aceh. Kondisi yang cukup tegang akibat konflik pemahaman keagamaan dan konflik perebutan kekuasaan. Dalam konflik ini telah

terbunuh ulama fakih hitam karena tidak setuju terhadap Safiatuddin menjadi sultan. [58]

Kondisi seperti itu sulit dapat dikendali dan diselesaikan tanpa sosok yang cukup arif dan bijaksana. Sosok kepribadian seperti ini dimiliki oleh Abdurrauf. Hal ini terbukti bahwa dengan turun tangan Abdurrauf stabilitas politik dan keagamaan dapat pulih kembali.

Usaha Abdurrauf Dalam Meredam Konflik

Tampak kurang tergambar konflik dalam kitab *Daqaiq al-Huruf*. Bila tampak dibaca secara mendalam bukanlah berarti bahwa konflik pemahaman keagamaan pada saat itu tidak terjadi. Ini adalah gaya penulisan Abdurrauf yang sifatnya penuh hati-hati, lembut, halus dan toleran. Hal ini dilakukan untuk tidak memancing emosi masyarakat sehingga mereka selamat dari musibah. Sebab kondisi masyarakat pada saat itu membutuhkannya. Gaya penulisan Abdurrauf sama dengan gaya al-Junaid, Qusyairi dan Ghazali. Karena kondisi membutuhkan demikian.

Sebagaimana disebut dibelakang bahwa tujuan Abdurrauf menulis karya ini adalah untuk menjaga masyarakat agar tidak terjatuh lagi dan terjebak dalam konflik pemahaman keagamaan, konflik ini terjadi kurang mengerti terhadap terminology sufi dan kurang hati-hatinya elit sufi dalam menyatakan ilmu di depan para masyarakat awwam yang dapat membingungkan akal mereka.

Untuk menanggulangi problema di atas Abdurrauf berusaha mengangkat dua bait syair simbolis Ibn Arabi kemudian menafsirkannya ke dalam bahasa yang mampu dijangkau oleh masyarakat awwam. Agar usahanya dapat terealisasi dengan tepat maka ia berusaha memasang strategi penyampaian konsep itu dengan membagi masyarakat kepada dua kelompok sesuai dengan peringkat ilmu yang dimiliki.

Peringkat awwam, kelompok ini kemampuan pemahaman keagamaannya tentang tasawuf cukup kurang, (sebagian besar masyarakat terdiri dari kelompok ini). Dalam menghadapi golongan ini Abdurrauf berusaha mengajari mereka agar jangan berburuk sangka terhadap termonologi atau istilah-istilah yang digunakan para sufi, karena para sufi mempunyai terminology sendiri yang hanya diketahui oleh kelompoknya. Untuk kelompok ini dilarang keras mengambil arti dari istilah tersebut karena para sufi sering menggunakan kata mutasyabihat,[59] yaitu kata yang mengandung dua makna, maka lahir dam makna batin. Menurut Taftazaini pengertian batin tertutup bagi yang bukan sufi dan sulit dapat memahami ucapan mereka apalagi untuk mengetahui tujuannya.[60] Dalam pengambilan makna lahir Abdurrauf menetap suatu keputusan yang cukup tegas :

"Barang siapa mengambil makna lahir kafirlah ia".[61] Jikalau tidak memahami maknanya harus menanyakan kepada para sufi. Dalam hal ini Abdurrauf mengutip pendapat Zarruq "Serahkan kata ini kepada yang ahlinya". Jangan mengkafirkan mereka karena mengkafirkan itu berbahaya, karena jikalau ada ia kafir maka jika tidak ia kafir. Dan jika tidak ia kafir maka kembalilah perkataan itu kepada diri kita sendiri.[62] Untuk menguatkan perkataan tersebut Abdurrauf mengutip hadits Nabi : "Tiada juwa seseorang laki-laki menukas seorang laki-laki dengan fasik dan juga menukasnya dengan kafir melainkan tukas itu kembali atasnya". Inilah bahaya mengkafirkannya, berlindung kita kepada Allah dari kafir itu.

Pernyataan Abdurrauf di atas menurut penulis ditunjukkan kepada masyarakat awwam pendukung Ar-Raniry dan sekaligus kepadanya sendiri dikatakan demikian karena, dalam sebuah naskah anonim dinyatakan bahwa orang yang baru belajar beberapa hari berani mengkafirkan tokoh sufi. Seperti Ahmad Qusyasyi, Ibrahim Qurani dan Abdurrauf Al-Jawi, Al-Fansuri,[64] pada halaman lain, naskah yang sama dijelaskan beristinjak dengan kitab-kitab tasawuf dibolehkan.[65] Pernyataan ini adalah jejak peninggalan Ar-Raniry yang menghalalkan beristinjak dengan kitab suci agama Hindu yaitu Kitab Sri Rama.[66]

Dalam kitab *Daqaiq al-Huruf* terdapat dua bait syair simbolis Ibnu Arabi yang sengaja dipilih Abdurrauf sebagai bahan dalam penafsiran bait-bait ajaran tasawuf, syair tersebut adalah :

كنا حروفاعاليات لم نقل * متعلقات فى ذرى اعلاالقلل

أناانت فيه ونحن انت هو * والكل فى هوهو فسل عمن وضل

Arti istilah penting :

Hurufan 'aliyatin : alam ketika masih dalam badrat ilmu Tuhan.
Zura 'ala al-qilal : martabat wahdah.
Kullu : alam atau semua makhluk.
A'man wasal : orang sufi yang sudah mencapai ilmu ma'rifah.

Isi dari dua bait di atas adalah alam ketika berada dalam ilmu Tuhan yang dalam istilah Abdurrauf disebut hadrat ilmu. Zura 'ala qilal adalah puncak bukit yang paling tinggi atau Ta'aiyun Awwal istilah ini sinonim dengan a'yan kainat, syu'unzat, dan hakikat gaibah.[67] Alam pada tahap ini diibaratkan pohon di dalam biji, masih berbentuk potensial (tersembunyi, belum terwujud). Hukum qadim, alam pada tahap ini tidak

dapat diketahui oleh orang awwam, yang mampu mengetahuinya hanyalah para sufi yang telah mencapai ilmu ma'rifat.

Alam pada tahap tersebut dapat dikatakan 'ain al-Haq dan sah dikatakan aku adalah engkau, engkau adalah dia, inilah yang dikatakan wahdatul wujud, wujud Tuhan dengan wujud alam lain, hamba tidak bisa menjadi wujud Allah dan alam tidak bisa menjadi hamba meskipun bertanazzul dan bertaraqqi (naik dan turun).

Ungkapan itulah yang barangkali para peneliti menggolongkan Abdurrauf sebagai sufi ortodoks karena Tuhan dan alam tidak sama. Seperti pendapat Oman, betapapun alam adalah bayangan Tuhan ia bukanlah zat Tuhan itu sendiri, berbeda dengan Hamzah Fansuri yang menekankan sisi persamaan dan penyatuan antara bayangan dengan benda asli.[68]

Alam pada kodrat ilmu tidak dapat diketahui oleh orang awwam. Pada saat ini alam belum menerika kata *Kun*, sesudah alam menerima kata *Kun* barulah menjadi alam kasat mata, dapat dilihat oleh mata kepala dan dapat dicerna oleh akal manusia. Abdurrauf menamai alam ini alam takhwir, hukumnya Muhdas pada tahap ini tidak dikatakan aku, engkau dan dia adalah sama. Disinilah letak kekacauan orang awwam. Karena tidak dapat membedakan antara dua alam tersebut lalu mereka mencampur adukkan, hadrat ilmu dengan hadrat takwin.[69]

Tampaknya ada dua elit yang dituju, pertama Hamzah Fansuri san Syamsuddin Sumatrani dan kedua Ar-Raniry. Abdurrauf tidak pernah menyebut nama Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani akan tetapi konteks Aceh pada saat itu dapat diduga bahwa, dengan memuji Ibnu Arabi berarti Abdurrauf setuju dengan Hamzah Fansuri. Abdurrauf tidak menyalahi ajaran Hamzah Fansuri. Hanya saja dia mengungkapkan kata-kata yang membingungkan masyarakat awwam sedangkan ketidak setujuan terhadap Ar-Raniry adalah mengkafirkan para sufi dengan mengambil makna harfiah.

Untuk tidak terjadi konflik, Abdurrauf mengajak masyarakat awwam agar mereka harus percaya bahwa istilah-istilah yang digunakan sufi berada di dalam kebenaran atau tidak bertentangan dengan Islam. Kalau mereka tidak memahaminya serahkan saja urusan itu kepada para sudi sendiri dengan mengutip Zarruq lalu ia mengatakan *fasalim taslam*.[70]

Suatu pernyataan yang cukup tegas ditujukan kepada orang awwam adalah "haram mengkaji kitab-kitab sufi dan juga istilah-istilah sufi itu tidak boleh diambil secara harfiah, barang siapa mengambil arti harfiah kafirlah dia".[71] Sedangkan untuk para elit sufi yang dalam kitab *Daqaiq al-Huruf* disebut Kammil Mukammah, Abdurrauf menyarankan agar jangan mengucapkan istilah yang mengherankan akal orang awwam, istilah itu harus ditakwilkan. Dalam hal ini Abdurrauf mengutip pernyataan

beberapa tokoh sufi antara lain; Umar bin Khattab, "Jangan kiranya kau sangka kalimat yang keluar dari pada saudaramu itu jahat, padahal kau peroleh baginya jalan mentakwil dia kepada kata yang baik jikalau datang tujuh puluh kali takwil.[72] Pendapat Zarruq, tiada harus bagi segala syeikh menyebut di depan murid-muridnya kata-kata yang mengherankan akal mereka.[73] Pendapat imam Ghazali, istilah-istilah sufi dapat memelaratkan masyarakat sebagaimana melaratnya kumbang karena minyak wangi.

PENUTUP

Dari uraian di atas maka di sini dapat diambil beberapa kesimpulan, polemik tasawuf yang berujung pada konflik pemahaman keagamaan disebabkan oleh keikutsertaan kelompok awwam di dalamnya yang tidak memahami istilah-istilah yang digunakan para sufi lalu mereka mengambil makna istilah tersebut dari sisi lahiriyah. Dilihat dari klasifikasinya secara umum, para sufi yang ikut memicu polemik menjadi konflik terdiri atas dua kelompok; *pertama*, *Kammil makammah* yaitu, yang mengungkapkan istilah-istilah sufi di depan orang awwam, sehingga istilah-istilah tersebut membuat mereka bingung. *Kedua,* mereka yang memahami istilah-istilah sufi tetapi tidak mentakwilkannya. Barangkali Ar-Raniry masuk kelompok ini..

Posisi Abdurrauf dalam polemik tasawuf adalah sebagai peredam konflik. Ia berusaha sedapat mungkin untuk polemik yang terjadi tidak dipahami secara lahiriyah, tetapi sedapat mungkin ditakwilkan agar diperoleh pemahaman yang tepat. Ia tidak setuju jika para sufi yang tergolong kelompok *Kammil Mukammah* menyampaikan ajaran yang rumit sehingga dapat membingungkan masyarakat awwam yang akalnya belum mampu menerimanya, dan jangan mengambil arti harfiah (barangkali ini untuk Ar-Raniry) istilah lahiriyah harus ditakwilkan meskipun tujuh puluh kali takwil.

ENDNOTE:

1 Hamdani Anwar, *Sufi al-Junayd* (Jakarta : Fikahati Aneska, 1995), h. 49.

2 A.J. Arberry, *Apologi Sufi Martir 'Ain Qudrat al-Hamadhani*, terj. Joebaar Ajoeb, (Bandung : Mizan, 1991), h. 12.

3 *Ibid.*, h. 48.

4 Ar-Raniry, *Ma'u Al-Hayah Li Ahli al-Mamati*, (naskah), h. 9.

5 Ar-Raniry, *Fathu al-Mubin* (naskah), h. 2-4.

6 *Ibid.*

[7] Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia Dalam Syeikh Nuruddin Ar-Raniry* (Jakarta : Rajawali, 1983), h. 46

[8] Hasan Mu'arif Ambari, *Kedudukan dan Peran Tokoh Sejarah Syeikh Abrurrauf Singkil dalam Birokrasi dan Keagamaan* (Banda Aceh: seminar Festival Baiturraman 16 Januari 1994) h. 8.

[9] A.H. Johns (Ed.), *Daqaiq al-Huruf* (JRAS, 1995), h. 7.

[10] Abdurrauf berkata: Setengah dari pada kata sufi itu mutasyabihat, maka barang siapa mengambil maknanya yang makruf (lahiriyah) jadi kafir, *ibid.*, h. 5.

[11] Kata simbolis berasal dari bahasa Yunani yaitu symbol, artinya tanda untuk mengenal sesuatu, symbol mempunyai dua makna: makna luar yaitu tanda itu sendiri dan makna dalam yaitu isi atau inti dari makna tersebut. Dalam dunia sufi symbol adalah kata fiquraif (majaz), symbol jangan di pandang sebagai kata-kata biasa. Menurut At-Tusi, symbol adalah pengertian samar yang tersembunyi di balik ungkapan-ungkapan lahir dan yang dapat mengetahuinya adalah orang yang aslinya (sufi). Al-Sarraj At-Tusi, *Al-Luma'* (Kairo: Dar al-kitab 1960), h. 414. Fungsi symbol adalah membawa seseorang mencapai pengetahuan tentang wujud suci.

[12] Yang disebut masyarakat awwam di sini adalah selain sufi tingkat tinggi, ulama fiqh, teologi dan filsafat termasuk masyarakat awwam.

[13] AH. Johns, *Daqaiq al-Huruf*, h. 22.

[14] *Ibid.*, h. 1.

[15] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1994), h. 206.

[16] Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia Dalam Syeikh Nuruddin Ar-Raniry*, h.3.

[17] Oman Fathurrahman, *Tambih Al-Masyi Menyoal Wahdatu al-Wujud kasus Abrurrauf Singkil* (Bandung: Mizan, 1999), h. 23.

[18] Anonim (naskah), tanpa judul.

[19] Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia Dalam Syeikh Nuruddin Ar-Raniry*, h. 45.

[20] Karel A. Steenbreenk, *Mencari Tuhan Dengan Kacamata Barat* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988), h. 187.

[21] P. Voorhoeve, *Bayan Tajalli* (T.B.G, 85, 1952-1957), h. 108-115.

[22] Damanhuri, *Tauhid Ontologis Dalam Tasawuf Abrurrauf Singkil, Studi Terhadap Kitab Usmdat Al-Mahtajin*, Tesis Tidak Diterbitkan (Banda Aceh: Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, 1994), h. 82.

[23] AH. Johns, *Daqaiq al-Huruf*, h. 21.

[24] Steenbrink, Karel A. Steenbreenk, *Mencari Tuhan Dengan Kacamata Barat*, h. 175.

[25] Al-Sarraj At-Tusi, *Al-Luma'*, h. 500.

[26] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, h.183.

[27] Rene Wellek dan Austin Warren, *Teori Kesusasteraan*, Terjemahan Melani Budianta (Jakarta: Gramedia, 1993), h. 88.

[28] Andre Hardjana, *Kritik Sastra Sebuah Pengantar* (Jakarta: Gramedia, 1991), h. 70.

[29] P. Voorhoeve, *Bayan Tajalli*, h. 47.

[30] AH. Johns, *Daqaiq al-Huruf*, h. 3.

[31] Oman Fathurrahman, *Tambih Al-Masyi Menyoal Wahdatu al-Wujud kasus Abrurrauf Singkil*, h. 29.

[32] Ar-Raniry, *Ma'u Al-Hayah Li Ahli al-Mamati*, (naskah), h. 1-3.

[33] A. Nonim, Naskah Tanpa Judul.

[34] AH. Johns, *Daqaiq al-Huruf*, h. 5.

[35] *Ibid*, h. 23.

[36] P. Voorhoeve, *Bayan Tajalli*, h. 98.

[37] *Ibid.*, h. 50.

[38] *Ibid.*, h. 36.

[39] *Ibid.*, h. 2.

[40] *Ibid.* The Encyclopedia of Islam, Vol. I (Leiden: E.J. Brill, 1960), h. 88.

[41] A. Hasymi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1999), h. 206.

[42] Peunoh Daly, Dikutip dari Dada Meuraxa, *Sejarah Masuknya Islam Ke Bandar Barus Sumatra Utara*, (Medan: Sastrawan, 1973), h. 55.

[43] A. Hasymi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, h. 207.

[44] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, h. 190.

[45] Abrurrauf Singkil, *Umdatu Al-Mukhtajin*, (Naskah).

[46] Abrurrauf Singkil, Risalah Al-Mukhtasar, (Naskah).

[47] Ahmad Daudy, *Kalimat Tauhid Dalam Ajaran Syeikh Abrurrauf dan Syeikh Nuruddin Ar-Raniry*, Kumpulan makalah Seminar Festival Baiturrahman (Banda Aceh: 1994), hal. 4.

[48] P. Voorhoeve, *Bayan Tajalli*, h. 35 – 50.

[49] Oman Fathurrahman, *Tambih Al-Masyi Menyoal Wahdatu al-Wujud kasus Abrurrauf Singkil*, h. 28 – 30.

[50] Wamad dan Tgk. M. Dahlan, *Katalog Manuskrip*, (Banda Aceh: PDIA, 1980), h. 1.

[51] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, h. 204.

[52] *Ibid.*

[53] V.I. Brangisky, *Yang Indah Berfaedah Dan Kamal, Sejarah Sastra Melayu Abad ke 7-9* (Jakarta : INIS, 1993), h. 474.

[54] Al-Sarraj At-Tusi, *Al-Luma'*, h. 500.

[55] Ahmad Daudy, *Kalimat Tauhid Dalam Ajaran Syeikh Abrurrauf dan Syeikh Nuruddin Ar-Raniry*, h. 42.

[56] *Ibid* h. 46.

[57] Hasan Mu'arif Ambari, *Kedudukan dan Peran Tokoh Sejarah Syeikh Abrurrauf Singkil dalam Birokrasi dan Keagamaan*, h 8.

[58] *Ibid.*

[59] AH. Johns, *Daqaiq al-Huruf*, h. 3.

[60] Abdul Wafa' al – Ghanimi Tatazani, *Sufi dari Zaman ke zaman*, Terjemahan Ahamd Rofi Utsmani, (Bandung : Pustaka, 1985), h. 141.

[61] *Ibid.*

[62] *Ibid.*

[63] *Ibid.* h. 22.

[64] Anonim, (Naskah).

[65] *Ibid.*

[66] Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia*, h. 45.

[67] Johns, *Daqaiq al-Huruf*, h.5.

[68] Oman Fathurrahman, *Tambih Al-Masyi Menyoal Wahdatu al-Wujud kasus Abrurrauf Singkil*, h. 54.

[69] AH. Johns, *Daqaiq al-Huruf*, h.11.

[70] *Ibid*, h. 22.

[71] *Ibid,* h.5

[72] *Ibid*, h. 22.

[73] *Ibid*, h. 21.

--ooOoo--

KONSEP INSÂN KÂMIL HAMZAH FANSURI

(Kajian Hermeneutik Atas Karya Sastra Hamzah Fansuri)

Oleh: Syarifuddin

PENDAHULUAN

Kajian tentang manusia sempurna *(insân kâmil)* merupakan obyek yang menarik dan tidak pernah selesai untuk dibicarakan. Salah satu aspek kajian tentang manusia yang menarik ialah menyangkut pencapaian kesempurnaan dirinya, kepuasan batinnya dan kehidupannya yang bermakna. Para filosof Yunani klasik, seperti Pythagoras, Plato dan Aristoteles telah melakukan kajian awal tentang manusia secara mendasar. Karena dipandang masih belum memuaskan, para filosof modern Barat mengungkapkan kembali beragam pandangan tentang manusia. Friedrich Nietzsche (w.1900 M) misalnya, menempatkan kesempurnaan manusia pada kekuasaan dan kebebasannya, dan tidak mengaitkan kesempurnaan manusia dengan Tuhan. Arthur Schopenhaur (1868 M) memandang manusia sebagai produk tertinggi dari kegiatan dasar dunia merupakan makhluk yang paling malang. Oleh sebab itu manusia akan mencapai kesempurnaan ketika menemui kematian.[1]

Perdebatan pemikiran manusia yang tak kunjung selesai tersebut sebenarnya sudah diantisipasi oleh al-Qur'an. Islam, melalui ayat-ayat al-Qur'an, telah mengisyaratkan tentang kesempurnaan manusia; *"Laqad khalaqnâ-'l-insân fi ahsani taqwîm* [Q.,s.95:4]". Kesempurnaan yang demikian

---

SYARIFUDDIN, lahir 1 Januari 1970, adalah dosen tetap mata kuliah Bahasa & Sastra Arab pada Fakultas Adab IAIN Ar-Raniry Banda Aceh. Pendidikan Strata 1 diselesaikannya pada fakultas yang sama jurusan Bahasa dan Sastra Arab (ASA).

membuat manusia menempati kedudukan tertinggi di antara makhluk, yakni sebagai khalifah (wakil) Tuhan di muka bumi, seperti diisyaratkan ayat al-Qur'an; *"Wa idz qâla Rabbuka li 'l-malâikah, Innî jâ`ilun fî 'l-ardh khalîfah* [Q.S.2:30]". Kesempurnaan dan kedudukan tersebut ditempati oleh Adam a.s. pertama kali, karena pada dirinya Tuhan menampakkan citra kesempurnaan-Nya. Dalam hal ini para sufi mengutip hadis nabi; *"Inna 'Llâh hlalaqa Âdam `alâ shûratih"*.

Kendatipun manusia memiliki potensi kesempurnaan sebagai gambaran dari kesempurnaan citra ilahi, tetapi kemudian, ketika ia menjauh dari prototipe ketuhanan, maka kesempurnaan itu semakin berkurang. Oleh karenanya, dalam doktrin sufi, satu-satunya jalan mencapai kesempurnaan itu ialah dengan kembali kepada Tuhan, antara lain, terdapat dalam tasawuf yang puncaknya pada ajaran tentang *insân kâmil* (manusia sempurna).

Konsep *insân kâmil* (manusia sempurna) sebenarnya telah ada dalam ajaran tentang wali, *khatm awliyâ'* dan *al-hulûl* serta teori nûr Muhammad yang dikembangkan oleh al-Hallâj (w.913 M), tetapi mendapat bentuknya yang lebih sempurna melalui doktrin *wahdat al-wujûd* Ibn al-'Arabî (w.1240 M), yakni untuk menyatakan konsep manusia ideal yang menjadi lokus penampakan diri Tuhan. Konsep Ibn al-'Arabî tentang *insân kâmil* ini bertolak dari pandangan bahwa segenap wujud hanya mempunyai satu realitas. Realitas tunggal "yang benar-benar ada itu ialah Allah". Adapun alam semesta yang serba-ganda ini hanyalah sebagai wadah *tajallî* (penampakan) dari nama-nama dan sifat-sifat Allah dalam wujud yang terbatas. Karena dalam pandangan tokoh sufi ini, Tuhan yang mutlak dari segi esensi-Nya menampakkan diri (ber-*tajallî*) pada alam semesta, maka alam baginya adalah cermin bagi Tuhan.[2] Dan, karena alam mempunyai banyak bentuk dalam jumlahnya yang tidak terbatas, dapat dikatakan bagi Tuhan terdapat banyak cermin yang jumlahnya tidak terbatas. Ibarat seseorang yang berdiri di depan cermin yang ada di sekelilingnya, Tuhan adalah esa, tetapi bentuk atau gambar-Nya banyak sebanyak cermin yang memantulkan bentuk atau gambar itu. Kejelasan gambar pada suatu cermin tergantung kepada kualitas kebeningan cermin itu. Cermin yang paling sempurna bagi Tuhan adalah *insân kâmil*, karena ia memantulkan semua nama dan sifat Tuhan secara sempurna, sedangkan makhluk-makhluk lain memantulkan hanya sebagian dari nama-nama dan sifat-sifat itu.[3] Dengan kata lain, makhluk atau alam adalah "lokus penampakan diri" *(majlâ, mazhâr)* nama-nama dan sifat-sifat Tuhan, sedangkan *insân kâmil* adalah lokus penampakan diri Tuhan yang paling sempurna.

Kosep *insân kâmil* sebagaimana digambarkan di atas kemudian menyebar luas dan pengaruhnya sampai di Nusantara melalui Aceh dengan perantaraan India.[4] Dengan memperhatikan data sejarah –khususnya

tentang naskah-naskah kesusasteraan Melayu klasik yang ditulis pada abad ke-16 dan ke-17— terlihat bahwa pada masa itu *insân kâmil,* sebagai puncak dari ajaran *wujûdiyah* Hamzah Fansuri, telah mewarnai kehidupan sufisme di Nusantara, khususnya Aceh. Dalam ajaran *wujûdiyah* Hamzah Fansuri, sekalipun dia tidak membicarakan konsep *insân kâmil* secara khusus, tetapi dalam sejumlah bait syair dan prosanya dia mengungkapkan konsep ini secara simbolik.[5] Yakni konsep manusia sempurna yang berpusat pada keesaan Tuhan *(tawḥîd)*, paham yang mengajarkan bahwa tidak ada wujud kecuali hanya ada Satu Wujud Hakiki. Sedangkan segala sesuatu selain-Nya *(mâ siwâ-'Llâh)*, alam tidak berwujud dengan sendirinya, alam adalah wujud *wahmî* sebagai cerminan *(tajallî)* dari wujud Tuhan, ia hanya ada sejauh memanifestasikan wujud Tuhan.[6] Atau dengan kata lain alam adalah lokus penampakan diri Tuhan. Manusia sempurna atau *insân kâmil* adalah lokus penampakan diri Tuhan yang paling sempurna, karena pada dirinya tercermin segenap nama dan sifat Tuhan.[7]

Berangkat dari pemikiran di atas, persoalan mendasar yang akan dijawab dalam tulisan ini adalah bagaimana konsep dasar dan hakekat *insân kâmil* (manusia sempurna) dalam pandangan Hamzah Fansuri? Dan bagaimana proses muncul, kedudukan dan kesempurnaan *insân kâmil* dalam pandangan sufi ini?

Permasalahan yang akan dibahas dalam tulisan ini bertolak dari hipotesa atau asumsi bahwa, sekalipun Hamzah Fansuri tidak membicarakan konsep *insân kâmil* (manusia sempurna) secara khusus, tetapi dalam sejumlah bait syair dan prosanya dia mengungkapkan konsep ini secara simbolik dan metaforis. Oleh karena itu tulisan ini dimaksudkansebagai upaya penafsiran hermeneutik terhadap karya-karya sastra Hamzah Fansuri dan merekonstruksi konsep *insân kâmil* (manusia sempurna) dalam pandangan Hamzah Fansuri.

Sebagai langkah awal untuk menganalisa inti permasalahan di atas, penulis di samping mendeskripsikan sekilas tentang latar belakang historis ajaran tentang *insân kâmil* dalam perspektif teosofi, karya-karya Hamzah Fansuri dan karakteristik sastranya, juga membahas sekilas konsep dasar *wujûdiyah* yang diajarkan sufi ini.

Telaahan tentang Hamzah Fansuri dan karyanya telah banyak dilakukan. Di sini akan disebutkan beberapa karya yang dianggap penting. Johan Doorenbos dalam karyanya *"De Geshriften Van Hamzah Pansoeri"*, telah mempublikasikan sejarah dan karya-karya sastra Hamzah Fansuri dengan pendekatan filologi.[8] Syed M. Naguib al-Attas dalam karyanya *"The Mysticism Of Hamzah Fansuri"*,[9] di samping memuat transliterasi karya-karya sastra Hamzah Fansuri, juga memberikan penilaian kritis terhadap pandangan metafisis sufi ini. Al-Attas memberi komentar secara sistematis

terhadap ajaran *wujûdiyah*-nya dengan pendekatan semiotik dan filsafat, untuk membantah tuduhan al-Rânîrî. Namun demikian dia tidak berbicara mengenai *insân kâmil* dalam pandangan Hamzah Fansuri secara khusus.

Karya G.W.J. Drewes dan L.F. Brekel *"The Poems Of Hamzah Fansuri"*,[10] merupakan sebuah karya editorial terhadap manuskrip-manuskrip Hamzah Fansuri yang tersimpan di Universitas Leiden dengan pendekatan filologi. Di samping itu Drewes juga mengomentari beberapa sisi penting dari karya-karya tersebut, namun tidak memberikan analisis secara mendalam dan kritis terhadap ajaran tentang *insân kâmil* dalam pandangan Hamzah Fansuri. Abdul Hadi WM. dalam karyanya *"Hamzah Fansuri; Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya"*, menafsirkan beberapa perumpamaan mistik dan simbolis spiritual Hamzah Fansuri, namun masih bersifat sederhana dan dangkal.[11] Ahmad Daudy dalam karyanya *"Allah dan Manusia Dalam Konsepsi Nuruddin Ar-Raniry"*,[12] mengkritik ajaran *wujûdiyah* Hanzah Fansuri. Mungkin karena kecenderungannya terlalu jauh melibatkan diri dalam pemikiran Al-Rânirî, dia terkesan sebagai peneliti yang berpihak dan subyektif.

Yusnaril Ali dalam karyanya *"Manusia Citra Ilahi"* di samping menjelaskan konsep *insân kâmil* al-Jîlî juga mendeskripsikan sekilas tentang konsep dasar *insân kâmil* Hamzah Fansuri sebagai salah seorang sufi Nusantara.[13] Adapun penulis-penulis lain seperti Snouck Hurgronje, Simuh, Baroroh Baried dan T. Safir Iskandar Wijaya,[14] hanya mendeskripsikan saja sosok Hamzah Fansuri sebagai sufi Nusantara terkemuka dan kontroversial pada abad ke-16, tanpa melakukan penelitian secara mendalam dan sistematis terhadap ajaran-ajarannya. Syarifuddin dalam tesisnya *Doktrin Wujûdiyah Dalam Syair Hamzah Fansuri*,[15] dengan metode hermeneutika, menafsirkan serangkaian syair-syair Hamzah Fansuri untuk mengungkap hakekat dasar dari doktrin *wujûdiyah*. Namun demikian, dia belum melihat secara spesifik mengenai konsep *insân kâmil* Hamzah Fansuri.

Berbeda dengan telaahan-telaahan di atas dan sesuai dengan pokok permasalahan, sasaran tulisan ini adalah untuk menyingkap konsep dasar dan hakekat *insân kâmil* (manusia sempurna) dalam pandangan Hamzah Fansuri, serta proses muncul, kedudukan dan kesempurnaannya. Selanjutnya menguji keabsahan konsep *insân kâmil* Hamzah Fansuri dan menelusuri posisinya di tengah-tengah diskursus pemikiran Islam klasik dan mutakhir.

Sumber primer yang dipergunakan untuk tulisan ini adalah syair-syair Hamzah Fansuri sendiri yang berkaitan dengan konsep *insân kâmil*. Sumber-sumber tersebut antara lain: *Kumpulan Syair Tawḥîd, Syarḥ Rubâ'î Hamzah Fansuri, Al-Muntahî, Asrâr al-'Ârifin fî Bayân 'Ilm al-Sulûk wa al-Tawḥîd, dan Syarb al-'Âsyiqîn.* Di samping itu, digunakan pula tulisan-tulisan

kesusastraan dan penelitian-penelitian para sarjana yang berkenaan dengan konsep *insân kâmil* Hamzah Fansuri, yang ditempatkan sebagai sumber sekunder.

Untuk keperluan analisis digunakan metode hermeneutik, yakni menginterpretasikan data dengan konteks munculnya data tersebut, serta tidak mengabaikan interpretasi yang telah berkembang secara umum. Dengan kata lain, hermeneutik adalah proses pemahaman, penafsiran dan penerjemahan atas sebuah teks dengan melibatkan dunia pengarang, dunia teks dan dunia pembaca.[16] Karena hermeneutik merupakan filsafat penafsiran, yang memiliki berbagai pendekatan seperti: pendekatan historis, psikologis, sastra, fenomenologis dan mistikal (mistikal-filosofis)[17], maka dalam tulisan ini, obyeknya meliputi pendekatan-pendekatan tersebut. Dengan metode ini penulis dituntut mendeskripsikan konsep *insân kâmil* (manusia sempurna) dalam pandangan Hamzah Fansuri seobyektif mungkin sebagaimana yang dianut dan dikatakan oleh sufi ini, dan mendeskripsikan berbagai interpretasi para sarjana terhadap konsep tersebut. Karena itu, penulis harus menyingkirkan keyakinan dan praduga pribadinya, dan untuk itu dituntut bersikap netral dan simpati.

Di samping itu, penulis juga menganalisa data dengan cara mengklasifikasi data secara deduktif dan komparatif, untuk menarik suatu kesimpulan sebagai jawaban dari pokok masalah yang diajukan. Yakni memadukan konsep *insân kâmil* Hamzah Fansuri dengan konsepsi manusia sempurna dalam pandangan sarjana klasik dan mutakhir, sehingga dapat ditelusuri posisi konsep tersebut di tengah-tengah diskursus pemikiran Islam.

INSÂN KÂMIL DALAM PERSPEKTIF TEOSOFI

Pengertian dan Hakikat Insan Kâmil *Dalam Perspektif Teosofi*

Konsep *insân kâmil* (manusia sempurna) sebenarnya telah ada dalam ajaran tentang wali, *khatm awliyâ'* dan *al-hulûl* serta teori nûr Muhammad yang dikembangkan oleh al-Hallâj, tetapi memdapat bentuknya yang lebih sempurna melalui doktrin *wahdat al-wujûd* Ibn al-'Arabî. Konsep Ibn al-'Arabî tentang *insân kâmil* ini bertolak dari pandangan bahwa segenap wujud hanya mempunyai satu realitas. Realitas tunggal "yang benar-benar ada itu ialah Allah". Adapun alam semesta yang serba-ganda ini hanyalah sebagai wadah *tajallî* dari nama-nama dan sifat-sifat Allah dalam wujud yang terbatas. Nama-nama dan sifat-sifat itu sendiri identik dengan zat-Nya yang mutlak. Karena itu, menurut Ibn al-'Arabî, Allah itu mutlak dari segi esensi-Nya, tetapi menampakkan diri (ber-*tajallî*) pada alam semesta yang serba terbatas, "Ia adalah *'ayn* sesuatu, maka

terbatas dengan batasan semua yang terbatas".[18] Akan tetapi, dengan demikian, bukanlah berarti Ibn al-'Arabî menganggap Tuhan itu adalah alam sesmesta dan yang terakhit ini sebagai Tuhan. Baginya, wujud yang hakiki hanya wujud Allah dari segi esensi-Nya, bukan dari segi sifat-sifat-Nya. Berangkat dari prinsip demikian, dalam pandangan Ibn al-'Arabî, realitas tunggal mempunyai dua aspek; *al-Haqq*, bila dipandang sebagai esensi dari semua fenomena; dan *al-khalq*, bila dipandang sebagai fenomena yang memanifestasikan esensi itu.

Karena dalam pandangan Ibn al-'Arabî, Tuhan yang mutlak dari segi esensi-Nya menampakkan diri (ber-*tajallî*) pada alam semesta, maka alam baginya adalah cermin bagi Tuhan.[19] Dan, karena alam mempunyai banyak bentuk dalam jumlahnya yang tidak terbatas, dapat dikatakan bagi Tuhan terdapat banyak cermin yang jumlahnya tidak terbatas. Dalam hal ini Kautsar Azhari Noer mengibaratkan seseorang yang berdiri di depan cermin yang ada di sekelilingnya, Tuhan adalah esa, tetapi bentuk atau gambar-Nya banyak sebanyak cermin yang memantulkan bentuk atau gambar itu. Kejelasan gambar pada suatu cermin tergantung kepada kualitas kebeningan cermin itu. Cermin yang paling sempurna bagi Tuhan adalah *insân kâmil*, karena ia memantulkan semua nama dan sifat Tuhan, sedangkan makhluk-makhluk lain memantulkan hanya sebagian dari nama-nama dan sifat-sifat itu.[20]

Dengan kata lain, makhluk atau alam adalah "lokus penampakan diri" *(majlâ, mazhâr)* nama-nama dan sifat-sifat Tuhan, sedangkan *insân kâmil* adalah lokus penampakan diri Tuhan yang paling sempurna. Pada tataran ini, *insân kâmil* merupakan miniature dan realitas ketuhanan dalam *tajallî*-Nya pada jagat raya. Oleh karenanya Ibn al-`Arabî menyebutnya sebagai *al-`âlam al-saghîr* (mikrokosmos), yang pada dirinya tercermin bagian-bagian dari jagat raya (makrokosmos). Esensi (hakikat) *insân kâmil* merupakan cermin dari esensi Tuhan; jiwanya sebagai gambaran dari *al-nafs al-kullîyah* (jiwa universal); tubuhnya mencerminkan *arsy*; pengetahuannya mencerminkan pengetahuan Tuhan; hatinya berhubungan dengan *Bayt al-Ma`mûr*; kemampuan mental spiritualnya terkait dengan malaikat dan sebagainya.[21]

Kosep *insân kâmil* sebagaimana digambarkan di atas, setelah menyebar melalui pengikut-pengikut Ibn al-'Arabî seperti al-Qûnawî, al-Rûmî dan Sabistarî, selanjutnya mendapat perhatian khusus dari 'Abd al-Karîm al-Jîlî (w.826/1422).[22] Dalam penelitian Yusnaril Ali dikatakan bahwa, seperti hanya Ibn al-'Arabî, al-Jîlî memandang *insân kâmil* sebagai wadah *tajallî* Tuhan yang paripurna. Pandangan demikian didasarkan pada asumsi, bahwa segenap wujud hanya mempunyai satu realitas tunggal, yakni Wujud Mutlak yang bebas dari segenap pemikiran, hubungan, arah dan

waktu.[23] Ia adalah esensi murni, tidak bernama, tidak bersifat, dan tidak mempunyai relasi dengan sesuatu. Di dalam kesendirian-Nya –dilihat dari sudut *tanzîh*-Nya (ketakterbandingan)— Dia senantiasa transenden di atas segalanya, tidak dapat dipahami dan tidak bisa digambarkan dengan kata-kata, karena indera, pemikiran, akal, dan pengertian, karena mempuyai kemampuan yang fana dan tidak pasti.

Kemudian, Wujud Mutlak ber-*tajallî* secara sempurna pada alam semesta yang serba ganda ini. *Tajallî* tersebut terjadi bersamaan dengan penciptaan alam yang dilakukan oleh Tuhan dengan kodrat-Nya dari tidak ada mejadi ada (Q.,s.76:1). Dalam teori al-Jîlî, Tuhan baru dapat melihat citra-Nya secara paripurna pada Adam (manusia pertama), yakni *insân kâmil*, sesuai dengan sabda Nabi saw.; *"Inna'Llâha khalaqa Âdama `alâ ṣûratihi,* Allah menciptakan Adam sesuai dengan citra-Nya". Maka secara esensial pada diri *insân kâmil* terpantul citra Tuhan. Jadi, dari satu sisi *insân kâmil* merupakan wadah *tajallî* Tuhan yang paripurna, sementara di sisi lain, merupa-kan miniatur dari segenap jagat raya, karena pada dirinya terproyeksi segenap realitas individual dari alam semesta, baik alam fisika maupun metafisika. Hati *insân kâmil* berpadanan dengan *`arsy* Tuhan; "ke-Aku-an"-Nya sepadan dengan kursi Tuhan; peringkat ruhaninya dengan *sidratul muntahâ*; akalnya dengan pena yang tinggi; juwanya dengan *lauh mahfûd*; taubatnya dengan elemen-elemen; kesempur-naannya dengan *hayûlâ*; tubuhnya dengan *habâ*; dan sebagainya.[24]

Proses Muncul Insân Kâmil *Dalam Perspektif Teosofi*

Sebagaimana digambarkan di atas bahwa *insân kâmil,* pada satu sisi, merupakan sensitas dari makrokosmos yang permanen dan actual, sekaligus mencerminkan citra Tuhan secara definitive dan utuh; sedangkan di sisi lain, ia adalah manusia yang telah menyadari kesatuan realitasnya dengan Tuhan. Oleh karenanya, bagaimana proses munculnya *insân kâmil* ini dapat ditelusuri melalui tahap-tahap *tajallî* Tuhan pada alam, sehingga berujung pada munculnya *insân kâmil.* Pada sisi kedua, dapat ditelusuri melalui tingkat-tingkat kesadaran ruhani *(maqâmat)* sufi, sehingga sampai pada tingkat kesadaran yang paling tinggi, yang terdapat pada *insân kâmil.*

Teori *tajallî*, dalam pandangan Ibn al-'Arabî, secara bahasa mengandung arti *"fayḍ"* (emanasi, pemancaran, pelimpahan), *"zuhûr"* (pemunculan, penampakan, pelahiran), *"tanazzul"* (penurunan, turunnya) dan *'fatḥ"* (pembukaan).[25] *Tajallî* adalah proses penampakan diri Tuhan *(al-Ḥaqq)*, yang tidak dikenal secara absolute, dalam bentuk-bentuk yang lebih konkrit. Oleh karena itu *tajallî* tidak lain dari pada penampakan diri *al-Ḥaqq* dalam bentuk-bentuk yang telah ditentukan dan dikhususkan.

Penampakan diri ini dalam pandangan Ibn Al-'Arabi disebut *ta'ayyun* (entifikasi).

Dalam pandangan Ibn al-'Arabî, Tuhan sebagai esensi yang mutlak –tanpa nama dan sifat— tidak mungkin dikenal, bahkan Dia tidak dapat dikatakan Tuhan kalau tidak ada yang bertuhan kepada-Nya. Dengan kata lain, bagi Ibn al-'Arabî, Tuhan itu hanya dapat dikenal melalui *tajallî*-Nya pada alam empiris yang serba ganda dan terbatas ini, tetapi wujud-Nya yang hakiki tetaplah transenden *(tanzîh)*, tidak dapat dikenal oleh siapapun.[26] Tahapan akhir dari *tajallî* adalah agar Tuhan dapat dikenal melalui nama-nama dan sifat-sifat-Nya pada alam semesta. Akan tetapi, alam semesta ini berada dalam wujud yang terpecah-pecah, sehingga tidak dapat menampung citra secara utuh, hanya pada manusia citra Tuhan dapat tergambar secara sempurna, yaitu pada *insân kâmil*. Martabat *insân kâmil* ini baru dapat dicapai setelah melalui beberapa *maqâmât* (tingkat-tingkat keruhanian).

Yang menjadi persoalan adalah bagaimana pendangan Ibn al-'Arabî tentang proses yang harus dilalui oleh seseorang untuh mencapai tahapan *insân kâmil*? Dalam teorinya dia mengatakan *"al-takhalluq bi akhlâqi-'lLâh"* (berakhlak dengan akhlak Allah).[27] *Takhalluq* di sini bukan berarti meniru secara aktif nama-nama Allah karena tugas ini di luar kemampuan manusia dan lagi pula upaya meniru nama-nama Allah sama dengan menyaingi Allah. *Takhalluq* berarti menafikan sifat-sifat kita sendiri dan menegaskan sifat-sifat Allah, yang telah ada pada kita, meskipun dalam bentuk potensial. Bukankah Allah telah menciptakan manusia menurut bentuk-Nya? *Takhalluq* adalah membuat nama-nama Tuhan yang berbentuk potensial dalam diri kita menjadi actual. *Takhalluqi* dicontohkan dengan sempurna oleh Nabi Muhammad saw., sehingga Allah menyapa beliau: *"Wainnaka la'alâ khuluq 'adhîm"* (Sesungguhnya engkau mempunyai akhlak yang agung, Q.s.68:4). Sebagaimana sabda Nabi "Aku diutus hanyalah utuk menyempurnakan akhlak mula". Pada taran ini dapat diambil kesimpulan bahwa kesempurnaan akhlak Muhammad menunjukkan dia sebagai manusia sempurna yang paling sempurna.[28]

Seperti halnya Ibn al-'Arabî, Al-Jîlî membawa teori *tajallî* dan *taraqqî* dalam menjelaskan proses munculnya *insân kâmil*. Dalam teori *tajallî* – seperti yang sudah dijelaskan— *insân kâmil* muncul sebagai sintesis dari makrokosmos yang permanen dan aktual serta sekaligus sebagai cermin citra Tuhan secara sempurna; sementara dalam teori *taraqqî* ia muncul sebagai makhluk yang paling unggul dalam tinggkat kesadaran ruhani dan pegetahuannya, sehingga ia mencapai peringkat tertinggi di antara makhluk yang ada dalam menapai *maqâmât* keruhanian.

Akan tetapi, sekalipun al-Jîlî mempunyai kesamaan pandangan dengan Ibn al-'Arabî tentang hal di atas, keduanya berbeda pendapat dalam hal teknis menyangkut proses muncul *insân kâmil* itu. Dengan kata lain, al-Jîlî dan Ibn al-'Arabî mempunyai kesamaan tentang eksistensi dari *tajallî* dan *taraqqî*, tetapi mempunyai persepsi yang berbeda dalam melihat proses terjadinya *tajallî* dan *taraqqî* tersebut.[29] Perbedaan itu agaknya menandai adanya suatu perkembangan pandangan dalam melihat hubungan antara Tuhan dan alam.

Menurut al-Jîlî, *tajallî* Ilahi yang berlangsung secara terus menerus pada alam semesta terdiri atas lima martabat. Masing-masing martabat itu adalah: pertama, martabat *ulûhiyah*, yang merupakan esensi dari zat primordial *(mâhiyah kunh al-dzât)*, yang menjadi sumber dari Yang Wujud dan yang *'adam*, Yang Qadim dan yang *hadîts*, *al-Haqqi* dan *al-khalq*. *Tajallî* pada tataran ini hanya baru berupa "pemberian hak kepada yang berhak" *(i'tâ' kulli dzî haqq haqqahu)*, yakni memberikan wujud kepada martabat-martabat di bawahnya. Kedua, martabat *ahadiyah*, yang merupakan sebutan dari zat murni *(al-dzât al-sâdzij)*, tanpa nama, tanpa sifat, dan tidak ada sesuatu gejala papun yang muncul darinya. Zat Tuhan pada taraf ini masih merupakan "Ghaib Mutlak", yang tidak dapat diketahui, karena Dia belum mempunyai kaitan dan relasi dengan yang lain. Ketiga, martabat *wâhîdiyah*, yakni *tajallî* zat pada sifat. Dengan demikian, pada zat murni itu telah terdapat kualitas (sifat). Sifat-sifat itulah, kata al-Jîlî, yang megantarkan kita untuk dapat mengetahui keadaan zat.[30] Keempat, martabat *rahmâniyah*, di mana Tuhan ber-*tajallî* pada realitas-realitas asma dan sifat, dan kata *"kun"* (jadilah), muncullah realitas-realitas potensial tadi menjadi wijud yang aktual, yakni alam semesta. Dan kelima, martabat *rubûbiyah*, asma dan sifat-sifat yang terkait dengan makhluk memanifestasikan dirinya secara rinci pada peringkat-peringkat dan bagian-bagian alam tersebut. Di bawah bartabat *rubûbiyah* masing-masing asma dan sifat Ilahi yang tidak terbatas itu menampakkan diri pada alam semesta yang terbatas dan terpilah-pilah. Karena itu asma dan sifat-sifat itu tidak kelihatan secara utuh, tetapi terpilah-pilah pada bagian-bagian tertentu dari alam ini. Asma dan sifat-sifat itu terpadu secara utuh dan paripurna pada *insân kâmil*.[31] Pada tataran ini, *insân kâmil* wadah *tajallî* semua nama dan sifat Tuhan, sedangkan makhluk-makhluk lain memantulkan hanya sebagian dari nama-nama dan sifat-sifat itu.

Kedudukan dan Kesempurnaan Insân Kâmil *Dalam Perspektif Teosofi*

Sebagaimana disebutkan di atas, bahwa ketika *insân kâmil* menjadi lokus penampakan diri Tuhan yang paling sempurna, atau dengan kata lain, *insân kâmil* merupakan miniatur dan realitas ketuhanan dalam *tajallî*-

Nya pada jagat raya. Maka pada posisi itu pula ia merupakan wadah *tajallî* Tuhan yang paling sempurna, baik lahir maupn batin. Dari segi lahir jasad manusia merupakan miniatur alam semesta *(al-kawn al-Jâmi')*, sedangkan dari segi batin, ia merupakan citra Tuhan. Jadi, jika dilihat dari segi fisik-biologisnya, *insân kâmil* itu tidak berbeda dengan manusia lainnya. Namun dari segi mental spiritualnya, jelas ia memiliki kualitas-kualitas ruhaniah yang jauh lebih tinggi dan lebih sempurna dari pada manusia lain. Karena itu, menurut Ibn al-'Arabî, kendati ia kecil dari segi fisiknya, dari segi spiritual ia merupakan ruh yang memberi hidup pada makrokosmos. Dalam hal ini Ibn al-'Arabî menulis bait puisi: *Rûh al-wujûd al-kabîr // hadza al-wujùd al-ṣaghîr. Law lâḥu mâ qâla Innî // Anâ al-kabîr al-qadîr.* (Ruh wujud yang besar [makrokosmos] ialah wujud yang kecil [mikrokosmos] ini. Kalau bukan kerenanya [wujud yang kecil] tidaklah ia [wujud yang bersar] berkata, sesungguhnya saya besar lagi perkasa).[32]

Ketinggian dan kesempurnaan demikian yang menyebabkan *insân kâmil* dijadikan Tuhan sebagai khalifah-Nya. Dalam pandangan Ibn al-'Arabî jabatan khalifah itu hanya milik *insân kâmil*, karena pada dirinya – diri aspek batin—terproyeksi pula nana-nama dan sifat-sifat Tuhan. Yang dimaksud khalifah di sini bukan semata-mata jabatan dalam pemerintahan yang secara lahir merupakan tugas pemimpin/mengendalikan pemerintahan dalam suatu wilayah negara *(al-khalîfah al-dzâtiyah)*, tetapi lebih ditekankan pada pengertian khalifah yang kedudukannya sebagai waki *(nâ'ib)* Allah. Atau secara spesifik lagi, sebagai manifestasi nama-nama dan sifat-sifat Allah di muka bumi *(al-khalîfah al-ma'nawiyah)*, hingga kenyataan adanya Tuhan terlihat padanya. Kedudukan khalifah itu pertama kali ditempati oleh Adam a.s., karena pada dirinya termanifestasi segenap asma dan sifat Tuhan, seperti disebutkan dalam sebuah hadist: *"Inna'Llâh khalaqa Âdam 'alâ ṣûratihi"*. (Sasungguhnya Allah menciptakan Adam sesuai dengan citra-Nya). Dalam pandangan Ibn al-'Arabî, *insân kâmil* (manusia sempurna) memiliki kedudukan yang tinggi dan mulia dari segi derajatnya, karena pada dirinya memantulkan semua nama dan sifat Tuhan secara sempurna dan seimang; ia mengaktualkan *khilâfah*-nya.[33]

Sama halnya dengan Ibn al-'Arabî, al-Jîlî meandang *insân kâmil* berkedudukan sebagai khalifah Tuhan di muka bumi. Hal itu adalah karena pada diri *insân kâmil* terdapat kemampuan-kemampuan yang melebihi kemampuan-kemampuan manusia kebanyakan, baik dari segi kepribadian maupun pengetahuan. Kelebihan itu tidak lain karena pada diri *insân kâmil* terealisasi segenap asma dan sifat-sifat Tuhan secara utuh. Al-Jîlî menunjuk Nabi Dâwûd a.s. mempuyai moral dan pengetahuan yang tinggi, melebihi manusia lain. Apalagi pada dirinya termanifestasi sifat-sifat aktif Tuhan melebihi sifat-sifat-Nya yang lain. Dengan demikian Nabi Dâwûd mampu

merealisasikan hukum-hukum Tuhan yang terdapat dalam kitab Zâbûr, sehingga gunung-gunung dapat dibuatnya berjalan, besi dapat dilunakkannya, dan makhluk-makhluk lain dapat ditundukkannya.

Jadi ketinggian martabat *insân kâmil,* secara ontologis, ialah karena pada dirinya tercermin asma dan sifat-sifat Tuhan secara utuh, sehingga apabila Tuhan ingin melihat citra diri-Nya, Ia pun melihat kepada *insân kâmil.* Di sini *insân kâmil* menduduki jabatan *khalîfah ma'nawiyah* seperti dikatakan oleh Ibn al-'Arabî.[34] Lalu, apabila sebagian dari sifat-sifat dan asma itu diaplikasikan di tengah-tengah masyarakat, maka *insân kâmil* pun akan mendapat kedudukan yang tinggi di tengah-tengah masyarakat itu. Atas dasar kelebihan-kelebihannya itu biasanya masyarakat berkenan menjadikannya sebagai khalifah. Khalifah dalam bentuk inilah yang disebut oleh Ibn al-'Arabî dengan *khalîfah zhâhiriyah.* Namun jabatan ini tidak mesti tercapai, karena bukan merupakan kedudukannya yang permanen. Kedudukannya yang permanen ialah sebagai *khalîfah ma'nawiyah.*

Menurut al-Jîlî, Nabi Muhammad s.a.w. merupakan khalifah yang paling utama dan merupakan dan merupakan tipe ideal bagi setiap manusia, karena pada dirinya tercermin citra Tuhan dalam bentuk yang paling utuh, sementara ia juga dapat merealisasi sifat-sifat dan asma Allah dalam tata kehidupan masyarakat yang teratur, aman, dan makmur di kota Madinah. Dalam sejumlah ayat, Tuhan menempatkannya di "tempat'-Nya dindiri, seperti firman-Nya, *"Bahwasannya orang yang berjanji setia dengan engkau (Muhammad) sesungguhnhya mereka berjanji setia dengan Allah"*(Q.s.48:10). Di dalam ayat lain disebutkan pula, *"Barang siapa mentaati Rasul itu, sesungguhnya ia mentaati Allah"*(Q.s. 4:80). Sekalipun demikian, tidak tertutup kemungkinan manusia lain untuk meraih kedudukan demikian, kendati tidak sesempurna yang dicapai oleh Muhammad s.a.w., yaitu dengan jalan menyerap hakikat Muhammad. Karena hakikat Muhammad itu dapat saja memasuki jasad seseorang bila orang tersebut telah menyucikan hatinya dan telah mencapai martabat keruhanian yang tinggi.

KONSEP INSÂN KÂMIL HAMZAH FANSURI

Pengertian dan Hakikat Insan Kâmil *Hamzah Fansuri*

Sebagaimana telah dipaparkan dalam bab terdahulu, konsep Ibn al-'Arabî tentang *insân kâmil* bertolak dari pandangan bahwa segenap wujud hanya mempunyai satu realitas. Realitas tunggal "yang benar-benar ada itu ialah Allah". Adapun alam semesta yang serba-ganda ini hanyalah sebagai wadah *tajallî* dari nama-nama dan sifat-sifat Allah dalam wujud yang terbatas. Karena itu, menurut Ibn al-'Arabî, Allah itu mutlak dari segi esensi-Nya, tetapi menampakkan diri (ber-*tajallî*) pada alam semesta yang

serba terbatas, "Ia adalah *'ayn* sesuatu, maka terbatas dengan batasan semua yang terbatas".[35] Karena dalam pandangan Ibn al-'Arabî, Tuhan yang mutlak dari segi esensi-Nya menampakkan diri (ber-*tajallî*) pada alam semesta, maka alam baginya adalah cermin bagi Tuhan.[36] Dan, karena alam mempunyai banyak bentuk dalam jumlahnya yang tidak terbatas, dapat dikatakan bagi Tuhan terdapat banyak cermin yang jumlahnya tidak terbatas. Dalam hal ini Kautsar Azhari Noer mengibaratkan seseorang yang berdiri di depan cermin yang ada di sekelilingnya, Tuhan adalah esa, tetapi bentuk atau gambar-Nya banyak sebanyak cermin yang memantulkan bentuk atau gambar itu. Kejelasan gambar pada suatu cermin tergantung kepada kualitas kebeningan cermin itu. Cermin yang paling sempurna bagi Tuhan adalah *insân kâmil*, karena ia memantulkan semua nama dan sifat Tuhan, sedangkan makhluk-makhluk lain memantulkan hanya sebagian dari nama-nama dan sifat-sifat itu.[37] Dengan kata lain, makhluk atau alam adalah "lokus penampakan diri" *(majlâ, mazhâr)* nama-nama dan sifat-sifat Tuhan, sedangkan *insân kâmil* adalah lokus penampakan diri Tuhan yang paling sempurna.

Demikian juga halnya al-Jîlî, memandang *insân kâmil* sebagai wadah *tajallî* Tuhan yang paripurna. Pandangan demikian didasarkan pada asumsi, bahwa segenap wujud hanya mempunyai satu realitas tunggal, yakni Wujud Mutlak yang bebas dari segenap pemikiran, hubungan, arah dan waktu.[38] Kemudian, Wujud Mutlak ber-*tajallî* secara sempurna pada alam semesta yang serba ganda ini. Dalam teori al-Jîlî, Tuhan baru dapat melihat citra-Nya secara paripurna pada Adam (manusia pertama), yakni *insân kâmil*, sesuai dengan sabda Nabi saw.; *"Inna'Llâha khalaqa Âdama `alâ ṣûratihi,* Allah menciptakan Adam sesuai dengan citra-Nya". Maka secara esensial pada diri *insân kâmil* terpantul citra Tuhan.[39] Jadi, dari satu sisi *insân kâmil* merupakan wadah *tajallî* Tuhan yang paripurna, sementara di sisi lain, ia merupakan miniatur dari segenap jagat raya, karena pada dirinya terproyeksi segenap realitas individual dari alam semesta, baik alam fisika maupun metafisika.

Dengan memperhatikan naskah-naskah kesusasteraan Hamzah Fansuri, terlihat bahwa ajaran tentang *insân kâmil* menjadi puncak dari ajaran *wujûdiyah* sufi ini. Sekalipun dia tidak membicarakan konsep *insân kâmil* secara khusus, dalam sejumlah bait syair dan prosanya mengungkapkan konsep ini secara simbolik.[40] Pengertian dan hakekat *insân kâmil* yang diajarkannya dapat diinterpretasikan bahwa manusia sempurna berpusat pada ajaran tentang keesaan Tuhan *(tawḥîd)*, paham yang mengajarkan bahwa tidak ada wujud kecuali hanya ada Satu Wujud Hakiki. Sedangkan segala sesuatu selain-Nya *(mâ siwâ-'Llâh)*, alam tidak berwujud dengan sendirinya, alam adalah wujud *wahmî* sebagai cerminan *(tajallî)* dari

wujud Tuhan, ia hanya ada sejauh memanifestasikan wujud Tuhan. Teori ini dapat diinterpretasikan dari penyataan Hamzah Fansuri: "*Wujûd `âlam* pun demikian lagi dengan *Wujûd Allâh* –esa; karena *`âlam* tiada ber-*wujûd* sendirinya. Sungguh pun pada *zâhir*-nya ada ia ber-*wujûd*, tetapi *wahmî* juga, bukan *wujûd haqîqî*; seperti bayang-bayang dalam cermin, rupanya ada *haqîqat*-nya tiada".[41] Artinya, karena dalam pandangan sufi ini alam dalam bentuknya yang banyak dan tidak terbatas adalah *wahmî* atau cermin penampakan *(tajallî)* Tuhan, maka cermin yang paning sempurna adalah *insân kâmil*, karena ia memantulkan semua nama dan sifat Tuhan. Dengan kata lain alam adalah lokus penampakan diri Tuhan. Manusia sempurna atau *insân kâmil* adalah lokus penampakan diri Tuhan yang paling sempurna.

Untuk itu Hamzah Fansuri memberikan perumpamaan *insân kâmil* seperti sungai mengumpulkan segala air hujan. Sungai adalah tempat pertemuan segala air, yang kemudian akan kembali ke laut.[42] Pada taraf ini, Hamzah Fansuri menganalogikan Tuhan laksana laut, sedangkan sungai sebagai perumpamaan *insân kâmil*. Sungai berasal dari laut dan akan kembali ke laut.[43] Dalam karyanya "*Syarb al-`Âsyiqîn*" Hamzah Fansuri menganalogikan *insân kâmil* laksana buih di atas permukaan laut, seperti ungkapan berikut: "*`âlam* ini seperti ombak, keadaan Allâh Ta`âlâ menjadikan atas rupa Âdam. Kata Ahlu-'l-Sulûk atas Rupa Yang Menjadikan. Adapun suatu Hadîts ini tiada terma`nâkan oleh [para] pandita. Sabda Rasûlu-lLâh *(sallallâhu `alayhi wa sallam)*: *"Inna'Llâha khalaqa Âdama `alâ ṣûraturrahmân*. Yaknî: bahwa Allâh Ta`âlâ menjadikan Âdam atas Rupa Rahmân. Karena Rahmân seperti laut, Âdam seperti buih".[44] Pada tataran ini Hamzah Fansuri, sebagaimana al-Jîlî, mejelaskan bahwa Âdam merupakan *insân kâmil* (manusia sempurna) karena pada dirinya Tuhan dapat melihat citra-Nya secara paripurna, sesuai dengan sabda Nabi saw.; *"Inna'Llâha khalaqa Âdama `alâ ṣûratihi,* Allah menciptakan Adam sesuai dengan citra-Nya". Maka secara esensi pada diri *insân kâmil* terpantul citra Tuhan. Dengan kata lain, *insân kâmil* adalah wadah *tajallî* Tuhan yang paripurna, dan pada puncak *taraqqî* (pendakian ruhani)-nya akan kembali menyadari wujud hakikinya, atau sebagai titik temu antara *tanazzul* dan *taraqqî*.

Karena dalam pandangan sufi ini *insân kâmil* adalah lokus penampakan diri Tuhan yang paling sempurna, karena pada dirinya tercermin segenap nama dan sifat Tuhan. Maka pada tataran ini *insân kâmil* merupakan *al-'âlam al-ṣaghîr* (mikrokosmos), yang pada dirinya tercermin bagian-bagian dari jagat raya (makrokosmos), sebagaimana dijelaskan oleh Ibn al-'Arabî sebelumnya.

Dari uraian di atas, menurut hemat peneliti, hakikat *insân kâmil*

Proses Munculnya Insân Kâmil Hamzah Fansuri

Sebagaimana halnya Ibn al-'Arabî dan al-Jîlî, Hamzah Fansuri juga membawa teori *tajallî* dan *taraqqî* dalam proses munculnya *insân kâmil*. Dalam teori *tajallî, insân kâmil* muncul semagai sestesis dari makrokosmos sekaligus sebagai cermin citra Tuhan secara paripurna; sementara dalam teori *taraqqî* ia muncul sebagai makhluk yang paling unggul dalam tingkat kesadaran ruhani dan pengetahuannya, sehingga ia mencapai peringkat tertinggi di antara makhluk lainnya.

Teori *tajallî* ini dapat diinterpretasi dari uangkapan-uangkapan metaforisnya dalam syair berikut :

Unggas nûrî asal cahaya * *Diamnya dâ'im di Kursi raya*
Dari pada nûr-nya faqîr dan kaya * *Menjadi Insân, tuan dan sahaya*
"Kuntu kanzan" asal sarangnya * *'Âlam lâhût nama kandangnya*
Terlalu luas dengan lapangnya * *Itulah ' " dengan lawangnya*
'Aql al-kullî nama bulunya * *Qalam al-a'lâ nama kukunya*
Allâh ta'âlâ nama gurunya * *Oleh itulah diada judunya*
Jalâl dan jamâl nama kakinya * *Nûr al-awwal nama jarinya*
Lawh al-mahfudz nama hatinya * *Menjadi jawhar dengan safinya*
Itulah Ahmad awwal nabinya * *Dari nûr Allâh dengan sucinya*
Sekalian alam pancar nâ * *Menjadi langit dengan warnanya.*[46]

Ke dalam bait-bait syair di atas, Hamzah Fansuri, seperti halnya sufi-sufi lainnya, sering kali mengutip firman Allah dalam hadis qudsi untuk mendukung konsep *tajallî*. Dikatakan bahwa Dâwud bertanya kepada Allah, "Mengapa Engkau menciptakan makhluk?", Allah menjawab, *"Kuntu kanzan makhfiyya fa ahbabtu an u`rafa,*[47] *fakhalaqtu al-khalqa li u`rafa"*,[48] (Aku adalah harta simpanan yan tersembunyi, maka aku ingin [secara harfiah: "suka"] untuk dikenal, karena itu Aku menciptakan makhluk agar Aku diketahui).

Dalam syair ini kita tidak hanya dapat melihat aspek estetika simboliknya, tetapi dengan kemampuan spiritualnya sufi ini memilih Burung Nuri sebagai lambang cahaya *(nûr)* Zat Yang Mutlak. Secara analogis, cahaya tak berwarna menetapkan dalam dirinya sifat-sifat semua warna sebelum menampakkan diri dalam kondisi-kondisi yang tepat. Warna-warna ini adalah bawaan dari sifat cahaya itu sendiri. Dan pada tataran nama-nama Ilahi yang tak tampak, semua realitas adalah satu, karena semuanya tidak mempunyai eksistensi selain Cahaya Zat Maha Hakiki. System analogi Burung Nuri di atas merupakan gambaran dari sosok *insân kâmil* yang pada dirinya terproyeksikan sifat-sifat dan asma Allah.

Hadis yang dikutip ke dalam syair tersebut mengandung pengertian bahwa, dipandang sebagai Esensi, Tuhan adalah harta simpanan yang tersembunyi, dalam peti yang tertutup dan terkunci berisi permata. "Permata-permata" ini adalah segenap kesempurnaan eksistensi yang dilambangkan oleh nama-nama dan sifat-sifat Ilahi. "Tuhan adalah harta simpanan yang tersembunyi" *(kanz makhfiy)*, bermakna bahwa Tuhan dalam transenden-Nya itu Maha Hidup, Maha Mengetahui, Maha Berkehendak, Maha Kuasa, Maha Mendengar, Maha Melihat, Maha Pengasih, Maha Pengampun dan sebagainya. Akan tetapi, semua nama-nama dan sifat-sifat ini tidak nampak. Tanpa alam (kosmos) semua nama-nama dan sifat-sifat ini tidak bisa dibedakan.

Akan tetapi, karena Tuhan suka untuk diketahui *(fa aḥbabtu an u'rafa)*, Dia menciptakan alam karena Dia dapat diketahui hanya melalui alam. Dengan kata lain, karena Tuhan mempunyai segenap kesempurnaan dalam diri-Nya, maka Dia ingin semuanya itu ditunjukkan secara lahiriah agar yang lain bisa melihatnya. Melalui alam, masing-masing nama bisa memanifestasikan (ber-*tajallî*) sifat-sifatnya sendiri yang berbeda dari sifat-sifat berbagai nama lainnya.[49] Oleh karenanya, hadis ini mengandung pengertian bahwa penciptaan alam adalah cara yang dilakukan Tuhan agar Dia dapat dikenal. *Insân kâmil* adalah puncak dari ciptaan Allah yang paling sempurna.

Teori *tajallî* dari Zat Yang Mutlak oleh Hamzah Fansuri dilambangkan seperti gerak laut yang dalam *(baḥr al-'amîq)* yang menimbulkan ombak, gelombang dan buih, lalu menimbulkan uap, asap, angin dan awan yang selanjutnya menjadi alam fenomena *(al-khalq)*. Inilah yang disebut oleh sufi ini dengan istilah *ta'ayyun* dari Zat yang *la ta'ayyun*, atau *tanazzul* (proses penurunan). Kemudian semua aspek fenomenologis tersebut akan kembali kepada Tuhan *(taraqqî)*, yang digambarkan bahwa uap, asap, angin dan awan menjadi hujan dan sungai yang mengalir kembali menuju lautan yang dalam *(baḥr al-'amîq)*, yang sebelumnya disebut Esensi

Adapun proses *tajallî* martabat pertama atau *"ta`ayyun awwal"*, Hamzah Fansuri mengumpamakan penampakan diri Zat Yang Hakiki seperti gerak ombak yang muncul dari laut.[54] Analogi ini mengandung pengertian bahwa Tuhan menyatakan diri-Nya dalam citra *'Ilm* (Pengetahuan), *Wujûd* (Ada), *Syuhûd* (Melihat), dan *Nûr* (Cahaya). Dengan *'Ilm* (Pengetahuan), maka Tuhan sebagai *'Âlim*, yakni Yang Mengetahui dan *Ma'lûm*, yakni Yang Diketahui menjadi nyata. Dengan *Wujûd*, maka Dia Yang Mengadakan dan Yang Dijadikan menjadi nyata. Dengan *Syuhûd*, maka Dia Yang Melihat dan Yang Dilihat menjadi nyata. Dan dengan *Nûr*, maka Dia Yang Menerangi dan Yang Diterangi menjadi nyata pula. Pada taraf ini, muncul dualisme; Yang Mengenal dan Yang Dikenal, *al-Awwal* dan *al-Âkhir*, *al-Ẓâhir* dan *al-Bâṭin* dan seterusnya.[55] *Ta'ayyun awwal* ini oleh Hamzah Fansuri disebut dengan *aḥad* dan *waḥîd*; disebut *aḥad* kalau dilihat dari segi zat-Nya semata, dan disebut *waḥîd* kalau disertai dengan sifat-Nya. Secara simbolik digambarkan oleh sufi ini, bahwa bila Zat atau Wujud Absolut *'Âlim* memandang kesempurnaan-Nya, maka muncullah pasang, ombak, dan bergelombang, lalu meluap.[56]

Martabat kedua atau *"ta`ayyun tsânî"*, Tuhan menampakkan diri-Nya dalam citra prototipe alam semesta, atau yang disebut dengan *a`yân tsâbitah* (entitas-entitas permanen).[57] Pada tahapan ini Hamzah Fansuri mengumpamakan 'asap' yang muncul dari laut sebagai kesiapan *(isti`dât)* awan, atau *a`yân tsâbitah* berhimpun hendak keluar sebagai *a`yân khârijah*. Pada tataran asap *a`yân tsâbitah* berada dalam keutuhannya, sedangkan pada tataran awan *a`yân tsâbitah* itu sudah berada dengan perincian-perinciannya.[58] Dengan kata lain, pada taraf ini, *Ma`lûm* menjadi Yang Dikenal atau Diketahui. Pengetahuan atau ilmu Tuhan menyatakan diri dalam bentuk 'yang dikenal' atau 'yang diketahui' disebut dengan *a`yân tsâbitah*, sebagai esensi segala sesuatu. *A`yân tsâbitah* juga dinamai *ṣuwar al-`ilmiyyah*, yakni bentuk atau citra yang dikenal, atau *ḥaqîqat 'l-asyyâ'*, yakni hakikat segala sesuatu di alam semesta, dan *rûḥ iḍâfî*, yakni ruh yang terpaut,[59] atau identik dengan *waḥîdiyah* (Kesatuan Inklusif) dalam istilah doktrin *waḥdat al-wujûd* Ibn al-`Arabî.

Martabat ketiga atau *"ta`ayyun tsâlits"*, kenyataan pada peringkat ketiga ini adalah, Tuhan menampakkan diri-Nya dalam citra ruh manusia dan makhluk (alam arwah).[60] Yakni, *rûḥ iḍâfî* dan *a`yân tsâbitah* yang sebelumnya merupakan wujud potensial dalam Zat Yang Mutlak, melaui firman *"Kun" (fayakûn)* menjadi kenyataan aktual dalam alam fenomena. Di mana *rûḥ iḍâfî* dengan *a`yân tsâbitah* keluar beraneka ragam dan muncullah *a`yân khârijah*. Dengan demikian alam semesta menjadi nyata – laksana awan menjadi hujan. Pada taraf ini, digambarkan Hamzah Fansuri,

bahwa realitas terpendam berkumpul dan mengalir sebagai roh; muncullah *rûḥ insânî, rûḥ ḥayawânî,* dan *rûḥ nabâtî.*[61]

Martabat keempat dan kelima atau *"ta`ayyun râbi`"* dan *"khâmis"*, kenyataan pada dua perigkat ini adalah, Tuhan menampakkan diri-Nya dalam citra alam empiris.[62] Yakni, penciptaan alam semesta, makhluk-makhluk termasuk manusia. Selanjutnya, terjadilah proses *tajallî* yang tidak berkesudahan *"Ilâ mâ lâ nihâyata [lahu]"*,[63] dalam bentuk-bentuk yang tidak terbatas dalam alam nyata.

Proses *tajallî* di atas secara sederhana dapat dilihat pada tabel:

La ta`ayyun	----->	*Aḥadiyah*	Aspek *Bâṭin*
↓			
Ta`ayyun awwal	----->	*Aḥad* dan *Waḥid*	
↓			
Ta`ayyun tsânî	----->	*Waḥidiyah (a`yân tsâbitah)*	
↓			
Ta`ayyun tsâlits	----->	Alam *arwâh (a`yân khârijah)*	Aspek *Ẓâhir*
↓			
Ta`ayyun râbi`	----->	Alam *mitsâl* dan *ajsâm*	
↓			
Ta`ayyun khâmis	----->	Alam *insân (insân kâmil)*	

Dari proses *tajallî* di atas, dapat dipahami secara jelas proses munculnya *insân kâmil* sebagai produk akhir dari proses *tajallî* Tuhan pada alam semesta, yagn mederminkan citra Ilahi secara utuh. Akan tetapi, hal demikian baru dapat tercapai setelah manusia mengembangkan dirinya dengan menyerap sifat-sifat dan asma Allah sebanyak-banyaknya, seperti halnya sufi ini menganalogikan ombak dan buih yang selalu muncul dari laut dan selalu kembali menyatu ke dalam laut.

Ketika Hamzah Fansuri menganalogikan Wujud Tuhan seperti laut yang dalam *(al-baḥr al-'amîq)* dan manusia seperti ombak dan buih, yang selalu muncul dari laut dan kembali ke laut juga, di sini mengandung arti —pada satu sisi— bahwa di penghujung dari proses *tanazzul* (penurunan) dalam *tajallî* Ilahi *insân kâmil* dipandang wadah *tajallî* Tuhan yang paripurna. Dan pada sisi lain, *insân kâmil* merupakan puncak dari proses *taraqqî* (pendakian) makhluk dalam mencapai tingkat spiritualitas tertinggi, seperti dinyatakan oleh Hamzah Fansuri;

Tuhan kita seperti *Baḥr al—'Amîq*
Ombaknya penuh pada sekalian *ṭarîq*
Laut dan ombak keduaya *rafîq*
Âkhir ke dalamnya jua ombaknya *gharîq.*[64]

Ringkasnya, manusia pada tingkat kesadaran spiritualnya yang tertinggi, berlaku sebagai substansi ruhani yang senantiasa kembali *(taraqqî)* kepada *al-Ḥaqq*. Dan pada tingkat kesadaran spiritualnya yang tertinggi, berlaku sebagai substansi ruhani yang senantiasa kembali *(taraqqî)* kepada *al-Ḥaqq*.

Sebagai proses mencapai martabat *insân kâmil* –sebagaimana digambarkan di atas— yang senantiasa dekat dengan Allah dan mengenal-Nya secara langsung, seseorang harus menjalani martabat-martabat yang mengantarkan sufi/calon sufi mencapai martabat keruhanian yang tertinggi (*insân kâmil)*. Hamzah Fansuri berseru agar setiap orang *'âsyiq* (pecinta pada jalan keruhanian) meningkatkan kehidupan ruhaninya sehinggan dapat mengenal dan mendekatkan diri dengan sifat-sifat Tuhan, seperti uangkapan berikut:

Aho segala kita yang *'âsyiqî*
Ingat-ingat akan makna *insânî*
Jika sungguh engkau bangsa *rûḥânî*
Jadikan dirimu rupa *sulṭânî*
Kenal dirimu hai anak *'âlim*
Supaya engkau nentiasa *sâlim*
Dengan dirimu yogya kamu *qâ'im*
Itulah haqiqat salat dan *ṣâ'im*

Dirimu itu bernama *khalîl*
Tiada bercerai dengan *Rabb al-Jalîl*
Jika dapat ma'na dirimu akan *dalîl*
Tiada berguna mazhab dan *sabîl*

Kullu man 'alayhâ fânin âyat min Rabbihi
Menyatakan ma'na *irji'î ilâ aṣliki*
Akan insan yang beroleh *tawfîqihi*
Supaya karam di dalam *sirru sirrihi*

Situlah wujud sekalian *fanûn*
Tinggallah engkau dari *mâl wa al-banûn*
Engkaulah asyiq terlalu *junûn*
Innâ li-'lLâhi wa innâ ilayhi râji'ûn.[65]

Secara harfiah perkataan "rupa *sultânî*" berarti Wujud Tuhan, yaitu sifat-sifat-Nya. Penyair berseru agar orang `*âsyiq* (pecinta pada jalan keruhanian) menigkatkan kehidupan ruhaninya sehingga dapat mengenal dan mendekatkan diri dengan sifa-sifat Tuhan. Dengan begitu ia akan didicintai oleh kekasih dan pencintanya. Barangkali perkataan *qâ'im* yang dimaksudkan ialah agar ahli suluk tidak mengenal lelah dalam usaha

menambah ilmu hakikat, dan dengan ilmu tersebut ia dapat mengenal dirinya secara sempurna sehingga memahami makna sembahyang dan puasa. Shalat yang sempurna dalam arti mengenal dengan sempurna Siapa Yang Dipuja (Tuhan) dan siapa yang memuja (manusia). Sufi ini menyebutkan juga "Dirimu itu bernama *khalîl* (sahabat Tuhan)", dan tidak bercerai dari Tuhan Yang Maha Perkasa (*Rabb al-Jalîl*). Artinya, jika manusia sudah mengenal dirinya dan Tuhannya, aka mazhab dan *sabâl* (aliran pemikiaran) menjadi tidak penting lagi.[66]

Hamzah Fansuri —sambil mengutip ayat al-Qur'an ke dalam syairnya— menjelaskan juga bahwa, manusia dalam menigkatkan kehidupan ruhaniahnya yang sempurna, senantiasa kembali kepada Tuhannya. Sufi ini menyatakan "*Kullu man `alayhâ fânin* (Q.s.55:26)", (Segala sesuatu itu binasa) dan akan kembali kepada asalnya (*irji`î ilâ aṣlikî*), yaitu Tuhannya. Hanya orang yang hanyut dalam kesadaran ilahiyah *(sirru sirrihi)* akan mendapat taufik dan hidayah-Nya.

Kedudukan dan Kesempurnaan Insân Kâmil Hamzah Fansuri

Ketika dikatakan *insân kâmil* menjadi lokus penampakan diri Tuhan yang paling sempurna, atau dengan kata lain, dia sebagai miniatur dan realitas ketuhanan dalam *tajallî*-Nya pada jagat raya. Maka pada posisi itu pula ia merupakan wadah *tajallî* Tuhan yang paling sempurna, baik lahir maupn batin. Dari segi lahir jasad manusia merupakan miniatur alam semesta *(al-kawn al-Jâmi')*, sedangkan dari segi batin, ia merupakan citra Tuhan. Jadi, jika dilihat dari segi fisik-biologisnya, *insân kâmil* itu tidak berbeda dengan manusia lainnya. Namun dari segi mental spiritualnya, jelas ia memiliki kualitas-kualitas ruhaniah yang jauh lebih tinggi dan lebih sempurna dari pada manusia lain.

Karena itu, dalam pandangan Hamzah Fansuri, kendati pun *insân kâmil* mendapat posisi sebagai alam kecil (mikrokosmos) dari segi fisiknya, dari segi spiritual ia merupakan ruh yang memberi hidup pada makrokosmos. Dalam hal ini Hamzah Fansuri menyatakan dalam karyanya: "*`Âlam insânî* sungguhpun *saghîr*, hakikatnya *muhît* akan alam *kabîr*, ialah *barzakh* akan segala ibarat, sebab inilah *fâhim* akan sekalian isyarat, seperti air *barzakh* ombak dan laut". Jika kedudukan *insân kâmil* merupakan miniatur alam semesta *(al-kawn al-Jâmi`)*, rangkuman yang mencakup seluruh makrokosmos, maka segala sesuatu yang ada di alam ini tentu juga terdapat pada *insân kâmil*. Konsep ini dijelaskan oleh Hamzah Fansuri dalam *Syarb al-`Âsyiqîn*:

Seperkara lagi, tatkala ia memandang di luar dirinya, barang dilihatnya dirinya juga dilihatnya; barang dipandangnya dirinya juga

dipandangnya, karena pada Ahlu-'l-Haqîqah `âlam dengan dirinya esa juga, tiada dua-tiga. Apabila âlam sekalian dengan dirinya esa, niscaya barang dilihatnya dirinya juga dilihatnya. Seperti sabda Rasûlullâh *(Salla-'Lâhu `alayhi wasallam)*: *"Ra'aytu rabbî bi'ayni rabbî"*, yaknî Kulihat Tuhanku dengan mata rahmat Tuhanku.[67]

Kesempurnaan *insân kâmil* dalam doktrin *wujûdiyah* sufi ini, seperti diajarkan Ibn al-'Arabi,[68] pada dasarnya disebabkan pada dirinya Tuhan ber-*tajallî* secara sempurna melalui hakikat Muhammad *(al-haqîqah al-Muhammadiyah)*. Hakikat Muhammad *(nûr Muhammad)* merupakan wadah *tajallî* Tuhan yang paripurna. Hamzah Fansuri menjelaskan teori nûr Muhammad itu dalam bentuk yang luas dan menggunakan beragam istilah, sehingga sulit untuk dipahami secara cepat. Dalam hal ini Hamzah Fansuri mengatakan:

'Ilmu itu *haqîqat Muhammad al-nabî*
Menurunkan ma'lum dengan lengkapnya *qâwî*
Dari pada *haqîqat*-nya jâhil dan *walî*
Beroleh *i'tibâr* dengan sekalian peri.[69]
Pada bagian lain dia juga mengatakan :
Tertentu awal suatu cahaya
Itulah cermin yang mulia raya
Kelihatan di sana miskin dan kaya
Menjadi dua, Tuhan dan saya.
Nûrânî itu terlalu *zâhir*
Bernama Ahmad dari cahaya yang *sâtir*
Pancarnya *'âlam* keduanya *hâdir*
Inilah ma'nâ *awwal* dan *âkhir*.[70]

Yang dimaksud cahaya dalam syair ini adalah Nûr Muhammad – Hamzah menyebutnya Ahmad— adalah makhluk yang pertama kali nampak di luar Ilmu Tuhan, sebagaimana sufi ini mengutip hadis Nabi saw. *"Awwalu mâ khalaqa'Llâh Ta`âlâ al-nûr"*.[71] Nûr Muhammad merupakan cermin yang paling sempurna, karena ia memantulkan semua nama dan sifat Tuhan, sedangkan makhluk lain memantulkan sebagian nama dan sifat itu. Kemudian dari Nûr Muhammad itu muncul (Tuhan menciptakan) manusia, baik miskin atau kaya, yang baik dan yang jahat, dan muncul alam semesta. Dan dari *nûr* itu juga Tuhan ber-*tajallî* untuk menampakkan diri dalam bentuk alam dan manusia (hamba).[72] Dari kajian ini dapat diketahui bahwa *insân kâmil* dipandang sebagai wadah manifestasi citra Tuhan secara paripurna, sehingga pada dirinya tercermin nama-nama dan sifat-sifat Tuhan secara utuh.

Kesempurnaan *insân kâmil* yang mempunyai potensi untuk menerima *tajallî* semua nama dan sifat Tuhan, oleh Hamzah Fansuri

didasarkan pada sebuah hadis Nabi saw. yang dia kutip: *"Inna'Llâh khalaqa Âdam `alâ ṣûratihi"*.[73] (Sesungguhnya Allah menciptakan Adam sesuai dengan citranya). Sebagaimana dipahami oleh Ibn al-`Arabî,[74] hadis ini mengandung arti bahwa wadah pertama ia (nûr Muḥammad) mengidentifikasikan dirinya secara sempurna ialah jasad Adam sebagai manusia pertama yang diciptakan Tuhan. Dengan demikian pada diri Adam tercermin citra Tuhan secara paripurna.[75] Hamzah Fansuri menempatkan Adam sebagai sosok *insân kâmil* karena Allah menciptakan Adam sesuai dengan citra-Nya. Hamzah Fansuri mengatakan:

Kata 'ûlamâ [ma'nâ] atas rupanya [*'alâ ṣûratihî*] yaknî Allâh Ta'âlâ menjadikan atas rupa Âdam. Kata ahlu-'l-sulûk atas Rupa Yang Menjadikan. Adapun suatu ḥadîts ini tiada terma'nâkan oleh [para] pandita. Sabda Rasûlullâh *(Salla-'Lâhu 'alayhi wasallam)*: *"Inna'Llâh khalaqa Âdam 'alâ ṣûrati-'l-rahmân*. Bahwa Allâh Ta'âlâ menjadikan Âdam atas Rupa Raḥmân. Karena Raḥmân seperti laut, Âdam seperti buih.[76]

Ungkapan metaforis di atas mengisyaratkan bahwa Hamzah Fansuri menganalogikan Tuhan seperti laut dan Adam yang menempati derajat *insân kâmil* seperti buih, maka ia merupakan ujung dari proses *tanazzul* (penurunan) dalam *tajallî* Ilahi, sehingga dipandang sebagai wadah *tajallî* Tuhan yang paripurna. Dan pada tingkat kesadaran spiritualnya yang tertinggi, berlaku sebagai substansi ruhani yang senantiasa kembali *(taraqqî)* kepada *al-Ḥaqq*. Jadi, pada satu sisi dia merupakan ujung dari proses *tanazzul* (penurunan) dalam *tajallî* Ilahi, sehingga dia dipandang wadah *tajallî* Tuhan yang paripurna. Dan pada sisi lain, *insân kâmil* merupakan puncak dari proses *taraqqî* (pendakian) makhluk dalam mencapai tingkat spiritualitas tertinggi, seperti dinyatakan oleh Hamzah Fansuri; "Âkhir ke dalamnya jua ombaknya *gharîq*".[77] Ringkasnya, manusia pada tingkat kesadaran spiritualnya yang tertinggi, berlaku sebagai substansi ruhani yang senantiasa kembali *(taraqqî)* kepada *al-Ḥaqq*.

PENUTUP

Dengan memperhatikan naskah-naskah kesusasteraan Hamzah Fansuri, terlihat bahwa ajaran tentang *insân kâmil* menjadi puncak dari ajaran *wujûdiyah* sufi ini. Sekalipun dia tidak membicarakan konsep *insân kâmil* secara khusus, dalam sejumlah bait syair dan prosanya mengungkapkan konsep ini secara simbolik.

Pengertian dan hakekat *insân kâmil* yang diajarkannya dapat diinterpretasikan bahwa manusia sempurna berpusat pada ajaran tentang keesaan Tuhan *(tawḥîd)*, paham yang mengajarkan bahwa tidak ada wujud kecuali hanya ada Satu Wujud Hakiki. Sedangkan segala sesuatu selain-Nya *(mâ siwâ-'Lâh)*, alam tidak berwujud dengan sendirinya, alam adalah wujud

wahmî sebagai cerminan *(tajallî)* dari wujud Tuhan, ia hanya ada sejauh memanifestasikan wujud Tuhan. Artinya, karena dalam pandangan sufi ini alam dalam bentuknya yang banyak dan tidak terbatas adalah *wahmî* atau cermin penampakan *(tajallî)* Tuhan, maka cermin yang paling sempurna adalah *insân kâmil*, karena ia memantulkan semua nama dan sifat Tuhan. Dengan kata lain, alam adalah lokus penampakan diri Tuhan. Manusia sempurna atau *insân kâmil* adalah lokus penampakan diri Tuhan yang paling sempurna.

Dalam menjelaskan proses munculnya *insân kâmil*, Hamzah Fansuri juga membawa teori *tajallî* dan *taraqqî*. Dalam teori *tajallî, insân kâmil* muncul sebagai sintesis dari makrokosmos sekaligus sebagai cermin citra Tuhan secara paripurna; sementara dalam teori *taraqqî* ia muncul sebagai makhluk yang paling unggul dalam tingkat kesadaran ruhani dan pengetahuannya, sehingga ia mencapai peringkat tertinggi di antara makhluk lainnya.

Teori *tajallî* dan *taraqqî* ini dapat diinterpretasikan dan dianalogikan Hamzah Fansuri bahwa Wujud Tuhan seperti laut yang dalam *(al-baḥr al-'amîq)* dan manusia seperti ombak dan buih, yang selalu muncul dari laut dan kembali ke laut juga, di sini mengandung arti —pada satu sisi— bahwa di penghujung dari proses *tanazzul* (penurunan) dalam *tajallî* Ilahi, *insân kâmil* dipandang wadah *tajallî* Tuhan yang paripurna. Sementara itu pada sisi lain, *insân kâmil* merupakan puncak dari proses *taraqqî* (pendakian) makhluk dalam mencapai tingkat spiritualitas tertinggi.

Kesempurnaan *insân kâmil* dalam pandangan Hamzah Fansuri, kendati pun *insân kâmil* mendapat posisi sebagai alam kecil (mikrokosmos) dari segi fisiknya, dari segi spiritual ia merupakan ruh yang memberi hidup pada makrokosmos. Dalam hal ini Hamzah Fansuri menyatakan dalam karyanya: "*`Âlam insânî* sungguhpun *saghîr*, hakikatnya *muhît* akan alam *kabîr*, ialah *barzakh* akan segala ibarat, sebab inilah *fâhim* akan sekalian isyarat, seperti air *barzakh* ombak dan laut". Jika kedudukan *insân kâmil* merupakan miniatur alam semesta *(al-kawn al-Jâmi`)*, rangkuman yang mencakup seluruh makrokosmos, maka segala sesuatu yang ada di alam ini tentu juga terdapat pada *insân kâmil*.

Kesempurnaan *insân kâmil* dalam doktrin *wujûdiyah* sufi ini, seperti diajarkan Ibn al-'Arabi, pada dasarnya disebabkan pada dirinya Tuhan ber-*tajallî* secara sempurna melalui hakikat Muḥammad *(al-ḥaqîqah al-Muḥammadiyah)*. Hakikat Muḥammad *(nûr Muḥammad)* merupakan wadah *tajallî* Tuhan yang paripurna. Nûr Muḥammad –Hamzah menyebutnya Aḥmad— adalah makhluk yang pertama kali nampak di luar Ilmu Tuhan, sebagaimana sufi ini mengutip hadis Nabi saw. *"Awwalu mâ khalaqa'Llâh Ta'âlâ al-nûr"*. Nûr Muḥammad merupakan cermin yang paling sempurna, karena ia memantulkan semua nama dan sifat Tuhan, sedangkan makhluk

lain memantulkan sebagian nama dan sifat itu. Kemudian dari Nûr Muhammad itu muncul (Tuhan menciptakan) manusia, baik miskin atau kaya, yang baik dan yang jahat, dan muncul alam semesta. Dan dari *nûr* itu juga Tuhan ber-*tajallî* untuk menampakkan diri dalam bentuk alam dan manusia (hamba).

ENDNOTE:

1. Yusnaril Ali, *Manusia Citra Ilahi; Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn al-'Arabî oleh al-Jîlî,* (Jakarta: Paramadina, 1997), hal. 2
2. Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi; Wahdat al-Wujûd Dalam Perdebatan,* (Jakarta: Paramadina, 1995), hal. 126
3. *Ibid.*
4. Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam,* (Jakarta: Grafindo Persada, 1996), hal. 187
5. Konsep ini dapat dilihat pada prosanya, Hamzah Fansuri, *Syarâb al-'Âsyiqîn,* transliterasi Al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri,* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), hal. 316-317. Demikian juga pada sejumlah bait syairnya, Hamzah Fansuri, *Syair Mistik dan Tawhid,* Koleksi Pustaka Nasional Jakarta, No. ML. 83.
6. Teori ini dapat diinterpretasikan antara lain dari penyataan Hamzah Fansuri: "*Wujûd `âlam* pun demikian lagi dengan *Wujûd Allâh* --esa; karena *`âlam* tiada ber-*wujûd* sendirinya. Sungguh pun pada *ẓâhir*-nya ada ia ber-*wujûd*, tetapi *wahmî* juga, bukan *wujûd haqîqî*; seperti bayang-bayang dalam cermin, rupanya ada *haqîqat*-nya tiada". Lihat. Hamzah Fansuri, *Asrâr al-`Ârifîn* Transl. Al-Attas, *Op. Cit.*, hal. 242.
7. Konsep ini dapat dilihat pada prosanya, Hamzah Fansuri, *Syarâb al-'Âsyiqîn,* transliterasi Al-Attas, *Op. Cit.*, hal. 316-317
8. Doorenbos, *De Geschriften Van Hamzah Pansoeri,* (Leiden: Batteljee and Terpsta, 1933). Dalam karya ini dimuat transliterasi *Asrâr al-'Ârifîn* dan sejumlah ikatan-ikatan syair Hamzah Fansuri.
9. Al-Attas, *Op. Cit.*, hal. xiv. Dalam karya ini Al-Attas mengkritik al-Rânîrî yang mengklaim ajaran Hamzah Fansuri sesat.
10. Drewes, G.W.J. dkk., *The Poems Of Hamzah Fansuri,* (Holland: Foris Publications, 1986). Buku ini selain mendeskripsikan aspek riwayat hidup Hamzah Fansuri juga mengungkap kritik al-Rânîrî terhadap Hamzah Fansuri.
11. Abdul Hadi WM., *Op. Cit.* Dalam karya ini Abdul Hadi selain mendeskripsikan aspek spiritual Hamzah Fansuri, juga mentransliterasikan risalah tasawuf dan sejumlah syair-syairnya dari tiga naskah berbeda.

[12] Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Persepsi Syeikh Nuruddin Al-Rânîrî, Op. Cit.* Dalam buku tersebut terdapat bab khusus mengenai sanggahan al-Rânîrî terhadap ajaran *wujûdiyah* Hamzah Fansuri.

[13] Yusnaril Ali, *Manusia Citra Ilahi; Pengembangan Konsep Insân Kâmil Ibn al-'Arabî,* (Jakarta: Paramadina, 1997), hal.183-187

[14] Lihat seperti Snouch Hurgronje, C. *Aceh Di Mata Kolonial,* terj Ng. Singarinbun, (Jakarta: Soko Guru, 1985). Simuh, *Op. Cit.,* dan Baroroh Baried, Siti, "Perkembangan Ilmu Tasawuf di Indonesia; Suatu Pendekatan Filologis", dalam Sulastin Sutrisno [ed.], *Bahasa, Sastra dan Budaya,* (Yogjakarta: Gadjah Mada Univesity Press, tt), hal. 287-303. Dan Safir Iskandar Wijaya, T., *Hamzah Fansuri Penyair Sufi Dalam Pengembaraan Mencari Hakekat Kebenaran,* Makalah disampaikan pada Seminar Nasional Sejarah dan Kebudayaan Islam, (Banda Aceh, 15-16 April 1996).

[15] Lihat Syarifuddin, *Doktrin Wujûdiyah Dalam Syair Hamzah Fansuri,* (Banda Aceh: Tesis PPS IAIN Ar-Raniry, 2000).

[16] Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik,* (Jakarta: Paramadina, 1996), hal. 17

[17] *Ibid.*, hal. 145

[18] Yusnaril Ali, *Manusia Citra Ilahi; Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn al-'Arabî oleh al-Jîlî,* (Jakarta: Paramadina, 1997), hal. 49-50

[19] Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi; Wahdat al-Wujûd Dalam Perdebatan,* (Jakarta: Paramadina, 1995), hal. 126

[20] *Ibid.*

[21] Yusnaril Ali, *Op. Cit.*, hal. 55-56

[22] Nama lengkap sufi ini adalah 'Abd al-Karîm ibn Ibrâhîm ibn 'Abd al-Karîm ibn Khalîfah ibn Ahmad ibn Mahmûd al-Jîlî. Namanya dinisbatkan pada al-Jîlî karena dia berasal dari Jîlân. Di mana dia lahir tidak diketahui secara pasti, tetapi besar dugaan lahir di Baghdad pada awal Muharam 768H (sekitar 1365-6 M) dan meninggal pada tahun 832 H/1428 M. Sejak masa kanak-kanak dia dibawa orang tuanya berimigrasi ke dan mendapat pendidikan di Yaman (di kota Zabid) dan pada tahun 779 H belajar kepada Syeikh Syaraf al-Dîn Ismâ'îl ibn Ibrâhîm al-Jabartî (w.806 H), sebagai guru dan pembimbing ruhaninya. Pada tahun 790 H dia berada di Kûsyî, India dan di kota ini al-Jîlî melihat tasawuf falsafi Ibn al-'Arabî dan tarekat-tarekat. Selanjutnya dia juga berkunjung ke Makkah (799 H) untuk menunaikan ibadah haji dan ke Kairo (803 H) sambil menyaksikan universitas Al-Azhar dan bertemu dengan para ulama di perguruan tinggi tersebut. Pada 805 kembali ke Zabid menetap sampai akhir hayatnya. Baca Yusnaril Ali, *Op. Cit.*, hal. 31-37

[23] *Ibid.*, hal. 112

[24] *Ibid.*, hal. 119

[25] Kautsar Azhari Noer, *Op. Cit.*, hal. 57

[26] Ajaran ketuhanan yang dikemukakan Ibn al-'Arabî itu seakan-akan sebagai terusan dari warisan plotinus, yang mengajarkan bahwa Yang Maha Esa *(The One)* itu ada di mana-mana, namun terdapat perbedaan fundamental antara doktrin itu. Perbedaan itu adalah Yang Maha Esa nya Plotinus ada di mana-mana dan menjadi *Sebab* wujud; sedangkan Yang Maha Esa-nya Ibn al-'Arabî ada di mana-mana sebagai *Esensi* dan tidak di mana-mana sebagai *Esensi Universal* yang berada di atas semua "di mana" dan "bagaimana", dan berbeda dari segala sesuatu yang mempunyai "di mana" dan "bagaimana". Jadi, Plotinus melihat hubungan Tuhan dengan alam semesta dalam bentuk emanasi sedangkan Ibn al-'Arabî melihatnya dalam bentuk *tajallî*. Lihat Yusnari Ali, *Op. Cit.*,hal. 50-51

[27] Kautsar Azhari Noer, *Op. Cit.*, hal. 138

[28] *Ibid*, hal. 141

[29] Yusnaril Ali, *Op. Cit.*,hal. 128

[30] *Ibid.*, hal. 133-135

[31] *Ibid.*, hal. 142

[32] *Ibid.*, hal. 80

[33] Kautsar Azhari Noer, *Op. Cit.*, hal. 142

[34] Yusnaril Ali, *Op. Çit.*,hal. 184

[35] Yusnaril Ali, *Manusia Citra Ilahi; Pengembangan Konsep Insân kâmil Ibn al-'Arabî oleh al-Jîlî*, (Jakarta: Paramadina, 1997), hal. 49-50

[36] Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi; Wahdat al-Wujûd Dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hal. 126

[37] *Ibid.*

[38] Yusnaril Ali, *Op. Cit.*, hal. 112

[39] *Ibid.*, hal. 119

[40] Hamzah Fansuri, *Syarâb al-'Âsyiqîn*, transliterasi Al-Attas, *Op. Cit*, hal. 316-317. Demikian juga pada sejumlah bait syairnya, Hamzah Fansuri, *Syair Mistik dan Tawhid*, Koleksi Pustaka Nasional Jakarta, No. ML. 83.

[41] Lihat. Hamzah Fansuri, *Asrâr al-'Ârifîn*, Transl. Al-Attas, *Op. Cit.*, hal. 242.

[42] Harun Hadiwijono, *Kebatinan Islam Abad XVI*, (Jakarta: BPK Gunung Mulya, 1985), hal.49

[43] Proses terjadinya sungai dari laut yang dimaksud di sini adalah bahwa air laut setelah menjadi uap, asap, angin dan awan, lalu menjadi hujan dan terkumpul menjadi sungai yang kemudian mengalir kembali menuju lautan yang dalam *(bahr al-'amîq)*, yang sebelumnya dianalogikan sebagai Esensi *al-Haqq*.

[44] Hamzah Fansuri, *Syarâb al-'Âsyiqîn, transliterasi Al-Attas, Op. Cit.* hal.319

[45] Mengenai konsep *Insan Kâmil* Ibn al-'Arabî secara jelas dapat dibaca dalam Kautsar Azhari Noer, *Op. Cit.*, hal. 128-143. Baca juga Yusnaril Ali, *Op. Cit.*, hal. 49-59

[46] Naskah Jakarta ML.83, hal. 69-70 Dan bandingkan dengan Hamzah Fansuri, Ikatan Syair XXVII/1-2 transl. Drewes, *Op. Cit.*, hal. 122

[47] Lihat syarahnya dalam *Ibid.*, hal. 246

[48] Hamzah Fansuri, *Syarâb al-'Âsyiqîn*, transl. Al-Attas, *Op. Cit.*, hal. 298

[49] Sechiko Murata, *Op. Cit.*, hal. 94

[50] Hamzah Fansuri, *Syarâb al-'Âsyiqîn*, transl. Al-Attas, *Op. Cit.*, hal. 316-317

[51] Kautsar Azhari Noer, *Op. Cit.*, hal. 62

[52] Hamzah Fansuri memakai istilah *"ahad"* (bukan *ahadiyah*) dalam syairnya:
Laut itulah yang bernama *ahad*
Terlalu lengkap pada asyyâ' samad
Olehnya itulah *lam yalid wa-lam yûlad*
Wa-lam yakun lahu kufu'an ahad.

Lihat Hamzah Fansuri, Ikatan Syair V/2 transl. Drewes, *Op. Cit.*, hal. 54

[53] Hamzah Fansuri, *Syarâb al-'Âsyiqîn*, transl. Al-Attas., *Op. Cit.*, hal. 315

[54] Penggunaan simbol laut dan ombak dalam menjelaskan hubungan ontologis antara Tuhan dan alam, sering kali terdapat dalam syair Hamzah Fansuri, seperti :
Bahr al-Butûn tiada bermula
Ombaknya *makhfi* tiada bernama
Olehnya Ahmad belum terbuka
Adanya *quddûs* suatu juga
Kuntu kanzan mulanya nyata
Hakikat ombak di sana ada
Adanya itu tiada bernama
Maimûn dan *Laylâ* ada di sana
Dzât dan *sifât* bersama-sama
Keduanya itu tiada berantara
Datang tawfân ombaknya nyata
Pada *'kun fayakûn'* bangatlah kata.

Hamzah Fansuri, Ikatan Syair XXIX/1-3 transl. Drewes, *Op. Cit.*, hal. 128

[55] Hamzah Fansuri, *Syarâb al-'Âsyiqîn*, transl. Al-Attas., *Loc. Cit.*

[56] Syed. M. Naguib Al-Attas, *Rânîrî And The Wujûdiyah Of 17th Century Acheh*, (Singapore: MBRAS, 1966), hal. 51

[57] Yusnaril Ali, *Op. Cit.*, hal. 187-186

[58] Al-Attas, *Loc. Cit.*

[59] Abdul Hadi.WM., *Op. Cit.,* hal. 39

[60] Yusnaril Ali., *Loc. Cit.*

[61] Hamzah Fansuri, *Syarâb al-'Âsyiqîn*, transl. Al-Attas., *Op. Cit.,* hal. 316

[62] Yusnaril Ali., *Loc. Cit*

[63] Hamzah Fansuri, *Syarâb al-'Âsyiqîn*, transl. Al-Attas., *Loc. Cit*

[64] Hamzah Fansuri, Ikatan Syair IV/9 transl. Drewes, *Op. Cit.*, hal. 52

[65] Hamzah Fansuri, *Syair Mistik*, transl. Al-Attas., *Op. Cit.,* hal 493

[66] Abdul Hadi, WM., *Tasawuf Yang Tertindas; Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri,* (Jakarta:Paramadina, 2001), hal. 263

[67] Hamzah Fansuri, *Syarâb al-'Âsyiqîn*, transl. Al-Attas., *Op. Cit.,* hal. 309

[68] Baca Yusnaril Ali, *Op. Cit.*, hal. 56

[69] Hamzah Fansuri, Ikatan Syair IV/5 transl. Drewes, *The Poems Of Hamzah Fansuri*, (Holland: Foris Publications, 1986), hal. 52

[70] Naskah Jakarta ML.83, hal. 42

[71] Hamzah Fansuri, *Asrâr al-'Ârifîn*, transl. Al-Attas., *Op. Cit.,* hal. 256

[72] Syamsuddin al-Sumatrani, *Syarḥ Rubâ'î Hamzah Fansuri,* dalam naskah koleksi dan transl. Ali Hasjmy, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1976), hal. 41

[73] Hamzah Fansuri, *Syarâb al-'Âsyiqîn*, transl. Al-Attas., *Op. Cit.,* hal. 319

[74] Mengenai hadis Nabi *"Inna'Llâh khalaqa Âdam `alâ ṣûratihi"*, menurut Ibn al-`Arabî sejauh dipahami oleh Kautsat Azhari Noer, hadis ini ditafsirkan sebagai yang menyatakan bahwa manusia diciptakan "menurut citra Allah", yakni sebagai manifestasi dari nama-nama dan sifat-sifat-Nya; nama dan sifat Tuhan yang mana pun dapat muncul dan tampak pada manusia. Secara jelas, konsep *Insan Kâmil* dalam persepsi Ibn al-`Arabî dapat dilihat Kautsar Azhari Noer, *Op. Cit.,* hal. 127-128

[75] Yusnaril Ali, *Op. Cit.*, hal. 58

[76] Hamzah Fansuri, *Syarâb al-'Âsyiqîn*, transl. Al-Attas., *Op. Cit.,* hal.

[77] Hamzah Fansuri, Ikatan Syair IV/9 transl. Drewes, *Op. Cit.*, hal. 52.

--ooOoo--

BAGIAN KETIGA
PENDIDIKAN MASYARAKAT DAN SOSIALISASI SYARIAT ISLAM

MEKANISME PSIKOLOGIS PROSES BELAJAR MENURUT IMAM AL-GHAZALI

Oleh: Syabuddin Gade

PENDAHULUAN

Imam al-Ghazali (450 H/1058 M-505 H/1111 M), *"hujjah al-Islam"* adalah salah satu ulama besar klasik yang pemikirannya amat berpengaruh dalam dunia Islam. Khusus dalam bidang pendidikan, pemikiran kependidikannya telah mendobrak hisitorisitas pemikiran pendidikan pada masa sebelumnya dan membawa warna tersendiri dalam pemikiran kependidikan sesudahnya, malah ada yang mengatakan bahwa banyak penulis pemikiran kependidikan kemudian, hanya sekedar mengulang apa yang pernah digagas al-Ghazali.[1]

Gagasan al-Ghazali mengenai teori belajar yang inheren dalam perbincangan kependidikan, bukan hanya berkaitan dengan keniscayaan prinsip akhlaq dalam proses belajar mengajar sebagaimana yang dikembangkan pendahulunya, seperti Ibnu Sahnun al-Maghribi (w. 226 H/ 640 M) dan al-Qabisi (324-403 H/909-1012 M) atau persoalan-persoalan jiwa dan akhlaq sebagaimana dibicarakan dalam filsafat al-Farabi, Ibnu

---

SYABUDDIN GADE, lahir di Pulo Bate (Pidie) 2 Agustus 1968, Dosen Fakultas Tarbiyah IAIN Ar-Raniry bidang Ilmu Pendidikan Islam. Menyelesaikan Program S-1 jurusan Bahasa Arab dan Program Magister jurusan Pendidikan Islam di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Sekarang sedang menyelesaikan Program Doktor pada IAIN yang sama. Aktif mengadakan penelitian dan menulis di beberapa Jurnal; Didaktika, Giralda, Sintesa, Futura, Majalah al-Muslimun dan Serambi Indonesia.

Sina dan Ibn Miskawaih, tetapi juga meliputi konsep ilmu sebagai obyek belajar,[2] tujuan belajar,[3] metoda belajar dan prinsip-prinsip belajar,[4] faktor internal seperti peran indera (*al-hissu*),[5] modalitas psikologis manusia dan mekanisme kerjanya dalam belajar[6] serta faktor lingkungan yang ikut mempengaruhi proses belajar. Karena itu, gagasan al-Ghazali dalam bidang belajar memiliki cakupan pembahasan yang relatif luas yang membentuk suatu teori tersendiri.

Teori belajar al-Ghazali yang begitu luas dan bila dikaji seluruhnya tentu memerlukan waktu yang relatif lama. Karena itu, dalam penelitian ini penulis hanya menyoroti satu aspek penting dari pemikirannya, yakni mekanisme kerja psikologis dalam proses belajar meliputi mekanisme kerja psikologis seperti *nafs, 'aqal, ruh* dan *qalb* serta daya persepsi. Telaah ini dilatarbelakangi oleh keprihatinan dunia pendidikan Islam terhadap miskinnya teori psikologi belajar yang dikembangkan oleh para pemikir muslim sendiri sehingga dunia pendidikan Islam harus berkiblat ke psikologi belajar hasil "temuan" psikolog modern (baca: Barat) yang di dalamnya masih banyak ditemukan sejumlah keterbatasan tersendiri —untuk tidak mengatakan kekeliruan.[7]

Telaah terhadap mekanisme kerja psikologis dalam proses belajar menurut al-Ghazali, tidak terlepas dari interpertasinya tentang substansi jiwa manusia yang diungkapkan dengan beberapa term seperti *nafs 'aql, ruh* dan *qalb.* Sehubungan dengan ini al-Ghazali juga menjelaskan daya persepsi, eksternal maupun internal, sebagai media psikologis bagi kinerja jiwa manusia dalam menangkap dan mengolah informasi menjadi ilmu sebagai bagian yang tak terpisahkan dengan proses belajar. Sebab, proses belajar melibatkan banyak faktor, salah satunya adalah faktor psikologis manusia itu sendiri. Karena itu, persoalan pokok penelitian ini adalah bagaimana pandangan al-Ghazali seputar mekanisme kerja psikologis manusia dalam proses belajar?

Berangkat dari persoalan pokok di atas, maka tujuan yang hendak dicapai dalam penelitian ini adalah terungkapnya pemikiran al-Ghazali tentang mekanisme kerja psikologis manusia dalam proses belajar, dengan harapan menjadi salah satu alternatif pemikiran bagi tenaga kependidikan dalam mengembangkan proses pembelajaran.

Untuk membongkar pemikiran al-Ghazali ini dengan menggunakan metode anlisisis isi (*content analysis*) penulis akan menelaah beberapa karyanya, terutama *Ihya 'Ulum al-Din, Ma'arij al-Qudsi, Misykat al-Anwar, al-Qisthas al-Mustaqim, Mizan al-'Amal, al-Risalah al-Laduniyyah, Kimiya' al-Sa'adah, al-munqizh min al-Dhalal* dan lain-lain. Sebab, sesuai hasil telaah awal, penulis banyak menemukan pemikiran al-Ghazali mengenai kerja psikologis dalam proses belajar dalam beberapa karyanya itu. Selain

itu, penulis menelaah pula karya-karya skunder yang ada kaitannya dengan fokus penelitian ini. Hasil telaah itu, kemudian akan penulis deskripsikan kembali sebagaimana adanya, dengan menggunakan pola pikir induktif-deduktif sehingga memperoleh suatu kesimpulan.

MENGENAL AL-GHAZALI

Al-Ghazali, nama lengkapnya adalah Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad ibn Ahmad al-Ghazali, Hujjah al-Islam Zain al-Din al-Tusi al-Faqih al-Syafi'i.[8] Ia lahir pada tahun 450 H/1058 M. di Thus, Khurasan, dekat Meshed, Iran.[9] Perbedaan ejaan *laqab* antara "Ghazali" atau Ghazzali" sempat menjadi polemik di kalangan ilmuan. Namun, pandapat yang populer adalah "al-Ghazali", yang didinisbatkan pada suatu kawasan yang disebut Ghazalah. Sementara sebutan "Ghazzali" (pemintal wol) yang dinisbatkan pada pekerjaan ayahnya merupakan pendapat yang kurang populer. Ia yang kemudian dikenal sebagai seorang teolog, ahli fikih, pemikir, sufi, dan pembaharu agama. Setelah kembali dari pengembaraanya, ia meninggal kota kelahirannya pada hari senin 14 Jumad al-Akhir 505 H/ 1111M.[10]

Ketika ayah al-Ghazali merasa ajalnya akan tiba, ia berwasiat kepada seorang sufi, yaitu Ahmad ibn Muhammad al-Razikani, teman akrabnya, untuk memelihara al-Ghazali dan Ahmad adiknya, dengan sedikit warisan yang ditinggalkannya. Sufi itu pun menerima wasiatnya. Kemudian, dari sufi itulah al-Ghazali mempelajari ilmu fikih, riwayat hidup para wali, dan kemudian spiritual mereka. Selain itu, al-Ghazali juga belajar syair-syair tentang mahabah kepada Tuhan serta menghafal al-Qur'an dan Sunnah.

Setelah harta peninggalan habis, sufi yang hidup fakir itu tak mampu menanggung keperluan al-Ghazali.[11] Kemudian, al-Ghazali dan adiknya diserahkan ke sebuah madrasah di Thus untuk bisa memperoleh makan dan pendidikan. Al-Ghazali belajar pada Yusuf al-Nassaj, yang juga seorang sufi. Setelah tamat ia melanjutkan pelajarannya ke kota Jurjan yang ketika itu menjadi pusat kegiatan ilmiah. Di Jurjan ia mendalami pengetahuan bahasa Arab dan Persia, di samping pengetahuan agama. Gurunya antara lain Imam Abu Nasr al-Ismaili. Tetapi, karena kurang puas ia kembali ke Tus. Beberapa tahun kemudian ia pergi ke Nisabur dan di sana memasuki Madrasah Nizamiyah yang dipmpin oleh ulama besar al-Juwaini yang bergelar Imam al-Haramain, salah seorang tokoh aliran Asy'ariyah. Melalui al-Juwaini, al-Ghazali memperoleh ilmu ushul fiqh, mantiq, dan ilmu kalam.[12]

Pada waktu itu, Nisabur adalah pusat studi di Timur Tengah. Dikenal sebagai tempat kelahiran madrasah, di Nisabur terdapat beberapa

madrasah yang muncul sebelum masa al-Ghazali. Madarasah-madrasah itu antara lain: madrasah Miyan Dahiya, Madarasah Nazarizal al-Hasan 'Ali al-Sibgi, dan Madrasah Nazarizal Ishaq al-Isfaraini. Madrasah Nizamiyah tempat al-Ghazali belajar didirikan oleh Nizam al-Mulk pada tahun 1065-7. Menurut Philip K. Hitti, madrasah tersebut merupakan perguruan tinggi pertama dalam sejarah pendidikan Islam, yang di dalamnya disediakan kebutuhan-kebutuhan materi untuk mahasiswanya dan menjadi contoh bagi perguruan-perguruan tinggi selanjutnya, termasuk perguruan-perguruan tinggi di Eropa.[13]

Karena dinilai berbakat dan berpotensi, al-Ghazali kemudian diangkat menjadi asisten gurunya. Setelah itu ia dipercaya untuk mewakili gurunya sebagai pimpinan Nizamiyah. Oleh gurunya, ia diberi gelar "Bahr Mugriq" (samudera yang menenggelamkan). Di sini pula al-Ghazali memulai kariernya sebagai pengarang dan penulis beberapa karya tulis di bidang fikih dan ushul fiqih dalam mazhab Syafi'i. Di sini pula al-Ghazali sempat belajar sufisme pada Ali al-Fadl ibn Muhammad ibn Ali al-Farmad al-Tusi, baik teori maupun praktek.[14]

Setelah Imam al-Haramain al-Juwaini wafat pada tahun 478 H/ 1085 M, al-Ghazali meninggalkan Nisabur menuju Mu'askar untuk memenuhi undangan Perdana Menteri Nizam al-Mulk, pendiri Madrasah Nizamiyah. Mu'askar pada waktu itu merupakan tempat pemukiman perdana menteri, para pembesar kerajaan, para ulama, dan para intelektual terkemuka. Di sini al-Ghazali menghadiri pertemuan-pertemuan ilmiah yang rutin diadakan di istana Nizam al-Muluk. Melalui forum inilah kemasyuhurannya menjadi makin luas. Kepandaian al-Ghazali menyebabkan Perdana Menteri Nizam al-Muluk mengangkatnya sebagai guru besar di Madrasah Nizamiyah di Bagdad pada tahun 484 H/1091 M.[15] Al-Ghazali mulai memberi kuliah teologi dan fikih. Tiga ratusan tokoh ulama tekun mengikuti kuliahnya, termasuk di antaranya beberapa pemuka mazhab Hambali, seperti Ibn Aqil dan al-Khattab. Hal ini merupakan sesuatu yang sangat langka karena permusuhan antar mazhab sangat runcing pada masa itu. Jadi, tidak mengherankan kalau dengan cepat nama al-Ghazali terkenal di wilayah Irak, bahkan hampir mengalahkan kepopuleran para penguasa dan para panglima di ibukota Abbasiyah tersebut.[16] Al-Ghazali memberikan kuliah di Nizamiyah selama 4 tahun (1091-1095). Dalam pelajarannya ia memperjuangkan pendapat yang mengatakan bahwa meluaskan ilmu pengetahuan adalah tujuan dari pendidikan dan menekan perlunya merangsang kesadaran moral mahasiswa. Dengan demikian, dialah pengarang Islam pertama yang membawa masalah pembelajaran ke dalam hubungan yang organik dengan sistem etika yang mendalam.

Sambil mengajar, al-Ghazali juga mempelajari filsafat secara mendalam. Dalam tempo yang singkat dia sudah dapat menguasai filsafat Yunani, terutama yang diolah oleh para filosof Islam, seperti al-Farabi dan Ibnu Sina. Penguasaan al-Ghazali terhadap filsafat mengantarkan al-Ghazali menulis karyanya yang berjudul *Maqasid al-Falasifah.*[17]

Selama periode kehidupannya tersebut al-Ghazali menimba dan mendalami berbagai cabang ilmu. Tetapi, ternyata ilmu-ilmu itu tidak memberinya ketenangan jiwa. Kerisauan jiwa semakin menjadi-jadi sampai-sampai membuatnya tertimpa krisis psikis yang kronis, seperti yang diceritakannya dalam kitab *Al-Munqiz min al-Dalal:*

> *"Keraguan senantiasa meliputiku, antara ambisi terhadap kesenangan duniawi dan panggilan akhirat. Hal ini kualami selama hampir 6 bulan; sejak bulan Rajab tahun 488 H. persoalannya semakin parah, melampaui batas "pilihan" menuju "keharusan". Dengan takdir Allah lidahku menjadi kelu hingga tak mampu mengajar orang yang selalu datang padaku, bahkan lidahku tak mampu mengucapkan satu kalimat pun. Ketidakmampuanku ini melahirkan kesedihan mendalam dalam jiwaku dan ikut mengganggu pencernaanku, sampai-sampai sepotong roti pun tak mampu dicernanya."*[18]

Keraguan itu, mendorong al-Ghazali untuk merantau dari satu tempat ke tempat lain, seperti Damaskus, Baitul Maqdis, Mekkah, dan Madinah. Selama sepuluh tahun ia menjalani kehidupan sebagai seorang sufi. Selama di Damaskus inilah ia mulai menulis kitab *Ihya' 'Ulum al-Din.* Setelah pergi ke Baitul Maqdis, ia lalu pergi ke Mesir dan untuk beberapa lama tinggal di Iskandariyah. Kemudian, ia kembali ke Thus untuk menulis karya-karyanya. Setelah itu, Nidham al-Mulk meminta al-Ghazali kembali ke Nisabur untuk mengajar lagi di perguruan al-Nizamiyah. Setelah berkali-kali diminta, ia akhirnya meluluskan permintaan itu. Namun, ia kemudian kembali meninggalkan perguruan tinggi tersebut dan kembali ke kampung halamannya di Thus. Kemudian, di sana ia mendirikan *Khanaqah* bagi para sufi dan madrasah bagi para penuntut ilmunya. Ia pun menghabiskan waktu untuk berbuat kebajikan, seperti mengkhatam *al-Qu'ran,* bertemu dengan para sufi, dan mengajar sampai wafatnya tahun 1111 H.[19]

SUBSTANSI MANUSIA

Manusia dilihat dari struktur eksistensialnya terdiri atas unsur material (*jism*) dan immaterial (*nafs*). Unsur material bagi al-Ghazali, bukanlah esensi manusia. Esensi manusia adalah unsur immaterialnya. Karena itu, studi ini hanya membatasi diri pada unsur immaterialnya.

Substansi immaterial manusia, dalam pandangan al-Ghazali, dapat ditelusuri melaluli penjelasannya seputar terma psikologis yang sering digunakan seperti *al-nafs, al-qalb, al-ruh* dan *al-'aql*. Keempat term ini, dalam kitab *Ma'arij al-Qudsiy* disebut dengan *al-alfadh al-mutaradifat*[20] yang oleh Muhammad Yassir Nasution diterjemahkan dengan "kata-kata yang mempunyai arti yang sama".[21] Tetapi, menurut hemat penulis yang dimaksud dengan *al-alfadh al-mutaradifat* di sini adalah "kata-kata yang mengandung arti yang hampir sama". Sebab, dalam penjelasan al-Ghazali sendiri keempat term ini, disamping memiliki makna yang sama juga mengandung makna material yang berbeda serta memiliki aksentuasi tersendiri, paling tidak wilayah penggunaannya dalam tradisi keilmuan Islam. Khusus term *al-nafs* dan *al-'aql* sering digunakan dalam dunia filsafat, sedangkan *al-ruh* dan *al-qalb* sering digunakan dalam dunia mistis (sufi).[22]

N a f s

Al-Ghazali membuktikan adanya substansi immaterial manusia berupa *al-nafs*, dengan mengajukan beberapa argumentasi. *Pertama*, andai jiwa tidak ada, maka persoalan *nubuwwah*, ganjaran perbuatan manusia dan semua berita tentang hari akhir menjadi *meaningless* (tidak berarti). Sebab, sebab seluruh ajaran syara', hanya ditujukan kepada yang ada yang dapat memahami dan yang mampu memahami bukanlah fisik manusia.[23] *Kedua*, al-Ghazali membuktikan dengan kenyataan faktual, sebagaimana argumen-argumen yang diajukan Ibnu Sina untuk tujuan yang sama.[24] Kenyataan faktual yang diajukan al-Ghazali bahwa sebagian makhluk hidup menunjukkan perbedaan dan tingkatan kemampuan masing-masing. Makhluk hidup berbeda dengan benda mati terutama sifat geraknya. Benda mati hanya memiliki gerak monoton, sedangkan tumbuh-tumbuhan — makhluk hidup yang paling rendah tingkatannya—selain memiliki gerak monoton, juga memiliki kemampuan bergerak secara bervariasi. Inilah yang disebut jiwa vegetatif (*al-nafs al-nabatiyyah*). Jenis jiwa ini sebagai kesempurnaan pertama bagi fisik alamiah yang bersifat mekanistik (*aliyyah*) membutuhkan makanan, tumbuh dan berkembang biak.[25] Jiwa hewan lebih tinggi lagi dari pada jiwa tumbuh-tumbuhan, sehingga hewan disamping mampu bergerak bervariasi, juga memiliki rasa (*syu'ur*). Jiwa ini dinamakan jiwa sensitif (*al-nafs al-hayawaniyyah*) sebagai kesempurnaan pertama bagi fisik alamiah yang bersifat mekanistik dan mampu mempersepsi hal-hal yang parsialitas dan bergerak dengan kehendak (*al-iradah*).[26] Sedangkan jiwa manusia, selain memiliki apa yang dimiliki oleh semua jenis makhluk tersebut, juga memiliki kemampuan berfikir (*ta'aqqul*) dan pilihan (*al-ikhtiyar*) untuk berbuat dan tidak berbuat, serta mampu mempersepsi

berbagai hal yang *kulliyyat* (*universalitas*). Inilah yang dinamakan *al-nafs al-insaniyyah* sehingga membedakan secara tajam antara manusia dari segala makhluk lain.[27]

Berdasarkan aegümen-argumen itu, memperlihatkan pula bahwa jiwa dalam pandangan al-Ghazali sebagaimana al-Farabi, Ibnu Sina dan Aristoteles, dibagi jiwa kepada tiga jenis; jiwa vegetatif (*al-nafs al-nabatiyyah*), jiwa sensitif (*al-nafs al-hayawaniyyah*) dan jiwa manusia (*al-nafs al-insaniyyah*).[28] Semua jenis jiwa ini memiliki idiosinkresies masing-masing dan ketiganya, dalam diri manusia, merupakan suatu kesatuan yang saling berkaitan satu sama lain dalam menjalankan fungsi-fungsi kemanusiaan yang bersifat psikis dan fisik.

Dalam konteks jiwa manusia (*al-nafs al-insaniyyah*), term *al-nafs*, bagi al-Ghazali, mengandung dua pengertian.[29] Pengertian pertama sebagai entitas immaterial sebagai sumber dari sifat-sifat negatif (*al-sifat al-mazmumah*) pada manusia, seperti marah, dengki dan sebagainya. Sifat-sifat ini merupakan daya-daya sensitif (*al-quwwah al-hayawaniyyah*), sesuatu yang berlawanan dengan daya-daya akal (*al-quwwah al-'aqliyyah*). Jiwa dalam pengertian ini tidak berfungsi langsung sebagai alat pencerapan dan pengolahan ilmu dalam proses belajar. Sebab jiwa dalam pengertian ini tidak melakukan suatu proses terhadap informasi dari luar. Namun demikian, secara tidak langsung *al-nafs* dalam pengertian ini ikut menentukan proses belajar manusia sebagai wadah penampung ilmu. Karena itu, demikian al-Gazali, pelajar harus mampu membimbingnya secara benar. Sebab, sifat-sifat *mazmumah* bila tidak dihilangkan akan mengganggu (menghambat) proses belajar dalam pencapaian ilmu.[30] Dengan pertimbangan ini, ikut mendorong al-Ghazali menempatkan wawasan etik sebagai salah satu prinsip dalam belajar.

Pengertian *al-nafs* kedua, berarti esensi manusia yang berfungsi sebagai tempat pengolahan pengetahuan (*mahal al-ma'qulat*) menjadi ilmu.[31] Pengolahan ini dilakukan atas perintah potensi berfikir. Sebab, demikian al-Gazali, dalam *al-nafs al-insaniyyah* terdapat dua potensi lain, berupa potensi berfikir (*al-quwwah al-'alimah*) dan potensi bertindak (*al-quwwah al-'amilah*).[32]

Qalb

Qalb seperti halnya *al-nafs,* menurut al-Ghazali, juga mempunyai dua pengertian.[33] Pengertian pertama sebagai entitas fisik, *qalb* tidak lain adalah hati, segumpal daging yang tergantung dalam rongga dada sebelah kiri manusia; dan hati ini sama sekali tidak menjadi fokus perhatian kita disini. Sebab, demikian al-Ghazali, *qalb* dalam pengertian ini merupakan

wilayah kajian para dokter, tidak terkait sama sekali dengan tujuan-tujuan keagamaan, bahkan *qalb* dalam pengertian ini bukan hanya dimiliki manusia yang hidup, tetapi juga binatang dan mayat.[34] Pengertian kedua menyatakan bahwa *qalb* adalah esensi paling mendasar dari manusia yang dapat menalar dan mengetahui informasi atau pengetahuan (*haqikat al-insan al-mudrik al-alim*),[35] bahkan *al-qalb* merupakan tempat ilmu (*inna mahalla al-'ilmi huwa al-qalb*).[36] Dalam definisi ini, kita melihat persamaan yang mendasar dengan definisi '*aql* yang kedua sebagaimana diuraikan nanti. Al-Ghazali juga menyatakan bahwa *al-qalb* adalah *lathifah rabbaniyyah* (sesuatu yang sangat halus yang bersifat ketuhanan) sebagai hakikat (esensi) manusia. Ini berarti bahwa *al-qalb* juga merupakan substansi immaterial yang memiliki suatu aksentuasi khusus berupa potensi *rabbaniyyah* (ketuhanan) yang dapat menerima ilmu mukasyafah, disamping ilmu mu'amalah.[37]

Ruh

Ruh, sebagaimana *al-nafs* dan *al-qalb* menurut al-Ghazali, juga mengandung dua pengertian. *Pertama*, ruh merupakan tubuh halus (*jinsun lathifun*), sumbernya adalah lobang hati jasmani (*al-qalb al-jasmani*) dan menyebar ke seluruh tubuh melalui urat-urat. Tersebarnya ruh ini ke dalam seluruh tubuh menyerupai gemerlapnya cahaya lampu ke sudut-sudut rumah. *Ruh* dalam pengertian ini merupakan tonggak kehidupan manusia. Kehilangan berarti kematian. Materi halus ini bersumber dalam hati *qalb* (dalam arti material) yang disebarkan ke seluruh bagian tubuh manusia.[38] *Ruh* dalam pengertian material inilah sebagaimana *qalb* dalam pengertian pertamanya yang menjadi titik perhatian para dokter (*al-athibba'*) dalam pengobatan fisik, bukan pengobatan jiwa. Sedangkan ruh dalam pengertian yang kedua adalah substansi manusia yang halus, mengerti lagi mengetahui. Pengertian ini sama dengan makna *al-qalb* dalam pengertian kedua.[39]

A q a l

Aqal (*al'Aql*), demikian al-Gazali, memiliki dua pengertian. *Pertama*, *al-'aql* bermakna entitas pengetahuan, yang dapat dikatgorikan menjadi tiga bagian:[40] 1) pengetahuan aksiomatis (*al–'ulum al–dharuriyyah*) yang muncul dengan sendirinya dalam diri manusia ketika ia mencapai tahap usia tertentu. Pengetahuan ini mencakup tentang kemungkinan sesuatu yang mungkin *(jawaz al-ja'izat*) dan kemustahilan yang mustahil (*istihalat al- mustahilat)*, seperti bahwa tiga adalah lebih banyak dari pada dua atau bahwa sebuah benda tidak mungkin berada pada lebih dari satu tempat dalam waktu yang bersamaan, 2) pengetahuan yang diperoleh melalui pengalaman dan interrelasi dengan lingkungan, 3) pengetahuan

yang memungkinkan seseorang mengembangkan kemampuan mengendalikan diri dan hawa nafsunya, sehingga tak lagi terjebak dengan kesenangan–kesenangan temporer yang pada akhirnya berakhir buruk. *Kedua*, *al-'aql* bermakna kualitas (*washf)* yang membedakan manusia dari hewan dan yang memungkinkannya memahami ilmu–ilmu teoretis (*al-ulum al–nazhariyah*) serta menyadari operasi mental psikologis yang terjadi dalam dirinya. Secara sederhana, *'aql* dalam pengertian ini adalah fakultas penyerap pengetahuan (*al-mudrik li al-'ulum*), sangat mirip dengan pengertian kedua dari *al-nafs*, *al-qalb* dan *al-ruh*. Hal ini berarti pula, bahwa semua terma psikologis ini memiliki suatu fungsi umum yang sama sebagai *al-mudrik* (penyerap) ilmu pengetahuan, meskipun masing-masing itu juga memiliki makna material yang berbeda.

DAYA PERSEPSI

Indera Eksternal

Penginderaan terhadap obyek rill merupakan tugas pancaindera (*al-hassah al-khamsah*);[41] indera pendengaran (*hassah al-sam'i*), indera penglihatan (*hassah al-bashar)*, indera penciuman (*hassah al-syammi)*, indera peraba (*hassah al-lamas)* dan indera perasa (*hassah al-zauq*).[42] Semua indera ini memiliki andil sesuai fungsi masing-masing dalam proses belajar manusia, khususnya sebagai alat cerap terhadap segala obyek yang bersifat dhahiri[43] guna diproses lebih lanjut oleh daya-daya psikologis yang lain. Kehilangan salah satu pancaindera berarti hilangnya satu ilmu.

Mengenai pancaindera ini al-Ghazali menguraikannya dalam banyak tempat, ada yang dijelaskan secara singkat ada pula secara mendetil terutama terhadap indera pendengaran dan penglihatan. Bagi al-Ghazali semua indera itu memiliki mekanisme kerja masing-masing. Kajiannya tentang pancaindera didasarkan pada pendapat-pendapat Ibnu Sina mengenai topik ini dan dalam banyak hal ia menukil pandangan pendahulunya, Ibnu Sina.

Indera Peraba

Sebagaimana Ibnu Sina, al-Ghazali berpendapat bahwa indera perabaan adalah daya yang tersebar di seluruh kulit, daging, keringat dan syaraf badan. Menurutnya —sebagaimana Ibnu Sina— indera adalah mata-mata pertama bagi jiwa. Tidak ada satu bagianpun dari kulit yang bebas dari daya perabaan sebagaimana semua hewan memiliki daya perabaan.[44]

Kualitas inderawi yang dipersepsi perabaan adalah panas, dingin, lembab, kering, keras, lembek, lembut, kasar; ringan dan berat. Al-Ghazali

menjelaskan bahwa "menurut kelompok tertentu, daya perabaan adalah satu jenis untuk empat macam daya yang memutuskan kontradiksi.[45] *Pertama,* antara panas dan dingin. *Kedua*, antara basah dan kering. *Ketiga*, antara keras dan lembut. *Keempat*, daya yang menetapkan kontradiksi antara kasar dan halus. Tetapi, mungkin saja mereka menambahkan lebih dari itu. Al-Ghazali sendiri menyatakan sebagaimana penjelasan Aristoteles dan Ibnu Sina, bahwa ada kemungkinan jumlah daya perabaan itu banyak dan tidak hanya itu.

Indera Penciuman

Setelah indera perabaan ada indera penciuman. Ketika hewan memerlukan makanan —padahal diantara makanan ada yang sesuai dengan dirinya ada yang tidak sesuai—, maka Tuhan memberikan kepada hewan daya penciuman agar dapat mengenal bau-bau makanan yang sesuai dengannya. Indera penciuman adalah daya yang ada di bagian depan dan terlihat menonjol dari otak yang mirip dengan ujung payudara, tempatnya ada di bagian atas dalam hidung. Indera ini mempersepsi bau-bauan melalui udara, dan hal itu terjadi bukan karena udara memindahkan bau-bauan tetapi dengan mengubah dirinya menjadi bau.

Mengenai hal ini, al-Ghazali berbeda pendapat dengan Ibnu Sina yang memandang bahwa obyek indera penciuman bisa dalam bentuk uap yang bersumber dari benda yang mengandung bau dan yang dipindahkan udara ke alat indera, tetapi bisa juga dalam bentuk udara sendiri yang mengubahnya dari benda yang mengandung bau sehingga ia menjadi berbau.[46]

Indera penciuman menurut al-Ghazali, sebagaimana Aristoteles dan Ibnu Sina, tidak begitu kuat pada manusia, ketimbang binatang. Penciuman binatanglah yang lebih kuat. Al-Ghazali juga berpendapat bahwa sesuatu yang pertama kali terbentuk d dalam janin setelah daya perabaan adalah daya penciuman.[47]

Indera Pengecapan

Indera pengecapan juga merupakan indera awal yang mempersepsi makanan yang sesuai dan makanan yang tidak sesuai. Indera pengecapan merupakan daya yang terletak di syaraf yang terhampar di lidah. Indera ini mempersepsi rasa yang bersumber dari makanan di ludah dan ketika rasa mengalami kontak dengan syaraf, maka makanan dipersepsi oleh syaraf.

Mengenai hal itu menimbulkan pertanyaan, apakah rasa hanya bercampur dengan ludah, atau rasa mengubah ludah menjadi kualitas rasa tersebut? Terhadap persoalan ini, Ibnu Sina, menganut kedua kemungkinan

itu. Dalam *al-Syifa'*, ia mengatakan bahwa sesungguhnya rasa bercampur dengan ludah dan mengubahnya secara bersama-sama, sedangkan dalam *an-Najat* ia berpendapat bahwa rasa bercampur dengan ludah yang diubah menjadi rasa. Al-Ghazali sendiri cenderung mengambil pendapat Ibnu Sina yang kedua ini, dimana ia berpendapat bahwa ludah berubah menjadi kualitas rasa.[48]

Indera Pendengaran

Daya pendengaran memberikan manfaat mendengar suara, baik pada binatang (hewan) maupun manusia. Bahkan, pada binatang, daya pendengaran hampir melampaui indera pengecapan, penciuman dan penglihatan, demikian al-Ghazali.[49] Indera pendengaran merupakan daya yang terletak di syaraf dan menyebar ke permukaan bagian dalam telinga. Hal ini terjadi ketika suara muncul karena tekanan gelombang udara yang berasal dari lubang telinga atau daun telinga menuju udara yang menentap di bagian dalam otak dan menggerakkan sesuai dengan bentuk gerakannya.

Al-Ghazali merekam peerbedaan pendapat yang merebak di zamannya tentang alat indera pendengaran dan sebab terjadinya pendengaran. Dalam *Ma'arij al-Qudsi*, al-Ghazali menerangkan bahwa ada pendapat yang menyatakan bahwa syaraf yang tersebar di ujung otak memanjang sepanjang kulit di atas gendang, ia mirip jaringan laba-laba dan sekeras kulit yang disamak. Ada juga yang berpendapat bahwa indera pendengaran merupakan syaraf yang mirip tali senar yang memanjang di sisi otak. Tali-tali senar itu bergerak karena bergeraknya udara yang diam sehingga terjadi getaran. Jika cahaya merupakan syarat terjadinya penglihatan, maka demikian pula udara menjadi syarat bagi pendengaran.[50]

Pandangan al-Ghazali di atas, sepertinya dinukil dari pandangan Ibnu Sina yang mengatakan bahwa indera pendengaran merupakan syaraf yang tersebar di permukaan dalam dari otak. Menurutnya, pendengaran terjadi akibat pengaruh syaraf terhadap gelombang udara yang mempengaruhi otak yang berasal dari luar.[51] Al-Ghazali juga sependapat dengan Ibnu Sina bahwa suara memiliki wujud eksternal. Hanya saja ungkapan Ibnu Sina lebih mendalam dibanding al-Ghazali. Ibnu Sina tidak cukup mengatakan seperti al-Ghazali tentang adanya suara di luar, bahkan ia mengatakan bahwa suara ada di luar bukan karena didengar secara nyata, tetapi kerena didengar secara potensial. Di sini dipahami bahwa suara bukan hanya memiliki wujud luar tetapi juga merupakan pengalaman psikis yang terjadi akibat sampainya pengaruh gelombang udara ke alat indera yang ada di gendang telinga, serta perpindahan pengaruh di dalam syaraf pendengaran ke pusat pendengaran yang ada di otak.[52]

Indera Penglihatan

Indera penglihatan sangat berguna bagi hewan termasuk manusia Bentuk manfaatnya ketika hewan bergerak dengan keinginan dan kadang kadang bergerak ketempat-tempat yang berbahaya seperti tempat api puncak gunung dan pinggir pantai, maka inayah Allah memberikan indera penglihatan pada sebagian besar hewan guna mempersepsi jalannya. Indera penglihatan adalah daya yang terdapat di syaraf dalam yang berfungsi mempersepsi obyek yang memantul di dalam membran yang berasal dari cermin fisik yang memiliki warna yang menyebar pada benda-benda yang bercahaya hingga ke permukaan benda-benda yang licin.

Sebagimana Ibnu Sina, al-Ghazali menolak pendapat yang mengatakan bahwa penglihatan terjadi karena keluarnya sinar dari mata ke sesuatu yang dilihat.[53] Pendapat tersebut dikemukakan oleh Plato sedangkan al-Ghazali —sebagaimana Ibnu Sina, berpendapat bahwa penglihatan terjadi karena pantulan obyek yang dilihat membran mata dengan perantara kornea. Menurut al-Ghazali, jika gambar muncul di retina, maka ia terus masuk ke syaraf pusat yang di dalamnya ada ruh yaitu jisim lembut seperti seseuatu yang jatuh di atas permukaan air yang diam. Lalu ia menuju ke titik pertemuan dua syaraf yang berhubungan dengan kedua mata yang berada di bagian depan otak, sehingga indera kolektif (*hissun musytarak*) mempersepsi kedua gambar yang bersatu itu menjadi satu gambar. Pusat penglihatan, menurut al-Ghazali dan Ibnu Sina adalah pada titik pertemuan dua syaraf mata.[54]

Indera Internal

Aspek lain yang lebih penting adalah aspek internal psikologis yang dapat dirinci menjadi lima daya. Diskusi tentang ke lima daya ini dapat ditemui dalam beberapa karya Al- Ghazali dengan penggunaan terminologi yang saling berbeda, meskipun tidak terlalu jauh. Dalam *Ihya 'ulumuddin* lima daya tersebut adalah *common sense (hiss al- musytarak)*, daya imajinasi (*takhayul)*, daya pikir (*tafakkur)*, daya ingat (*tadzakkur*), dan daya pemeliharaan (*al-hifdha*). Kesemuanya ini sering disebut juga dengan "tentara hati" (*junud al-qalb*).[55] Sedangkan dalam *Mizan al-Amal*, diskusi tentang lima daya ini ia masukkan dalam pembahasan tentang jiwa anima (*al-nafs al-hayawaniyyah*) yang diistilahkan dengan *al-khayyaliyyah, al-hafizah al-wahmiyyah, al-dzakirah* dan *al-mufakkirah.*[56]

Dalam konteks pembahasan ini, tampaknya titik perbedaan antara *Mizan* dan *'Ihya'* adalah penggunaan istilah *al-wahmiyah* pada tempat *al-hiss al-mussytarak*, meskipun kedua istilah ini merujuk pada daya yang sama. Hal yang sama ditemukan juga dalam *Ma'rij al-Quds*, dimana pembagian daya in

ditawarkan dalam susunan yang sedikit berbeda sebagai daya-daya penyerap pengetahuan (*al-quwah al-mudrikah li al-'ulum*). Di sini, daya-daya ini adalah: *al-hiss al-musytarak, al- khayyaliyyah, al-wahmiyyah, al-hafizhah*, dan *al-dzakirah.*[57]

Hal yang mirip juga muncul dalam karyanya yang lain, *Misykat al-Anwar'*, di mana daya-daya ini dilukiskan sebagai tingkatan-tingkatan jiwa manusia (*muratib al-arwah al-basyariyah*), yaitu *al-hassas* (panca indra), *al-ruh al-khayyali, al-ruh al-'aqli* (jiwa intelektual), dan *al-ruh al-fikri'* serta *al-ruh al-qudsi al-nabawi* (jiwa kenabian).[58]

Al-Ghazali memang menggunakan terminologi yang berbeda dalam pembahasan daya-daya itu mulai dari *junud al-qalb* dalam *Ihya, al-nafs al-hayawaniyyah* dalam *Mizan, al-quwa al-mudrikah* dalam *Ma'arij*, sampai kepada *al-arwah al-basyariyyah* dalam *Misykat*. Hal ini tentu menimbulkan pertanyaan tersendiri, kenapa hal ini terjadi dan apakah al-Ghazali tidak konsisten atau malah terjadi pertentangan dalam pemikirannya. Ini akan dapat dipahami bila kita melihat sifat dari masing-masing buku tersebut dan memahami waktu dan latar belakang penulisnya dalam konteks perkembangan intelektual dan spiritual al-Ghazali sendiri.[59]

Secara kronologis, *Mizan al-Amal* adalah kaya yang paling tua dari empat karya yang terlibat dalam diskusi ini. Karya ini ditulis saat Al-Ghazali menjadi guru besar di Nizamiyah di Baghdad, saat ia baru saja menyelesaikan penelitiannya tentang filsafat, dan ketika ia berada di ambang pintu peralihanya kepada tasawuf,. Oleh karena itu, karya ini dengan jelas merupakan karya yang bercorak filosofis dan sufistik sekaligus. Penggunaan istilah *'an-nafs al-hayawaniyyah,* kemungkinan besar adalah peminjaman dari para *filsuf*, di mana istilah ini memiliki sirkulasi yang luas. [60]

Al-Ghazali menulis *Ihya'* semasa pengasingan sufinya setelah terlebih dahulu memutuskan untuk meninggalkan Baghdad dalam mengembara ke berbagai penjuru Timur Tengah dan Mesir selama sepuluh tahun. Sebagian besar dari *Ihya* ia tulis di Damaskus dan Jarussalem, saat mana ia telah benar-benar yakin bahwa *tasawuf* adalah jalan terbaik untuknya. Berkaitan dengan masalah ini, Syerif mengatakan bahwa penggunaan isitlah *'junud al-qalb'* adalah bentuk keenggangan al-Ghazali untuk menggunakan istilah filosofis, yaitu *al-nafs al-hayawaniyyah,* seperti yang ia lakukan dalam *Mizan.*[61]

Istilah, *"al-quwa al-mudrikah"* kelihatanya memang sesuai dengan kitab *Ma'arij,* sebab ini adalah sebuah karya yang pada dasarnya membicarakan pendekatan psikologis dan sufistik terhadap tauhid. Dalam *Misykat*, Al-Ghazali menggunakan "*al-arwah al-basyariyyah*", sebuah konsep yang baru muncul dalam pemikiran sufinya yang lebih matang. *Misykat* memang termasuk dalam karya-karya al-Ghazali yang kental dengan nuansa tasawwufnya.

PENGOLAHAN INFORMASI

Indera lahir yang paling berpengaruh dalam proses belajar, menurut Usman Najati, adalah indera pendengaran dan indera penglihatan.[62] Al-Qur'an sendiri sebagaimana dijelaskan Usman Najati merasa cukup mengemukakan pendengaran dan penglihatan sebagai dua alat indera saja, karena signifikansi yang begitu penting dari kedua indera itu dalam proses pencerapan. Penyebutan keduanya cukup menjadi indikator tentang pentingnya semua pancaindera yang lain.[63] Dalam al-Qur'an penglihatan umumnya disebutkan setelah pendengaran. Ini tampaknya dikarenakan berberapa pertimbangan. *Pertama*, pendengaran lebih utama dari pada penglihatan dalam proses belajar. Apabila seseorang kehilangan penglihatannya masihlah mungkin baginya untuk mempelajari bahasa dan memperoleh ilmu. Sebaliknya bila kehilangan pendengarannya, maka sukarlah baginya mempelajari bahasa dan memperoleh ilmu. *Kedua*, indera pendengaran lansung berfungsi setelah seorang anak lahir, di mana anak itu, begitu ia dilahirkan langsung bisa mendengarkan suara. Sementara untuk melihat sesuatu dengan jelas ia membutuhkan waktu beberapa lama. *Ketiga*, fungsi pendengaran berlangsung terus menerus tanpa terhenti sementara indera penglihatan kadang-kadang terhenti fungsinya apabila sesorang memejamkan matanya atau dalam keadaan tidur. *Keempat*, indera pendengaran bisa mendengar baik dalam keadaan terang ataupun gelap sedangkan indera penglihatan hanya bisa melihat dalam keadaan terang. *Kelima* pendengaran bisa menangkap suara dari semua arah sedangkan indera penglihatan hanya menangkap obyek satu arah (*khaththim mustaqim*).[64]

Kedua indera tersebut memiliki fungsi berbeda guna menangkap obyek dari luar sebagai bahan olahan menjadi ilmu. Dalam konteks ini al-Gazali menata dengan baik kedua indera utama ini dalam kaitannya dengan belajar, khususnya dalam menangkap informasi dan obyek dari luar. Indera pendengaran, misalnya, sebagai alat cerap suara dan bunyi mesti digunakan untuk menangkap suara dan bunyi yang baik-baik, sejalan dengan perintah agama, bukan suara dan bunyi yang bertentangan dengan ajaran Islam. Dalam kaitan ini al-Gazali menerangkan sebagai berikut;

Pendengaran adalah pengambilan manfaat dari sesuatu yang didengarnya, baik berupa hikmah, nasihat atau semacamnya. Syarat mendengar adalah *al-isgha'* (benar-benar menyimak), lebih-lebih bila yang didengar itu ilmu yang hukumnya fardu 'ain Mendengar justru berhukum haram apabila yang didengar itu diharamkan syara' dan makruh bila dimakruhkan syara'.[65]

Demikian pula indera penglihatan mesti diarahkan kepada obyek nyata (lahir) yang diperintahkan Islam, bukan kepada hal-hal yang dilarang. Penataan indera seperti ini membawa implikasi penting dalam belajar,

berupa pencerapan sumber informasi yang baik. Tetapi, pencerapan pancaindera, lebih-lebih indera penglihatan tidak serta merta dapat dipercaya, karena di sana terdapat keterbatasan-keterbatasan bila dibandingkan dengan kemampuan akal manusia.[66] Karena itu, indera lahir ini mesti bekerjasama dengan indera batin, sebab indera lahir hanya mampu mempersepsi obyek luar (shurah) untuk dikirim ke indera batin. Sedangkan indera batin sendiri mampu menangkap makna dari suatu obyek, tanpa harus dipersepsi oleh indera lahir. Tetapi, indera batin ini perlu bekerjasama dengan daya rasional dalam rangka menjalankan tugasnya. Sebab, bagaimanapun juga baik sistem kerja indera lahir maupun indera batin merupakan "garis komando" dari daya jiwa rasional (aqal).

Semua daya psikologis di atas, saling bekerjasama, bahu membahu dalam menangkap dan mengolah informasi. Kiriman cerapan pancaindera lahir diproses lebih lanjut dengan melibatkan psikologis manusia, melalui lima tahapan.[67] *Pertama*, tahap imajinasi (*khayaliyyah*). Ia merupakan tahap bersemayamnya gambaran suatu obyek yang diindera setelah obyek tersebut menyingkir dari jangkauan penginderaan lahir. Gambaran obyek yang dilihat akan tetap melekat di dalam *khayalan* setelah kedua mata dipejamkan. Potensi yang menjadi tempat melekatnya gambaran obyek yang dilihat tersebut dinamakan *khayalan* atau indera kolektif yang selalu mengambil bagian (*hissan musytarakan*),[68] sebab bekas memori seluruh obyek yang ditangkap oleh pancaindera terekam di dalamnya.[69] Penginderaan dan penyimpanan dalam khayalan boleh jadi bentuk (*shurah*) boleh jadi konsep (makna). Namun, khayalan ini tidak bertahan lama, kecuali dengan berfungsinya tahap kedua, yaitu; penyimpan (*al-hafidhah*) atau memori. Tahap ini berfungsi sebagai penyimpan gambar, bentuk suatu obyek. Ini merupakan daya yang menerima dan menampung hasil cerapan pancaindera. Daya ini terletak di rongga otak bagian depan yang pertama dan ia akan melemah bersamaan dengan perubahan kondisi bagian otak itu. Hal ini dapat dibuktikan lewat ilmu kedokteran, demikian al-Gazali.[70]

Apa yang disimpan itu, kemudian diolah lagi, dengan berfungsinya daya ketiga, *al-wahamiyyah* (perkiraan) yang berada di ujung otak bagian tengah. Fungsinya untuk menangkap makna yang tidak dapat dijangkau oleh pancaindera yang bersifat partikularitas (*al-juziyyah*).[71] Selanjutnya, informasi disimpan dengan berfungsinya daya *keempat,* penyimpan (*al-hafidhah*) konsep (makna) yang tidak dapat ditangkap oleh pancaindera, tetapi makna yang ditangkap oleh potensi *wahawiyyah* (perkiraan). Inilah kemudian yang disebut memori (*zakirah*), letaknya berada di rongga otak paling akhir (*maskanuha al-tajwifal-muakhhar min al-dimagh*). Sedangkan rongga otak bagian tengah merupakan tempat potensi berfikir yang berada di antara simpanan gambar (*khazanah al-shurah*) dan simpanan konsep

(*khazanah al-ma'ani*). Fungsinya adalah memadukan dan memilah unsur-unsur khayalan untuk selanjutnya dikirim ke aqal agar diproses dan hasilnya dikirim lagi ke dalam *al-nafs* (*al-qalb*) sebagai tempayan ilmu. Jadi, dari sini kita melihat bahwa secara pskikologis proses belajar manusia pada umumnya berangkat dari inderawi ke jiwa dan menuju Tuhan.

Proses penglolahan informasi di atas, berbeda sekali dengan apa yang terjadi dalam "belajar" yang sifatnya rabbani —meskipun tidak menjadi perhatian kita di sini—, sebab "belajar" model ini jiwa manusia menerima "langsung" dari kebenaran wahyu menuju alam indrawi (emperis) dan ini terjadi pada Nabi. Kata "belajar" ditempatkan dalam tanda petik di sini maksudnya hanya untuk memudahkan penulis, sebab memperoleh "ilmu" (khususnya ilmu ladunni) dari Tuhan bagi al-Ghazali tidak dianggap sebagai bagian dari "belajar" atau bukan melalui *al-ta'allum* (belajar), tetapi melalui ilham setelah melakukan *riyadhah bathiniyyah*. Hal ini memiliki teori tersendiri yang sarat dengan nuansa tasawwuf.

PENUTUP

Proses belajar pada manusia, bagi al-Ghazali bukan seperti hewan. Memang antara hewan dengan manusia dalam aspek-aspek tertentu secara psikologis banyak kemiripan. Tetapi, jiwa hewan tetap berbeda dengan jiwa manusia. Manusia memiliki hampir semua dimensi jiwa hewan, tetapi hewan tidak memiliki jiwa khas manusia, yaitu aqal (berfikir). Karena itu, proses belajar pada manusia puncaknya pada berfungsinya daya aqal (berfikir) secara optimal. Pada binatang hal ini tidak ada. Proses belajar manusia secara psikologis diawali dengan bekerjanya daya persepsi eksternal (pancaindera) dan persepsi internal dengan daya-dayanya. Kemudian, baru diolah oleh aqal (daya fikir) untuk disimpan dalam jiwa yang pada suatu waktu dapat direproduksi kembali. Semua itu, secara psikologis dalam kaitannya dengan belajar merupakan suatu kesatuan yang utuh dan bekerjasama. Namun demikian, bagi al-Ghazali, proses belajar bukan hanya melibatkan proses kerjasama inderawi dan daya-daya psikologis manusia, tetapi juga melibatkan berbagai faktor eksternal lainnya. Hal ini tentu memerlukan penelitan tersendiri. *Wallahu A'lam*

ENDNOTE:

[1] A.L. Tibawi, *Islamic Education: Its Traditions and Modernization into the Arab National System* (London: Luzac, 1972), hal. 41. Sebagai contoh, bacalah pandangan Burhan al-Din al-Zarnuji mengenai belajar dalam karyanya:, *Ta'lim al-Muta'allim Tariq al-Ta'alum* (Surabaya: Makatabah Salim bin Sa`ad Nabhan, 1416 H)

[2] Obyek belajar adalah sesuatu yang dipelajari. Lihat misalnya al-Ghazali, *Misykat Cahaya-Chaya,* terjemahan dari *Mishkah al-Anwar* oleh Muhammad Bagir (Bandung: Mizan, 1995), hal. 57-58, 63-67 dan 80-83; dan *Ihya 'Ulum al-Din,* Juz I (Surabaya: Maktabah wa Mathba'ah Mahkota, tt), . hal. 82-89

[3] Tujuan belajar menurut al-Ghazali berdasarkan telaah sementara penulis terhadap beberapa karyanya, meliputi; 1) Meraih ilmu, 2) Pembinaan diri, 3) Mengenal dan ibadah kepada Allah, 4) Beramal sosial serta 5) Meraih kebahagiaan di dunia dan di akhirat.

[4] Berdasarkan telaah sementara penulis terhadap beberapa karyanya seperti , *Ihya* ..., juz I, hal. 57-89, juz II..., hal. 2-76, juz III..., hal. 3-46, juz IV..., hal. 240-253 dan 409-432., *al-Munqidh min, al-Dalal, Kimiya' al-Sa'adah, Mishkah al-Anwar, al-Adab fi al-Din, Minhaj al-'Arifin, al-Risalah al-Laduniyyah, al-Qistas al-Mustaqim, Mizan al-'Amal,* penulis menemukan beberapa prinsip belajar yang dikembangkan al-Ghzali, antara lain; prinsip iman (*imaniyyah),* moralitas *(akhlaqiyyah),* bertahap *(al-tadrij*), berkesinambungan (*al-istimrariyyah*), seimbang (*al-tawazun*), sungguh-sungguh (*al-juhd*) dan amal-ibadah (*al-'amaliyyah wa al-'ubudiyyah*).

[5] Lihat misalnya al-Ghazali, *Misykat Cahaya-Chaya...*, hal. 15-25,

[6] Al-Ghazali menjelaskan panjang lebar mengenai potensi-potensi psikologis manusia seperti, *panca indera, 'aqal, qalb, nafs, ruh, dhawq* dan lainnya serta tata kerjanya dalam poroses belajar seperti penginderaan (*al-hassah*), khayalan (*al-Khayaliyyah*), penyimpan (*al-hafizah*), potensi angan-angan (*al-wahamiyyah*), penyimpan konsep yang tidak dapat ditangkap panca indera (*al-hafizah li hadhihi al-ma'ani laisat mahsusah*), potensi berfikir (*al-quwwah al-mufakkirah*) dan lain sebagainya. Lihat misalnya, *Ibid.*, hal. 26-28 dan 87-93. "al-Risalah al-Laduniyyah" dalam *Majmu`ah...*, hal. 224-227 dan 233-235, *Ihya`...*, juz I, hal. 82-88, juz III, hal. 2-47 dan juz IV, hal. 409-432, *Kimiya ...*, hal. 108-133 dan *Mizan al-'Amal...*, hal. 24-26

[7] Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru* (Jakarta: Wacana Ilmu, 1999), hal. 40 dan *Esei-esei Intelektual Muslim & Pendidikan Islam* (Jakarta: Wacana Ilmu, 1999), hal. 93-94. Bandingkan: Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu Telaah Sistematis Fungsional Komparatif,* edisi I (Yogyakarta: Rake Sarasin), hal. ix Malik B. Badri, *Dilema Psikolog Muslim*, terjemahan Siti Zainab Luxfiati (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994)

[8] Ibn Khalikan, *Wafayat al-A'yan*, Jilid 4 (Beirut Dar al-Staqafiyyah), hal. 214

[9] Tafsir, dkk., *Moralitas al-Qur'an dan Tantangan Modernitas Telaah atas Pemikiran Fazlur Rahman, al-Ghazali dan Isma'il Raji al-Faruqi* (Semarang: IAIN Walisongo, 2002), hal. 127

[10] Al-Subki, *Thabaqat al-Syafi'iyyah al-Kubra*, Juz IV (Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, tt.), hal. 191

[11] Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam, Jilid 2* (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1993), hal. 25

[12] *Ibid.*

[13] Phili K. Hitti, *History of the Arabs* (London: The Macmillan Press Ltd, 1974), hal. 410

[14] M.M. Syarief, *A History of Muslim Philosophy*, Vol. I (Wisbaden: Otto Harrossowitz, 1969) hal. 582

[15] Tafsir, dkk., *Moralitas Al-Qur'an*... hal. 130

[16] *Ibid.*

[17] *Ibid.*

[18] Al-Ghazali, "Al-Munqidh min al-Dhalal" dalam *Majmu'ah Rasa-il Li al-Imam al-Ghazali* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), hal. 553

[19] Tafsir, dkk., *Moralitas al-Qur'an*..., hal. 132

[20] Al-Ghazali, *Ma'arij al-Qudsi fi Madariji Ma'rifah al-Nafsi* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), hal. 39

[21] Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali* (Jakarta: Rajawali Press, 1988), hal. 61

[22] *Ibid.*

[23] Lihat al-Ghazali, *Mi'raj al-Salikin*, hal. 26 dan *Ma'arij al-Qudsiy*, hal. 40-42.

[24] Lihat Jamil Shaliba, *Min Aflathun Ila Ibn Sina* (Kairo: Dar al-Andalus 1981), hal. 102-106 dan Muhammad Yassir Nasution, *Manusia*..., hal. 52

[25] Al-Ghazali, *Ma'rij al-Qudsi*..., hal. 44

[26] *Ibid.*

[27] *Ibid.*, hal. 44-45

[28] Muhammad 'Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim.*, terjemahan Ghazi Saloom (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), hal. 209

[29] Hasan Asari, *Nukilan Pemikiran Islam Klasik Gagasan Pendidikan Al-Ghazali* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hal. 42

[30] Al-Ghazali, *Ihya '*..., juz III, hal. 12-13

[31] Al-Ghazali, *Ma'rij al-Qudsi*..., hal. 67-68 dan 77-79

[32] *Ibid.*

33 Al-Ghazali, *Ihya*.., Juz III..., hal. 3

34 *Ibid.*

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*, hal. 12

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*

39 *Ibid.*

40 Al-Ghazali, *Ihya'*..., Juz I, hal. 90-91

41 Al-Ghazali, *Mizan al-'Amal*... , hal. 36

42 Al-Gazali, *Ma'arij al-Qudsi fi Madarij Ma'rifah al-Nafs* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), hal. 60-63

43 *Ibid.*

44 Al-Ghazali, *Ma'arij al-Qudsi*..., hal. 60

45 *Ibid.*, hal. 61

46 *Ibid.*

47 Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Filosof Muslim*..., hal. 213

48 Al-Ghazali, *Ma'rij al-Qudsi*, hal. 63

49 *Ibid.*

50 *Ibid.*

51 Utsman Najati, *Jiwa*..., hal. 215

52 *Ibid.*

53 *Ibid.*, hal. 214

54 *Ibid.*

55 Al-Ghazali, *Ihya*...Juz III, hal. 6

56 Al-Ghazali, *Mizan al-'Amal*..., hal. 24-26

57 Al-Ghazali, Ma'arij al-Qudsi...,hal.

58 Al-Ghazali, *Misykat Cahaya-Cahaya*..., hal. 80-84

59 Hasan Asari, *Nukilan Pemikiran*..., hal. 44-45

60 *Ibid.*

61 Muhammed Ahmed Syerif, *Ghazali's Theory of Virtue* (Albany: Suny Press, 1975), hal. 27

62 Usman Najati, *Jiwa*...hal. 135

[63] *Ibid.*

[64] Utsman Najati, *Al-Qur'an dan Ilmu Jiwa...*, hal. 135-138

[65] Al-Ghazali, *Mihrab Kaum 'Arifin* hal. 169

[66] Lihat Al-Ghazali, *Misykat Cahaya-Cahaya...*, hal. 19-25

[67] Al-Ghazali, *Mizan al-'Amal...*, hal. 25-27

[68] Ahmad Syams al-Din menamakannya pula dengan istilah fantasi (bintasiya). Lihat catatan kaki kedua terhadap karya al-Gazali, *Mizan al-'Amal..*, hal. 25.

[69] *Ibid.* 36

[70] *Ibid.* 25

[71] Hal ini mirip seperti potensi penentu (*al-quwwah al-hakimah*) yang dimiliki seekor kambing untuk menentukan bahwa serigala adalah hewan yang harus dijauhi, atau anak kambing adalah hewan yang harus disayangi. *Ibid.*

--ooOoo--

PENDIDIKAN BERBASIS BUDAYA; REKOSTRUKSI PENDIDIKAN DI PROVINSI NAD DALAM RANGKA PENERAPAN SYARIAT ISLAM

Oleh: Mujiburrahaman

PENDAHULUAN

Keberadaan Manusia sebagai makhluk sosio-antroposentris senantiasa berkembang dan berubah, dan hal itu sebenarnya tidak lain adalah hasil dari pada perbayakan tendenst-tendenst yang ada pada manusia dengan faktor kebudayaan.[1] Pendidikan merupakan bagian yang tercakup dan tak dapat dipisahkan dari kebudayaan. Pendidikan merupakan proses menumbuhkan sebuah bentuk budaya (*a form of culture)*[2] Dengan kata lain pendidikan adalah kegiatan kebudayaan. Eksistensinya menyatu dan tidak dapat dilepaskan dari kebudayaan, karena nilai-nilai kebudayaan itu bukan saja sebagai isi pendidikan tetapi juga mendasari dan menjiwai kegiatan pendidikan itu sendiri.

MUJIBURRAHAMAN, lahir di Aceh Besar 8 September 1970 adalah dosen tetap pada Fakultas Tarbiyah IAIN Ar-Raniry Banda Aceh. Menyelesaikan S1 pada fakultas yang sama jurusan Pendidikan Agama (1995), S2 pada Program Pascasarjna IAIN Sunan Gunung Djati Bandung bidang Studi Pendidikan Islam (2000) dan sekarang sedang mengikuti Program S3 pada Universiti Utara Malaysia (UUM) Fakultas Sceance and Education.

Pelaksanaan dan pengembangan pendidikan di Aceh tidak dapat dipisahkan dari kultur dan nilai religiusitas keislaman.[3] Artinya sistem pendidikan yang akan dikembangkan di Aceh harus didasari pada nilai-nilai budaya dan bersumber dari ajaran Islam. Adapun nilai-nilai budaya Aceh itu sendiri dijiwai dan diilhami oleh semangat ajaran Islam. Islam bukan saja agama tetapi sekaligus sebagai kebudayaan (tamaddun). Ia merupakan suatu sistem universal dan total (*holistic*) yang mencakup dan menyentuh segenap aspek kehidupan manusia.[4] Dengan demikian pendidikan bukan saja mengandung isi ajaran Islam tetapi juga dilaksanakan sesuai dengan nilai-nilai budaya Islam, sehingga corak, karakter, suasana dan nuasanya tercermin dan menggambarkan sebuah format pendidikan yang Islami. Model pendidikan Islami ini merupakan suatu kenisjayaan dan bentuk pendidikan alternatif yang patut diperimbangkan untuk diterapkan di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam dewasa ini dan masa depan.

Penerapan model pendidikan Islami yang didasari pada ajaran dan kebudayaan Islam tersebut di Nanggroe Aceh Darussalam sejalan dengan penerapan syariat Islam di wilayah ini. Di Aceh, syariat Islam adalah sebuah amanah sejarah yag diteruskan dari generasi ke generasi. Kemajuan suatu masyarakat bersifat akumulatif, artinya kemajuan ini tidak dapat dicapai oleh satu generasi tetapi setiap generasi membangun, meneruskan serta mengembangkan apa yang telah dicapai oleh generasi sebelumnya. Untuk memelihara kesinambungan inilah, maka setiap masyarakat menciptakan sistem pendidikan dimana masyarakat membangun lembaga-lembaga pendidikan dalam rangka pembinan generasi baru, pewarisan kekemajuan yang telah dicapai, serta pengembangan selanjutnya oleh generasi baru terhadap apa yang telah dicapai sebelumnya.[5]

Secara legal formal pemberlakuan Syari'at Islam di Aceh telah mendapat sandaran yang kuat dengan lahirnya Undang-Undang No. 44 Tahun 1999 tentang Penyelengaraan Keistimewaan Aceh dalam empat bidang: ***pertama,*** penyelenggarakan kehidupan beragama yang diwujudkan dalam pelaksanaan Syari'at Islam. ***Kedua,*** pemberdayaan, pelestarian, dan pengembangan Adat serta lembaga adat yang dijiwai dan sesuai dengan Syari'at Islam. ***Ketiga,*** pengembangan pendidikan dengan menambah materi muatan lokal (*local knowledge)* sesuai dengan pengembangan pendidikan dan lembaga-lembaga pendidikan Islam. ***Keempat,*** memberi peran kepada ulama dalam menetapkan kebijakan pemerintah, pembangunan dan kemasyarakatan di Aceh. [6]

Dua tahun kemudian pemerintah pusat memberikan legitimasi yang lebih luas lagi kepada Daerah Istimewa Aceh yang ingin mewujudkan aspirasi masyarakatnya dalam rangka pelaksanaan Syari'at Islam. Undang-

Undang No.18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Dalam Undang-undang ini ditegaskan bahwa untuk kepentingan pendidikan disediakan dana sebesar 30 % dari penerimaan dalam rangka otonomi khusus. Untuk dapat berhasilnya pendidikan di Aceh masa depan maka dana tersebut harus dipergunakan sebaik-baiknya, disamping harus pula diusahakan dana pendidikan dari sumber lainnya mengingat dana yang 30 % itu hanya terbatas selama 8 tahun.

Penjabaran dan implementasi secara rinci dan teknis dari kedua Undang-undang tersebut dituangkan dalam Perda No. 6 tahun 2000, yang kemudian pada tahun 2002 disahkan sebagai Qanun Penyelenggaraan Pendidikan Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Pada Bab II, pasal 2 dalam Qanun ini ditegaskan bahwa: "Pendidikan Provinsi NanggroeAceh Darussalam adalah pendidikan yang berdasarkan pada al-Qur'an dan Al-Hadits, Falsafah Negara Pancasila, dan Kebudayaan Aceh".[7] Dari penjelasan pasal 2 tersebut memberi gambaran yang sangat jelas bahwa dasar pijakan pelakasanaan pendidikan di Nanggroe Aceh Darussalam bersumber dari al-Qur'an, Hadits dan Kebudayaan Aceh itu sendiri.

Mencermati Qanun Pendidkan Nanggroe Aceh Darussalam di atas, maka sudah seharusnya format pendidikan yang bersumber dari ajaran Islam dan berbasis budaya Aceh dikembangkan dan diimplementasikan dalam sistem pendidikan yang diterapkan di daeah ini. Pendidikan yang berbasis budaya ini juga diilhami dan sejalan dengan semangat pendidikan nasional. Dalam Undang-undang No. 2 Tahun 1989 tentang Sistem Pendidikan Nasional, pada Bab I, pasal 1 ayat 2 dijelaskan: "Pendidikan Nasional adalah pendidikan yang berakar pada kebudayaan bangsa Indonesia dan yang berdasarkan pada Pancasila dan Undang-undang Dasar 1945.[8]

Beranjak dari penegasan Undang-undang No. 2 Tahun 1989 tentang Sistem Pendidikan Nasional dan penjelasan dalam Qanun Penyelenggaraan Pendidikan di Nanggroe Aceh Darussalam tersebut di atas, menjadi dasar pijakan yang kuat serta memberi inspirasi yang mendalam terhadap upaya Penataan sistem pendidikan di Aceh yang berbasis budaya dan bersumber dari Ajaran Islam. Upaya ini penting dilakukan sebagai bagian dari usahan pengembangan, pembangunan dan pencerahan pendidkan di Nanggroe Aceh Darussalam kekinian dan masa depan.

Rekontruksi dan penataan itu diperlukan didasari pada pertimbangan yang secara umum dipaju oleh sekurang-kurangya tiga faktor Penting: *Pertama,* tutntutan reformasi total dalam kehidupan bangsa Indonesia berupa perubahan tata kehidupan lama yang bersifat totalistik

dan sentralistik yang mengikat kebebasan pengembangan diri sesusi fitrah manusia, menjadi kehidupan yang lebih demokratis. *Kedua*, tuntutan globalisasi yang tidak memberi pilihan lain bagi manusia untuk dapat hidup dengan berhasil di dunia ini dan selamat di akhirat kelak. Di samping sebagai upaya untuk mengantisifasi pengaruh dari arus budaya luar yang sangat beragam sebagai konsekuensi globalisasi dunia, sehingga dapat mempertahankan eksistensi dan tidak tercerabut dari akar budaya sendiri. *Ketiga,* Tuntutan otonomi daerah yang pada dasarnya merupakan tuntutan akan perlunya sumber daya manusia yang berkualitas tingggi, dengan otoritas keilmuan dan keagaman yang baik untuk mampu membangun daerah dan masyarakat Aceh menjadi daerah dan masyarakat yang maju di tengah-tengah percaturan dunia global ini tanpa terlepas dari akar tradisi sosial budayanya.

Upaya pengembangan, pembangunan dan pencerahan pendidikan di Nanggroe Aceh Darussalam secara idiel sebagaimana digambarkan di atas, bukanlah suatu hal yang mudah untuk dilakukan, berbagai tantangan muncul dan bebrbrnturan dengan usaha dan upaya bersahaja itu. Akibatnya fenomena dunia pendidikan di Aceh hari ini dalam realitas empiris masih mengalami berbagai permasalahan dan bahkan tantangan yang harus dapat dijelaskan, baik secara akademis maupun praktis. Penelitian ini merupakan salah satu upaya sistematis ke arah itu yang didasari oleh semangat dan tanggung jawab moril akademisi terhadap pengembangan dan pencerahan pendidikan di Aceh.

Dalam kaitan ini salah satu yang menjadi titik fokus dan menarik untuk diteliti adalah bidang ketiga dari Undang-Undang No.44 Tahun 1999 yang menjelaskan tentang **pengembangan pendidikan dengan menambah materi muatan lokal khususnya berkaitan dengan budaya sekolah (*school culture*) yang sesuai dengan pengembangan sistem pendidikan Islam.** Masalah tersebut menarik untuk diteliti disebabkan oleh beberapa hal, yaitu: ***Pertama,*** muatan lokal *(local knowledge)* yang ingin dikembangkan berhubungan erat dengan budaya lokal-Aceh dan belum memiliki format yang baku (jelas), disebabkan selama lebih dari 32 tahun bangsa Indonesia berada dibawah dominasi Orde Baru yang telah "membungkam" budaya lokal tersebut masuk dalam dunia pendidikan. ***Kedua,*** kebudayaan merupakan sistem simbol yang dipakai manusia untuk memaknai kehidupannya. Sistem ini berisi orientasi nilai, sudut pandang tentang dunia (*world view*), sistem pengetahuan dan pengalaman kehidupan. Dalam konteks Aceh dewasa ini sistem simbol ini telah kehilangan jati diri yang cukup parah, disebabkan oleh akulturasi budaya dan juga persaingan global. ***Ketiga***, memasukkan muatan lokal yang sesuai dengan pelaksanaan Syari'at Islam secara kaffah membutuhkan penyerapan aspirasi masyarakat

dari berbagai suku dan daerah yang tersebar di seluruh Propinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Aspirasi ini diperlukan agar dalam pelaksanaan berbagai kebijakan yang menyangkut tentang pendidikan yang berbasis budaya lokal nantinya tidak menimbulkan "konflik" antara berbagai kepentingan suku atau daerah yang tidak terwakili, mengingat beragamnya etnik dan budaya mereka masing-masing, seperti Aceh, Gayo, Tamiang, Alas, Anak Jamee dan lain-lain.

Dari ketiga hal seperti yang telah dijelaskan tersebut, dibutuhkan *format yang jelas* dan *aspiratif* serta *partisipatoris,* sehingga perumusan Qanun pendidikan, kurikulum muatan lokal, kebijakan dan politik pendidikan yang dihasilkan dan dilaksanakan di NAD mampu meningkatkan dan membawa pencerahan terhadap dunia pendidikan di daerah ini. Pencapaian ini menjadi patokan dan tolak ukur dari pelaksanaan Undang-Undang No.44 Tahun 1999, Undang-Undang No. 18 Tahun 2001 dan Perda No. 6 Tahun 2000 yang telah disahkan menjadi Qanun Penyelengaraan Pendidikan di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Untuk itu, penelitian *"Pendidikan Berbasis Budaya; Rekonstruksi Pendidikan di Provinsi NAD dalam Konteks Pelaksanaan Syariat Islam"* menjadi penting dan mendesak untuk dilakukan.

Tulisan ini bertujuan mendekripsikan konstruksi pendidikan yang berbasis budaya, mengetahui gambaran pendidikan berbasis budaya dan sejauhmana nilai-nilai budaya terserap dalam sistem pendidikan di Provinsi Nangroe Aceh Darussalam. Di samping itu, untuk mencari dan merumuskan format pendidikan yang berbasis budaya guna diapklikasikan dalam rangka pelakasanaan syariat Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Diharapkan dengan tercapainya tujuan tersebut, dapat memberi sumbangan berarti terhadap perkembangan dan pencerahan pendidikan di Nanggroe Aceh Darussalam dalam kontekstualisasi pelaksanaan syariat Islam.

PENDIDIKAN DAN TRANSFORMASI BUDAYA

Pendidikan Dan Budaya

Pendidikan dan kebudayaan adalah dua kata yang saling berhubungan erat dan tidak dapat dipisahkan, karena keduanya merupakan entitas yang saling mencakupi. Pendidikan itu sendiri adalah kebudayaan. Karena pendidikan adalah kerjanya manusia. Kegiatan pendidikan merupakan proses pembudayaan, artinya pendidikan membuat manusia berbudaya. Kebudayaan merupakan salah satu landasan bagi pendidikan, karena didalamnya terkandung nilai-nilai kehidupan dan menjadi pedoman hidup masyarakat di mana pendidikan itu berlangsung.

Namun demikian, pada tataran mikro perspektif filsafat ilmu, baik pada aspek ontologi, epistemologi dan aksiologi, terdapat perbedaan antara pendidikan dan kebudayaan. Perbedaan tersebut pada garis besarnya hanya meliputi persoalan teknis keilmuan dalam kedua kapling ilmu tersebut. Sementara, secara umum keberadaan dan tujuan dari kedua bidang ilmu ini memiliki fungsi dan peranan yang sangat signifikan dalam pengembangan nilai-nilai kemanusiaan menuju ketinggian peradaban manusia. Untuk lebih jelasnya tentang kedua konsep tersebut, maka pada uraian berikut ini, akan diketengahkan sepintas mengenai konsep pendidikan dan konsep budaya.

Konsep Pendidikan

Pendidikan merupakan suatu unsur yang sangat esensial dan urgen bagi suatu bangsa untuk membangun dan mempertahankan eksistensi dan indentitasnya. Pendidikan adalah sebuah pendekatan yang holistik dan konprehensif, tidak hanya melibatkan guru dan murid, akan tetapi juga seluruh unsur dan elemen yang secara langsung maupun tidak langsung menentukan jalannya proses pembelajaran dalam sebuah sistem pendidikan. Khazanah ilmu pendidikan itu sendiri meliputi pedagogi, andragogi, gerontologi, dan berbagai ilmu lain yang berkaitan dengan perjalanan hidup peserta didik dan pelaksanaan pendidikan, termasuk administrator dan kegiatan pendidikan.[9]

Pendidikan adalah sebuah proses yang bergerak tanpa henti, selagi manusia itu masih hidup dan berkembang. Ia merupakan proses panjang yang berjalan sepanjang lintas kehidupan anak manusia (*it is a long-life process).* Pelaksanaanya ditengah-tengah kehidupan manusia tidak berjalan secara monoton dan statis, melainkan melalui sebuah proses yang dinamis, kreatif, reaktif terhadap kondisi dan responsif terhadap perubahan. Kesemua proses itu bertujuan untuk menghasilkan manusia yang cerdas secara intelektual, spritual, emosional, moral, dan sosial.

Berdasarkan pemikiran tersebut, pendidikan dapat diartikan sebagai sebuah proses perubahan yang terjadi dalam proses itu sendiri, setelah semua pelaku pendidikan (peserta didik, guru, administrator, masyarakat, dan lingkungan) menyadari dan mencermati kondisi pendidikan, untuk selanjutnya dilakukan perubahan dan pengembangan yang sesuai dengan norma dan latar belakang sosio-cultural masyarakatnya. Karena semua aspek yang berkaitan dengan dunia pendidikan tidak dapat dipisahkan dengan masyarakat, maka pendidikan dirancang oleh dan untuk masyarakat itu sendiri. Oleh sebab itu, arah dan kebijakan pelaksanaan pendidikan semestinya tidak berbenturan dengan nilai, norma dan budaya yang dianut dan berkembang dalam masyarakat.

Pada sisi inilah, pendidikan dan kebudayaan merupakan dua proses yang tidak dapat dipisahkan, keduanya bagaikan ikan dengan air, yang mesti berjalan secara sinergi. Keseluruhan proses itu, menurut Tilaar adalah kebudayaaan karena dalam setiap derap langkah pendidikan merupakan usaha untuk menanamkan nilai-nilai yang telah diakui dalam masyarakat dan ditranfer atau diwarisi kepada generasi berikutnya. Karenanya sekolah-sekolah yang tidak menanamkan nilai-nilai universal dan nilai-nilai kultural suatu bangsa adalah cacat dari kacamata pendidikan. Untuk itu perlu diadakan pembenahan dan perbaikan dengan membina semua unsur yang terlibat dalam proses pendidikan.

Konsep Budaya

Berbeda dengan ilmu lain, Antropologi mendefinisikan konsep budaya jauh lebih luas, baik ditinjau dari sifat maupun ruang lingkupnya. Menurut ilmu Antropologi "kebudayaan" adalah keseluruhan sistem gagasan, tindakan dan hasil karya manusia dalam rangka kehidupan masyarakat yang dijadikan milik diri manusia dengan belajar.[10] Konsep tersebut berarti bahwa hampir seluruh tindakan manusia adalah kebudayaan. Karena hanya amat sedikit tindakan manusia dalam rangka kehidupan masyarakat yang perlu dibiasakannya melalui proses belajar.

Definisi kebudayaan juga diajukan oleh beberapa ahli Antropologi terkenal seperti C. Wissler, C. Kluckhon, Advis, dan Hoebel. Dari 160 definisi kemudian mereka analisis dan dicari latar belakang, prinsip, dan intinya lalu diklasifikasikan ke dalam beberapa tipe definisi. Seperti, kata kebudayaan dan *culture*. Kata kebudayaan berasal dari kata Sanskerta, yaitu buddhayah, bentuk jamak dari buddhi yang berati budi atau akal. Dengan demikian, kebudayaan dapat diartikan hal-hal yang menyangkut dengan akal.

Ada sarjana lain yang mengupas kata budaya sebagai suatu perkembangan dari kata majemuk budi-daya, yang berarti daya dan budi. Karena itu mereka membedakan budaya dari kebudayaan. Budaya adalah daya dari budi yang berupa cipta, karsa, dan rasa. Sedangkan kebudayaan adalah hasil dari cipta, rasa, dan karsa itu. Namun demikian, dalam pandangan Antropologi istilah budaya ditiadakan. Kata budaya di sini hanya dipakai sebagai suatu singkatan saja dari kebudayaan dengan arti yang sama.

Kata kebudayaan dalam Ensiklopedi Indonesia diartikan sebagai peradaban yang pada umumnya dalam bahasa Inggris disebut *culture. Culture* atau kebudayaan adalah tatacara pergaulan yang halus, teknik dan organisasi masyarakat yang tinggi derajatnya.

Menurut Margareth Mead ahli antropologi dari Amerika sebagai mana dikutip William[11] kebudayaan dapat dianggap suatu abstraksi dari keseluruhan percakapan dan tindakan manusia yang telah diwarisi dari generasi ke generasi oleh sekelompok manusia yang mempunyai tradisi atau kebiasaan yang sama.

C. Kluchohn menegaskan bahwa pola kebudayaan merupakan perjalanan sejarah kehidupan manusia yang eksplisit dan implisit, rasional dan irrasional yang terwujud dalam tiap waktu sebagai pedoman yang berpotensi bagi tingkah laku dan perbuatan manusia. Ralf Linton mengartikan kebudayaan sebagai konfigurasi dari tingkah laku yang dipelajari dari unsur-unsur pembentukannya dan diteruskan dalam suatu masyarakat. Sementara Koentjaraningrat mengemukakan bahwa kebudayaan adalah keseluruhan sistem gagasan tindakan dan hasil karya manusia dalam rangka kehidupan masyarakat yang dijadikan milik pribadi manusia dengan belajar. Sementara Sidi Gadzalba mengartikan kebudayaan sebagai cara berpikir dan cara merasa yang menyatakan diri dalam seluruh segi kehidupan dari segolongan manusia yang membentuk kesatuan sosial dalam suatu ruang dan waktu.[12]

Ahli Antropologi yang pertama-tama mengemukakan definisi kebudayaan secara sistematik dan sederhana sehingga mudah dipahami adalah E.B. Taylor dalam bukunya *Primitive Culture,*[13] yaitu: *culture or civilization is that coplex whole wich includes knowledge, belief, art, moral, law custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.*

Definisi yang diberikan oleh E.B. Taylor menjelaskan bahwa kebudayaan dan peradaban adalah keseluruhan yang kompleks di dalamnya termasuk ilmu pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum, adat-istiadat, dan kemampuan-kemampuan yang lain serta kebiasaan yang didapat manusia sebagai anggota masyarakat. Tylor tidak membedakan antara kebudayaan (*culture*) dan peradaban (*civilization*).

Sementara Koentjaraningrat membedakan antara kebudayaan dan peradaban. Peradaban biasanya dipakai untuk menyebut bagian-bagian dan unsur-unsur dari kebudayaan yang halus, maju, dan indah seperti kesenian, ilmu pengetahuan, adat sopan santun dan sebagainya. Istilah peradaban sering juga dipakai untuk menyebut suatu kebudayaan yang mempunyai sistem teknologi, ilmu pengetahuan, seni bangunan,seni rupa, dan sistem kenegaraan dan masyarakat yang maju dan kompleks. Lebih lajut peradaban adalah berhubungan dengan penilaian terhadap kebudayaan khususnya unsur-unsur kebudayaan yang halus dan indah.[14]

Hal ini sejalan dengan pengertian kebudayaan menurut ilmu Antropologi adalah keseluruhan sistem gagasan, tindakan dan hasil karya

manusia dalam rangka kehidupan masyarakat yang dijadikan milik diri manusia dengan belajar. Dengan demikian, kebudayaan itu pada kenyataannya meliputi pengertian yang luas karena berkaitan dengan seluruh kehidupan manusia. Pengertian yang luas itu dapat dihimpun dalam suatu kesimpulan bahwa kebudayaan itu meliputi tingkah laku, hasil dari tingkah laku, dan aturan-aturan tingkah laku yang terpola dalam kehidupan masyarakat.

Konsep itu terlihat dalam definisi yang dikemukakan Koentjaraningrat bahwa kebudayaan itu adalah seluruh kelakuan dan hasil kelakuan yang harus didapatkannya dengan belajar dan semuanya tersusun dalam kehidupan masyarakat. Dalam kenyataannya bahwa kebudayaan manusia di muka bumi ini menunjukkan perbedaan-perbedaan atau lebih tepat dikatakan beraneka ragam, didukung dan dikembangkan dalam kehidupan sosial, serta diteruskan atau diwariskan dari generasi ke generasi melalui prose belajar.

Dengan demikian dapat dikemukakan bahwa kebudayaan memiliki nilai-nilai yang tertentu (khas) bersifat relatif dan dinamis yang dapat diteruskan dalam kehidupan sosial melalui proses belajar. Tujuanya adalah untuk dijadikan alat dalam menghadapi lingkungan di mana manusia hidup, untuk dijadikan alat dalam memecahkan masalah-masalah yang dihadapi dalam hidup, dan dijadikan sebagai pedoman hidup (*way of life*) dalam rangka mempertahankan kelangsungan hidup.

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa kebudayaan didapat manusia dengan jalan dipelajari. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa segala suatu yang didapat manusia dengan melui proses belajar adalah kebudayaan, atau dapat dikatakan pula bahwa kebudayaan itu adalah segala sesuatu yang dipelajari. Proses mempelajari kebudayaan oleh individu-individu anggota suatu masyarakat dalam Antropologi disebut proses enkulturasi, yang di dalam ilmu-ilmu sosial lainnya disebut proses sosialisasi.

Antropologi membedakan kedua proses belajar tersebut, yaitu enkulturasi lebih ditekankan pada proses individu memperoleh kepandaian, pengalaman, dan sebagainya. Sementara proses sosialisasi lebih menekankan pada proses individu berhubungan dengan individu lainnya. Proses enkulturasi proses di mana individu mulai mendapatkan kepandaian-kepandaian, pengalaman tentang cara-cara bertingkahlaku, aturan-aturan atau norma-norma dari individu-individu lain dalam lingkungan sosial tertentu. Proses sosialisasi adalah proses di mana individu-individu di luar dirinya dalam lingkungan sosial tertentu. Dalam prakteknya kedua proses itu berjalan bersama-sama saling berkaitan satu sama lain.

Manusia memerlukan waktu yang lama dalam proses belajar ini, berjalan selama manusia atau individu itu hidup (*long life education*). Hal ini

menunjukkan bahwa kebudayaan perlu diwariskan atau diteruskan. Kebudayaan hidup sepanjang zaman, dikembangkan dan diteruskan atau diwariskan dari generasi ke generasi. Proses penerusan atau pewarisan kebudayaan erat sekali hubungannya dengan proses belajar. Individu sejak mulai lahir dengan mulai proses belajar yang lama dipersiapkan untuk dapat hidup dan menyesuaikan diri dalam kehidupan masyarakat, dipersiapkan untuk dapat mewarisi dan meneruskan kebiasaan-kebiasaan yang telah terpolakan dalam kehidupan masyarakat.

Dengan demikian, proses enkulturasi dan sosialisasi dimaksudkan sebagai proses pewarisan kebudayaan kepada individu-individu anggota suatu masyarakat. Proses enkulturasi dan sosialisasi merupakan sarana dan cara dalam proses penerusan kebudayaan (*transfer of culture*).

Ciri lain kebudayaan adalah hidup dalam masyarakat, tidak ada masyarakat yang tidak memiliki kebudayaan. Kebudayaan dan masyarakat merupakan satu kesatuan dan keseluruhan yang tidak dapat dipisahkan. Anggota masyarakat sebagai pendukung kebudayaan, yakni individu-individu juga tidak dapat hidup sendiri, satu sama lain saling membutuhkan dan saling ketergantungan. Hubungan antara individu-kebudayaan dan masyarakat dapat dipahami karena individu mendukung dan mengembangkan kebudayaan dalam masyarakat. Sedangkan masyarakat merupakan pengelompokan individu-individu dan tidak ada masyarakat yang tidak memiliki kebudayaan.

Pendidikan dan transmisi nilai-nilai budaya

Pendidikan dan kebudayan merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan antara satu dengan lainnya. Keduanya merupakan dwi-tunggal yang mempunyai peran sangat esensial dalam tatanan kehidupan manusia. Berbicara tentang pendidikan pada satu sisi yang menjadi objek kajian bagi manusia, kiranya belum sempurna manakalah aspek kebudayaan tidak dibahas di dalamnya. Demikian juga dalam kebudayaan terdapat proses pendidikan yang dikenal dengan transmisi kebudayaan atau transformasi nilai-nilai budaya.

Sejalan dengan konstruksi pemikiran itu, maka dalam pengembangan pendidikan sekurang-kurangnya ada tiga landasan yang perlu dipertimbangkan, yaitu: landasan filosofis, psikologis dan budaya. Landasan filosofis diperlukan untuk memberi arah yang jelas kemana peserta didik akan dibawa, atau sosok manusia bagaimana yang akan dihasilakan pada sebuah lembaga pedidikan. Landasan psikologi dibutuhkan mengingat ada beberapa aspek pendidikan yang menyangkut faktor psikologis, terutama mengenai perkembangan seorang anak,

perkembangan personal anak yang beragam (*individual differential),* bagaimana minat dan motifasisnya, dan berbagai aspek kejiwaan lainnnya. Landasan budaya perlu karena pendidikan itu berlangsung dalam masyarakat yang memiliki, menghargai dan melaksanakan nilai-nilai budaya tertentu, dan karena itu pendidikan yang dilaksanakan haruslah sesuai dan relevan dengan nilai budaya masyarakatnya.

Lebih jauh, pendidikan merupakan proses pewarisan atau transmisi nilai-nilai budaya, yaitu nilai-nilai yang dianut, menyatu dan hidup dalam sustu msysrakat. Dalam proses pewarisan nilai-nilai budaya atau enkulturasi itu terjadi kegiatan mewariskan dan mewarisi. Pada dua hal inilah, proses pendidikan berjalan secara paralel dan sisnerji, dimana generasi tua mewariskan nilai-nilai budaya yang dipandang paling berharga dan sakral, sementara generai muda mewarisi nilai-nilai itu.

Warisan budaya yang diwariskan itu dapat diklasifikasikan dalam dua bentuk, yaitu warisan budaya yang dapat diraba dan nyata *(tangible).*[15] Warisan budaya ini merupakan nilai budaya dalam tataran fisik, meliputi perlengkapan dan peralatan hidup baik dalam bidang agama (seperti: masjid, meunasah, al-Qur'an, peci dll), bidang kebahasaan (seperti, buku, kitab, kaligrafi, ukiran dll), bidang ekonomi, seperti: mata uang, bajak (*langai),* cangkul, perhiasan, dll, bidang kesenian dan hiburan (seperti: seperti alat musik, berbagai perlengkapan s tarian, dll) dan berhubungan dengan kebutuhan sehari-hari, seperti: pakaian, rumah, dll).

Sementara, bentuk kedua adalah warisan budaya yang tidak nyata (*intangible),* tak dapat diraba, namun ia dapat dirasakan dan dihayati dalam kehidupan. Warisan budaya ini merupakan nilai-nilai budaya pada tataran non fisik, berupa: pemikiran, perasaan, keagamaan, pengalaman, ilmu, sejarah dan sebagainya, adat istiadat dan sebagainya. Warisan yang diterima melalui bahasa, baik dalam bentuk wajana, sastra dan sejarah, tidak dapat diraba, tetapi hanya dapat dihayati dan dimaknai. Pewarisan kedua bentuk nilai budaya tersebut harus melalui upaya mengajarkan dan mempelajarinya atau melalui upaya pendidikan. Tanpa upaya pendidikan maka maka nilai-nilai kebudayaan itu tidak akan berkembang, tidak akan lestari, dan tidak mustahil pada suatu waktu akan hilang.

Pendidikan dan kebudayaan adalah dua kata saling berhubungan erat. Bahkan keduanya tidak dapat dipisahkan, karena keduanya merupakan entitas yang saling mencakupi. Pendidikan itu sendiri adalah kebudayaan. Karena pendidikan adalah kerjanya manusia. Kegiatan pendidikan merupakan proses pembudayaan, artinya pendidikan membuat manusia berbudaya. Kebudayaan merupakan salah satu landasan bagi pendidikan, karena didalamnya terkandung nilai-nilai kehidupan dan menjadi pedoman hidup masyarakat di mana pendidikan itu berlangsung.

Selain sebagai landasan, kebudayaan merupakan pula isi bagi pendidikan di mana melalui pendidikan nilai-nilai kebudayaan itu diajarkan atau ditranferkan kepada peserta didik. Karena itu pendidikan sering dipandang sebagai proses pewarisan nilai nilai budaya atau proses *enculturasi* dari salah satu generasi ke generasi lain. Misalnya, seorang guru memperingatkan anak didiknya agar harus bersikap *sopan santun* dalam pergaulan, terutama harus bersikap *hormat kepada guru* dan *takzim kepada orang tua.* Seperti ditegaskan dalam pepatah Aceh *"takzem keu gure meurompok ijazah takzem keu ayah merumpok syurga.* Artinya taat kepada guru mendapat ijazah dan taat kepada orang tua mendapat syurga. Nilai budaya dalam kaitannya dengan pendidikan tersebut telah menjadi tradisi masyarakat Aceh sebagai proses *enculturasi* yang perlu ditumbuh kembangkan dalam keluarga dan lembaga pendidikan di era globalisasi yang sarat dengan kondisi krisis moral dikalangan remaja.

Sekolah sebagai lingkungan pendidikan yang kedua bagi si anak, sangat penting dalam proses trasformasi nilai-nilai budaya yang positif dan untuk mendukung kelangsungan pendidikan. Sekolah itu sendiri adalah sebagai pusat kebudayaan. Sekolah dengan segala komponen dan kehidupan di dalamnya merupakan budaya tersendiri yang disebut *school culture* (budaya sekolah), istilah H.A. Tilaar. Mutu pendidikan di sekolah sangat ditentukan oleh keadaan budaya sekolah. Semakin baik budaya sekolah akan semakin berkualitas lulusannya. [16]

Masyarakat sebagai salah satu dari tri pusat pendidikan, berlangsung pula pendidikan nilai-nilai budaya yang sangat menentukan perkembangan kepribadian seseorang dan sekaligus perkembangan dari kebudayaan masyarakat itu sendiri. Pendidikan dalam masyarakat terutama berlangsung secara informal, yaitu dalam bentuk berbagai pengaruh secara tidak terencana. Seorang anak dipengaruhi oleh teman-temannya melalui pergaulan. Ia melihat perilaku masyarakat setiap hari, melihat berbagai program media telivisi dan peristiwa budaya lainnya, baik bersifat positif maupun bersifat negatif. Semua ini menjadi kurikulum yang disebut kurikulum tersembunyi (*hidden curriculum),* sangat besar pengaruhnya, bahkan dalam beberapa hal lebih berpengaruh dari kurikulum sekolah yang direncanakan.

Pendidikan memegang peranan yang sangat besar dalam perkembangan kebudayaan. Hidup matinya suatu kebudayaan, sangat ditentukan oleh sejauhmana proses pendidikan yang memiliki perhatian besar terhadap aspek kebudayaan. Melalui pendidikan, kepribadian seseorang itu dibentuk dan dikembangkan. Individu yang dididik melalui pendidikan merupakan *creator* dan sekaligus sebagai *inofator* terhadap pengembangan dan kemajuan kebudayaan. Tanpa kepribadian manusia

tidak ada kebudayaan, miskipun kebudayaan bukanlah sekedar jumlah dari kepribadian. Sebaliknya kebudayaan akan sangat diperlukan upaya pembentukan kepribadian. Kesenian misalnya, sebagai aspek kebudayan, sangat besar perananya dalam pengembangan kepribadian seseorang, dan karena itu sangat penting bagi pendidikan.

Kebudayaan mencakup nilai rohani dan nilai materil. Kedua nilai ini merupakan inti setiap kebudayaan. Nilai moral misalnya, merupakan sarana pengatur kehidupan bersama dan sangat menentukan dalam setiap kebudayaan dalam upaya pengembangan kepribadian. Sekarang ini telah terjadi krisis nilai, terutama krisis moral (etika) atau akhlak. Karena itu, pendidikan di seluruh dunia sekarang ini sedang mengkaji mengenai perlunya diadakan kembali pendidikan moral atau pendidikan budi pekerti. Fenomena kebangkitan kembali kesadaran ini dalam masyarakat didasarkan atas kesadaran akan perlunya nilai-nilai etika atau akhlak dalam kehidupan. Karena dalam masyarakat terdapat moralitas dasar yang sangat esensial untuk keberlangsungan hidup masyarakat, seperti percaya mempercayai, kejujuran, rasa solidaritas sosial dan nilai nilai kemasyarakatan lainya.

Anak-anak atau generasi muda perlu diajarkan akan tanggung jawabnya dalam kehidupan bersama (*learning to live together*) dengan menghormati nilai dasar tersebut. Nilai-nilai dasar itu adalah nilai-nilai objektif yang merupakan dasar perekat dan pengikat hidup bersama dan merupakan nilai-nilai hakekat kemanusiaan (*human dignity*) yang diperlukan untuk meningkatkan kemakmuran hidup bersama. Mengapa kesadaran itu timbul? Sebabnya antara lain, karena dalam masyarakat modern dan post modern sekarang ini telah semakin melemahnya ikatan keluarga. Keluarga yang secara tradisional merupakan lingkungan pendidikan pertama bagi anak sudah kehilangan fungsinya. Tugas mendidik sudah hampir sepenuhnya diserahkan kepada sekolah oleh keluarga, sehingga sekolah sudah mempunyai tugas ganda, di samping menjalankan fungsi pembelajaran, juga mengawasi dan membina peserta didik yang seyogianya menjadi tanggungjawab keluarga.

Sebab lainnya ialah karena dalam kehidupan pemuda semakin nyata adanya kecenderungan negatif, seperti perkelahian, pemakaian narkoba, pencurian, kekerasan, penyelewengan seksual, dan lain-lain. Dalam keadaan demikian itu maka tugas orang tua di rumah, tugas guru di sekolah dan tugas pemuka masyarakat menjadi menjadi sangat krusial dan menentukan dalam upaya meningkatkan pendidikan akhlak

Untuk membangun akhlak perlu diajarkan nilai-nilai yang terkandung dalam ajaran agama dan kebudayaan masyarakat. Seperti dimaklumi bahwa kebudayaan bukan hanya kesenian, tetapi mencakup

berbagai aspek kehidupan manusia. Dalam konteks kebudayaan universal, kesenian hanya salah satu aspek saja dari kebudayaan. Aspek lainnya adalah sistem peribadatan, sistem kemasyarakatan, sistem ekonomi, bahasa, ilmu pengetahuan, dan teknologi.

Mengartikan kebudayaan dalam arti sempit, yaitu terbatas pada kesenian dan kepurbakalaan telah mereduksi kebudayaan hanya pada nilai estetika. Dan ini berarti telah memperjarak hubungan atau cenderung memisahkan hubungan antara pendidikan dan kebudayaan. Gejala pemisahan kedua hal itu juga disebabkan karena nilai-nilai kebudayaan dalam pendidikan terlalu dibatasi pada nilai-nilai intelektual saja. Disamping itu, karena adanya pandangan dan usaha bahwa nilai agama (religi) dipandang sebagai bukan urusan pendidikan, tetapi sebagai urusan lembaga pendidikan agama, alasan lainnya telah dipisahkan antara Departemen Pendidikan dengan Departemen Kebudayaan, yang dulu merupakan satu departemen, sehingga jarak antara pendidikan dan kebudayaan semakin jauh, malah dipandang sebagai dua hal yang tidak ada hubungan.

Dulu ketika Departemen Pendidikan dan kebudayaan belum dipisahkan, ternyata unsur kebudayaan dalam lembaga tersebut sangat kabur, karena pengertian kebudayaan hanya dibatasi pada urusan kesenian, kepurbakalaan dan bahasa. Kebudayaan sudah merupakan bagian yang hanya merupakan unsur pelengkap semata dalam departemen itu. Padahal kebudayaan jauh lebih luas dari pendidikan. Oleh karena itu, adalah tepat bahwa pendidikan dan kebudayaan itu berada dalam satu departemen atau dalam satu dinas. Adapun yang perlu dicermati dan diperhatikana secara serius adalah kebudayaan itu harus diartikan secara luas, malah lebih luas dari pendidikan itu sendiri, sebab kebudayaan mencakup semua segi kehidupan dan ia merupakan landasan bagi aspek kebudayaan yang bernama pendidikan.

Menurut Tilaar, memisahkan pendidikan dengan kebudayaan merupakan satu kebijakan yang merusak perkembangan kebudayan itu sendiri, malahan mengkhianati keberadaan proses pendidikan sebagai proses pembudayaan. Selanjutnya dapat disimpulkan bahwa secara rasional antara pendidikan dan kebudayaan adalah sulit dipisahkan dan tidak tepat untuk dipisahkan karena keduanya sangat erat hubungannya.[17]

Membangun kebudayaan akan sangat mendukung upaya membangun pendidikan. Demikian pula sebaliknya. Karena itu, proses pendidikan disebut juga sebagai proses enculturasi (istilah budaya) untuk pengembangan kepribadian.

Mencermati perkembangan nilai-nilai budaya Aceh dari waktu ke waktu menarik untuk dikaji dan mendapat perhatian yang luas dari para budayawan dan sejarawan. Perkembangan dan transformasi nilai-nilai budaya Aceh yang bergerak dinamis tersebut pada satu sisi tidak terlepas dari keberadaan daerah ini pada posisi strategis dalam percaturan pelayaran internasional. Posisi Aceh yang strategis dan terbuka itu membuat Aceh tidak bisa terhindar dari proses akulturasi budaya dengan budaya luar secara intensif. Proses akulturasi ini pada akhirnya telah melahirkan corak tersendiri budaya, adat istiada, bahkan agama di Aceh. Masuknya agama Islam ke Aceh dan suksesnya proses asimilasi nilai-nilai Islam dengan budaya setempat secara padu, telah menjadikan tatanan sosial-budaya masyarakat Aceh yang sangat religius.

Lebih jauh, pembauran yang sangat massif tersebut pada akhirnya membentuk suatu tatanan kebudayan baru (*new culteru)* di daerah ini, sehingga sulit dibedakan mana budaya asli (*indigenous*)Aceh dan mana mana budaya luar atau yang sudah terasimiliasi. Proses pembauran dan penyatuan secara padu dan sempurna itu, terefleksi dalam sebuah ungkapan: *adat hanjeut cree ngon hukom, adat ngon hukom lagee zat ngon sipheut.* Perpaduan serasi inilah yang menjiwai dan mendasari semangat dan tatanan kehidupan masyarakat Aceh tempo dulu.Artinya, pada masa kerajaan Islam Aceh, nilai dan ajaran Islam membentuk dan menjiwai tatanan budaya yang terserap dalam seluruh sendi kehidupan masyarakat, baik bidang pendidikan, agama, hukum, politik, ekonomi, adat istiadat, dan kesenian.

Perkembangan kemudian, pasca penjajahan, masa kemerdekaan –baik di era Orde Lama, Orde Baru, dan pase Reformasi— nilai-nilai budaya yg sudah mengkristal itu mengalami pase perubahan dan distorsi. Hal ini pada satu sisi disebabkan oleh sistem sentralistik yang diterapkan oleh pemerintah pusat terhadap daerah-daerah yang ada di seluruh Indonesia. Sehingga efek dari kebijakan tersebut banyak kebudayaan daerah yang mengalami perkembangan yang statis, degradasi nilai, dan malah mengalami pergeseran, kemuduran dan kehancuran. Pada sisi lain, lebih diakibatkan oleh terpaan dan imbasan budaya luar (budaya Barat) yang sangat gencar di era globalisasi dewasa ini.

Era pembelakuan syariat Islam, reaktualisasi nilai-nilai budaya yang dulunya sudah pernah hidup dan menyatu dalam masyarakat, ingin diterapkan kembali sebagai manisfestasi dari pemberlakuan syarita Islam. Secara legal formal pemberlakuan Syari'at Islam di Aceh telah mendapat sandaran yang kuat dengan lahirnya Undang-Undang No. 44 Tahun 1999, Undang-Undang No.18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus sebagai

Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, Penjabaran dan implementasi secara rinci dan teknis dari kedua Undang-undang tersebut dituangkan dalam Perda No. 6 tahun 2000, yang kemudian pada tahun 2001 disahkan sebagai Qanun Penyelenggaraan Pendidikan Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam.

REKONSTRUKSI DAN AKTUALISASI NILAI BUDAYA DALAM SISTEM PENDIDIKAN DI PROVINSI NAD

Rekonstruksi Pendidikan di Aceh

Mencermati "dunia" pendidikan –juga pendidikan Islam— di Aceh dewasa ini, menunjukkah bahwa proses pendidikan yang berlangsung di berbagai lembaga pendidikan, baik formal, dan non formal tampaknya mengalami kesulitan, dan kurang berhasil —kalau tidak dikatakan mengalami kegagalan— dalam mengembang misi dan tujuannya. Misi dan tujuannya itu adalah untuk menghasilkan komunitas muslim yang mempunyai kualitas keimanan yang tangguh, aktifitas amaliah yang baik, moralitas dan kepekaan sosial yang tinggi (bertauhid dan berakhlak Ilahiyah, berilmu amaliah dan beramal ilmiah). Namun fenomena sosio-keagamaan masyarakat Aceh secara umum jauh dari yang diharapkan. Hal itu terlihat dari masih banyaknya ditemukan ketimpangan-ketimpangan moral di tengah-tengah kehidupan masyarakat. Pembunuhan meraja lela, pencurian, korupsi terus berjalan, kolusi di berbagai instansi pemerintah tetap subur, pergaulan bebas muda-mudi terus meningkat, narkoba, kenakalan remaja dan berbagai perbuatan maksiat lainya. Gambaran yang tidak jauh beda juga terjadi dalam lingkungan sekolah, dimana budaya sekolah (*school culture)* yang berkembang dewasa ini jauh dari budaya Aceh yang islami. Gambaran tersebut menunjukkan bahwa bukti pendidikan di Aceh telah mengalami kegagalan.

Ketidakberhasilan dan kegagalan ini agaknya berkaitan erat dengan keberadaan paradigma, sistem dan orientasi pendidikan yang tidak kondusif terhadap pencapaian tujuan dimaksud. Artinya, terdapat celah kekurangan dan ketidaksesuai (kurang tepat) pada tiga bidang itu. Oleh karenanya, penataan ulang ketiga bidang tersebut seyogyanya untuk dilakukan.

Penataan Paradigma dan sistem Pendidikan

Langkah awal yang perlu dilakukan dalam rangka rekonstruksi pendidikan Islam adalah melakukan pembenahan dan penataan ulang terhadap paradigma pendidikannya. Penataan ini diarahkan pada upayakan pembenahan terhadap paradigma lama dalam sistem pendidikan Nasional. Paradigma yang berkembang selama ini berkisar pada "tugas utama

pendidikan ialah pendidikan sains dan teknologi" di ubah menjadi "tugas utama pendidikan adalah pendidikan akhlak". Ini berati bahwa pendidikan agama lebih dikedepankan dalam sistem pendidikan Nasional, dan sebaiknya agama dijadikan *core sistem*. Hal ini diupayakan agar nilai dasar Pancasila, UUD 45 dan paradigma pendidikan Nasional sebagaimana disebutkan di atas dapat diaktualisasikan dalam proses pendidikan.

Dengan demikian, paradigma pendidikan untuk masa sekarang dan yang akan datang adalah paradigma pendidikan yang difokuskan pada bidang keagamaan, khususnya pendidikan keimanan dan pembinaan akhlak (moral) bangsa. Dari itu, maka "keimanan merupakan inti sistem pendidikan Nasional" yang dijadikan paradigma pendidikannya. Untuk terealisasi ide ini secara rinci pada tararan operasional, maka pembenahan kurikulum menjadi keharusan dilakukan. Artinya, keimanan sebagai paradigma pendidikan itu harus muncul secara jelas dalam kurikulum.

Keimanan sebagai tolak ukur dalam sistem pendidikan nasional, dengan sendirinya juga dijadikan patokan dalam sistem pendidikan di Aceh. Hal ini berarti, pencapaian tingkat intensitas keimanan (mentalitas dan moralitas) yang tinggi merupakan target atau tujuan akhir pendidikan. Untuk mencapai tujuan ini, maka paradigma pendidikan Islam yang selama ini cenderung pada tataran eksoteris, juga perlu dibenah dan di format ulang. Untuk selanjutnya, paradigma pendidikan Islam diformulasikan dalam bentuk format baru yang mencerminkan kombinasi antara dimensi eksoteris dan esoteris. Untuk itu, pembenahan kurikulum pendidikan Islam merupakan tahapan yang perlu dilalui. Artinya, perlu dirumuskan format kurikulum baru yang di dalamnya mencakup kedua dimensi tersebut.

Keberadaan paradigma ini lebih jauh direalisasikan dalam sistem pendidikan Islam terpadu (*integrated system*). Sistem terpadu ini merupakan sistem yang mampu mengkombinasikan dan menjembatani antar lembaga pendidikan, formal dan non formal. Sistem ini berupaya mendidik atau membentuk moral (akhlak) manusia secara keseluruhan, mendidik anak, orang tua dan masyarakat. Pendidikan bagi anak dapat berlangsung dimana saja; di sekolah, di rumah, dan dalam pergaulan masyarakat luas. Mendidik anak di rumah dan di dalam masyarakat tidaklah semata-mata dilakukan oleh orang tua. Jika diserahkan kepada orang tua maka mereka pun harus dididik supaya ada keselarasan dengan pendidikan anak di sekolah.

Pendidikan Islam termasuk melakukan pendidikan kepada orang tua agar mereka memahami proses belajar, penalaran dan penularan ilmu dan moral bagi anak-anaknya. Pendidikan Islam juga harus menaruh perhatian kepada anggota masyarakat secara keseluruhan sehingga selaras dengan pendidikan formal tersebut. Oleh karenannya, penataan lingkungan dan kebijakan pendidikan yang kondusif perlu ditata dan dirumuskan.

Dalam hal ini, pemerintah berkewajiban untuk merumuskan kebijakan serta menentukan visi pendidikan yang harus ditempuh. Pelaksanaan dari kebijakan dan perwujudan dari visi tersebut bisa dijalankan oleh orang tua, sekolah dan masyarakat.

Rumah dan pergaulan masyarakat merupakan laboratorium hidup bagi para siswa setelah di sekolah mereka memeperoleh pendidikan agama. Idealnya pendidikan agama di sekolah ada kongurensinya, keselarasan dan keseimbangan dengan praktiknya dalam laboratarium tersebut. Jika sisi keselarasan dan keseimbangan ini tidak diperhatikan, maka dikhawatirkan akan terjadi ketimpangan dalam proses pendidikan agama. Akibatnya di sekolah anak didik memahami suatu ilmu atau pengertian, di rumah kurang santun dan taat kepada orang tua, di masyarakat menjadi pelaku tawuran dan pecandu obat terlarang. Oleh karena itu, pendidikan yang baik merupakan pendidikan yang menyeluruh dapat menyentuh setiap segi pembinaan moralitas manusia, baik yang berada di lembaga formal maupun dalam laboratarium besar di keluarga dan masyarakat. Untuk itu, penerapan manajemen berbasis sekolah (MBS) yang melibatkan peran masyarakat secara luas perlu direalisasikan.

Melalui paradigma dan sistem pendidikan yang terpadu tersebut, akan mendidik bangsa ini secara utuh dan mempunyai karakteristik yang komplek. Dimana, hasil dari sistem pendidikan terpadu (pendidikan untuk keseluruhan) tersebut akan menciptakan bangsa ini menjadi bangsa yang mempunyai kualitas iman yang tangguh; berilmu amaliah, beramal ilmiah, bertaqwa dan berakhlak ilahiyah.

Kesadaran dan upaya untuk menata sistem pendidikan terpadu tersebut di Provinsi NAD dewasa ini sudah mulai tumbuh dan dikembangkan. Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh Kepala Dinas Pendidikan Nasional Provinsi NAD, bahwa untuk peningkatan kualitas sumber daya manusia yang unggul dan seimbang terhadap penguasaan ilmu-ilmu kealamaan (sains dan teknologi) dengan ilmu-imu keislaman, maka perlu adanya sebuah sistem pendidikan terpadu. Untuk itu pendirian sekolah unggul, seperti SD Unggul Lamlagang (SD percontohan) merupakan upaya sistematis dan konsisten untuk mewujudkan tujuan tersebut.[18]

Di Kabupaten Aceh Besar juga direncanakan akan didirikan SMP unggul yang juga terfokus pada paradigma pendidikan terpadu. Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh Kepala Dinas Pendidikan Kabupaten Aceh besar, bahwa untuk meningkatkan mutu pendidikan di daerah ini akan didirikan "SMP Unggul Teuku Bachtiar Panglima Polem". Keunggulan SMP ini terfokus pada tiga bidang, yaitu: keagamaan, Bahasa dan life-kiil. Penguasaan dan kompetensi keagamaan diaktualisasikan melalui

pengajaran dan hafalan al-Qur'an, kajian kitab kuning, halaqah dhuha, tahajjut dan zikir. Penguasaan dan kompetensi bahasa dijabarkan lewat pengajaran Bahasa Arab dan Bahasa Inggris secara aktif di lingkungan sekolah adan asrama. Sementara penguasaan kompetensi life-skill diarahakan pada agro pertanian dan elektro.[19]

Penataan Orientasi Pendidikan

Sisi lain yang perlu diperhatikan dalam rangka rekonstruksi pendidikan Islam adalah mengadakan pembenahan orientasi pendidikan. Fenomena yang berkembang selama ini, menunjukkan bahwa pendidikan Islam di lembaga-lembaga pendidikan formal (madrasah dan sekolah-sekolah umum lainnya) dan di lembaga non formal — selain lembaga pesantren— cenderung mengarah pada tataran syari'ah (demensi eksoteris). Konsekwensi logis dari keadaan ini, kiranya telah menghasilkan kepribadian manusia yang "pecah" sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. Sementara itu, di lembaga pendidikan Islam non formal, khususnya Dayah atau Pesantren, orientasi pendidikannya cenderung mengarah pada tataran syari'ah dan tasawuf (eksoteris dan esoteris). Kombinasi kedua dimensi ini, melahirkan kepribadian manusia yang utuh (sempurna). Pada satu sisi, mereka mumpuni dalam berbagai ilmu keislaman dan di sisi lain memiliki aktifitas dan moralita yang luhur.

Mencermati kedua fenomena tersebut, tampaknya corak pendidikan Islam yang berlangsung di lembaga pesantren perlu *dipertimbangkan* sebagai solusi untuk pengembangan pendidikan Islam dewasa ini dan masa depan. Dalam artian, orientasi pendidikan Islam di lembaga pendidikan formal (madrasah dan sekolah umum lainya) yang selama ini cenderung mengarah pada tataran syari'ah, diubah dan dibangun kembali dalam bingkai orientasi pendidikan terpadu antara tataran Syari'ah dan tasawuf. Untuk terealisasi pendidikan Islam yang berorientasi pada kedua dimensi ini, diperlukan suatu format khusus. Dalam kaitan ini, tampaknya konsep pendidikan yang ditawarkan Syed Muhamad Naquib al-Attas perlu dipetimbangkan.

Menurut Al-Attas, istilah *ta'dib* merupakan terminologi yang tepat untuk menunjuk arti pendidikan Islam. Hal itu karena, di dalamnya memuat muatan sikap fikir dan jiwa yang dihiasi dengan keutamaan-keutamaan dan sifat-sifat yang baik serta aplikasi amal yang benar. Secara bahasa, kata *ta'dib* merupakan bentuk mashdar dari kata *addaba* yang berarti memberi adab, mendidik. Kata *ta'dib* ini berakar dari suatu statemen "*al dakwatu ila mu'ddabah*" (ajakan yang mendidik).

Dengan demikian, terlihat jelas bahwa pemikiran Al-Attas lebih menekankan penanaman adab *(ta'dib)* pada diri manusia dalam proses pendidikan, yakni suatu pengenalan atau penyadaran terhadap manusia akan posisinya dalam tatanan kosmik. Penekanan pada segi adab dimaksudkan agar ilmu yang diperoleh diamalkan secara baik dan tidak disalahgunakan menurut kehendak bebas pemilik ilmu. Hal itu karena keberadaan ilmu dalam Islam tidak bebas nilai (*value free*) tetapi sarat nilai (*value leden*), yaitu nilai-nilai Islami yang mengharuskan pemiliknya untuk mengamalkan demi penghambaan diri kepada Allah dan untuk kepentingan dan kemaslahatan komunitas manusia dan kosmis.[20]Sejalan dengan orientasi pendidkan tersebut, maka proyeksi tujuan pendidikan Islam tertuju pada upaya penanaman kebaikan dalam diri manusia secara utuh. Untuk mencapai tujuan ini, keberadaan Rasulullah Saw sebagai prototipe manusia sempurna dan secara normatif telah diakuai al-Qur'an sebagai suri tauladan *(uswah hasanah* bagi seluruh umat manusia dapat dijadikan standar dalam pendidikan. Artinya, proyeksi pendidikan Islam sudah seharusnya mengikuti pola dan prilaku Rasulullah tersebut. Sehingga proses pendidikan dalam Islam diharapkan dapat menghasilkan individu-individu yang sedapat mungkin menyerupai pribadi Rasulullah SAW.

Paradigma dan format pendidikan tersebut kiranya menjadi pertimbangan dan acuan dalam menata dan mengembangkan sistem pendidikan di Provinsi NAD dewasa ini dalam konteks pelaksanaan syariat Islam. Sehingga ke depan problem moral dan rendahnya kualitas sumber daya manusia, serta tumbuh dan berkembangnya kepribadian yang "Pecah" yang menjadi masalah besar di daerah ini dapat diatasi. Hal ini terkaiterat dengan sebuah asumsi bahwa perkembangan keilmuan senantiasa harus beriringan dengan pemantapan moral, karena perkembangan intelektual *an sich* tanpa adanya keseimbangan moral akan berakibat munculnya dehumanisasi dalam masyarakat.

Karakteristik budaya sekolah (School culture) *di Provinsi NAD*

Adapun budaya sekolah yang dimaksudkan dalam pembahasan ini adalah seluruh sistem nilai, norma, aturan dan pola kelakuan khas yang berlaku dan berkembang di lingkungan sekolah. Kebudayaan sekolah merupakan bagian yang tidak dapat dipisahkan dari kebudayaan masyarakat secara luas, namun mempunyai cici-ciri yang khas sebagai sesuatu "*subculture*". Sekolah bertugas menyampaikan dan mewarisi kebudayaan kepada generasi baru dan karena itu harus memperhatikan masyarakat dan kebudayaan umum. Akan tetapi di sekolah itu sendiri timbul pola-pola

kelakuan tertentu, hal ini mungkin saja terjadi karena sekolah mempunyai kedudukan yang agak terpisah dari arus umum kebudayaan.

Mencermati budaya sekolah di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam dewasa ini, sejauh penelitian yang telah dilakukan menunjukkan bahwa terdapat beberapa budaya sekolah yang yang memiliki ruang dan pola yang khas sebagai sebuah *subculture* yang berkembang dalam "masyarakat sekolah". Secara umum budaya sekolah yang berkembang di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam dewasa ini juga tidak jauh berbeda dengan budaya yang berkembang dalam masyarakat Aceh secara umum. Dengan kata lain, budaya sekolah tersebut memiliki hubungan hubungan dan berakar pada budaya masyarakat yang berlaku secara umum.

Eksistensi budaya sekolah yang muncul dan berkembang di sekolah-sekolah dalam wilayah provinsisi Nanggroe Aceh Darussalam dewasa ini sejauh pengamatan dan observasi yang dilakukan menunjukkan bahwa secara garis besar budaya sekolah itu dapat diklasifikasikan dalam dua bentuk, yaitu: 1) budaya sekolah yang baik —sesuai dengan nilai-nilai budaya Aceh yang diilhami semangat keislaman—, dan 2) budaya sekolah yang kurang baik —bertentangan dengan akar budaya Aceh yang islami—

Budaya sekolah yang baik, diantaranya: budaya salam, membaca doa sebelum mulai belajar, menghormati (cium tangan) guru, budaya pakaian sekolah, budaya berbahasa santun, budaya bersih dan rapi, jujur, rajin, upacara, memuliakan tamu, menyayangi yang muda dan orang miskin, budaya tangan/kaki kanan dan pantang tangan/kaki kiri, gotong royog, dan kesetiakawanan.

Dari beberapa budaya sekolah yang disebutkan di atas, ada beberapa yang telah mengalami pergeseran dan perubahan dari sebelumnya. Budaya tersebut misalnya budaya menghormati guru dewasa ini sudah sangat memudar semangat kecintaan dan penghormatan siswa kepada guru, terlebih lagi budaya untuk mencium tangan guru sebagai refleksi penghormatan dan memuliakan guru tersebut. Budaya ini masih diterapkan dan berkembang di sekolah-sekolah agama, terutama di lingkungan dayah atau pesantren di Aceh.

Sementara budaya sekolah yang kurang baik, antara lain: budaya bergaul siswa, budaya bolos (cabut sekolah) pada jam belajar, budaya mencontek, penggunaan obat-obat terlarang, dan budaya evoria setelah lulus UAN (ujian akhir negara) yang diekspreisikan dalam bentuk mencoret-coret pakaian seragam sekolah (*uniform*) dan kemudian kebut-kebutan di jalan raya.

Lebih jauh, budaya pergaulan siswa dan siswi di sekolah sekarang ini agak lebih terbuka dan bebas, dimana kelakar, sendagurau dan bercanda tanpa ada sekat-sekat yang membatasinya, malah tidak jarang mereka duduk berdekatan dan berdempetan antara laki-laki dan perempuan tanpa

merasa bersalah dan menginjak-nginjak norma adat dan etika religius. Malah tidak sedikit yang terjerumus dalam pergaulan bebas dan terlibat narkoba. Hal tersebut sebagaimana dijelaskan oleh Dra. Rosdiana A. Rasyid[21] dan Drs. M. Dahlan Sandang, M.Ag[22] bahwa pergaulan antar siswa di lingkungan sekolah saat ini tidak sedikit ditemukan prilaku siswa yang bertentangan dengan norma agama dan adat.

Lebih jauh, dewasa ini budaya berbahasa santun di kalangan siswa di sekola sudah mengalami pencemaran. Sejauah penelitian yang dilakukan pada sekolah-sekolah (terutama SMP dan SMU) di lingkungan Kota Banda Aceh, menunjukkan hampir di semua sekolah ditemukan kasus dimana kesopana berbahasa, bahasa santun dikalangan siswa mengalami degradasi nilai. Mereka secara sadar maupun tidak sudah sering menggunakan bahasa yang tidak baik dan tidak sopan, seperti ucapan: *gue, aku, kee, kah,* dan ucapan-ucapan kasar lainnya.

Format Pendidikan berbasis budaya dalam konteks syariat Islam

Pemberlakuan Syari'at Islam di provinsi Nanggroe Aceh Darussalam secara kaffah memberikan momentum baru di dunia pendidikan. Hal ini disebabkan karena faktor pendidikan amat menentukan maju-mundurnya peradaban dan kemajuan suatu bangsa. Lebih lanjut M. Hasbi Amiruddin menyatakan bahwa " Pengamalan syari,at Islam secara holistik dan komprehensif hanya dapat tercapai dengan memberikan pemahaman kepada masyarakat melalui pendidikan. Karena itu wajar jika pemerintah daerah memberikan perhatian yang serius dalam bidang ini, terlebih dalam pengembangan paradigma dan sistem pendidikan dalam rangka merespon pemberlakuan syariat Islam di Daerah ini".[23]

Pendidikan yang berbasis budaya sebagai upaya dalam mensikapi era otonomi khusus, memerlukan sebuah format yang memadai dan terpadu agar mudah dijalankan dan dikontrol oleh berbagai pihak yang terkait dengan dunia pendidikan. Oleh karena itu kepala Dinas pendidikan Nanggroe Aceh Darussalam menyebutkan bahwa " memang selama ini belum ada format yang baku tentang pendidikan yang berbasis budaya di Nanggroe Aceh Darussalam, dan hal itu harus segera dipikirkan, apalagi kita sudah menerapkan syari'at Islam termasuk dalam berbagai jenjang pendidikan. Membuat sebuah format yang baku memang membutuhkan sebuah terobosan baru dan sebetulnya semua komponen yang terkait langsung dengan dunia pendidikan harus memberikan sumbangan pemikiran untuk itu".[24]

Menurut Dr. Darni M. Daud, MA, adapun inti dari pendidikan yang berakar syari,at adalah sebagai proses yang menghantarkan peserta

didik, agar memiliki kemanpuan integral dalam pengertian horizontal maupun dalam hubungan vertikalnya dengan sang pencipta (Allah SWT). Dalam bahasa yang lebih populer dan mudah diukur, pendidikan yang berakar syari,at menitikberatkan bahwa peserta didik dapat hidup sejahtera di dunia, dan kelak berbahagia di akhirat karena mendapat *rewards* dari Allah SWT.[25]

Tradisi dan sistem pendidikan yang dilaksanakan di Aceh sejak dahulu sudah dilandasi dengan nilai-nilai budaya yang islami. Dewasa ini, pendidikan berbasis budaya yang islami tersebut perlu ditumbuhkembangkan kembali dalam paradigma dan sistem pendidikan di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Hal itu sejalan dengan penerapan syariat Islam di daerah ini yang didasarkan pada Undang-undang No. 44 Tahun 1999 dan Undang-undang No. 18 Tahun 2001. Lebih lanjut, penantaan paradigma dan sistem pendidikan yang berbasis budaya tersebut harus mendapatkan perhatian yang serius dari semu pihak, terutama para pakar pendidikan, budayaan, sosiolog, dan lembaga yang terkait langsung dengan pendidikan dan budaya, seperti: MAA, MPD, dan MPU.[26]
Berdasarkan hasil wawancara dengan tokoh pendidikan dan tokoh Adat Aceh, serta ditambah dengan beberapa hasil observasi lansung ke sejumlah instansi yang terkait dengan dunia pendidikan di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, didapat pokok-pokok pemikiran yang perlu dikembangkan dalam menyusun sebuah format tentang pendidikan yang berbasis budaya dalam bingkai syari'at Islam. Pokok-pokok pikiran tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

a. Sistem pendidikan dengan paradigma pembelajaran terpadu (ilmu agama dan umum+ *life skiil* dan *distinctive character)* yang berakar pada manajemen berbasis sekolah (MBS). Dengan pola ini, diharapkan tercapai lulusan pendidikan (*output*) yang memiliki keahlian dan keterampilan hidup yang memadai, serta memiliki kecerdasan intelektual, kecerdasan spritual, kecerdasan emosional, kecerdasan sosial dan memiliki karakter moral yang baik. Sementara, lembaga pendidikan: bangunan dan lingkungan sekolah ditata sedemikian rupa, sehingga bercorak budaya dan dilandasi dengan ciri khas ke-Acehan.
b. Kurikulum: memperkaya kurikulum muatan lokal untuk menambah khazanah pemikiran dan kebudayaan Aceh, yang diimplementasikan dalam berbagai mata pelajaran tertentu, seperti: agama, bahasa, sejarah, dan ketrampilan. Khususnya pada pelajaran ketrampilan diajarkan untuk membuat berbagai karya seni Aceh, baik berupa: makanan, pakaian, senjata, kaligrafi, kebutuhan sehari (seperti: tikar, aweuk, dll).
c. Pembinaan Lingkungan belajar yang Islami.

Program ini merupakan salah satu dari kinerja yang harus dilaksanakan oleh Dinas Syari,at Islam provinsi NAD dalam rangka mengaplikasikan pemberlakuan Syari'at Islam dalam dunia pendidikan. Adapun sasaran yang ingin dicapai, sebagai mana dijelaskan oleh Kasubdin Pengawasan Pelaksanaan Syari,at Islam adalah sebagai berikut :

- Pakaian/seragam pelajar dan guru yang menutup aurat.
- Shalat jama,ah Dhuhur di sekolah.
- Do,a pada setiap upacara dan setiap pagi ketika akan memulai pelajaran pertama, dan membaca doa atau hamdalah pada setiap mengakhiri pelajaran.
- Pergaulan antar siswa yang sopan pada saat istirahat dan kegiatan-kegiatan lain, misalnya dengan pemisahan laki-laki dan perempuan serta adanya pengawasan oleh dewan guru.
- Mengupayakan agar setiap tamatan SD/MIN mampu membaca al-Qur,an, melalui kerjasama antara sekolah dengan meunasah atau Taman Pendidikan Al-Qur,an terdekat.
- kaligrafi arab di gedung/ruang sekolah, ceramah agama dan PHBI, pesantren kilat, halaqah dhuha, dan lain-lain.[27]

Sejauh penelitian dan analisa yang dilakukan diketahui bahwa penerapan dan pelaksanaan sistem pendidikan berbasis budaya di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam dewasa ini, memiliki ruang dan kesempatan yang sangat luas untuk diwujudkan. Hal itu mengingat adanya faktor pendukung yang sangat esensial dan signifikan, yaitu: 1) Adanya landasan hukum, Undang-Undang No. 44 Tahun 1999 Tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh, dan Undang-Undang No.18 Tahun 2001 Tentang Otonomi Khusus Bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi NAD, Selanjutnya Undang-Undang No. 20 Tahun 2002 Tentang Pendidikan Nasional. Qanun no. 6 tahun 2001 tentang Penyelenggaraan Pendidikan Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. 2), Pencanangan Tahun 2004 sebagai "Tahun Budaya" bagi Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, dan 3) Adanya animo dan antusiasme masyarakat Aceh dalam menyambut pemberlakuan Syari'at Islam di daerah ini.

Sementara pada sisi lain, terdapat beberapa kendala sebagai faktor penghambat pelaksaanaan pendidikan berbasis budaya. Faktor tersebut antara alain: 1) budaya luar (barat), pengaruh budaya barat (budaya luar) pada era globalisasi dewasa ini juga memasuki wilayah Nanggroe Aceh Darussalam sebagai bagian yang tak terpisahkan dari Negara Kesatuan Republik Indonesia. Globalisme tidak hanya terbatas pada tataran teoretis semata, akan tetapi juga ikut mempengaruhi pola pikir dan prilaku masyarakat itu sendiri. 2)Kebijakan pemerintah daerah yang belum

sepenuhnya mengembangkan sistem pendidikan yang Islami dan berakar pada budaya daerah. Hal ini terbukti dengan belum maksimalnya lembaga legislatif dalam mensikapi dan menyelesaikan proses qanun-qanun prioritas yang amat menentukan jalannya syari'at Islam. Ditambah lagi dengan kebijakan dan kinerja pemerintah daerah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam dan Pemerintah daerah Kabupaten/kota yang belum memikirkan dan melaksanakan dengan serius paradigma dan sistem pendidikan Islami yang berakar pada budaya Aceh. Dan 3) semangat pendidikan, pelestarian budaya, etos kerja dan daya kontrol sosial masyarakat yang agak menurun, menyebabkan rendahnya partisifasi masyarakat dalam pengembangan dan peningkatan kualitas pendidikan.

PENUTUP

Pendidikan dan Kebudayaan merupakan dua unsur yang tidak dapat dipisahkan dalam kehidupan manusia, oleh karena itu pendidikan yang berbasis budaya pada suatu masyarakat merupakan suatu keharusan untuk dilaksanakan. Karena begitu eratnya relasi pendidikan dan kebudayaan, maka masyarakat Aceh sepanjang sejarahnya menempatkan pendidikan yang berbasis budaya sebagai salah satu tradisi yang hidup (*living tradition*) dalam masyarakat.

Proses transmisi dan transformasi budaya Aceh dalam pendidikan sudah pernah dipraktekkan pada masa kesultanan Aceh dahulu, dimana institusi pendidikan yang dikembangkan berakar pada syari'at Islam. Akan tetapi sejak era kemerdekaan sampai dengan masa orde baru yang cenderung "sentralistik", pendidikan di Aceh menjadi bagian yang tak terpisahkan dari sistem pendidikan Nasional. Oleh karena itu tradisi pendidikan yang dikembangkan mengacu pada nilai-nilai budaya Nasional.

Pemberlakuan Undang-Undang No. 44 Tahun 1999 Tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh dan Undang-Undang No. 18 Tahun 2001 Tentang Otonomi Khusus Bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh Sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, menjadi momentum penting dalam proses penyelenggaraan pendidikan di Nanggroe Aceh Darussalam. Kedua aturan tersebut memberikan legitimasi bagi dunia pendidikan disamping mengembangkan dan mengatur berbagai jenis, jalur, dan jenjang pendidikan, juga berhak untuk menambah materi muatan lokal yang sesuai dengan syari'at Islam. Untuk mengisi dan mewujudkan misi tersebut, salah satu upaya yang harus ditempuh adalah dengan merekonstruksi kembali nilai-nilai budaya Aceh yang berakar pada syari'at Islam.

Upaya rekonstruksi dan aktualisasi nilai-nilai budaya dalam sistem pendidikan di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam dilakukan dengan

merubah paradigma berpikir berbagai komponen masyarakat, baik dalam menata sistem pendidikan, maupun orientasi dan tujuan pendidikan itu sendiri. Perubahan paradigma itu direalisasikan dalam sistem pendidikan terpadu (*integrated education system)* untuk menjembatani antar lembaga formal dan non formal. Sedangkan orientasi dan tujuan pendidikan lebih diarahkan pada pembentukan akhlaqul karimah, sebagai salah satu unsur yang tak terpisahkan dari syari'at Islam. Untuk mewujudkan misi ini, sasaran utama yang dituju adalah budaya sekolah (*school culture).*

Budaya sekolah (*school culture*) di Nanggroe Aceh Darussalam banyak mengalami degradasi dan dekadensi. Hal ini disebabkan pengaruh globalisasi dan arus informasi yang masuk ke Aceh tanpa melalui proses seleksi yang mantap. Budaya sekolah yang bernuansa syari'at Islam akan dipraktekkan kembali, bahkan disosialisasikan ke seluruh daerah, sebagai salah satu program khusus yang amat berbeda dengan daerah lainnya di Indonesia. Budaya ini meliputi sikap sopan-santun, berbahasa, pakaian, bahkan simbol-simbol budaya Islami.

Dalam konteks pelaksanaan syari'at Islam, format pendidikan yang berbasis budaya diarahkan pada pembelajaran terpadu antara ilmu agama dan ilmu umum. Disamping itu muatan lokal akan diisi dengan pengamalan ajaran Islam bagi siswa, mulai dari Taman Kanak-Kanak sampai ke jenjang Perguruan Tinggi. Upaya ini ditempuh disamping untuk menyahuti peraturan perundang-undangan, juga sebagai aspirasi dari masyarakat Aceh yang sudah menyejarah. Sedangkan kurikulum yang berbasis konpetensi akan ditambah dengan beberapa Mata Pelajaran yang bernuansa ke-Aceh-an dan berakar pada syari'at Islam.

ENDNOTE:

[1] Kebudayaan —yang dalam bahasa Inggris *Culture* berasal dari bahasa Latin *colere* yang berarati mengolah atau mengerjakan— berasal dari akar kata budaya. Kata Budaya berasal dari bahasa Sansekerta "Buddhayah", yakni bentuk jamak dari "Budhi" yang bermakna akal. Kata budaya juga dapat berarti "budi dan daya atau daya dari budi". Jadi budaya adalah segala daya dari budi, yakni cipta, rasa, dan karsa.Lihat Ary H. Gunawan, *Sosiologi Pendidikan*, Reneka Cipta, Jakarta, 2000, hal. 16. Menurut Kuntowijoyo, Budaya adalah sebuah sistem yang mempunyai koherensi. Bentuk-bentuk simbolis yang berupa kata, benda, laku, mite, sastra, lukisan, nyanyian, musik, kepercayaan mempunyai kaitan erat dengan konsep-konsep epistemologi dari sistem pengetahuan masyarakat. Sistem simbol dan epistemologi juga tidak terpisahkan dari sistem sosial yang berupa staratifikasi, gaya hidup, sosialisasi, agama, mobilitas sosial dan seluruh perilaku sosial. Lihat Kuntowijoyo, *Budaya & Masyarakat,* Tiara Wcana Yogya, Yogyakarta,

1999, hal.. xi. Jadi kebudayaan menunjuk kepada berbagai aspek kehidupan. Ia meliputi cara-cara berlaku, kepercayaan-kepercayaan dan sikap-sikap, dan juga hasil dari kegiatan manusia yang khas untuk sustu masyarakat atau kelompok penduduk tertentu.

[2] Moelim Abdurrahman, *Pendidikan yang bermakna Transformatif*, Republika, Jum'at, 10 Oktober 2003.

[2] Darni M. Daud, Pendidikan yang berakar Syariat, dalam Safwan Idris, et. al. *Syariat di Wilayah Syariat*, Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2002, hal. 52.

[3] Husain Sardar, *Sains dan* Islam, Dewan Bahasa dan Pustaka , Kuala Lumpur, 1988, hal. 57.

[4] Safwan Idris, Mengembang Amanah Allah: Reaktualisasi Syariat Islam dana Masa Depan Pendidikan di Aceh, dalam *Syariat di Wilayah*...hal. 4.

[5] International Republikan Institut, *Semiloka Pendidikan di Aceh: Persiapan Menyongsong Hari Depan*, Jakarta, 2001. hal. 11

[6] Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam No. 6 Tahun 2001 tentang Penyelenggaraan.

[7] Undang-Undang tentang Sistem Pendidikan Nasional dan Peraturan Pelaksanaannya, Sinar Grafika, Jakarta, 1989.

[8] Anas M. Adam, *Sekolah Sebagai Lembaga Pembudayaan*, Makalah pada Seminar Pekan Kebudayaan Aceh Ke-4, Banda Aceh, 2004, hal. 4

[9] William, *Antropologi*, Erlangga, Jakarta, 1988, hal. 17

[10] William, *Antropologi* ..., hal 18.

[11] Koentjaraninggrat, *Pengantar Antropologi*, Aksara Baru, Jakarta, 1990, hal. 19

[12] E. B. Taylor, *Primitif Culture*: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Customs, New York, Henry Holt &Co, 1924, hal. 1

[13] Koentjaraninggrat, *Pengantar*... hal 80

[14] Darwis A. Soelaiman, *Pendekatan Budaya Dalam Membangun Pendidikan*, Makalah disampaikan pada Seminar Pekan Kebudayaan Aceh ke-4, Banada Aceh, 2004, hal. 5

[15] H.A.R. Tilaar, *Pendidikan, Kebudayaan dan Masyarakat Madani Indonesia*, Remaja Rosdakarya, Bandung, 1999, hal.49

[16] Tilaar, *Pendidikan*...., hal. 52.

[17] Wawancara dengan Drs. Anas M. Adam, M.Pd, Plh Kepala Dinas Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, tanggal 14 Juli 2004.

[18] Wawancara dengan Drs. Zulkifli Ismail, MM, Kepala Dinas Pendidikan Kabupaten Aceh Besar, tanggal 21 Agustus 2004.

[19] Syed Mauhammad Naquib al-Attas, ***Islam dan Sekulerisme*** (terj. Karsidjo Djojosuwarno), Pustaka, Jakarta, 1981, hal. 222

[20] Wawancara dengan Dra. Rosdiana A. Rasyid, guru Bimpen SMU 4 Lampineung Banda Aceh, tanggal 17 Juli 2004.

[21] Wawancara dengan Drs. M. Dahlan Sándang, M.Ag, Kepala MAN Rukoh Darussalam Banda Aceh, tanggal 22 Juli 2004.

[22] Wawancara dengan Prof. Dr. M. Hasbi Amiruddin, MA, Dosen Pascaşarjana IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, tanggal, 10 agustus 2003 di Darussalam Banda Aceh.

[23] Wawancara dengan bapak Drs. Anas M. Adam, M.Pd, Plh. Kepala Dinas Pendidikan Nasional Provinsi NAD, tanggal 25 Agustus 2004.

[24] Hasil wawancara dengan Darni M. Daud, Pembantuk Rektor Bidak Akademik Universitas pakar pendidikan Provinsi NAD tanggal 20 Juni 2004 di Banda Aceh.

[25] Wawancara dengan Ketua Majelis Adat Aceh ProVinsi Nanggroe Aceh Darussalam, tanggal 2 Agustus 2004. Lebih lanjut lihat, Badruzzaman, *Mesjid dan Adat Meunasah sebagai Sumber EnergiBudaya Aceh,* Gua Hira, Banada Aceh, 2002, hal 70-71.

[26] Wawancara dengan Kasubdin Pengawasan Pelaksanaan Syari,at Islam, Dinas Syari,at Islam Provinsi NAD, tanggal 5 Juli 2004. Lebih lanjut Lihat, *Laporan Evaluasi Pelaksanaan Syari'at Islam Provinsi NAD* ,Tahun 2003, hal 26-27.

--ooOoo--

UPAYA PEMBINAAN MASYARAKAT MADANI DI KALANGAN UMAT ISLAM: PENDEKATAN CIVIC EDUCATION

Oleh: Juhari Hasan

PENDAHULUAN

Manusia adalah makhluk yang selalu hidup bermasyarakat. Hal ini dikarenakan ia tidak dapat menjalani kehidupannya tanpa orang lain. Karena kondisinya seperti itu, maka dalam konsep sosiologi manusia disebut dengan *social animal* yaitu makhluk yang selalu hidup berkawan atau berkelompok.[1] Kecenderungan untuk hidup berkelompok merupakan fitrah manusia sejak lahir, sehingga dengan demikian terbentuklah kelompok-kelompok sosial tertentu yang disebut dengan masyarakat.

Salah satu tujuan manusia hidup berkelompok antara lain adalah untuk mempertahankan diri dari berbagai persoalan hidup, baik persoalan eksistensi, ekonomi politik, maupun sosial budaya. Karena itu masyarakat merupakan kumpulan individu-individu yang memiliki sistem dan pola hidup bersama yang berbeda dengan kelompok masyarakat lain dalam rangka mempertahankan diri dan budayanya dari ancaman manusia lain. Secara agama manusia juga dipandang sebagai makhluk yang hidup

---

JUHARI HASAN, lahir tahun 1966 adalah dosen tetap pada Fakultas Dakwah IAIN Ar-Raniry Banda Aceh mata kuiliah Sosiologi. Setelah menyelesaikan pendidikan strata 1 pada fakultas yang sama, mengikuti pendidikan tambahan pra S2 pada SPU IAIN Ar-Raniry, dan melanjutkan S2 serta meraih gelar Magister pada Universitas Padjdjaran Bandung.

berkelompok-kelompok. Kelompok itu ada yang disebut dengan masyarakat Yahudi, masyarakat Islam, masyarakat Kristen, Hindu dan lain-lain. [2]

Setiap masyarakat tentu memiliki prinsip dan cara-cara tersendiri dalam membangun masyarakatnya, seperti *protestant etics* yang dianggap sebagai *determinant factor* bagi perkembangan dan kemajuan masyarakat Kristen. Demikian pula dengan konsep masyarakat madani dalam Islam, yaitu suatu pola pembentukan masyarakat ideal yang telah dibangun oleh Nabi Muhammad SAW 14 abad yang lalu. Ciri-ciri pokok masyarakat ini, dalam perspektif *civic education*, ditandai oleh adanya sikap toleran, egaliter (kebersamaan), demokratis, civility, keadilan dan berkeadaban.[3] Sebagai masyarakat muslim nilai-nilai seperti itu tampaknya semakin sulit dijumpai di tengah-tengah masyarakat Islam akhir-akhir ini, padahal, baik secara konseptual maupun secara aktual, Rasulullah telah berupaya membangun pola hidup yang demikian agar umat Islam selalu menjadi *khaira ummah* (kelompok masyarakat terbaik) dari masyarakat lainnya.

Dalam kajian *civic education*, pembahasan mengenai masyarakat madani ini dibahas secara serius dan merupakan salah satu materi utama yang dibahas beriringan dengan materi lain, seperti identitas nasional, negara dan warga negara, HAM dan beberap materi penting lainnya. Namun penelitian ini akan melihat secara lebih spesifik tentang pola pembinaan masyarakat madani yang ditawarkan dalam *civic education* itu, yaitu suatu pola pembinaan yang mengutamakan generasi muda sebagai sasaran pembinaan masyarakat. Karena itu yang ingin dibangun di sini adalah tumbuhnya semangat kebersamaan di kalangan masyarakat Islam dalam menghadapi kompleksitas persoalan keummatan saat ini. Di antara persoalan besar yang dihadapi umat Islam saat ini adalah kurangnya sumber daya manusia yang handal, sehingga persoalan Ilmu dan teknologi, ekonomi, politik dan sosial budaya tidak memainkan peran yang dominan bagi kepentingan masyarakat Islam. Kekurangan lain adalah hilangnya semangat kebersamaan (ukhwah) di kalangan umat Islam. Hal ini telah mendorong masyarakat Islam hidup terkotak-kotak dalam beberapa kelompok secara eksklusif.

Nilai-nilai seperti *ukhwah Islamiyah* (kebersamaan), keadilan sosial dan demokrasi, agaknya tidak lagi mewarnai kehidupan masyarakat muslim saat ini. Karena itu masyarakat muslim yang dijuluki oleh al-Quran sebagai *khaira ummah, ummatan wasathan, khalifah fil ardh*, dan lain-lain menjadi tak berbekas di alam realitas. Akibatnya, umat Islam menjadi masyarakat minoritas, meskipun jumlahnya mayoritas, mereka terus tertinggal dalam berbagai bidang, baik dalam aspek sains dan teknologi, ekonomi, politik dan sosial budaya. Ironisnya lagi, masyarakat Islam dianggap sebagai kelompok teroris yang selalu menjadi momok menakutkan bagi perdamaian

dunia, sehingga dengan demikian Islam dan masyarakat muslim akan dipandang sebagai kelompok masyarakat yang selalu mengganggu kestabilan ekonomi dan politik dunia.

Menghadapi persoalan dan ancaman seperti itu, maka masyarakat Islam agaknya tidak ada pilihan lain kecuali kembali berpedoman kepada al-Qur'an, Hadits dan pola-pola pembinaan masyarakat sebagai mana yang telah dirintis oleh Rasulullah SAW terutama priode Madinah. Priode ini dikenal dalam sejarah sebagai fase kebangkitan masyarakat Islam di bawah pimpinan Nabi Muhammad, sehingga pola-pola pembentukan masyarakat yang dibangun olehnya disebut dengan pola *madaniyah*. Melihat besarnya keberhasilan yang diperoleh nabi Muhammad dalam membangun masyarakat Islam, maka pola pembinaan seperti itu kemudian dipraktekkan oleh masyarakat non muslim dalam membina masyarakat yang bersangkutan. Karena itu, di dunia barat hari ini, pola pembinaan seperti itu dikenal dengan nama *civil society*, yang tidak lain adalah masyarakat madani.

Tulisan ini bermaksud untuk menemukan format ideal pembentukan dan pembinaan masyarakat madani, paling tidak pada dataran konseptual. Artinya mencoba menemukan beberapa konsep pembinaan menuju masyarakat madani, yaitu masyarakat yang adil, makmur, demoktaris, egaliter dan berkeadaban.

MASYARAKAT MADANI DAN PERMASALAHANNYA

Pengertian dan Konsep Masyarakat Madani

Sebelum membahas bagaimana pengertian dan konsep masyarakat madani, ada baiknya terlebih dahulu dibahas tentang masyarakat itu sendiri. Dalam kamus Bahasa Indonesia disebutkan bahwa masyarakat adalah sekumpulan individu yang hidup dalam sebuah wilayah, saling berinteraksi dan menjalankan aktivitas dan aturan berdasarkan ikatan-ikatan tertentu sehingga melahirkan budaya.[1] Ralph Linton mendefinisikan masyarakat sebagai kelompok manusia yang hidup dan bekerja sama untuk waktu yang relatif lama sehingga mereka mampu mengatur kehidupan mereka dan menganggap diri mereka sebagai kesatuan sosial dengan sejumlah ketentuan dan batas yang jelas.[2] Soerjono Soekanto menjelaskan bahwa manusia termasuk dalam kategori *Social Animal*, yaitu makhluk yang selalu hidup bersama-sama. Karena itu menurutnya masyarakat merupakan sistem adaptif dalam rangka memenuhi berbagai keperluan bersama.[3]

Dari beberapa pendapat di atas dapat dijelaskan bahwa masyarakat adalah kumpulan individu-individu ke dalam sebuah sistem sosial yang lebih luas sehingga melahirkan perasaan kebersamaan, baik dalam aspek lapangan pekerjaan, kesenian, maupun cara-cara berbudaya lainnya.

Perasaan kebersamaan inilah yang kemudian dapat melahirkan kelompok-kelompok sosial tertentu dalam skope *ashabiyah* atau *in-group* dan *out group* dari masing-masing kelompok. Dari konsep inilah dikenal adanya kelompok etnisitas dan nasionalitas tertentu.

Adapun istilah masyarakat madani diambil dari istilah bahasa Arab *"madani"* atau madinah yang secara *lughawiyah* bermakna kota. Pada dasarnya Madinah merupakan nama suatu tempat atau wilayah (nama kota) yaitu Yasrib. Kota inilah yang dijadikan tujuan hijrah umat Islam yang selanjutnya menjadi pusat kegiatan dakwah Islamiyah yang dikomandoi oleh nabi Muhammad SAW. Kota inilah yang kemudian disebut dengan kota Ilahi, kota peradaban atau masyarakat kota.[4] Karena itu secara terminologis masyarakat madani dapat diartikan dengan masyarakat kota. Masyarakat kota identik dengan kemajuan, karena kota itu sendiri terbentuk dari hasil perkembangan peradaban manusia.[5]

Dawam Rahardjo menjelaskan pengertian masyarakat madani menurut Dato' Sri Anwar Ibrahim, bahwa masyarakat madani adalah sistem sosial yang subur yang di dasarkan kepada prinsip-prinsip moral yang menjamin keseimbangan antara kebebasan perseorangan dengan kestabilan masyarakat.[6] AS Hikam mendefinisikan *civil society* dengan suatu wilayah kehidupan sosial yang terorganisasi dan bercirikan kesukarelaan, keswasembadaan, kemandirian danberhubungan dengan nilai-nilai hukum dan moralitas yang tinggi.[7] Dengan demikian masyarakat madani merupakan suatu bentuk masyarakat ideal yang maju dengan tetap berpegang pada nilai-nilai demokrasi, keadilan, egaliter dan nilai moralitas.

Ditinjau dari aspek sejarahnya, istilah masyarakat madani memang diambil dari masyarakat Madinah yang dirintis oleh Rasulullah SAW, namun beliau sendiri tidak menyebutnya dengan masyarakat madani, tetapi meminjam istilah Al-Qur'an, disebut dengan *khaira ummah* (umat terbaik). Istilah masyarakat madani yang dikenal hari ini merupakan terjemahan dari kata *civil society* yang berkembang dari pergolakan politik dan sejaran di Eropah Barat pada abad ke XVIII yang mengalami proses transformasi dari masyarakat feodal menuju masyarakat industri kapitalis.[8] Konsep *civil society* di Indonesia diterjemahkan secara berbeda-beda, seperti masyarakat sipil, masyarakat kewargaan, masyarakat madani dan *civil society* itu sendiri. Meskipun ditemukan adanya perbedaan dalam menterjemahkan istilah namun sasaran yang ingin dituju adalah sama, yaitu pembentukan dan pembinaan masyarakat yang demokratis, egaliter, berkeadilan dan berkeadaban. Karena itu terdapat kecenderungan bahwa *civil society* dapat diartikan sebagai masyarakat madani, sebagaimana yang digulirkan oleh Dato' Sri Anwar Ibrahim dalam simposium Nasional dalam rangka festifal istiqlal Jakarta, 26 September 1995.[9]

Pendekatan model *civil society* ini pernah dipraktekkan oleh John Locke dan kawan-kawannya dalam rangka menyelesaikan problema *social order* yang muncul pada akhir abad ke XVII.[10] Hal ini memberikan gambaran bahwa melalui pendekatan masyarakat madani agaknya dapat diharapkan menjadi solusi bagi penyelesaian krisis multidimensional dan problema sosial lainnya di Indonesia. Menurut A.Qodri Azizy pendekatan *civil society* sangat efektif dalam kaitannya dengan: (1) perkembangan politik suatu masyarakat atau bangsa; (2) konsep analisis yang digunakan oleh para ilmuan sosial dalam rangka menjelaskan berbagai bentuk fenomena sosial atau organisasi sosial; (3) konsep masyarakat etis, yakni suatu visi keteraturan sosial (social order) yang mengarah kepada kehidupan yang tertib dan teratur.[11]

Berkaitan dengan pandangan A.Qodri di atas, maka pembahasan masyarakat madani di sini lebih berorientasi pada pola yang dikembangkan dalam program *civic education*, yaitu suatu pola pembinaan generasi muda, dalam hal ini adalah mahasiswa (i) melalui pembinaan karakter, moralitas, dan kemampuan akademik yang memadai, baik berkenaan dengan persoalan politik dan ketatanegaraan, demokrasi, hah-hak azasi manusia maupun kemampuan dalam mengekspresikan perasaannya kepada publik secara akademik.

Dengan demikian, pendidikan *civic education* merupakan salah satu cara yang ditempuh dalam rangka mewujudkan kehidupan yang demokratis, adil dan beradab yang diawali di kalangan para mahasiswa, sebab ditangan merekalah diharapkan proses pembinaan dabn pembangunan masyarakat madani akan benar-benar menjadi kenyataan, sehingga masyarakat akan benar-benar menikmati makna kemerdekaan, keadilan, kebersamaan dan kemajuan diberbagai aspek kehidupan.

Kajian-Kajian Terhadap Masyarakat Madani

Secara nasional perhatian publik, terutama masyarakat akademik, terhadap persoalan masyarakat madani agaknya telah mulai serius dibicarakan. Beberapa buku dan artikel berkenaan dengan itu telah ditulis oleh para cendikiawan, antara lain : Nurcholis Madjid (1997) membahas tentang *"Memberdayakan masyarakat Menuju Negeri yang Adil, Terbuka dan Demokratis,* Maswadi Rauf (1999) menulis tentang *"Masyarakat Madani (Civil Society) Akar Demokrasi di Indonesia"*, Muhammad AS Hikam (1999) juga menulis tentang *"Reformasi dan Pemberdayaan Civil Society"*, dan Ikram Dhiyauddin Umari *"Masyarakat Madani : Tinjauan Historis Kehidupan Zaman Nabi Muhammad SAW"*. Di samping itu UIN Syarief Hidayatullah Jakarta telah menyikapi hal ini secara serius, sehingga pada tahun 2000 mereka

telah melakukan *Pilot Projek* terhadap mahasiswa. Uji coba ini kemudian berlanjut dengan aktivitas *workshop on Civic Education* pada tahun 2001 dengan melibatkan seluruh IAIN dan STAIN se-Indonesia.

Di Nanggroe Aceh Darussalam, khususnya lingkungan IAIN Ar-Raniry, dapat dikemukakan bahwa penelitian dan pengkajian terhadap masyarakat madani agaknya belum banyak dilakukan. Meskipun perhatian beberapa akademisi berkenaan dengan hal ini telah mulai tumbuh, namun masih bersifat wacana akademik semata. Beberapa tulisan yang telah dibahas antara. lain : Bachtiar Nitura (1999) *"Pemberdayaan masyarakat Madani"*, yaitu makalah yang disampaikan dalam penataran tentang Hak-Hak Azasi Manusia kepada calon penatar. Makalah ini hanya menggambarkan secara umum dan sederhana tentang masyarakat Madani. Dalam makalahnya penulis hanya menekankan pentingnya masyarakat madani sebagai suatu proses pembangunan masyarakat ideal.

Khairul Fahmi (2000), mahasiswa Fakultas Dakwah mencoba melakukan penelitian untuk menulis Skripsi tentang *"Konsepsi Masyarakat Madani Menurut Islam"*. Ia mendeskripsikan perkembangan masyarakat pada masa Rasulullah sebagai pola ideal masyarakat Islam dan berkesimpulan bahwa masyarakat madani dicirikan oleh tingginya tingkat penghormatan terhadap norma-norma yang bersifat Ilahiyat.

Selain itu Jasafat (2002) juga pernah menulis tentang *"Format Ideal Masyarakat Madani: Upaya Pemberdayaan Kesadaran Terhadap Nilai-Nilai Kemanusiaan"*, Artikel ini dimuat dalam Jurnal Ar-Raniry No.79. Penulis mengemukakan beberapa konsep masyarakat madani dalam konteks sejarah. Ia berkesimpulan bahwa format ideal masyarakat madani yang dibangun atas nilai-nilai kemanusiaan yang universal, telah diformulasikan oleh Rasulullah SAW di Madinah. Format itu kemudian tertuang dalam *Piagam Madinah*. Di samping itu, Sulaiman Ahmad (2002) juga pernah menulis dalam jurnal substantia Fakultas Ushuluddin IAIN Ar-Raniry tantang *Islam dan Keadilan : Sebuah Konsep Masyarakat Madani.* Dalam kajiannya ia menunjukkan fenomena ketidakadilan ditengah kehidupan sosial. Melalui perspektif Al-Qur'an ia menyimpulkan bahwa masyarakat madani tidak akan terwujud apabila hukum dan keadilan tidak ditegakkan.

Dengan demikian daat dikemukakan bahwa meskipun telah beredar beberapa buku, artikel dan makalah berkaitan dengnan masyarakat madani, namun tulisan ini mencoba untuk mencari sisi lain yang lebih spesifik tentang masyarakat madani, yaitu mengarah pada sisi aksiologisnya, berupa langkah-langkah strategis dalam rangka pembinaan masyarakat madani. Langkah-langkah tersebut dibahas melalui pendekatan Civic Education.

Sejarah Perkembangan Masyarakat Madani

Masyarakat yang adil, makmur, egaliter dan berkeadaban merupakan cita-cita semua masyarakat, meskipun untuk mewujudkannya tidak mudah dan diperlukan waktu dan kedisiplinan yang tinggi. Karena itu tidak jarang kalau cita-cita itu hanya sering dibahas dalam bentuk wacana akademik semata. Secara akademis bahasan mengenai wacana masyarakat madani ini bukanlah sesuatu yang baru, ia telah mulai dibahas sejak zaman Plato dan Aristoteles. Aristoteles, sebagaimana dikutip Soerjono Soekanto, menyimpulkan bahwa inti sebuah masyarakat terletak pada aspek moralitas. Ketinggian moral akan mampu melahirkan sebuah model kehidupan masyarakat yang ideal.[12] Marcus Tullius Cicero (106-43 SM), sebagaimana dijelaskan oleh Dede Rosyada, menyebutkan bahwa istilah *Societies Civilies* merupakan sebuah komunitas masyarakat yang menekankan pada konsep masyarakat kota.[13]

Pada zaman Rasulullah SAW wacana itu diwujudkan dalam alam realita, Beliau

berhasil membangun masyarakat ideal itu secara kongkrit dalam waktu yang relatif singkat. Model masyarakat yang dibangun itu kemudian dikenal dalam sejarah peradaban Islam dengan nama *masyarakat madani*, yaitu sebuah model masyarakat yang mengedepankan nilai-nilai *ukhuwah, musyawarah, akhlaqiyah*. Perkembangan masyarakat ideal yang dirintis oleh Rasulullah itu mampu bertahan selama beberapa abad dan ia mulai pudar setelah Mustafa Kemal At-Taturk di Turki membubarkan sistem *kekhalifahan* dalam masyarakat Islam. Dengan demikian, sejak saat itu masyarakat Islam tidak lagi memiliki wadah untuk mewujudkan pola hidup masyarakat madani atau masyarakat ideal.

Pada zaman renaissance (1200-1600), beberapa orang ilmuan Barat ikut membahas mengenai masyarakat yang ideal, antara lain Thomas More dan Campanella. Keduanya sangat terpengaruh oleh adanya model masyarakat yang ideal.[14] Namun pembahasan mereka hanya sebatas kajian akademik dan tidak mampu dilahirkan secara kongkrit. Ketertarikan mereka terhadap pola masyarakat yang dibangun Rasulullah di Madinah telah mendorong masyarakat Barat untuk melahirkan sebuah konsep masyarakat tersendiri yang disebut dengan nama *Civil Society"*. Konsep inilah yang kemudian tersebar ke beberapa negara, tidak terkecuali negara-negara manyoritas penduduknya beragama Islam. Karena itu konsep *Civil Society* merupakan wacana yang telah mengalami proses panjang. Ia muncul bersamaan dengan proses modernisasi, terutama saat terjadinya proses

transformasi masyarakat dari masyarakat feodal manuju masyarakat Barat modern.[15]

Pada tahun 1767, wacana *civil society* dikembangkan oleh Adam Ferguson dengan mengambil konteks sosio kultural dan politik yang berkembang di Skotlandia. Ia mengarahkan pola hidup masyarakat kepada visi etis akibat dari revolusi industri dan munculnya kapitalisme serta ketidak harmonisan antara kehidupan individu dengan kehidupan sosial. Perkembangan *civil Society* selanjutnya dikembangkan oleh G.W.F.Hegel (1770-1831 M), dan Karl Marx (1818-1883 M). Tokoh ini menekankan bahwa *civil society* merupakan elemen ideologi kelas dominan. Lebih lanjut Hegel menjelaskan bahwa struktur sosial terbagi atas tiga entitas, yaitu keluarga, *civil society,* dan negara. Keluarga merupakan ruang sosialisasi pribadi sebagai anggota masyarakat yang bercirikan keharmonisan. *Civil Society* merupakan lokasi tempat berlangsungnya berbagai aktivitas pribadi dan masyarakat, terutama menyangkut persoalan ekonomi, dan negara merupakan representasi universal yang berfungsi melindungi setiap warga negara.[16]

Di Indonesia, bahasan mengenai *civil Society* pertama sekali dibahas dalam muktamar Muhammadyah ke-21 pada tahun 1985 di Solo dengan menyebut istilah masyarakat utama.[17] Selanjutnya diperkenalkan oleh Dato' Sri Anwar Ibrahim (mantan Perdana Menteri Malaysia) pada acara simposium Nasional dalam rangka forum ilmiah pada acara festifal Istiqlal di Jakarta tanggal 26 September 1995. Sejak itu wacana *civil society* mulai dibahas dalam beberap pertemuan dan diskusi ilmiah, namun istilah *civil Society* itu masih diterjemahkan secara berfariasi. Di antara mereka ada yang menterjemahkannya dengan nama *Masyarakat Sipil*, seperti dilakukan oleh Mansour Fakih, yang merupakan terjemahan langsung dari kata-kata *civil Society.* Selain itu Ryas

Rasyid mengartikannya dengan *Masyarakat Kewargaan.* Konsep ini merupakan respon dari keinginan untuk menciptakan warga negara sebagai bagian integral dari negara yang memiliki tanggung jawab besar terhadap kemajuan negara. Namun Muhammad AS Hikam tetap menggunakan istilah *civil society* itu sendiri dalam memahami perkembangan suatu masyarakat. Menurutnya wacana ini tidak perlu diterjemahkan karena akan mengurangi makna sesungguhnya sebagaimana yang berkembang dalam masyarakat Barat.[18]

Upaya menterjemahkan istilah *Civil Society* ke dalam rumusan yang berbeda-beda merupakan hak individual secara bebas, namun semua rumusan yang diberikan bermuara pada satu tujuan yaitu ingin menciptakan sebuah suasana kehidupan berbangsa dan bernegara yang aman, damai, egaliter dan memiliki nilai-nilai moral yang tinggi. Namun ditinjau secara

historis, bahwa konsep *Civil Society* merupakan warisan budaya Barat yang telah tersebar ke barbagai negara lain. Karena itu sebagai komunitas muslim, selayaknya istilah *Masyarakat Madani* agaknya perlu dipertahankan dalam memahami konsep *Civil Society* di Barat. Sebab konsep ini telah lebih dahulu di kenal sebagai suatu pola masyarakat ideal di kalangan masyarakat Islam.

KARAKTERISTIK MASYARAKAT MADANI

Setiap masyarakat memiliki karakteristik tersendiri yang berbeda dengan masyarakat lain. Begitupula halnya dengan masyarakat Islam yang memiliki perbedaan dengan masyarakat non Islam. Masyarakat Islam dilambangkan dengan masyarakat modern dan maju sebagaimana diperlihatkan oleh sejarah peradaban Islam, terutama periode Madinah. Karena itu masyakat Madani adalah masyarakat Islam sejati. Perbedaan ini dapat dilihat antara lain penjelasan Muhammad Amin Aziz yang menyebutkan bahwa masyarakat Islam memiliki karakteristik antara lain mengedepankan ukhuwah (solidaritas), pembelaan terhadap kaum lemah, bersifat dinamis, disiplin dan berorientasi ke depan.[19]

Ashgar Ali menuliskan ada tiga karakter masyarakat madani yaitu memiliki semangat kemandirian, kehidupan publik yang bebas, adanya kemampuan untuk membatasi kekuasaan politik dan tindakan intervensi terhadap rakyat.[20] A.Ubaidillah menyebutkan, di antara karakteristik masyarakat madani adalah terwujudnya kualitas pribadi yang ditandai oleh kualitas keimanan dan ketaqwaan pada Allah, penghormatan terhadap Hak-Hak Azasi Manusia (HAM), perwujudan negara hukum, dan partisipasi warga negara dalam proses pengambilan kebijakan publik dalam berbagai tingkatan.[21]

Dalam kajian Civic Education, bahasan tentang karakteristik masyarakat madani dimaksudkan untuk menjelaskan bahwa untuk merealisasikan masyarakat madani diperlukan beberapa prasyarat yang menjadi nilai universal penegakan masyarakat madani. Nilai universal itulah yang dipandang sebagai karakteristik utama masyarakat madani. Karakteristik tersebut adalah *Free Public Sphere,* Demokratis, Toleransi, Pluralisme, dan Keadilan Sosial.[22]

Free Public Sphere

Istilah ini mengandung pengertian bahwa setiap warga negara memiliki kebebasan di dalam menyampaikan aspirasi dan kehendaknya secara terbuka tanpa dihantui oleh rasa takut dan kekhawatiran yang tak beralasan. Secara teoritis, ruang publik yang bebas itu dapat diartikan

sebagai suatu kondisi dimana masyarakat memiliki akses dan tanggung jawab dalam melaksanakan kegiatan publik. Setiap masyarakat bebas menyuarakan aspirasi dan hak berbicara secara merdeka, bebas berkumpul serta dapat menyebarluaskan berbagai informasi kepada masyarakat luas.

Pemberian ruang publik yang bebas kepada seluruh masyarakat merupakan suatu upaya memperkecil peluang terbentuknya pemerintahan otoriter dan diktator yang cenderung menyengsarakan rakyat. Meletusnya revolusi rakyat di Perancis merupakan puncak kekecewaan mereka terhadap kesewenangan raja terhadap rakyat. Demikian juga dengan demontrasi anti penguasa yang dilakukan oleh mahasiswa dan rakyat Indonesia pada tahun 1998. Demontrasi ini merupakan puncak kekecewaan rakyat terhadap sistem kekuasaan yang cenderung tidak memberikan hak-hak tertentu kepada rakyat, termasuk hak mereka untuk berbicara dan berserikat. Pada hak-hak tersebut tercantum di dalam sistem pemerintahan dan perundang-undangan yang berlaku.

Dalam masyarakat Islam yang menganut azas kemajuan dan kemodernan (madani), kebebasan ruang publik dipandang sebagai sesuatu yang sangat esensial, sebab pada dasarnya setiap negara yang menganut sistem demokrasi, maka negara itu adalah milik publik, karena ia lahir terkait dengan keinginan publik. Karena itu kebebasan ruang bagi seluruh masyarakat dijadikan karakter tersendiri dalam kajian masyarakat madani.

Demokrasi

Istilah demokrasi tampaknya begitu akrab dengan kehidupan masyarakat. Orang sering menggunakan kata demokrasi dalam berbagai perbincangan, baik bersifat formal maupun tidak. Namun tidak sedikit orang-orang yang memakai kata-kata demokrasi tidak memahami substansi dari demokrasi itu sendiri. Mengucapkan demokrasi adalah sesuatu yang sangat mudah, tetapi melakukan sesuatu pekerjaan atau tindakan yang sesuai dengan prinsip demokrasi adalah sesuatu yang angat sulit. Karena itu Melvin I Urofsky menyebutkan demokrasi adalah sesuatu yang sangat berat, ia tidak dirancang demi efesiensi suatu pekerjaan, akan tetapi demi tanggung jawab terhadap pekerjaan.[23] Dari beberapa referensi yang ada dikemukakan bahwa demokrasi secara etimologi bermakna kedaulatan tertinggi berada di tangan rakyat.

Sadek Jawad Sulaiman (dalam Charles Kurzman) mengemukakan, secara bahasa demokrasi dapat berarti pemerintahan oleh rakyat dan ini membedakannya dari pola pemerintahan apapun yang legitimasinya tidak berasal dari pemilihan rakyat. Sadek agaknya setuju dengan ungkapan presiden Amerika Serikat ke-16, Abraham Lincoln, yang menyebutkan,

pemerintah demokrasi adalah pemerintahan rakyat, oleh rakyat dan untuk rakyat. Menurutnya prinsip utama demokrasi adalah persamaan (equality) dan semua orang adalah sama. Bentuk diskriminasi apapun yang didasarkan pada ras, jenis kelamin, agama dan keturunan adalah tidak sah dan berlawanan dengan demoksari.[24]

Prinsip-prinsip umum yang menjadi dasar dari sistem domokrasi antara lain adalah : (1) adanya kebebasan untuk berbicara (freedom of speech) di kalangan rakyat untu menyampaikan aspirasi mereka tanpa dihantui rasa takut; (2) rakyat dapat melakukan pemilihan terhadap penyelenggara negara secara bebas dan terbuka (free elections) sesuai prosudur konstitusional; (3) pengakuan terhadap pemerintahan manyoritas dan juga adanya perlindungan terhadap warga minoritas, sebab dalam sistem domokrasi pertimbangan terhadap suara manyoritas lebih layak dipertimbangkan dari pada suara minoritas; (4) adanya peran partai politik yang sangat penting dalam penyelenggaraan negara; (5) adanya pemisahan antara legislatif, eksekutif dan yudikatif.[25]

Dalam kaitannya dengan masyarakat madani, maka demokrasi dipandang sebagai sebuah sistem yang dapat menyalurkan berbabagai aspirasi yang berkembang di kalangan masyarakat. Meskipun dalam masyarakat Islam masih dapat dibedakan antara sistem demokrasi dengan *syura*, namun dalam kajian ini tidak membedakan kedua istilah tersebut secara tegas. Akan tetapi intinya adalah memberikan peluang kepada masyarakat untuk menyampaikan aspirasi mereka kepada penyelenggara negara secara terbuka dengan tetap mempertahankan prinsip musyawarah, kekeluargaan dan sesuai dengan kerangka konstitusi yang ada.

Toleransi

Toleransi merupakan salah satu karakter yang dimiliki masyarakat madani, yaitu sikap kebersamaan yang diperlihatkan oleh masyarakat Islam. Bagi masyarakat Islam sikap toleran telah menjadi bagian dari ajaran agamanya. Artinya Islam memberikan toleransi yang sangat fleksibel terhadap berbagai aktivitas kemasyarakatan dalam kaitannya dengan pemeluk agama lain. Namun Islam juga sangat tegas memberikan batasan toleransi terhadap pemeluknya, yaitu dalam persoalan *aqidah*. Hal ini sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'an surat Al-Kafirun:

> *"Katakanlah: Hai Orang kafir, aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah, dan kamu bukan penyembah Tuhan yang aku sembah, dan aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah, dan kamu tidak pernah (pula) menjadi penyembah Tuhan yang aku sembah, untukmulah agamamu dan untukkulah agamaku".* [26]

Ayat di atas menggambarkan bahwa Islam adalah agama yang menganut azas toleransi yang sangat tinggi, khususnya dalam bidang *muamalah*, seperti persoalan ekonomi, politik dan kebudayaan, akan tetapi Islam tidak memberikan legitimasi toleransi khusus yang berkaitan dengan persoalan aqidah dan ibadah. Pembatasan sikap toleransi yang ditawarkan dalam ajaran Islam itu sesungguhnya sangat esensial dan prinsipil serta menjadi karakter tersendiri yang dapat membedakan antara orang Islam dengan non-Islam.

Akhir-akhir ini Islam sering dituduh sebagai agama eksklusif yang anti toleransi. Tuduhan itu sesungguhnya tidak memiliki dasar yang kuat. Malah kenyataan menunjukkan bahwa dunia Barat modernlah yang telah gagal menanamkan sikap toleransi bagi masyarakatnya.[27] Sedangkan masyarakat Islam, melalui ajaran Al-Qur'an dan Hadits telah menuntun mereka untuk selalu bersikap toleran.[28] Sejarah juga membuktikan bahwa keberhasilan Rasulullah dalam mendeklerasikan negara Islam tidak terlepas dari nilai toleransi yang dibangun baik antara kelompok Islam dengan non Islam di Madinah, maupun toleransi internal sesama muslim.

Pluralisme

Karakteristik lain dari masyarakat madani adalah plularisme atau kemajemukan. Karakter ini terlihat jelas dalam masyarakat Madinah yang terdiri dari berbagai suku, ras dan agama. Islam menilai kemajemukan ini sebagai suatu rahmat bagi kehidupan bersama, sebab perbedaan dan kemajemukan agaknya dapat memicu lahirnya dinamika sosial yang mengarah kepada lahirnya aneka ragam kreativitas dalam kehidupan bermasyarakat. Dalam Al-Qur'an disebutkan bahwa Allah menciptakan manusia itu dalam situasi yang beraneka ragam (pluralis), sebagaimana diungkapkan dalam surat al-Hujurat ayat 13:

> *"Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal..."*[29]

Sebagai sebuah prasyarat bagi tegaknya masyarakat madani, pluralisme agaknya perlu dipahami secara mendasar dengan menciptakan suatu tatanan sosial yang menghargai dan menerima kemajemukan dalam realitas kehidupan sosial. Plularisme sebetulnya tidak dapat diinternalisasikan hanya dengan pengakuan dan penerimaan tentang keberadaan masyarakat majemuk, namun ia harus diikuti dengan sikap tulus menerima kondisi ini sebagai suatu anugerah dan kenyataan yang tidak bisa dibantah.

Kehidupan yang pluralistik tanpa diiringi oleh ketulusan yang sesungguhnya cenderung akan melahirkan eksklusivisme golongan yang memicu lahirnya berbagai macam konflik dalam masyarakat. Artinya, konflik dapat saja muncul akibat dari ketidaktulusan orang-orang atau kelompok tertentu dalam menerima perbedaan tadi. Islam sebagai agama yang terakhir diturunkan untuk memperkecil potensi konflik sesama anak manusia, sehingga mereka dapat hidup dalam suasana damai dan sejahtera. Karena itu Rasulullah telah membangun masyarakat Madinah sebagai masyarakat percontohan.

Keadilan Sosial

Keadilan sosial merupakan sisi penting pembinaan dan pembangunan masyarakat madani, karena itu keadilan dikategorikan sebagai karakter yang tak boleh ditinggalkan. Dalam realitas kehidupan, agaknya setiap orang selalu mencari keadilan sehingga hidupnya merasa aman dan tenteram. Keadilan merupakan keseimbangan dan pembagian yang proporsional terhadap hak dan kewajiban setiap warga negara yang meliputi seluruh aspek kehidupan. Hal ini memungkinkan tidak terjadinya monopoli dan sentralitas salah satu aspek kehidupan pada suatu kelompok masyarakat tertentu.[30] Nurcholis Majid menyebutkan bahwa istilah adil dalam bahasa Arab erat kaitannya dengan *qisth* dan *wasath.* Ahli tafsir ada juga yang menggunakan kata *mizan* sebagai pengertian *adl.* Semua istilah itu dapat berarti sikap tengah yang seimbang dan jujur.[31]

Dalam masyarakat madani keadilan merupakan sesuatu yang mutlak dirasakan oleh setiap warga negara. Rusjdi menyebutkan salah satu hal penting yang patut diperhatikn dalam pembinaan masyarakat adalah memposisikan manusia sama di depan hukum. Ketentuan hukum harus diperlakukan secara mutlak tanpa pandang bulu.[32] Pernyataan ini terkait dengan firman Allah dalam surat an-Nisa' ayat 135 yang artinya : *"Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan....., janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran.*[33]

Keadilan agaknya begitu sulit ditemukan dalam realitas kehidupan sosial akkhir-akhir ini. Hal ini dipengaruhi oleh keinginan manusia yang cenderung materialistis, mengejar kesenangan sesaat dengan mengorbankan kepentingan orang banyak. Karena itu Sulaiman menyimpulkan bahwa masyarakat madani tidak akan terwujud manakala keadilan tidak ditegakkan.[34] Dalam masyarakat percontohan yang dirintis oleh Rasulullah SAW telah ditunjukkan bahwa hukum dan keadilan merupakan bagian integral dari karakter masyarakat muslim sehingga mereka dikenal sepanjang sejarah sebagai masyarakat yang ideal.

Dari beberapa karakter di atas dapat dikemukakan bahwa dalam masyarakat madani ditemukan adanya beberapa persoalan yang sangat spesifik dan urgen untuk kaji secara mendalam sehingga seluruh karakter yang pernah dimiliki oleh komunitas muslim sejak zaman Nabi hendaknya dapat dijadikan sandaran dalam rangka membangun masyarakat modern yang menjunjung tinggi nilai solider, egaliter dan moralitas.

MASYARAKAT MADANI DALAM PERSPEKTIF CIVIC EDUCATION

Urgensi Masyarakat Madani.

Sejak waktu yang cukup lama persoalan masyarakat madani sudah dibahas oleh sejumlah pakar, meskipun dengan menggunakan istilah yang berbeda-beda, sebagai sebuah model masyarakat yang dicita-citakan. Secara historis, upaya perwujudan masyarakat madani (Civil Society) dilakukan oleh John Locke dan para pengikutnya dalam menyikapi problema *social order*, yaitu sebuah fenomena kurang harmonis dalam kehidupam sosial, yang muncul di akhir abad ke-17.[35] Keharmonisan dan ketidakharmonisan tampaknya telah menjadi gejala universal yang berkembang dalam setiap masyarakat.

Pada dasarnya, setiap orang atau kelompok masyarakat menginginkan hidup yang aman, damai dan makmur. Namun keinginan itu tidak jarang mengalami kegagalan oleh sikap dan tindakan arogansi yang diperlihatkan oleh para penguasa terhadap rakyatnya. Sikap orogansi ini akhirnya mengacu pada pelanggaran Hak-Hak Azasi Manusia (HAM), seperti penindasan, pemerkosaan dan perampasan hak-hak individu oleh penguasa. Secara historis dapat dikemukakan bahwa meletusnya revolusi sosial di Prancis merupakan klimaks dari kekecewaan masyarakat terhadap sistem absolutisme penguasa (raja) yang dinilai telah bertindak di luar batas-batas perikemanusiaan.

Dalam sejarah Islam dijelaskan bahwa sebelum kehadiran Islam, suasana masyarakat di semenajung Arabia berada dalam situasi yang tidak menentu, pelanggaran HAM, pelecehan terhadap perempuan, kediktatoran penguasa dan lain-lain selalu mewarnai kehidupan masyarakat. Gambaran ini dikenal dalam sejarah Islam dengan sebutan *zaman Jahiliyah*, yaitu sebuah periode dimana manusia tidak mengenal peradaban. Namun kemudian melalui proses revolusi sosial yang sangat berat Nabi Muhammad berhasil membangun sebuah peradaban baru dengan membebaskan manusia dari perbudakan, pelecehan dan berbagai tindakan amoral lainnya menuju kepada sebuah situasi yang menyenangkan.[36]

Di Indonesia, perlawanan rakyat yang domotori oleh mahasiswa dalam upaya menentang rezim orde baru dapat dipandang sebagai puncak kekecewaan rakyat terhadap pemerintah orde baru yang dinilai tidak lagi menjalankan amanat rakyat. Menurut Mochtar Pabottinggi, suatu negara apabila tidak diawaki oleh orang-orang yang dipilih secara benar, yakni berdasarkan keabsahan prosedural, maka akan menjadi kekuatan pembiadaban terbesar. Ia mencontoh Indonesia di masa rezim orde baru yang dampak buruknya masih dirasakan sampai sekarang. Menurutnya, orde baru telah dilanda oleh *incivility* atau *uncivilize* dan menjadi kekuatan pembiadab terbesar lantaran dilanggarnya prinsip-prinsip saling imbang dan saling kontrol.[37]

Pernyataan di atas menunjukkan betapa Indonesia selama ini menempatkan rakyat sebagai sasaran pembiadaban dan hawa nafsu penguasa. Rakyat tidak pernah disantuni dan karena itu rakyatpun tidak lagi menyantuni negara. Mochtar menjelaskan bahwa pada gilirannya gerakan "masyarakat warga", yaitu sebuah istilah yang digunakan dalam menterjemahkan masyarakat madani, di Indonesia juga dilanda distorsi yang tidak kurang parahnya. Pemisahan kepentingan yang terjadi antara negara dengan rakyat akan melahirkan kerapuhan nasionalisme yang berakibat fatal bagi perkembangan dan kemajuan suatu negara. Kondisi ini semakin diperburuk dengan tidak adanya keadilan bagi kehidupan sosial. Begitupula halnya dengan tidak adanya prinsip otosentris yang saling mendukung, menyantuni, dan menguntungkan dalam hubungan antara masyarakat, negara dan kalangan dunia usaha.

Kondisi sebagaimana digambarkan di atas telah membuat sebagian besar masyarakat, baik di Indonesia maupun di negara lain, terseret ke dalam penderitaan dan ketidaknyamanan hidup yang berkepanjangan. Kondisi ini dipandang sebagai sesuatu yang tidak wajar menimpa masyarakat yang hidup di alam merdeka. Dengan demikian masyarakat madani sebagai suatu pola kehidupan masyarakat yang sejahtera, agaknya belum terbina tidak hanya di Indonesia, akan tetapi juga di berbagai belahan dunia lainnya. Bahkan di Amerika sendiri yang konon telah mendekrelasikan dirinya sebagai satu-satunya negara pembela Hak-Hak Azasi Manusia (HAM) dan pelopor penegakan *Civil Society* sepertinya belum dapat disebut sebagai contoh masyarakat sipil yang ideal, sebab di dalamnya masih ditemukan sejumlah pelanggaran terhadap Hak-Hak Azasi Manusia (HAM) terutama dilakukan tehadap negara lain yang berbeda pandangan dengan mereka.

Di sisi lain masih ditemukan juga sikap arogansi dan diskriminasi antara orang kulit putih sebagai masyarakat ordinat dan orang kulit hitam sebagai masyarakat suborninat.

Di sinilah letak pentingnya (urgen) kehadiran masyarakat madani di tengah kehidupan sosial dalam rangka menjawab berbabagai fenomena dan kenyataan sosial yang tak menentu. Pembangunan masyarakat madani sebagai masyarakat percontohan yang dilakukan oleh Rasulullah di Madinah merupakan jawaban terhadap kegalauan yang tengah menimpa masyarakat semenanjung Arabia saat itu. Namun kekejaman, diskriminasi dan kehendak untuk berkuasa tanpa batas agaknya merupakan kecenderungan umum yang mewarnai kehendak nafsu manusia sepanjang sejarah. Untuk itu selalu diperlukan sebuah suasana baru atau pembaharuan (reformasi) yang mampu menjawab persoalan tersebut sehingga keinginan masyarakat banyak tidak dikebiri oleh kepentingan minoritas yang memiliki kekuasaan.

Sepanjang perjalanan sejarah, terutama sejak munculnya Islam di Arabia, hanya masyarakat Islam yang dibina oleh Rasulullah di Madinah yang dapat dijadikan sampel masyarakat percontohan sampai saat ini dan seterusnya, baik dalam kaitannya dengan persoalan *hablum minallah,* seperti persoalan *aqidah*, dan *ibadah* maupun dalam konteks *hablum minannas*, yaitu berupa aktivitas politik, ekonomi, sosial budaya, dan hankam. Dalam konteks Indonesia, gambaran masyarakat yang ditampilkan di Madinah oleh Rasulullah merupakan profil masyarakat ideal yang patut diteladani dalam rangka menyelesaikan berbagai persoalan intern bangsa, baik dalam hubungannya antara masyarakat dengan pemimpin, pemimpin dengan undang-undang, maupun undang-undang dengan rakyat sehingga konsep *Baldatun Thayyibatun Warabbun Ghafur* akan dapat direalisasikan sebagai suatu wujud kongkrit masyarakat madani.

Pendekatan Civic Education Dalam Pembinaan Masyarakat Madani

Masyarakat madani sebagai sebuah model masyarakat pecontohan merupakan cita-cita semua rakyat. Rakyat adalah keseluruhan warga negara yang menetap dalam suatu negara tertentu atau yang bertempat tinggal di negara lain. Jadi pembangunan masyarakat madani (Civil Society) pada hakikatnya adalah upaya pembinaan seluruh komponen bangsa, baik laki-laki, perempuan, tua maupun muda. Karena itu inti dari pembinaan masyarakat madani adalah pembinaan seluruh warga masyarakat dalam suatu negara menuju masyarakat yang mandiri, dengan selalu menjunjung tinggi nilai-nilai moral, demokrasi, egaliter, solidaritas, berkeadilan dan berkeadaban.

Upaya pembinaan tersebut harus dilakukan secara profesional sehingga menghasilkan *out put* yang profesional juga. Untuk itu *Civic Education* telah berupaya mengarahkan pembangunan masyarakat madani dengan mengambil generasi muda, yaitu mahasiswa, sebagai objek

pembinaan. Hal ini dianggap penting karena mahasiswa sebagai generasi muda dipandang sebagai objek yang sangat strategis dalam rangka membangun bangsa ke depan. Generasi muda yang baik dengan dicirikan oleh semangat yang tinggi menegakkan demokrasi dan nilai-nilai moral merupakan gambaran masa depan bangsa yang bermartabat. Sebaliknya kehancuran generasi muda saat ini dapat menjadi gambaran bagi kehancuran dan kesuraman nasib bangsa ke depan.

Bersandar pada demokrasi sebagai komotmen nasional, maka keberadaannya harus dijadikan pola hidup yang terinternalisasi dalam jiwa seluruh bangsa, terutama di kalangan generasi muda. Demokrasi bukanlah sesuatu yang turun dari langit atau muncrat dari perut bumi secara tiba-tiba sehingga kehadirannya tinggal mununggu waktu saja. Akan tetapi untuk tumbuhnya dan berkembangnya suasana yang demokratis di tengah-tengah masyarakat diperlukan sejumlah upaya sungguh-sungguh sehingga masyarakat betul-betul menemukan suasana yang harmonis.

A. Ubaidillah menyebutkan, perubahan sosial menuju masyarakat yang dicita-citakan harus dilakukan secara sistemik dan gradual yang meliputi semua sektor kehidupan bangsa, baik secara struktural maupun kultural. Sebab bila tidak, akan terus terjadi ketidakseimbangan dalam kehidupan masyarakat. Menurutnya, pemberdayaan masyarakat dan individu mutlak diupayakan, karena masyarakat madani membutuhkan motivasi dan kemauan yang kuat, demikian juga partisipasi nyata dari masyarakat dalam merealisasikannya. Dalam hal ini pendidikan diyakini sebagai salah satu faktor yang signifikan dalam rangka pemberdayaan individu dan masyarakat.[38]

Pendidikan merupakan sebuah lembaga yang bergerak mencerdaskan kehidupan bangsa dengan mengedepankan kaum muda sebagai titik sentral pembinaan. Banyak orang meyakini bahwa generasi muda dengan semangat yang tinggi mampu memberikan nuansa baru bagi kehidupan masyarakat, karena itu mereka sering disebut sebagai agen perubahan. Sebagai agen perubahan dalam masyarakat mahasiswa memiliki peran yang sangat strategis dalam proses transformasi nilai-nilai, karakter dan pilar-pilar penegak masyarakat madani, yang meliputi domokratisasi, toleransi, egaliter, dan kepatuhan hukum. Posisi mahasiswa sebagai motor perubahan menjadikan mereka sebagai subjek potensial bagi proses perwujudan masyarakat madani, khususnya di Indonesia. Karena itu pendekatan yang ditempuh dalam pendidikan *Civic Education* adalah menempatkan mahasiswa sebagai objek pembinaan.

Pembinaan kewarganegaraan di Indonesia, termasuk mahasiswa sebagai suatu elemen generasi muda, tampaknya telah dilakukan sejak lama. Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan (PPKN) yang selama ini

dilakukan telah dipandang gagal dalam membina masyarakat yang baik. Hal ini antara lain diindikasikan oleh tingginya angka korupsi di kalangan pejabat negara dan meningkatnya eskalasi kekerasan di beberapa daerah. Kegagalan ini salah satunya diakibatkan oleh sistem pelaksanaan pendidikan tersebut yang bersifat *regime oriented* dengan pendekatan indoktrinatif yang cenderung memasung kreatifitas berpikir kritis, analitis dan reflektif di kalangan peserta didik.

Dalam rangka memenuhi hasrat masyarat untuk membangun masyarakat madani, maka *Civic Education* mencoba membangun pendekatan yang berbeda dengan cara membina kebebasan berpikir kritis, analitis dan reflektif di kalangan mahasiswa. Di samping itu anak didik juga dilatih langsung untuk selalu bersikap demokratis, egaliter dan taat hukum, seperti disiplin yang tinggi dan taat terhadap aturan-aturan yang ada. Pendekatan ini tentu tidak mudah seperti dibayangkan, ia membutuhkan sejumlah strategi sehingga memudahkan semua pihak dalam membangun proses masyarakat madani di berbagai sektor.

Upaya Pembinaan Masyarakat Madani

Pembinaan masyarakat madani sebagai masyarakat yang dicita-citakan dipandang sesuatu yang tak terelakkan di Indonesia. Salah satu pernyataan dalam pembukaan Undang-Undang Dasar 1945 disebutkan bahwa...."perjuangan bangsa Indonesia telah berhasil mengantarkan bangsa Indonesia ke depan pintu gerbang kemerdekaan...". Item ini menunjukkan bahwa terdapat misi mulia yang terkandung di dalamnya yaitu cita-cita membangun bangsa Indonesia yang merdeka, maju dan berkeadaban.

Cita-cita ini agaknya belum mampu direalisasikan oleh bangsa Indonesia sampai saat ini, sehingga keinginan leluhur untuk membangun bangsa yang maju dan berkeadaban sampai saat ini belum bisa direalisasikan. Hal ini dibuktikan oleh masih banyaknya kasus korupsi, kolusi dan nepotisme yang berkembang di kalangan penyelenggara pemerintahan ditambah lagi dengan tinggi tingkat ketergantungan Indonesia terhadap luar negeri, baik berkenaan dengan kebijakan politik, ekonomi maupun moneter. Untuk itu penelitian ini berupaya menemukan beberapa pendekatan dalam rangka mewujudkan masyarakat madani ini, meskipun hanya didekati dari tinjauan *Civic Education*.

Dalam perspektif *Civic Education* terdapat beberapa upaya yang mungkin dilakukan dalam rangka membangun masyarakat madani, antara lain adanya keterlibatan Lembaga Swadaya Masyarakat, keikutsertaan Pers, penegakan supremasi Hukum, partisipasi aktif Perguruan Tinggi, dan Partai

Politik.[39] Keikutsertaan semua elemen itu diduga mampu memberikan perubahan ke arah terbinanya masyarakat yang maju, mandiri dan berkeadaban atau masyarakat madani.

1. Lembaga Swadaya Masyarakat.
   Lembaga Swadaya Masyarakar (LSM) merupakan sebuah lembaga sosial yang dibentuk dalam rangka membantu memperjuangkan aspirasi dan kepentingan masyarakat. Keikiutsertaan lembaga ini dipandang efektif dalam rangka membangun kehidupan sosial yang demokratis menuju masyarakat yang maju dan mandiri. Namun lembaga ini menjadi tidak bermakna manakala ia berpaling dari misi utamanya, yaitu keberpihakan kepada kebenaran dan kepentingan masyarakat.
2. Keikutsertaan Pers.
   Pers merupakan lembaga yang sangat penting keberadaannya dalam upaya membangun masyarakat madani. Lembaga ini merupakan bagian dari kontrol sosial yang dapat mengontrol, menganalisa dan mempublikasi berbagai kebijakan pemerintah berkenaan dengan kepentingan dan kesejahteraan seluruh warga negara. Sebagai lembaga independen pers diharapkan mampu mempertahankan idealismenya yang selalu berpihak pada kebenaran sehingga ia menjadi media bagi penyaluran aspirasi seluruh masyarakat.
3. Penegakan Supremasi Hukum
   Hukum merupakan kumpulan peraturan dan perundang-undangan yang bertujuan mengatur ketertiban sosial. Keteraturan sosial merupakan modal utama membangun masyarakat yang mandiri, maju dan harmonis. Untuk itu kepatuhan seluruh warga negara terhadap hukum dipandang sesuatu yang mutlak diperlukan. Kehidupan yang maju dan harmonis di Madinah dibuktikan oleh tingginya ketaatan warga negara terhadap supremasi hukum, yaitu terhadap piagam Madinah yang dirumuskan oleh Rasulullah SAW. Kepatuhan dan penghargaan terhadap supremasi hukum di Indonesia selama ini dinilai sangat rendah, sehingga membuka peluang bagi terjadinya berbagai kejahatan dan pelanggaran terhadap konstitusi dan Hak-Hak Azasi Manusia (HAM). Penegakan dan penghormatan terhadap hukum diapandang mampu mengantarkan bangsa Indonesia menuju kemandirian dan kemajuan.
4. Partisipasi Perguruan Tinggi.
   Perguruan Tinggi merupakan lembaga yang bergerak di bidang pendidikan. Ia berupaya membangun manusia Indonesia seutuhnya dengan sentuhan ilmu pengetahuan. Lembaga yang bergerak mencerdaskan kehidupan bangsa ini dinilai memiliki peluang besar dalam membangun masyarakat madani, karena ia berupaya

mempersiapkan sumber daya manusia handal yang mampu mengolah kekayaan alam yang ada bagi kesejahteraan sosial. Lembaga Pendidikan Tinggi ini juga berupaya membangun anak bangsa yang cerdas dan bermoral tinggi sehingga keberadaannya dapat dijadikan modal atau aset dalam proses pembangunan

5. Keikutsertaan Partai Politik.
   Partai Politik merupakan wahana bagai masyarakat untuk menyalurkan aspirasi politik mereka. Di berbagai negara keberadaan suatu Partai Politik tertentu memiliki makna penting dalam mewarnai berbagai kebijakan negara yang bersangkutan. Ketika orde baru berkuasa, hal serupa juga terjadi di Indonesia dimana Golkar mampu menguasai sekaligus mewarnai berbagai kebijakan dalam menjalankan roda pemerintahan. Oleh karena itu, dalam rangka membangun masyarakat madani maka peluang untuk mendominasi partai politik tertentu oleh umat Islam dipandang sebagai suatu strategi yang mungkin dilakukan sehingga mereka menjadi kuat. Hal ini dipandang strategis karena melalui jalur formal inilah suara masyarakat dapat disalurkan.

Di sisi lain Mochtar Pabottinggi menyebutkan bahwa di samping upaya tersebut di atas, pembangunan demokrasi dan pembudayaan rasionalitas politik adalah upaya lain yang dapat dilakukan dalam rangka membangun sekaligus mempercepat proses upaya pembangunan masyarakat madani. Menurutnya, negara, masyarakat warga, dan kalangan dunia usaha perlu sama-sama menopang upaya pendidikan rasionalitas politik, khususnya rasionalitas demokrasi pada bangsa Indonesia.[40]

Goldfarb dan J.B.Glasnot menyebutkan bahwa di antara upaya membangun masyarakat madani adalah melakukan revitalisasi peran intektual dan kesejajaran politik (parallel politics).[41]

Keberadaan kaum cendikiawan di berbagai negara merupakan sesuatu yang esensial, mereka dipandang sebagai aset yang mampu merubah wajah negara menjadi negara yang maju dan mandiri. Mereka juga memiliki kemampuan untuk melahirkan sebuah kebangkitan baru dalam masarakat. Di sisi lain, sistem politik yang paralel merupakan model sistem politik yang dipandang dapat menjadi tandingan sistem politik otoriter. Sistem politik otoriter dianggap telah menekan kebebasan publik dalam menyikapi berbagai fenomena kenegaraan. Mereka ditindas oleh kekuasaan dominan sehingga masyarakat tidak mampu berbuat apa-apa. Dengan pemberlakuan sistem politik yang sejajar ini maka semakin membuka peluang bagi masyarakat untuk dapat berpartisipasi dalam proses pembangunan menuju kebangkitan dan kemajuan.

Khusus di Indonesia, Dawam Rahardjo menawarkan beberapa gagasan bagi proses pembangunan masyarakat madani, antara lain: *pertama*,

mengedepankan integritas nasional dan politik. Menurutnya, sistem demokrasi dan kemandirian bangsa tidak akan terjadi manakala seluruh komponen bangsa ini tidak memiliki kesadaran berbangsa dan bernegra. *Kedua*, mengutamakan reformasi sistem politik dan demokrasi. Sejak awal dan secara bersama-sama diperlukan proses demokratisasi yang pada intinya adalah memperkuat partisipasi politik. *Ketiga*, mempersiapkan dan membangun masyarakat yang kuat sebagai basis utama proses demokratisasi. Upaya ini harus ditempuh dengan mengedepankan pendidikan bagi warga masyarakat. Membangun kecerdasan masyarakat sesungguhnya memiliki peluang besar terbinanya masyarakat yang maju, mandiri dan bermoral tinggi.[42]

Dari beberapa pernyataan di atas dapat dikemukakan bahwa sangat banyak upaya yang mungkin dilakukan dalam rangka mencari peluang sekaligus upaya membangun masyarakat ideal yang dicita-citakan. Meskipun bukan harga mati, namum beberapa upaya yang telah disebutkan seperti keikutsertaan LSM, Pers, Perguruan Tinggi, Partai Politik, penegakan supremasi hukum, pendidikan demokrasi dan rasionalitas politik serta revitalisasi peran kaum intelektuan dan sistem politik yang sejajar merupakan beberapa upaya yang patut untuk dicermati sehingga peluang bagi pembangunan masyarakat madanipun semakin terbuka lebar.

PENUTUP

Masyarakat Madani adalah suatu masyarakat maju dan mandiri yang mampu mengedepankan kehidupan berbangsa dan bernegara dari pada keperluan individu dan kelompok. Suatu masyarakat madani biasanya dicirikan oleh beberapa karakter antara lain adanya ruang publik yang bebas, demokratis, toleran, egaliter dan pluralitas. Pembangunan masyarakat madani dipandang memiliki nilai yang sangat penting (urgen), sebab selama ini masyarakat Indonesia telah terjebak ke dalam sebuah sistem pemerintahan negara yang korup dan agaknya cenderung diktator. Masyarakat sering menjadi lahan politik kekuasaan, dimana kehidupan mereka tidak lebih baik dari masa-masa pra kemerdekaan. Artinya, kebanyakan rakyat Indonesia masih terjebak dalam kemiskinan, kebodohan dan keterbelakangan. Untuk itu upaya pembangnunan masyarakat madani adalah sesuatu yang sangat urgen dan segera dilakukan sehingga masyarakat akan segera terbebas dari penindasan, kemiskinan dan kebodohan.

Dalam rangka membangun masyarakat madani, maka dipandang perlu diupayakan beberapa pendekatan sehingga cita-cita tersebut semakin dekat kepada kenyataan. Di antara beberapa upaya yang ditawarkan menurut perspektif *Civic Education* antara lain adalah : *Pertama* Pemberdayaan Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) yang berpihak pada

kebenaran dan rakyat banyak; *kedua*, keikutsertaan Pers sebagai media dalam mensosialisasikan proses pembinaan masyarakat madani; *ketiga*, adanya penegakan terhadapo supremasi hukum yang selama ini cenderung kurang mendapat perhatian dari warga negara; *keempat* partisipasi aktif Perguruan Tinggi dalam membina dan membangun sumber daya manusia handal sebagai aset utama pembinaan masyarakat madani; dan *kelima* keikutsertaan Partai Politik dalam menyuarakan aspirasi dan kehendak rakyat. Disamping itu beberapa ahli lain juga ikut menawarkan gagasan bagai mempercepat proses pembinaan masyarakat madani, seperti Goldfarb, J.B.Glasnot, Pobottinggi dan Dawam Rahardjo. Secara umum mereka menawarkan adanya revitalisasi peran intektual dan kesejajaran politik (parallel politics), pembangunan demokrasi dan pembudayaan rasionalitas politik, pembinaan integritas nasional dan politik, mengedepankan reformasi sistem politik dan demokrasi serta membangun masyarakayt yang kuat sebagai basis pembinaan masyarakat madani.

Upaya-upaya tersebut di atas bukanlah harga mati yang tidak dapat digugat, akan tetapi upaya-upaya tersebut baru sebatas wacana yang mungkin dilakukan bagi pembinaan masyarakat madani. Untuk itu perbaikan dan penyempurnaan terhadap temuan ini sangat diharapkan sehingga proses pelaksanaan dan pembinaan masyarakat yang dicita-citakan ini semakin cepat terealisir.

ENDNOTE:

1 Soerjono Soekanto, 1990, *Sosiologi Suatu Pengantar,* Edisi keempat, Rajawali Press, Jakarta, hlm. 27.

2 Lihat Joesoef Sou'yb, 1996, *Agama-Agama Besar di Dunia,* cet.III, Al-Husna Zikra, Jakarta, bagian pertama.

3 A.Ubaidillah, dkk, 2000, *Pendidikan Kewargaan, Demokrasi, HAM dan Masyarakat Madani,* IAIN Jakarta Press, Jakarta, hlm. 136.

1 WJS Poerwadarminta, 1976, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Balai Pustaka, Jakarta, hlm.636.

2 Ralph Linton, 1936, *The Study of Man : An Introduction, Crofts Inc. New York, hlm 91.*

3 Sorjono Soekanto, 1990, *Sosiologi : Suatu Pengantar*, Edisi Baru keempat, Rajawali Pers, Jakarta, hlm.28.

4 Dede Rosyada, 2003, *Pendidikan Kewargaan, Demokrasi, HAM dan Masyarakat Madani,* edisi revisi, ICCE-UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, hlm. 241.

5 Sapari Imam Asy'ari,1993, *Sosiologi Kota dan Desa,* Usaha Nasional, Surabaya, hlm. 30.

[6] Dawam Rahardjo, 1999, *Masyarakat Madani di Indonesia : Sebuah Penjajagan Awal*, Jurnal Paramadina, No 2, Jakarta, hlm.8.

[7] Muhammad AS Hikam, 1996, *Demokrasi dan Civil Society*, LP3ES, Jakarta, hlm 27.

[8] Dede Rosyada, *Opcit,* hlm.242

[9] *I b i d, hlm.240*

[10] A.Qodri Azizy, 2002, *Pengembangan Civic Education di Kampus Dalam Proses Demokratisasi Dalam Rangka menuju Masyarakat Madani,* Makalah disampaikan pada acara seminar nasional II Civic Education di Mataram-Lombok, hlm. 6.

[11] Ibid, hlm.7-8.

[12] Soerjono Soekanto, *Opcit,* hlm.32.

[13] Dede Rosyada, *Opcit,* hlm 243.

[14] Soerjono Soekanto, *Opcit*, hlm.33.

[15] Dede Rosyada, *Opcit*, hlm 238.

[16] Ibid, hlm.244.

[17] Muhammad Hasyim, 1998, *Konsep Masyarakat Madani Dalam Perspektif Teori Maslahat*, dalam Jurnal Khazanah, Edisi 48 thn 1998, IAIN Antasari, Banjarmasin, hlm. 5.

[18] Ibid, hlm. 240-241.

[19] Muhammad Amin Aziz, 1986, *Umat Islam dan Pengembangan Etika Pembangunan*, Universitas Ibnu Khaldun, Bogor, hlm. 4-9.

[20] Ashgar Ali Enginer, 2000, *Islam dan Teologi Pembebasan,* Pustaka Pelajar, Yogyakarta, hlm.38.

[21] A.Ubaidillah dkk, 2002, *Pendidikan Kewargaan (Civic Education) di Perguruan Tinggi*, ICCE-UIN Jakarta, hlm.9.

[22] Dede Rosyada, *Opcit*, hlm.247.

[23] Melvin I Urofsky, 2001, *Prinsip Dasar Demokrasi*, dalam majalah Demokrasi, International Information Programs US Departement of State, hlm. 2.

[24] Charles Kurzman, 2001, *Wacana Islam Liberal : Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global*, Paramadina, Jakarta, hlm. 125.

[25] Ibid, hlm 126

[26] Departemen Agama RI, 1998, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Asy-Syifa', Semarang, hlm. 484.

[27] Khurshid Ahmad, 1993, *Menjawab Tuduhan Barat : Fanaticism, Intolerance and Islam*, terj. AS.Robith, Pustaka Progressif, Surabaya, hlm.25.

[28] Ibid, hlm 65.

[29] Departemen Agama RI, *Opcit*, hlm. 412.

[30] Dede Rosyada, *Opcit*, hlm.250.

[31] **Nurcholis Madjid, 2000, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Paramadina,** Jakarta, hlm.511.

[32] Rusjdi Ali Muhammad, 2003, *Revitalisasi Syari'at Islam di Aceh*, IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh dan Logos, Jakarta, hlm. 124.

[33] Departemen Agama, *Opcit,* hlm.79.

[34] Sulaiman Ahmad, 2002, *Islam dan Keadilan : Sebuah Konsep Masyarakat Madani*, Jurnal Substantia, Fakultas Ushuluddin IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh, hlm.34.

[29] Departemen Agama RI, *Opcit*, hlm. 412.

[30] Dede Rosyada, *Opcit*, hlm.250.

[31] Nurcholis Madjid, 2000, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Paramadina, Jakarta, hlm.511.

[32] Rusjdi Ali Muhammad, 2003, *Revitalisasi Syari'at Islam di Aceh*, IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh dan Logos, Jakarta, hlm. 124.

[33] Departemen Agama, *Opcit,* hlm.79.

[34] Sulaiman Ahmad, 2002, *Islam dan Keadilan : Sebuah Konsep Masyarakat Madani*, Jurnal Substantia, Fakultas Ushuluddin IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh, hlm.34.

[35] A.Qodri Azizy, 2002, *Pengembangan Civic Education di Kampus Dalam Proses Demokratisasi Dalam Rangka Menuju Masyarakat Madani*, ICCE-IUN Jakarta, hlm.6.

[36] Abu Hasan Ali An-Nadwi, 1988, *Ma dza Khasira al-'Alam bi inkhithath al-Muslimin*, terj. Ruslan Shiddieq, Pustaka Jaya, Jakarta, hlm. 104. Bandingkan pula dengan hlm. 129 tentang perjuangan menegakkan agama baru...

[37] Muchtar Pabottinggi, 2002, *Civic Education di Perguruan Tinggi Sebagai Modal Dalam Mewujudkan Masyarakat Madani di Indonesia*, ICCE-IAIN Syarief Hidayatullah, Jakarta, hlm.8

[38] A Ubaidillah, 2002, *Pendidikan Kewargaan (Civic Education) di Perguruan Tinggi*, ICCE IAIN Jakarta, hlm.2.

[39] Dede Rosyada, 2003, *Pendidikan Kewargaan (Civic Education)*, ICCE-UIN Jakarta, Jakarta, hlm. 250-251.

[40] Mochtar Pabottinggi, 2002, *Demokrasi : Dimana Berkiprah Dimana Sekarat*, ICCE-UIN Jakarta, Jakarta, hlm.10.

[41] Goldfarb dan J.B.Glasnot, 1989, *The Post Totalitarian Mind*, University of Chicago Pers, USA, hlm.34.

[42] Dawam Rahardjo, 1999, *Masyarakat Madani : Agama, Kelas Menengah dan Perubahan Sosial*, LP3ES, Jakarta, cet. ke-1.

--ooOoo--

KEMISKINAN KULTURAL SUATU PROBELEMA SOSIAL BUDAYA DAN PEMECAHANNYA

(Pendekatan Sosio-Antropologi di Desa Paloh Lhok)

Oleh: Imam Mahdi

PENDAHULUAN

Kemiskinan merupakan problema sosial universal yang menarik untuk diteliti dan dikaji. Disebut problema sosial universal, karena kemiskinan rentan dengan berbagai kemungkinan sosial yang negatif, seperti kebodohan, pencurian, perampokan, kematian, kelaparan, penderitaan, konflik (pemberontakan), saling membunuh dan bermacam penyakit sosial lainnya.

Para ahli sosial (sosiologi dan antropologi) mengklasifakasi kemiskinan kepada dua kelompok besar berdasarkan faktor penyebabnya, yaitu (1) kemiskinan struktural: kemiskinan disebabkan kesalahan kebijakan pemerintah dalam pembangunan. Misalnya, kebijakan pemerintah dalam menentukan harga gabah yang murah sementara harga pupuk mahal, sehingga petani tidak memperoleh keuntungan yang siknifikan dari modal yang keluarkan. (2) kemiskinan kultural disebabkan oleh faktor budaya (kultur) yang dianut suatu masyarakat, seperti rendahnya, adat-istiadat, dan pola hidup yang tidak mendukung terhadap pengembangan diri dalam bidang ekonomi.

IMAM MAHDI, lahir 3 Mei 1968 adalah dosen tetap Fakultas Adab IAIN Ar-Raniry matakuliah SKI. Setelah menyelesaikan pendidikan Strata 1 pada fakultas dan jurusan yang sama, melanjutkan pendidikan S2 pada Program Pascasarjana Universitas Padjadjaran, Bandung. Meninggal tanggal 26 Desember 2005 karena terbawa arus gelombang tsunami.

Kemiskinan dalam pengertian kultural yang menjadi perhatian (titik fokus) penelitian ini, sekalipun kedua macam kemiskinan tersebut saling mempengaruhi dan berlaku secara universal dalam masyarakat manapun di dunia.

Di Indonesia, pada tahun 1993 jumlah desa miskin mencapai 13,79%. Jumlah ini sempat mengalami penurunan pada tahun 1996, yaitu menjadi 12,61%. Penyebabnya, karena akibat terjadinya kestabilan keuangan Indonesia dan nilai tukar rupiah terhadap dolar menetap. Kondisi itu tidak berlangsung lama karena pada tahun 1998 jumlah desa miskin naik kembali, bahkan mencapai tiga kali lipat dari tahun 1996, yaitu sebesar 45,60%.[1]

Di Propinsi Nanggroe Aceh Darussalam, saat ini sebagian besar masyarakat berpenghasilan rendah dan tidak mencukupi kebutuhan pokok sehari-hari atau dengan istilah populer mereka hidup "Senin—Kamis".[2] Atau cari pagi makan malam. Begitu susahnya hidup mereka yang tersebar hampir di seluruh desa dalam wilayah Aceh.

Berbagai cara telah diupayakan dalam usaha peningkatan taraf perekonomian masyarakat, masih belum dapat dikatakan berhasil sepenuhnya. Pemerintah telah melakukan berbagai program pengentasan kemiskinan, seperti program IDT, JPS, PPK, PER, Gema Assalam dan lainnya, belum menunjukkan hasil yang siknifikan untuk menekan tingkat kemiskinan masyarakat, terutama di daerah pedesaan. Dalam pelaksanaan program tersebut banyak kasus penyimpangan ditemui di lapangan. Misalnya, diberikan modal usaha dalam bentuk uang tidak digunakan untuk pengembangan usahanya, tetapi dipakai untuk pada tempat yang tidak produktif (tidak berkembang), seperti digunakan untuk membeli beras, pakaian, atau pada tempat yang tidak menguntungkan.

Hal yang sama juga terjadi terhadap pemberian modal dalam bentuk benda berupa binatang ternak dan bibit tanaman, tidak pelihara dengan baik dan bahkan hilang atau dijual dengan bermacam dalih yang tidak bisa dipertanggungjawabkan.

Semua bentuk program pengentasan kemiskinan tersebut lebih bersifat material dengan pemberian modal dalam bentuk uang, binatang, bibit tanaman, dan pembangunan dalam aspek fisik. Sementara pembangunan dalam aspek non-fisik seperti mental atau etos kerja yang terkandung dalam kultur dan pola hidup suatu masyarakat seolah-olah menjadi tiada arti (tidak berperan) dan selama ini luput dari perhatian semua pihak. Padahal Al-Qur'an secara tegas berpesan bahwa Allah tidak akan merubah nasib seseorang kaum apabila kaum itu tidak berusaha merubahnya. Begitu pula pendapat Weber dalam karya manumentalnya "*The Etik Protestan*" bahwa agama dan budaya mempengaruhi secara

signifikan terhadap tingginya etos kerja dan cara hidup seseorang secara agresif dalam bekerja.

Merujuk kepada teori di atas, betapa pentingnya posisi etos kerja, budaya dan pola hidup dalam hubungan meningkatkan taraf hidup. Mengkaji secara menyeluruh tentang aspek budaya suatu masyarakat mutlak diperlukan, karena dapat membantu menjelaskan tentang penyebab kemiskinan. Bisa saja definisi kemiskinan mengalami perbedaan antara pemerintah dengan masyarakat miskin. Misalnya, menurut pemerintah bahwa kondisi pada suatu pedesaan – mungkin karena ketiadaan sarana fisik yang mendukung serta tidak adanya salah satu bahan kebutuhan pokok, maka dapat dianggap sebagai desa miskin. Sementara masyarakat yang bersangkutan tidak mau daerahnya dikatakan miskin. Contoh yang tepat dalam kontek ini, ketika pertama sekali BPS mengumumkan sejumlah desa tergolong miskin di Aceh.

Penelitian ini diarahkan pada pola pemikiran dalam upaya pengentasan kemiskinan kepada masyarakat "pelaku kemiskinan". Apakah mereka mau meningkatkan taraf perekonomiannya, ataukah sudah puas dengan kehidupan ekonomi mereka yang serba sulit? Puas, dalam arti kata budaya kerja (etos kerja) memang sudah sampai pada tidak klimaksnya, dan enggan untuk bekerja keras (rajin) untuk menaikkan tingkat pendapatannya ke arah yang lebih baik. Minimal tidak termasuk dalam golongan miskin.

Secara akademis, tulisann ini diharapkan berguna bagi pengembangan ilmu pengetahuan sosial, khususnya bidang Sosiologi–Antropologi dan upaya memahami persoalan sosial budaya dalam kontek pembangunan masyarakat adil makmur yang berwawasan budaya. Pada tataran aplikatif dan praktis, diharapkan bermanfaat bagi pengambil kebijakan dan arah pembangunan pedesaan dalam upaya pengentasan kemiskinan.

KEMISKINAN DAN PERMASALAHANNYA

Pengertian Kemiskinan

Istilah kemiskinan berasal dari kata miskin yang berarti tidak berharta benda; serba kekurangan (berpenghasilan sangat rendah).[3] Kemiskinan juga diibaratkan sebagai individu yang berpenghasilan rendah. Hal ini sejalan dengan yang ditegaskan Cohen, bahwa golongan berpenghasilan rendah adalah orang kecil yang bukan orang elit dan bukan kelas menengah.[4] Sayogyo, mengklasifikasikan kemiskinan di pedesaan adalah mereka yang berpenghasilan kurang dari 320 kg beras dalam setahun.[5]

Berdasarkan kebutuhan kalori yang ideal. Papanek, menyatakan bahwa orang miskin, baik dipedesaan maupun diperkotaan, adalah mereka yang tidak mampu mencukupi kebutuhan makan sebanyak 1821 kalori.[6]

Karamoy[7] dan Cohen[8] membuat klasifikasi miskin berdasarkan standar pendapatan yang hanya mampu bertahan sesaat saja karena pengaruh fluktuasi harga bahan kebutuhan pokok di pasaran.

Dengan adanya pola fikir yang mengarah pada pemenuhan kebutuhan pokok/fisik minimum saja, maka definisi atau peraturan yang ditetapkan untuk mengentas kemiskinan secara global hanya terpacu pada upaya pemenuhan kebutuhan hidup.

Pola fikir demikian berlaku di Indonesia, termasuk Aceh, sehingga kebijakan pengentasan kemiskinan mengarahkan pada penekanan aspek pembangunan fisik dan pemberian modal usaha dengan mengabaikan aspek mental, budaya, agama, dan etos kerja. Kenyataan menunjukkan bahwa kondisi sosial tersebut selalu berhubungan dan saling mempengaruhi satu sama lainnya.

Pengertian Kultural

Pengertian kemiskinan di atas, lebih berkaitan erat dengan model dan hasil-hasil penelitian yang pernah dilakukan oleh para ilmu sosial seperti Azhari tahun 1997 dan Abdullah 1998 yang lebih menekankan pada kemiskinan struktural. Dengan demikian, kesimpulan dan solusi yang diambil mengarah pada faktor stuktural dan pembangunan dalam bentuk fisik semata. Sementara sisi kultural yang juga menjadi faktor penyebab kemiskinan secara subtansial dalam masyarakat Aceh luput dari perhatian dan tidak tersentuh sama sekali.

Istilah cultural berasal dari bahasa Inggris *culture*[9] yang artinya budaya. Usur kebudayaan dalam pengertian yang koplek sebagaimana dijelaskan oleh Antropolog terkenal, Cluchon, dalam karya manumentalnya "*The Culture*" yaitu sistem religi, sistem kemasyarakatan, sistem teknologi, sistem mata pencaharian ekonomi, sistem kesenian, sistem pengetahuan, dan sistem bahasa.

Lebih lanjut Koentjaraningrat menyederhanakan unsur kebudayaan unsur universal yang di dalamnya termasuk pola hidup dan etos kerja.[10]

Disebut kebudayaan universal karena pada masyarakat apapun, tradisional—modern, desa—kota tetapi ada atau eksis. Begitu pula pada masyarakat Desa Paloh Lhok juga mempunyai unsur kebudayaan yang dimaksud.

Kebudayaan merupakan cerminan dari cara fikir, cara pangdang, cara hidup, dan tindakan suatu masyarakat dan selalu diaktualisasi dalam

kehidupan, baik dalam konteks indivu maupun kelompok. Aktualisasi budaya selalu sesuai dengan nilai yang dimiliki pada setiap aspek budaya, termasuk dalam konteks kemakmuran hidup (kemiskinan).

Bedasarkan penjelasan di atas, maka definisi kemiskinan kultural yang dimaksudkan dalam penelitian ini adalah suatu kondisi sosial—budaya seseorang atau kelompok masyarakat yang menyebabkan tidak mampu memenuhi kebutuhan pokok (sandang—pangan) dalam kehidupan.

KONDISI DAN PERSEPSI MASYARAKAT MISKIN TENTANG KEMISKINAN

Letak Daerah dan Keadaan Geografis

Desa Paloh Lhok adalah salah satu desa miskin di Kemukinan Usi. Letaknya lebih kurang 3 KM arah Selatan Ibu Kota Kecamatan Mutiara Timur (Bandar Mutiara). Desa yang 100% penduduknya beragama Islam, memiliki potensi alam yang subur untuk dikembangkan di sektor pertanian padi sawah. Untuk itu, desa ini merupakan salah satu desa penghasil padi di Kecamatan Mutiara Timur Kabupaten Pidie.

Desa Paloh Lhok mempunyai luas 1200 Ha^2 tanah yang terdiri dari perkampungan (250 Ha^2), sawah (710 Ha^2), kebun (210 Ha^2), dan semak belukar (30Ha^2). Kondisi tanah bersifat liat dan bercampur pasir dengan keadaan alam yang subur dan cocok ditanami padi dan palawija.

Secara geografis, Desa Paloh Lhok berada pada ketinggian 250 m dari permukaan laut dengan suhu maksimum 31^{0}c dan suhu minimum 28^{0}c. Desa tersebut mengalami dua musim yaitu musim hujan dan musim kemarau yang silih berganti. Musim hujan biasanya dialami 4 bulan berturut-turut dalam setiap tahunnya, yaitu pada bulan September, Oktober, Nopember, dan Desember. Curah hujan berkisar antara 450-650 mm/bulan.

Penduduk dan Mata Pencaharian

Penduduk Desa Paloh Lhok berjumlah 523 orang yang terdiri dari 203 orang laki-laki dan 271 orang perempuan. Jumlah tersebut tersebar dalam 104 kepala keluarga. Dilihat dari segi usianya, tenaga kerja potensial berjumlah 335 orang, terdiri dari 157 orang laki-laki dan 158 orang perempuan. Jumlah tenaga kerja laki-laki memang sedikit dibandingkan tenaga kerja perempuan. Hal ini ada kaitanya dengan tingkat kelahiran lebih banyak perempuan dari pada laki-laki, maka jumlah pekerja laki-laki yang tersisa lebih sedikit dibandingkan perempuan.

Menyangkut masalah mata pencahariannya, bidang ini memegang peranan yang sangat menentukan bagi pembangunan masyarakat setempat.

Sebagaimana digambarkan di atas bahwa rata-rata penduduk Desa Paloh Lhok bekerja sebagai petani. Penghasilan mereka semata-mata dari hasil pertanian. Sebagian besar penduduk Desa Paloh Lhok bekerja sebagai petani penggarap (48,94%) dari seluruh tenaga kerja produktif. Dalam hal ini yang dihitung sebagai tenaga produktif adalah mereka yang berumur 15 tahun keatas. Kondisi di atas sangat menyedihkan karena mereka harus menjadi buruh tani di Desa sendiri seperti kata pepatah "*buya Krueng Teudeung deung Buya Tameung Meurasiki*" (orang setempat harus jadi tamu di negerinya sendiri). Tanah sawah yang membentang luas menghiasi desanya, bukan milik mereka tetapi lebih banyak milik warga desa tetangganya.

Keadaan demikian bukan tidak beralasan, menurut hasil wawancara bahwa banyak tanah warisan orang tua mereka dijual kepada warga desa tetangga untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Mereka tidak bisa menjaga dan mengembangkan warisan yang tinggalkan oleh orang tuanya, hal ini disebabkan karena rata-rata pendidikan mereka tidak tamat SD dan pasrah pada keadaan. Karena disamping mereka tidak memiliki modal untuk menbuka lahan pertanian sendiri, mereka juga tidak punya pengetahuan yang luas dibidang ini. Untuk itu jalan pintas yang bisa ditempuh hanyalah dengan mengandalkan otot menjadi buruh pertanian dengan penghasilan rendah.

Berdasarkan data lapangan 75% kepala keluarga termasuk kategori hidup di bawah standar kebutuhan hidup (KHM) dengan penghasilan rendah berkisar Rp. 3.000-5.000 per hari.

Pendidikan

Sebagaimana digambarkan di atas bahwa sebagian besar penduduk Desa Paloh Lhok ini tidak tamat Sekolah Dasar. Hanya 113 orang saja di antara yang sempat menyelesaikan pendidikan dasarnya. Kemudian 47 orang diantara mereka berhasil meneruskan ke SLTP hingga tamat. Hanya 23 orang saja yang berhasil duduk dibangku SLTA, Yang tamat Sarjana Muda (Akademi) 2 orang dan berhasil meraih gelar sarjana lengkap 3 orang.

Di samping itu tercatat suatu kesedihan yang membutuhkan perhatian dan uluran tangan kita semua yaitu di Desa Paloh Lhok tersebut terdapat hampir 30% penduduk yang masih buta huruf, karena tidak pernah mengecap pendidikan karena krisisnya lembaga pendidikan yang tersedia di desa tersebut. Tidak tersedianya lembaga pendidikan membuat mereka menjadi bodoh, dan terbatasnya daya nalar dalam memecahkan persoalan hidup mereka. Tidak berpendidikan juga berakibat lansung terhadap wawasan, yang pada akhirnya diakui atau tidak menghasilkan kemiskinan yang berterusan dari generasi ke generasi.

Konsep Kemiskinan Menurut Masyarakat Miskin

Sebagaimana kita maklumi, cara dan kultur masyarakat berbeda-beda, seperti adanya perbedaan definisi, visi, adat istiadat, perilaku dan lain sebagainya. Begitu juga cara atau sistem penilaian terhadap sesuatu seirama dengan tata cara atau sudut pandang yang dipengaruhi oleh latar belakang yang berbeda.

Hasil penelitian terungkap bahwa masyarakat miskin Desa Paloh Lhok mempunyai asumsi berbeda tentang pengertian kemiskinan, yaitu (1) orang-orang yang tidak mencukupi kebutuhan pokok sehari-hari, seperti sandang pangan, sehingga untuk mempertahankan hidupnya terpaksa harus berutang pada orang lain. (2) Orang-orang yang tidak mempunyai harta benda sama sekali, bahkan kebutuhan dapur rumah tangga yang paling pentingpun tidak dipunyai, kecuali hanya beberapa piring plastik atau perlengkapan dapur yang serba kekurangan, serta berkuwalitas tidak layak pakai. (3) Tidak mempunyai pekerjaan tetap, sehingga keadaan sosial ekonomi mereka sangat tergantung pada orang lain, seperti buruh tani (petani penggarap). (4) Orang-orang yang tidak mempunyai tanah untuk membangun rumah dan lahan persawahan sebagai tempat usaha.

Persepsi masyarakat tersebut sangat dekat dengan persepsi kemiskinan menurut bahasa dan pandangan mazhab Maliki sebagai salah satu mazhab dalam agama Islam yang mereka anut.

Faktor-Faktor Kultural Penyebab Kemiskinan

1. Rendahnya Pendidikan

Menurut Koentjaraningrat salah satu aspek yang sangat stragis dalam cultural adalah pendidikan. Pendidikan memegang peranan penting dalam penentuan masa depan bangsa. Hal itu dikongklusikan dari daya nalar dan perwujudan budaya. Menurut pakar pendidikan, daya nalar seorang sangat dipengaruhi oleh tingkat pendidikan yang ditempuhnya dan berdampak langsung terhadap aksi. Aksi dimaksud tentunya diwujudkan dalam bentuk pembangunan fisik maupun mental.

Pendidikan membawa pengaruh terhadap daya nalar. Daya nalar berdampak langsung terhadap aksi. Aksi ditunjukan dalam wujud pembangunan. Pembangunan yang tidak terarah melahirkan kemiskinan. Lebih sederhana lagi dapat disimpulkan faktor pendidikan punya akses besar terhadap terciptanya kemakmuran atau ketidakmiskinan suatu bangsa.

Pada Desa Paloh Lhok terdapat satu SD (sekarang sudah dibakar oleh OTK) sedangkan SMP, MTsN, SMU, MAN terletak ibu kota kecamatan. Kurangnya perhatian masyarakat terhadap pendidikan, terbatasnya fasilitas pendidikan seperti buku paket dan lainnya. Belakangan

ini diperparah lagi dengan kondisi keamanan yang tidak kondusif membuat anak-anak mereka terus tertinggal dalam bidang pendidikan.

Hasil penelitian menunjukkan tingkat pendidikan masyarakat Desa Paloh Lhok, yaitu 35% SD, 14% SMP, 7 SMA, 05% Akademi, 01 Sarjana, dan selebihnya tidak berpendidikan. Data tersebut menunjukkan rendahnya pendidikan masyarakat Desa Paloh Lhok. Hasil wawancara dengan Drs. Zakaria (Kepala Desa Paloh Lhoh), bahwa kebanyakan anak-anak putus sekolah disebabkan karena kondisi ekonomi orang tua tidak sanggup membiayainya. Menurut observasi, bahwa anak-anak usia sekolah sering dilibatkan dalam berkerja membantu orang tua bertani di sawah.

Akibat rendahnya pendidikan yang mereka miliki, tidak mengherankan dikala tim pengetasan kemiskinan datang mengunjungi desa tersebut dengan program Impres Desa Tertinggal (IDT), mereka berasumsi bahwa bantuan modal itu merupakan hadiah dari pemerintah untuk orang-orang miskin dan uang itu tidak perlu dikembalikan.

Ketika petugas menjelaskan bahwa uang itu adalah program pemerintah untuk pengetasan kemiskinan dan harus dikembalikan dalam jangka waktu yang telah ditentukan, namun mereka tidak menggubrisnya dan beranggapan itu hanya omongan kosong petugas saja untuk menakut-nakuti, agar uang itu tidak dihabiskan. Bahkan ada juga yang berkomentar dengan nada menuduh bahwa kalau uang itu dikembalikan nantinya masuk ke kantong petugas. Hal tersebut terbukti sampai sekarang uang IDT itu belum dikembalikan.

2. Pasrah pada Nasib

Dalam sebuah wawancara dengan Tgk. Rusli (Imam Meunasah Cut) terbetik sebuah kalimat yang polos "apa boleh buat memang nasib kami sudah ditakdirkan miskin". Kalimat ini kelihatannya memang sangat sederhana, tetapi jujur diakuinya. Kalau kita kaji lebih jauh melalui pendekatan agama sesungguhnya ucapan tersebut mengundang banyak tanya yang perlu diteliti lebih lanjut untuk mencari tahu ada apa di balik pernyataan itu.

Dalam konsep teori Weber, bahwa agama dan kepercayaan dapat mempengaruhi sikap, cara pandang, dan tindakan seseorang. Konsep ini juga didukung oleh Koentjaraningrat bahwa agama dan kepercayaan membawa nilai tersendiri yang akan mewarnai kultur dan cara hidup suatu masyarakat. Begitu pula dengan agama Islam, juga mempunyai nilai tersendiri yang berbeda dengan agama dan aliran lainnya.

Islam memang mengenal qadha dan qadar yang mengatur tentang nasib seseorang. Akan tetapi, manusia tidak disuruh pasrah saja pada ketentuan tersebut tanpa diawali dengan usaha yang maksimal. Islam

mewajibkan ummatnya berusaha semaksimal mungkin untuk mengejar kebahagiaan dunia dengan tanpa melupakan akhirat.

Sikap pasrah takdir bahwa mereka memang dilahirkan untuk menjadi orang miskin. Untuk apa kita melawan ketentuan Allah yang sudah menetapkan demikian. Memang sudah begitu ketentuan Allah tentang rezeki kita, mengapa kita tidak ikhlas menerimanya, demikian tambahan komentar Tgk. Imam tersebut. Menjadi orang miskinpun, tidak jeleknya di mata Allah yang penting kita kaya iman, demikian lanjutnya.

Kepasrahan pada nasib telah melahirkan sikap apatis, sehingga berbagai program pengentasan kemiskian yang dilancarkan di desa tersebut tidak berjalan secara optimal. Pola pikir yang demikian memang sulit untuk dirubah karena sejak dahulu telah diwarisi dari genarasi ke generasi dan sudah mengental (membudaya) sehingga memerlukan keseriusan dan waktu lama untuk merubahnya.

Kemiskinan memang telah akrab dengan kehidupan mereka, seolah-olah kemiskinan itu bukan merupakan hal yang aneh atau "negatif", namun ia tetap eksis sebagai permasalahan sosial budaya yang harus segera dipecahkan oleh semua pihak.

3. Rendahnya Etos Kerja

Sikap (budaya) pasrah pada nasib melahirkan budaya malas berusaha dan pesimis dalam hidup. Sikap hidup demikian dalam teori Weber dikenal dengan istilah rendahnya etos kerja. Hasil observasi menunjukkan bahwa mereka lebih banyak bersantai, ngobrol, dan permainan yang tidak bermanfaat di warung kopi, pos kambling (*bluko*), meunasah, balai desa, dan tempat perkumpulan lainya untuk menghabiskan waktu hari-hari mereka, dari pada bekerja keras untuk memperoleh hasil yang maksimal.

Secara teoritis, tidak mungkin orang yang rajin berkerja akan mengalami kemiskinan dalam hidupnya. Begitu pula dalam kenyataan di lapangan seperti yang dialami oleh Bang Burhan yang rajin dan ulet dalam bekerja, sehingga kehidupannya tidak tergolong miskin.

Oleh karena itu, sikap pasrah kepada nasib dan malas perlu dirubah, sehingga kehidupan yang makmur dan sejahtera dapat dicapai.

3. Pola Hidup dan Budaya Konsumtif

Menurut Tgk. Marhaban banyak anak, banyak memperoleh rezeki, sehingga ia mempunyai keluarga besar, yaitu 12 orang anak. Pandangan semacam ini berlaku secara ketat dalam masyarakat Desa Paloh Lhok, bahwa anak sebagi wadah mendatangkan sumber rezeki dari Tuhan. Konsep budaya tersebut dirumuskan dalam kata-kata seperti " *Geuplah abah Geubri raseuki"* (Dibuka mulut Diberi rezeki). Konsep ini berlaku secara umum,

sehingga rata-rata dalam keluarga mempunyai anak lebih dari 5 orang. Program Keluarga Berencana (KB) tidak diikuti oleh masyarakat desa tersebut.

Secara adat yang berlaku di Desa Paloh Lhok, bahwa yang bertanggung jawab terhadap kehidupan anak adalah orang tua. Orang tua yang mempunyai anak yang banyak dan tidak ada perhitungan dalam mencari nafkah akan selalu mendapat kesulitan.

Contoh yang sangat tepat dalam kontek ini adalah seperti dialami oleh Bang Ramli, ia mempunyai 11 orang anak yang semuanya masih dalam tanggungannya. Intensistas kerjanya dan penghasilan yang tidak meningkat dari tahun ke tahun, yaitu mulai lahirnya anak pertama ia menggarap 3 naleh tanah sawah sampai lahir anaknya yang ke 11 pun ia tetap menggarap 3 naleh tanah sawah, sementara kebutuhan pengeluaran biaya semakin hari terus betambah, tetapi usaha dan penghasilan masih tetap tidak bertambah.

Pola hidup yang demikian dapat dipahami bahwa yang bekerja satu orang mentara yang makan lebih banyak, sehingga membuat kehidupan keluarga yang selalu tidak berkecupan. Secara teori ekonomi kehidupan yang demikian tidak akan mungkin sejahtera, karena pemasukan kecil sementara pengeluaran besar, sehingga untuk memenuhi kebutuhan hidup rumah tangga terpaksa berutang.

Di sisi lain pola hidup berkelompok dan ikatan keluarga yang sangat kental, membuat anak susah hidup mandiri dan sukar berpisah dengan keluarga walaupun hidup sangat melarat "makan tidak makan yang penting kumpul". Pola hidup demikian, telah membuat ketergantungan kepada orang tua sangat tinggi sehingga tidak menciptkan masyarakat yang agresif, mandiri dan tidak melahirkan budaya meurantau. Banyak pemuda desa tersebut tidak berani merantau keluar daerah untuk memperbaiki hidup sebagaimana yang telah membudaya dalam masyarakat Pidie.

Di sisi lain munculnya budaya konsumtif, boros, suka hidup bermewah-mewah tanpa mengukur kemampuan ekonomi yang dimilikinya. Seperti sehabis musim panen pertanian, mereka menjual padi dengan harga yang murah untuk berlomba-lomba membeli pakaian dan peralatan sekunder lainnya dengan harga yang mahal. Memamerkan barang perhiasan dengan berbagai model seperti emas, supaya orang lain melihat bahwa seolah-olah dia orang berkecukupan (kaya), padahal sebaliknya.

Kondisi sosio-budaya demikian, dalam pepatah Aceh dikenal dengan istilah *som gasien peuleumah kaya* (menyembunyikan kemiskinan dan menampilkan kekayaan). Sehingga penghasilan yang diperoleh tidak bertahan lama bahkan sering terjerat hutang untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari, terutama pada saat penghujung tahun atau ketika musim turun (menggarap) sawah tiba.

ALTERNATIF PEMECAHANNYA

Peningkatan Kualitas Pendidikan

Deskripsi di atas, telah digambarkan bagaimana suasana kemiskinan yang terjadi di Desa Paloh Lhok, menunjukkan bahwa hampir keseluruhan penduduk belum pernah menikmati yang namanya kecukupan hidup. Untuk mengatasi kondisi tersebut di atas yang hampir semua kita menginginkannya, kiranya perlu diambil beberapa langkah kongkrit yang dapat diwujudkan dalam kehidupan mereka.

Langkah-langkah dimaksud yang pertama sekali perlu ditempuh adalah menganalisa apa sebenarnya yang menjadi kebutuhan mereka. Kalaulah kita umpamakan suatu kelompok masyarakat membutuhkan cangkul lalu kita berikan parang, barang kali kurang mengenang sasarannya walaupun kedua jenis benda tersebut berasal dari bahan baku yang sama dan memiliki sifat yang sama sebagai alat perlengkapan pertanian.

Bagi masyarakat Desa Paloh Lhok saat ini yang penting dibutuhkan hanyalah "setetes embun perhatian dari orang atas", demikian istilah yang mereka pergunakan. Salah satu hal yang menjadi perhatian besar dan sangat mendesak bagi mereka adalah pemberdayaan sumber daya manusianya. Hal tersebut dirasa penting karena selama ini kualitas sumber daya manusia yang tersedia di sana masih sangat kurang dan jauh dari harapan, oleh karena pembangunan di bidang itu mutlak dan harus segera dilakukan.

Salah satu jalan yang paling efektif ditempuh untuk mencapai sasaran tersebut adalah pemberdayaan melalui pendidikan baik pendidikan forman maupun pendidikan non-formal.

Melalui upaya pemberdayaan sumber daya manusia ini diharapkan penyakit kemiskinan tersebut walaupun tidak dapat dihilangkan minimal dapat dikurangi. Dari berbagai hasil wawancara dengan mereka dan observasi langsung kelapangan, terungkap bahwa karena tingkat pendidikannya yang rendah membuat mereka tidak bisa beradaptasi dengan alam dan perkembangan zaman yang terjadi. Perkembangan yang begitu cepat, sementara daya tangkap dan daya analisa mereka terbatas karena rendahnya (tidak) pendidikan, telah membuat mereka terus tertinggal, terutama sekali dalam mencerna berbagai informasi yang ada (teruma bidang pertanian), padahal hasil pertanian merupakan komoditi andalan bagi mereka.

Obsersi mewujudkan lembaga pendidikan tersebut di atas sebenarnya mempunyai tujuan jangka panjang, bukan hanya terbatas untuk mereka yang sedang produktif (orang-orang tua) sekarang ini, tetapi lebih juga dituju kepada generasi berikutnya yang kini masih usia sekolah.

Harapan yang dicanangkan adalah dengan mengenal huruf-huruf, mereka akan mengenal dirinya, pekerjaan, lingkungan, dan dunia global. Dengan mengenal dunia, mereka akan bisa mengambil jalan yang bijak untuk mengatasi permasalahan yang sedang dan akan mengerumuni dirinya dan masyarakatnya. Pada gilirannya nanti permasalahan kemiskinan akan terkikis secara perlahan-lahan dan tidak lagi menjadi penyakit warisan yang hina dari generasi ke generasi serta akan keluar dalam lingkaran syetan.

Rekontruksi Budaya dan Pola hidup

Para ahli budaya menegaskan bahwa budaya sangat berpengaruh terhadap tindakan suatu masyarakat. Untuk itu, pemahaman agama yang salah, terutama berkaitan tentang prinsip hidup dalam konteks ekonomi perlu diluruskan kembali sesuai dengan tuntunan agama. Dengan cara ini diharapkan ke depan tidak muncul lagi dalam masyarakat budaya pasrah pada nasib, sehingga melahirkan sikap hidup yang apatis, pesimis, pasif, cuwek, ogah, malas, tidak agresif. Sikap hidup demikian, sebagai item dari rendahnya etos kerja dalam konsep Weber.

Untuk itu, perlu ditanamkan pada masyarakat bahwa bekerja dalam konsep agama adalah ibadah, dengan demikian muncul sikap optimis, aktif dan agresif dalam berusaha untuk menghadapi hidup. Di sisi lain perlu dikembangkan budaya merantau untuk memperbaiki nasib hidup yang serba sulit dan sempitnya lapangan kerja di tempat asal.

Untuk menjaga keseimbangan penghasilan dan pengeluaran, maka perlu ditumbuhkembangkan budaya hidup hemat dan hilangkan budaya konsumtif yang sifat boros dan berpoya-poya serta pengeluar biaya pada hal-hal yang tidak perlu. Hal itu sesuai dengan anjuran agama sebagai mana yang mereka anut.

Peningkatan Ketrampilan

Sebagai mana telah digambarkan di atas bahwa kondisi masyarakat Desa Paloh Lhok tersebut pada umumnya kehidupan mereka tergantung dari hasil pertanian yang mereka garap. Tinggi rendahnya hasil pertanian sangat tergantung pada cara yang mereka gunakan. Selama ini metode pengolahan lahan pertanian dan perkebunannya masih mengikuti pola lama (pola tradisional) sebagaimana diwariskan oleh pendahulu-pendahulunya.

Barangkali metode tersebut dulunya masih dianggap modern dan cocok diterapkan untuk saat itu. Lagi pula kepadatan penduduk masih rendah sekali. Kini zaman sudah berubah dan jumlah penduduk semakin meningkat, tentunya teknologi yang sudah usang itu tidak cocok lagi

diterapkan untuk menjawab kebutuhan dan tantangan yang ada. Masa sudah berubah, tentunya pola pikir dan teknologipun harus berubah pula.

Oleh karena itu melihat kondisi yang ada dimana kebutuhan peningkatan hasil pertanian telah semakin mendesak, maka sudah selayaknya dipikirkan peningkatan teknologi pertanian (dalam arti luas) bagi masyarakatnya untuk menjawab kebutuhan tersebut. Namun uniknya bagi masyarakat Desa lawang teknologi pertanian yang diinginkan bukanlah dalam arti semuanya harus serba mesin, tetapi hanya sebatas cara bertani yang baik dan benar yang bisa membawa hasil yang maksimal.

Jadi, singkatnya yang paling utama bagi mereka dalam hal ini adalah peningkatan keterampilan bertani dengan tanpa menggantikan dan merobah perlengkapan yang mereka miliki. Kalau memang kertampilan bertani yang diajarkan untuk mereka harus menerapkan teknologi canggih dan harus menggantikan *hard ware* yang sudah ada, bagi mereka hal yang demikian itu barangkali kurang mengenai sasaran tembaknya.

Di sini yang diperlukan sederhana saja hanya sebatas informasi dan teknologi yang sanggup mereka jangkau dengan menerapkan sumber daya yang ada. Alternatif yang demikian merupakan cara singkat dan efektif diterapkan tidak hanya untuk masyarakat Desa Paloh Lhok semata-mata, tetapi juga untuk masyarakat miskin lainnya.

Penyediaan Tenaga Pembimbing yang Profesional

Rendahnya kualitas sumber daya manusia, kekurangan modal kerja merupakan faktor penghambat lajunya pembangunan di Desa Paloh Lhok ini sehingga kemiskinan terus menetap di sana. Andai katapun modal kerja yang dimaksud telah terpenuhi namun bila tidak diberangi kualitas sumber daya yang memadai, tentunya usaha tersebut sia-sia belaka. Antara modal kerja dengan sumber daya manusia bagaikan dua sisi mata uang yang tidak boleh dipisahkan satu sama lain.

Untuk menjawab permasalahan tersebut di atas, kiranya tidak mungkin kalau para petani tersebut harus bersekolah lagi mulai dari dasar hingga betul-betul mahir dibidang pertanian. Cara tersebut barang kali lebih cocok diterapkan untuk menjawab persoalan bagi generasi berikutnya. Namun untuk menangani permasalahan yang sangat urgen sekarang ini, cara yang paling efektif diterapkan adalah menyediakan tenaga pembimbing yang profesional dibidang masing-masing.

Tenaga pembimbing tersebut diharapkan akan memberikan berbagai penyuluhan dan bimbingan yang berkenaan dengan usaha pertanian khususnya bidang perkebunan sehingga hasil yang akan dicapai akan maksimal. Di samping itu tenaga profesional dimaksud tidak hanya

datang lantas menghilang,tetapi tetap bertahan disitu sampai para petani tersebut betul-betul mampu mengolah, menanam dan merawatnya sendiri. Artinya tenaga pembimbing yang disediakan itu tetap berkelanjutan.

Salah satu cara yang ditawarkan oleh masyarakat setempat agar tenaga pembimbing dimaksud betah disana adalah masyarakat berkenan menyediakan lahan untuk mereka sebatas yang diperlukannya. Lahan tersebut sebaiknya digunakan untuk menanami tanaman yang ditanami oleh penduduk Desa Paloh Lhok, artinya ada keseragaman jenis tanaman. Dengan demikian masyarakat setempat bisa lansung terbimbing dan mencontohi cara menanam yang baik dan benar.

Modal Usaha

Salah satu faktor penyebab kemiskinan di Desa Paloh Lhok tersebut adalah ketiadaan modal kerja. Dilihat dari jenis pekerjaan yang dilakukan hampir semua mereka bekerja disektor pertanian. Walaupun perlengkapan yang digunakan masih serba tradisional, namun hal tersebut tidak menjadi penghalang bagi mereka untuk meneruskan usahanya. Sistem kerja yang mereka terapkan selama ini adalah menanam padi di atas tanah yang diolah secara sederhana dan dengan diberi pupuk perawatan seadanya

Tentu saja bisa dibayangkan bagaimana hasil hari sebuah usaha yang dikerjakan tanpa perawatan yang intensif. Ini semua terjadi karena ketiadaan modal usaha. Kondisi demikian sudah berlansung dari generasi ke generasi. Seolah-olah sudah menjadi suatu pola yang menjadi kesepakatan bersama. Makanya tidak mengherankan kalau memang hasil pertanian selama ini masih jauh dari harapan, dan masih jauh dari kecukupan untuk membiayai kehidupan sendiri dan keluarganya.

Untuk mengatasi hal tersebut kiranya perlu sebuah upaya konkrit yang dapat memberikan implikasi riil terhadap masyarakat. Upaya konkrit tersebut adalah adanya kesediaan pihak pemodal ataupun pemerintah, dalam hal ini melalui Departemen Pertanian, untuk membantu modal kerja kepada mereka dengan harapan agar suatu saat nanti mereka betul-betul bisa mandiri.

Bantuan modal kerja yang diperlukan tidak semestinya dalam bentuk uang, tetapi cukup dalam bentuk penyediaan barang berupa bibit, pupuk dan obat-obatan. Tentunya lebih bermanfaaat lagi kalau pihak penyandang dana mau memberikan bantuan keuangan sejumlah yang mereka butuhkan untuk keperluan mengolah tanah dan biaya perawatan serta biaya hidup selama masa pengolahan.

Bantuan yang diharapkan tersebut, tidaklah dalam arti bantuan lepas tanpa kontra prestasi apa-apa berupa hibah. Mereka bersedia bagi hasil dengan pemodal, tentunya sesuai dengan besar kecilnya modal yang diberikan. Namun kini yang sangat dinantikan oleh masyarakat setempat adalah bantuan bibit pertanian seperti padi, kacang kuning, kacang hijau, dan cabe karena jenis tanaman tersebut merupakan komoditi andalan di Desa tersebut.

Prinsip kerjanya adalah mereka memiliki lahan dan sejumlah tenaga kerja, namun terbatas oleh dana. Di lain pihak investor memiliki modal yang besar untuk ketiadaan lahan dan tenaga kerja. Jika kedua kondisi tersebut dipertemukan, tentunya akan tercipta kondisi yang ketiga, dimana kedua-duanya akan saling menguntungkan dengan sistem bagi hasil yang nyata dan adil. Cara yang demikian kiranya dapat menjadi salah satu alternatif pemecahan masalah terhadap kemiskinan yang melanda Desa Paloh Lhok tersebut.

PENUTUP

Batasan kemiskinan yang diterangkan oleh para pakar sangat bervariasi dan mempunyai visi-visi yang berbeda. Mereka berbeda perspektif dalam mengkaji kemiskinan, baik berdimensi agama, ekonomi, sosial budaya bahkan sampai pada penilaian secara struktural dan kultural. Kesemuanya adalah bertujuan untuk mendeskripsikan kemiskinan dalam berbagai aspek.Kendati adanya perbedaan dan persamaan tentang kemiskinan, tetapi persepsi kemiskinan menurut masyarakat miskin mempunyai nilai tambah dan lebih komplik, dan dapat ditarik suatu generalisasi yaitu suatu kondisi sosial—budaya seseorang atau kelompok masyarakat yang menyebabkan tidak mampu memenuhi kebutuhan hidup minimal (KHM) atau kebutuhan pokok seperti sandang-pangan.

Kemiskinan sangat dipengaruhi oleh faktor-faktor budaya (kultural) suatu masyarakat, seperti rendahnya pendidikan, agama: pasrah pada nasib, rendahnya etos kerja: budaya hidup santai, pola hidup dan budaya konsumtif. Antara satu faktor dengan faktor lainya lainnya saling terkait dan saling mempengaruhi, sehingga sulit dipisahkan. Persoalan kemiskinan adalah persoalan sosial yang sangat sensitif, sehingga membutuhkan penanggulangan secara serius oleh semua pihak. Asumsi dasar dikategorikannya mereka miskin oleh masyarakat miskin, adalah kerena mereka tidak mempunyai harta benda atau pekerjaan tetap, bahkan tempat tinggal, sehingga keadaan sosial ekonomi mereka sangat tergantung pada orang lain.

ENDNOTE:

1 Ahmad Ali, "Kontroversi JPS dan Angka Kemiskinan BPS", dalam *Kompas*, Kamis 25 Februari 1999

2 Distan Luncurkan Program "Senin—Kamis" , dalam *Serambi Indonesia*, Senin 31 Januari 2000, hal. 4.

3 Tim Penyusun Kamus Pusat Pemibinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta, 1990, hal. 587

4 Cohen (dalam Abdullah Sani), *Persepsi Masyarakat Miskin Terhadap Kemiskinan di Desa Matang Mayang, Kecamatan Langsa Tmur Kabupaten Aceh Timur*, Pusat Penelitian Ilmu Sosial dan Budaya, Banda Aceh, hal. 20

5 Sayogyo, "Golongan Miskin dengan Partisipasinya Dalam Pembangunan Bangsa", dalam *Prisma*, N0.3, 1977.

6 Sani, *Persepsi..., Op.Cit.*, hal.23

7 Pada periode 1978, menurut Karamoy (dalam Sani, *ibid*) klasifikasi orang berpenghasilan rendah adalah mereka yang berpenghasilan di bawah 30.000 per bulan.

8 Cohen (Sani, *Loc.Cit.*) menunjukkan angka S25 sebagai standar minimum jumlah dana yang dibutuhkan oleh penduduk Jakarta perbulan periode 1975.

9 Alexander.J.R., Alland, *To Be Human An Introduction to Antropology*, New York, 1931.

10 Koentjaraningra, *Kebudayaan Mentalitas dan Pembangunan*, Jakarta, Gramadia, 1987.

–ooOoo–

SOSIALISASI SYARI'AT ISLAM DI KABUPATEN ACEH SINGKIL:

Potensi, Tantangan dan Solusinya

Oleh: Damanhuri Basyir

PENDAHULUAN

Perjuangan masyarakat Aceh untuk menegakkan syari'at Islam secara kaffah dalam kehidupan mereka di daerah ini, telah menjalani masa yang cukup panjang. Perjuangan itu membawa angin segar dengan Missi Hardi. Missi Hardi sebagai Wakil Perdana Menteri Republik Indonesia datang ke Aceh tanggal 26 Mai 1959 untuk mengakhiri konflik bersenjata di daerah ini dengan mengeluarkan sebuah Surat Keputusan yang mengakui keistimewaan Aceh. Tetapi pengakuan yang sangat monumental ini tidak pernah direalisasikan sampai dengan keluarnya *Undang-Undang Penyenggaraan Keistimeaan Aceh (UUPKA).* Terhitung mulai akhir Mai 1959 sampai dengan keluarnya UUPKA status keistimewaan Aceh sudah terbengkalai selama 40 tahun 4 bulan[1].

Pada tanggal 22 Septembar 1999, beberapa hari menjelang berakhir masa bakti Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia hasil Pemilihan Umum tahun 1997, mengesahkan *Undang Undang Penyelenggaraan Keistimewaan Aceh (UUPKA).* Dengan keluarnya UUPKA ini, maka status keistimewaan Aceh yang selama sekian puluh tahun terbengkalai bahkan

---

DAMANHURI BASYIR, lahir 13 Maret 1960 di Desa Gosong Telaga Singkil adalah Dosen Tetap pada Fakultas Ushuluddin IAIN Ar-Raniry. Meraih gelar sarjana pada fakultas yang sama jurusan Aqidah dan Filsafat tahun 1987. Gelar Magister Agama diraihnya tahun 1995 pada Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry Banda Aceh. Juga menulis makalah-makalah ilmiah di antaranya dimuat di dalam media massa dan Jumal ilmiah.

terkunci, menjadi sah secara hukum. UUPKA ini memberi hak istimewa kepada Aceh dalam empat bidang, yaitu sebagai berikut:[2]

Pertama, Penyenggaraan kehidupan beragama yang dibingkai dalam syari'at Islam bagi pemeluknya. *Kedua,* Pemberdayaan dan pengembangan adat serta lembaga adat yang dijiwai dan sesuai dengan syari'at Islam. *Ketiga,* pengembangan pendidikan dengan menambah materi muatan lokal yang sesuai dengan syari'at Islam, walaupun tetap mengacu kepada kurikulum Nasional, serta mengembangkan lembaga-lembaga pendidikan agama Islam bagi pemeluknya. *Keempat,* memberi peran kepada ulama dalam menetapkan berbagai kebijakan pemerintahan, pembangunan dan kemasyarakatan di Aceh.

Secara realita UUPKA ini lahir atas inisiatif DPR RI, namun juga merupakan penyaluran aspirasi rakyat Aceh sendiri, karena dalam sejarah DPR RI, cukup sedikit undang-undang yang dibuat atas usul anggota dewan, kecuali setelah era reformasi. Dari yang sedikit itu termasuklah UUPKA ini. Ini suatu tanda bahwa UUPKA itu bukan lahir dari kehendak pemerintah, apalagi dari kehendak elit yang berkuasa.

Dengan diundangkannya UUPKA itu, maka tuntutan yang terus menerus muncul, dengan demikian mulailah mendapat pengakuan yang dikehendaki. UUPKA ini akhirnya menjadi Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh.

Selanjutnya lahir pula Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001 tentang otonomi khusus bagi Propinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Propinsi Nanggroe Aceh Darussalam[3]. Menyahuti Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 di atas, lahirlah berbagai Peraturan Daerah, Keputusan dan Instruksi Gubernur, dan berbagai qanun, antara lain, (1).Peraturan Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh Nomor 3 Tahun 2000 tentang Pembentukan Organisasi dan tata Kerja Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Daerah Istimewa Aceh[4].(2) Peraturan Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh Nomor 5 Tahun 2000 Tentang Pelaksanaan Syari'at Islam[5]. Setelah itu lahir pula berbagai qanun yang yang isinya bermuara kepada pelaksanaan syari'at Islam di daerah Aceh.

Meskipun Syari'at Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam telah berjalan 31 bulan, namun belum dirasakan adanya pengaruh yang signifikan terhadap tata kehidupan masyarakat dan pemerintah. Kondisi ini antara lainnya belum optimalnya komitmen dan aksi dari pemerintah provinsi, lebih-lebih lagi pemerintah Kabupaten/Kota.[6]

Dalam hubungan ini, di Kabupaten Aceh Singkil nampaknya lebih lamban lagi, bahkan cukup tertinggal dibandingkan dengan daerah Kabupaten lainnya. Lambannya upaya realisasi Undang-Undang Nomor

44 Tahun 1999 dan Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001 di daerah ini terlihat dari beberapa sisi, antaranya yaitu: (1) Komitmen dan aksi pemerintahnya, mereka terkesan kurang konsen dalam bidang ini. (2) Secara lahiriyah berbagai Instruksi Gubernur belum nampak pengaruhnya dalam masyarakat, seperti belum membudayanya pakaian muslim, belum dilaksanakan pemasangan pamplet di toko-toko yang bertulisan Arab Melayu dan lain-lain sebagainya. (3) Dari sisi posisi MPU, dimana majlis ini belum mendapat posisi sebagaimana layaknya dalam pengambilan kebijakan pemerintahan. (4) Belum terlihat program strategi sebagai langkah-langkah yang harus diambil aparat terkait dalam pengisian Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 dan Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001, seperti yang disebutkan di atas. (5) Bahwa daerah ini adalah sebuah wilayah yang penduduknya tidak seluruhnya muslim dan berbatasan langsung dengan Sumatera Utara, yang secara langsung atau tidak merupakan suatu yang memerlukan kearifan dalam upaya sosialisasi syari'at Islam secara kaffah.

Agar lebih terarahnya tulisan ini, maka kajiannnya didasarkan pada tiga buah Qanun yaitu: (1) Qanun nomor 12 tahun 2003 tentang Minuman Khamar dan Sejenisnya, (2) Qanun nomor 13 tahun 2003 Tentang Maisir (Perjudian), (3) Qanun Nomor 14 tahun 2003 Tentang Khalwat (Mesum). Pertanyaan penting yang hendak dicarikan jawabannya adalah; bagaimanakah potensi yang dimiliki oleh daerah kabupaten Aceh Singkil sebagai modal dalam sosialisasi syari'at Islam dalam upaya pengisian *Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999* Tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh dan *Undang-Undang nomor* 18 Tahun *2000.* Apasajakah hambatan dan rintangan untuk upaya sosialisasi syari'at Islam di daerah tersebut, guna dicarikan solusinya sehingga ditemukan perangkat yang dapat dijadikan sarana pendukung dan penunjang bagi upaya pelaksanaan syari'at Islam secara kaffah di daerah ini.

SEKILAS TENTANG KABUPATEN ACEH SINGKIL

Kabupaten Aceh Singkil[7] dibentuk bersadarkan Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1999, tanggal 28 Maret 1999. Luas wilayah ini seluruhnya 3.964 km persegi atau 396.400 ha. Secara geografis Kabupaten Aceh Singkil terletak pada 02-04-15 lintang utara dan 96-30-98 bujur timur.

Kabupaten Aceh Singkil termasuk dalam dalam wilayah dataran rendah yang berada pada ketinggian antara 50 sampai dengan 1000 meter di atas permukaan laut. Topografi daerah bervariasi, tetapi tidak memiliki kawasan yang dialokasikan sebagai kawasan lindung, kecuali daerah aliran sungai (DAS).

Kabupaten Aceh Singkil saat dibentuk berdasarkan undang-undang nomor 14 tahun 1999, hanyak memiliki 4 wilayah kecamatan, yaitu: Kecamatan Singkil berpusat di Singkil yang kemudian menjadi ibu kota Kabupaten, Kecamatan Simpang Kanan berpusat di Lipat Kajang, Kecamatan Simpang Kiri berkedudukan di Subulussalam dan Kecamatan Pulau Banyak berpusat di Pulai Balai.

Dalam usianya tiga tahun menjadi Kabupaten, diadakanlah pemekaran kecamatan menjadi tiga belas kecamatan. Sembilan kecamatan yang dimekarkan adalah, Kecamatan Gunung Meriah berpusat di Rimo, Kecamatan Rundeng berpusat di Rundeng, Kecamatan Singkil Utara berpusat di Gosong Telaga, Kecamatan Danau Paris berpusat di Biskang.

Kecamatan Penanggalan berpusat di Penanggalan, Kecamatan Sultan Daulat berpusat di Jambi Baru, Kecamatan Kota Bahari berpusat di Danau Bunggara, Kecamatan Suro berpusat di Bulusema dan Kecamatan Singkohor berpusat di Singkohor. Selain itu ditambah dua Kecamatan Pembantu yaitu berpusat di Kuala Baru dan Longkip. Jumlah penduduk Kabupaten Aceh Singkil kurang lebih 140.000 jiwa.

SYARIA'T DAN BUDAYA ACEH SINGKIL

Upaya Dasar Program Sosialisasi

Penduduk Kabupaten Aceh Singkil terdiri dari berbagai etnis, berbagai bahasa daerah serta berbagai agama, yaitu Islam, Kristen Protestan, Katolik Hindu dan Budha. Sebagian besar penduduknya menganut agama Islam, karenanya kegiatan pelaksanaan syari'at Islam dalam masyarakat senantiasa sejalan dengan budaya masyarakat Aceh Singkil.

Pelaksanaan amanat Undang-Undang Nomor 14 Tahun 2000 tentang Keistimewaan Aceh di antaranya mengenai syari'at Islam, secara keseluruhan memang belum belum berjalan sebagaimana yang diharapkan, namun upaya-upaya untuk mempromosikan pensosialisasiannya terus dilakukan dengan berbagai bentuk kegiatan dan program berkelanjutan. Di antaranya Dinas Syari'at Islam Propinsi Nanggroe Aceh Darussalam telah melakukan pelantikan 90 orang da'i perbatasan.

Para da'i perbatasan itu diresmikan pelepasannya dilakukan sendiri oleh Gubernur NAD, Abdullah Puteh. Mereka ditempatkan di Kabupaten Aceh Singkil, Abupaten Aceh Tenggara dan Kabupaten Aceh Tamiang. Menurut Kepala Dinas Syari'at Islam Propnsi NAD, Prof. DR. Al Yasa Abubakar, MA, misi da'i perbatasan adalah untuk memberdayakan masyarakat dalam meningkatkan iman dan taqwa terhadap Allah SWT.

Selain itu di Daerah Kabupaten Aceh Singkil sendiri telah diwujudkan pula kantor Dinas Syari'at Islam. Dinas ini dilengkapi dengan

sarana kantor, kepada dinas dan karyawannya. Dengan didirikannya kantor Dinas syari'at Islam ini, maka dapat dikatakan Singkil agak lebih maju dibandingkan beberapa daerah tingkat dua lainnya. Selain itu yang tidak kalah pentingnya bahwa di daerah ini telah berdiri pula Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU), yaitu suatu badan yang amat penting dan menjadi suatu pilar dalam dalam program pelaksanaan syari'at Islam.

Syari'at Islam di Aceh Singkil

Proses kelahiran syari'at Islam amat berbeda dengan kelahiran hukum ciptaan manusia, karena syari'at Islam bukan kumpulan peraturan yang mulanya sederhana kemudian mengalami penyempurnaan, atau mulanya berserakan kemudian dikumpulkan, dan bukan pula teori-teori yang sederhana kemudian berkembang menjadi maju. Bahkan syari'at itu Islam bukan muncul berperoses bersama dengan proses lahir dan berkembangnya masyarakat dan jama'ah Islam. Tetapi ia lahir sebagai hukum yang sempurna, yang diturunkan oleh Allah sebagai pedoman dan panduan manusia.

Allah SWT menurunkannya kepada Nabi Muhammad SAW, semenjak malam pertama beliau diangkat menjadi Rasul dan berakhir dengan wafatnya beliau, dan syari'at terus berjalan dan berlanjut hingga hari kiamat. Syari'at itu sendiri terus diperjuangkan keabadiannya oleh ulama pewaris para Nabi. Dengan demikian, syari'at Islam bukan untuk satu jama'ah saja, bukan untuk satu kaum saja, dan bukan untuk satu bangsa dan satu negara saja. Syari'at Islam diperuntukkan bagi seluruh umat manusia, baik di barat maupun di timur, di selatan maupun di utara, tanpa pandang warna kulit dan bahasa.

Dalam kurun terakhir ini, banyak orang membicarakan masalah syari'at itu, khususnya di Aceh, padahal sekitar 300 tahun yang lalu ulama-ulama besar di daerah ini sudah menanamkan syari'at Islam di dalam hati umatnya, sampai negara pun didasarkan pada syari'at mulia itu. Terkenallah dua orang ulama berkaliber Internasional dari daerah Aceh Singkil. Dua ulama itu adalah Syeikh Hamzah al-Fansuri dan Syeikh Abdurrauf bin Ali al-Fansuri as-Singkili, mereka cukup berjasa dalam penerapan syari'at Islam di daerah Aceh ini.

Kekuatan syari'at Islam di wilayah Aceh Singkil khususnya, adalah karena syari'at Islam sendiri adalah hukum untuk seluruh individu dan keluarga, untuk semua jama'ah, untuk semua etnis dan untuk semua bangsa. Ia adalah hukum agung, tidak ada ahli hukum di dunia ini yang sanggup menyamainya, apalagi menciptakannya. Makanya orang Singkil tidak memperdebatkan mengenai sosialisasi syari'at Islam itu. Ia datang dan berlaku tanpa mengenal ruang waktu, ia tepat dan cocok dalam segala suasana. Hal

ini ditegaskan sendiri oleh Allah, agar senantiasa mengajak manusia dengan penuh kebijaksanaan ke jalan Allah, syi'at Islam. (Q.s. al-Nahl : 125).

POTENSI DAERAH UNTUK SOSIALISASI

Daerah Aceh Singkil secara kewilayahan memiliki potensi yang cukup baik dalam sosialisasi syari'at Islam. Pernyataan ini didasarkan kepada beberapa realita yang secara kasat mata dapat dilihat. Potensi-potensi dimaksud dapat dikemukakan sebagai berikut:

Pemahaman Syar'iyyah

Potensi syar'iyyah yang dimaksudkan di sini adalah potensi pemahaman hukum Islam itu sendiri dalam masyarakat Aceh Singkil. Dari sisi ini di Singkil seperti juga halnya di Aceh pada umumnya pemahaman masyarakat tentang syari'at Islam sudah begitu baik, karena ajaran Islam sendiri telah mendarah daging dalam kehidupan warga. Hal ini terlihat langsung dalam berbagi kegiatan ritual dan sosial dalam masyarakat.

Di Aceh Singkil nampak benar, bahwa dalam berbagai aktivitas kemasyarakatan dan pelaksanaan adat istiadat senantiasa didasarkan kepada ajaran Islam. Mulai dari kelahiran bayi, bayi turun tanah (saat usia bayi 44 hari), sunat rasul (khitanan), pesta perkawinan, penyelenggaraan jenazah dan lain-lain senantiasa didasarkan kepada ajaran Islam. Malah juga di banyak desa, seseorang yang hendak melangsungkan perkawinan diharusnya menemui guru untuk membimbing dan mengasuh pemahaman agama.

Pada sisi lain bahwa setiap anak sudah dibekali berbagai pengetahuan agama Islam. Pembekalan itu adakalanya diperoleh di rumah tangga sendiri dan adakalanya diperoleh pada tempat-tempat pengajian. Hal ini semua merupakan potensi yang cukup baik dalam masyarakat, dan semua ini adalah dasar pokok yang tidak kalah pentingnya dalam upaya sosialisasi syari'at Islam di daerah Kabupaten Aceh Singkil.

Sarana

Dari segi sarana, daerah Kabupaten Aceh Singkil memiliki aset yang cukup baik pula dalam upaya sosialisasi syari'at Islam. Seperti apa yang dapat dilihat bahwa daerah ini telah memiliki Kantor Dinas Syari'at Islam lengkap dengan karyawannya. Daerah ini tergolong maju dalam pendirian Kantor Dinas tersebut, karena di Banda Aceh sendiri yang merupakan pusat kota Provinsi NAD, hingga penelitian ini dilaksanakan belum berdiri Dinas Syari'at Islam. Selain itu sudah berdiri pula Majlis Permusyawatan Ulama (MPU), yang merupakan perangkat penting dalam upaya pelaksanaan syari'at Islam.

Sarana yang tidak pentingnya adalah bahwa hampir setiap pemukiman penduduk di daerah Kabupaten Aceh Singkil memiliki sarana pendidikan agama, madrasah islamiyah. Ini tidak termasuk sarana pendidikan yang berfungsi untuk pendalaman ilmu agama Islam yang diadakan di rumah-rumah ustadz pengasuh pengajian, yang aktivitasnya kadangkala dihidupkan siang dan malam.

Tempat-tempat pengajian agama seperti yang disebutkan di atas, walau diakui akhir-akhir ini aktivitas terasa menurun akibat pesatnya program tayangan televisi, namun bila ditangani secara sungguh-sungguh sangat besar kemungkinan lembaga-lembaga itu bisa hidup kembali dan dapat menjadi basis penting dalam sosialisasi syari'at Islam di kalangan generasi muda. Ini lebih semarak lagi bila kita melihat potensi sekolah yang ada, mulai dari Sekolah Dasar, Sekolah Lanjutan Pertama (SLTP) dan Madrasah Tsanawiyah (M.Ts) hingga Lanjutan Atas, baik Sekolah Menengah Umum (SMU), Madrasah Aliyah (MA) maupun Sekolah Menengah Khusus (SMK).

Selain lembaga pendidikan yang telah disebutkan di atas, bahwa daerah Kabupaten Aceh Singkil memiliki sarana pendidikan pesantren (dayah). Dalam data terakhir yang dapat kami amati ada belasan pesantren, dengan ribuan jumlah santrinya. Dan juga tidak kalah pentingnya keberadaan mesjid, Mushalla, Surau dan Balai pengajian. Sarana-sarana yang terakhir ini memiliki fungsi yang cukup andal dalam memberi penyuluhan kepada masyarakat sekitar. Bila ini didajikan sebagai basis atau dijadikan pilar sosialisasi syari'at Islam, maka tidak mustahil akan lebih semarak dan tepat sasaran.

Jama'ah

Daerah ini juga terdapat berbagai kelompok jamaah tarikat, yang umumnya mereka beraliran Naqsyanbadiyah. Jamaah tarikat inipun mencapai ribuan orang jamaah pula. Mereka tersebar di berbagai pelosok daerah Singkil, mulai dari daerah pedalaman hingga daerah perkotaan, malah sampai daerah Aliran Sungai (DAS). Merek berkumpul di waktu-waktu tertentu sesuai kesepakatan di antara mreka, tanpa ada komando dan tanpa paksaan. Mereka siap melaksanakan perintah pembimbing (khalifah) mereka.

Upaya sosialisasi syari'at Islam di daerah Aceh Singkil memiliki potensi yang baik dan sangat mendukung bila dapat dimanfaatkan. Sebagai contoh hampir setiap desa di Singkil memiliki sarana sekolah agama berbentuk diniyah Islamiyah, belasan dayah dan puluhan sekolah pendidikan umum. Banyak mesjid, surau (mushalla) dan bale pengajian. Di daerah ini terdapat banyak lembaga adat berbasis Islam perkumpulan-

perkumpulan, seperti perkumpulan wirid Yasin, perkumpulan pemuda, perkumpulan pemudi, perkumpulan seni dan lain-lain.

Identitas agama dan budaya yang kuat seperti yang dimiliki masyarakat Aceh Singkil, menjadi modal yang sangat penting bagi mencapai cita-cita sosialisasi dimaksud. Masyarakat yang memiliki identitas akan berjuang dengan tegar dan sadar untuk mempertahankan identitasnya, karena dalam mempertahankan identitas itulah ia dihormati dan harkat kemanusiaannya dapat dirasakan. Identitas yang jelas dengan rujukan yang konkrit, bisa menjadi sumber nilai-nilai kejuangan yang luar biasa. Dan inilah makna syari'at Islam sebagai identitas masyarakat. Dengan memiliki identitas seperti inilah, maka masyarakat akan terus berusaha mempertahankan identitas itu sebagai pengakuan identitasnya.

Sumber Daya Manusia

Daerah Aceh Singkil cukup banyak ustadz yang memiliki ilmu agama yang dalam, di antaranya alumni Perguruan Tinggi Agama, baik lulusan dari dalam maupun luar daerah. Di antaranya terdapat pula lulusan luar negeri. Bila mereka dapat dimanfaatkan untuk sosialisasi syari'at Islam di daerah Singkil, maka program yang digerakkan oleh Pemnerintah Daerah akan dapat dijalankan secara bersahaja dan terencana guna mencapai sasaran yang diinginkan.

Potensi ini diperkuat pula dengan adanya da'i perbatasan yang dipandang cukup baik, jumlah mereka mencapai tiga puluh orang. Mereka secara finansial lumayang baik yang dibantu oleh Pemerintah Daerah (PEMDA) Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Mereka rata-rata sarjana dan kelulusan mereka melalui seleksi ketat.

D a n a

Potensi dana di sini walaupun bukan menjadi sarana pokok, tetapi dana merupakan sarana penunjang yang tidak kalah pentingnya dalam pelaksanaan suatu program. Di daerah ini terdapat banyak sumber dana, karena di daerah ini terdapat banyak orang kaya setempat dan investor dari luar daerah. Mereka bergerak dalam berbagai bidang usaha. Di antara perusahaan besar adalah perusahaan perkebunan kelapa sawit. Di antaranya PT. Astra, PT. Socpindo, dan lain-lain. Dari perusahaan-perusaan itu dapat ditarik dana untuk upaya sosialisasi syari'at Islam ini. Paling kurang perusahaan bersangkutan dapat membiayai tenaga penyuluh untuk karyawan yang jumlah mereka ribuan orang, juga masyarakat sekitarnya.

Dana zakat dan infaq dan orang-orang kaya juga tergolong besar, baik dari hasil tanah maupun dari hasil laut. Selama ini mereka memberi

perkumpulan, seperti perkumpulan wirid Yasin, perkumpulan pemuda, perkumpulan pemudi, perkumpulan seni dan lain-lain.

Identitas agama dan budaya yang kuat seperti yang dimiliki masyarakat Aceh Singkil, menjadi modal yang sangat penting bagi mencapai cita-cita sosialisasi dimaksud. Masyarakat yang memiliki identitas akan berjuang dengan tegar dan sadar untuk mempertahankan identitasnya, karena dalam mempertahankan identitas itulah ia dihormati dan harkat kemanusiaannya dapat dirasakan. Identitas yang jelas dengan rujukan yang konkrit, bisa menjadi sumber nilai-nilai kejuangan yang luar biasa. Dan inilah makna syari'at Islam sebagai identitas masyarakat. Dengan memiliki identitas seperti inilah, maka masyarakat akan terus berusaha mempertahankan identitas itu sebagai pengakuan identitasnya.

Sumber Daya Manusia

Daerah Aceh Singkil cukup banyak ustadz yang memiliki ilmu agama yang dalam, di antaranya alumni Perguruan Tinggi Agama, baik lulusan dari dalam maupun luar daerah. Di antaranya terdapat pula lulusan luar negeri. Bila mereka dapat dimanfaatkan untuk sosialisasi syari'at Islam di daerah Singkil, maka program yang digerakkan oleh Pemnerintah Daerah akan dapat dijalankan secara bersahaja dan terencana guna mencapai sasaran yang diinginkan.

Potensi ini diperkuat pula dengan adanya da'i perbatasan yang dipandang cukup baik, jumlah mereka mencapai tiga puluh orang. Mereka secara finansial lumayang baik yang dibantu oleh Pemerintah Daerah (PEMDA) Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Mereka rata-rata sarjana dan kelulusan mereka melalui seleksi ketat.

Dana

Potensi dana di sini walaupun bukan menjadi sarana pokok, tetapi dana merupakan sarana penunjang yang tidak kalah pentingnya dalam pelaksanaan suatu program. Di daerah ini terdapat banyak sumber dana, karena di daerah ini terdapat banyak orang kaya setempat dan investor dari luar daerah. Mereka bergerak dalam berbagai bidang usaha. Di antara perusahaan besar adalah perusahaan perkebunan kelapa sawit. Di antaranya PT. Astra, PT. Socpindo, dan lain-lain. Dari perusahaan-perusaan itu dapat ditarik dana untuk upaya sosialisasi syari'at Islam ini. Paling kurang perusahaan bersangkutan dapat membiayai tenaga penyuluh untuk karyawan yang jumlah mereka ribuan orang, juga masyarakat sekitarnya.

Dana zakat dan infaq dan orang-orang kaya juga tergolong besar, baik dari hasil tanah maupun dari hasil laut. Selama ini mereka memberi

zakat dan infaq mereka melalui orang-orang tertentu, atau mereka salurkan sendiri kepada para fakir miskin di sekitarnya.

Letak Daerah

Bila dilihat dari segi letak daerahnya, Aceh Singkil memiliki posisi yang cukup baik pula, karena daerah ini berbatasan langsung dengan Sumatera Utara. Dengan posisinya ini para da'i handal pun akan mudah di datangkan dari daerah tetangga tanpa membutuhkan waktu dan panjang dan dana yang besar.

HAMBATAN DAN TANTANGAN

Respon Umat

Ada lima masalah pokok[8] yang oleh banyak kalangan berpendapat sebagai alasan lambannya pelaksanaan syari'at Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Hal ini juga termasuk daerah Kabupaten Aceh Singkil, karena Singkil sendiri merupakan bagian yang tidak dapat terpisahkan dari provinsi ini. Lima masalah pokok dimaksud adalah sebagai berikut:

- Pemberlakuan Syari'at Islam bukan murni keinginan masyarakat Aceh sendiri. Hal ini terlihat dari penomena yang mengemuka, lahirnya syari'at Islam di Aceh nampaknya diawali permasalahan kondisi keamanan di NAD. Syari'at Islam adalah sebagai jawaban spontan dari kalangan agamawan intelektual untuk penyelesaian kasus Aceh yang berkepenjangan. Jawaban itu sendiri berpijak dari refleksi sejarah kekecewaan yang dialami rakyat Aceh tempo dulu, tanpa mempertimbangkan bagaimana status dan metode pelaksanaannya.
- Pemberlakuan syari'at Islam di Aceh dikatakan sebagai usaha pengalihan isu keinginan pemisahan diri dari negara Republik Indonesia. Untuk ini diperlukan isu baru yang sangat dekan dan sesuai dengan budaya Aceh, yaitu pemberlakuan syari'at Islam.
- Pemberlakuan syari'at Islam adalah wewenang hukum yang dimiliki oleh pengadilan Syar'iyyah (mahkamah syar'iyyah).
- Pemberlakuan syari'at Islam yang didasarkan kepada qanun, terkesan lebih mengarah kepada yang sifatnya person-person penganut Islam sendiri, tidak menyangkut yang sifatnya kepentingan umum. Yang terakhir ini walau tidak benar, tetapi begitulah pandangan pihak-pihak tertentu. Pandangan ini akan menjadi tantangan pula dalam pgogram sosialisasi.
- Pemberlakuan syari'at Islam di Aceh oleh sebagian orang berpandangan akan mengorbankan kaum perempuan. Mereka beranggapan bahwa

simbol-simbol yang lebih mudah dilihat adalah pada perempuan, seperti jilbab yang terkesan membatasi kebebasan mereka.

Aparat

Dinas syari'at Islam di Kabupaten Aceh Singkil sudah dibentuk, aparaturnya sudah dilantik lebih satu tahun dan Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) berusia 3 tahun. Dalam realitanya usaha sosialisasi syari'at Islam di daerah ini dapat dikatakan belum berjalan optimal. Seperti banyak dikeluhkan oleh banyak orang yang mereka diungkapkan di berbagai media cetak, bahwa tidak optimalnya upaya penerapan syari'at Islam di berbagai daerah termasuk di Kabupaten Aceh Singkil adalah sebab aparat Pemda sendiri belum mendapatkan pemahaman yang memadai tentang maksud dari kebijakan penerapan syari'at Islam itu. Berbagai himbauan dari Gubernur Nanggroe Aceh Darussalam belum mendapat tanggapan penuh dari aparat Pemda di daerah ini.

Budaya

Pada sisi lain masyarakat sendiri juga belum mendapat penyuluhan yang yang cukup tentang kebijakan yang diambil. Walau diakui oleh setiap muslim bahwa ajaran agama Islam yang disebut dengan syari'at adalah suatu yang mesti dilaksanakan dalam kehidupannya, namun ajaran agama itu sendiri kadangkala dalam bidang-bidang tertentu sudah dianggap asing oleh sebagian pemeluknya. Hal ini dirasakan karena pengaruh budaya global yang telah merasuk di berbagai aspek kehidupan sosial. Berpangkal dari sini pula bahwa secara sosiologis pelaksanaan syari'at Islam sendiri -kata mereka- merupakan kebijakan dari elit penguasa yang muatan politisnya terasa cukup kental, bukan berasal dari inspirasi arus bawah. Oleh karenanya nampaknya terasa dipaksakan.

Pada sisi lain bahwa daerah Singkil berbatasan langsung dengan Sumetera Utara, daerah multi ras dan agama, karenanya kehidupan sosialnya terkesan lebih bebas yang langsung atau tidak ikut mempengaruhi kehidupan sosial masyarakat Aceh Singkil. Yang terakhir ini juga tidak kalah pula posisinya sebagai tantangan dan hamatan sampingan bagi upaya sosialisasi syari'at Islam di daerah ujung barat Nangroe Aceh Darussalam ini. Dalam hubungan ini yang sangat perlu mendapatkan perhatian adalah usaha sosialisasi itu benar-benar tepat dan sesuai dengan budaya masyarakat setempat.

Contoh Perjalanan Sosialisasi

Dalam Qanun nomor 12 pada Bab III ayat 4, 5, dan 6, disebutkan bahwa minuman khamar dan sejenisnya hukumnya haram. Setiap orang

dilarang mengkonsumsi minuman khamar dan sejenisnya. Setiap orang atau badan hukum/badan usaha dilarang memproduksi, menyediakan, menjual, memasukkan, mengedarkan, mengangkut, menyimpan, menimbun, memperdagangkan, menghadiahkan dan mempromosikan minuman khamar dan sejenisnya. Setiap orang atau badan hukum dilarang turut serta/membantu memproduksi, menyediakan, menjual, memasukkan, mengedarkan, mengangkut, menyimpan, menimbun, memperdagangkan dan memproduksi minuman khamar dan sejenisnya.

Mengacu kepada maksud dari isi qanun di atas, bahwa di beberapa wilayah di Kabupaten Aceh Singkil nampaknya belum ada gerakan untuk melaksanakan amanat qanun nomor 12 di atas. Hal itu nampak bahwa sejak sebelum dikeluarkannya qanun ini sampai dengan penelitian in dilakukan, belum menampakkan perobahan, yakni minuman itu tetap saja ada seperti biasa, yang dimasukkan dari daerah Sumatera Utara.

Lambannya sosialisasi isi qanun itu berpangkal dari kurangnya partisipasi masyarakat, dalam pengertian bahwa pengawasan dan pembinaan belum berjalan efektif di tengah-tengah masyarakat. Peranserta masyarakat belum berjalan sebagaimana yang diharapkan oleh isi qanun no 12, khususnya pada Bab IV dan V berpangkal dari lemahnya pemahaman mereka tentang arti dari syari'at Islam itu sendiri. Di sinilah diperlukan penyuluhan yang terus menerus baik di jajaran PEMDA maupun dalam masyarakat secara luas. Menurut informasi di lapangan, dana untuk sosialisasi pelaksanaan syari'at pun ikut dipotong untuk kepentingan yang tidak jelas. Di bidang pengawasan diharapkan segera dibentuknya Waliyatul Hisbah dan pada tahapnya pelanggar qanun dapat diajukan kepada mahkamah. Yang terakhir inilah yang oleh banyak responden berpendapat sangat diperlukan untuk jalannya sosialisasi syari'at itu.

Maisir atau perjudian juga suatu masalah yang cukup serius di daerah Kabupaten Aceh Singkil. Judi di sini terbagi kepada dua model; ada yang sifatnya tradisional dan ada yang modern. Judi dalam wujud tradisional dimaksudkan adalah judi dalam bentuk taruhan yang dilakukan dua orang atau lebih, misalnya julo-julo. Dalam hal ini sekelompok orang mengumpulkan sejumlah wang lalu diadakan penarikan, yang mendapat itulah yang beruntung, sedang yang lainnya tidak mendapat apa-apa. Dalam bentuk modern yang sangat meresahkan adalah judi togel. Judi model ini masuk secara bebas tanpa ada pengawasan yang memadai. Judi model yang terakhir ini sudah mulai masuk ke desa-desa tertentu dan dapat dibeli dan diikuti oleh setiap kalangan masyarakat, termasuk anak-anak.

Melihat keadaan yang ada bahwa terlihat tidak ada upaya pemberantasannya sebagaimana yang diatur dalam qanun nomor 13 tahun 2003. Sewaktu hal ini ditanyakan kepada kepala Dinas Syari'at Islam dia

menjawab sudah ditanggapi secara serius oleh PEMDA Aceh Singkil. Apa yang nampak sewaktu penelitian ini dilaksanakan bahwa gerakan itu hanya baru bersifat himbauan tertulis yang baru saja dicetak dan belum diedarkan.

Khalwat sebagaimana tercamtum dalam qanun nomor 14 tahun 2003 adalah adalah perbuatan haram, dan setiap orang dilarang melakukannya. Setiap orang atau kelompok masyarakat, atau aparatur pemerintah dan badan usaha dilarang memberikan fasilitas kemudahan dan/atau melindungi orang melakukan khalwat. Setiap orang baik sendiri maupun kelompok berkewajiban mencegah terjadinya perbuatan khalwat (mesum).

Sejak keluarnya qanun nomor 12 tahun 2003 di atas belum ada perobahan budaya masyarakat di daerah ini. Budaya kibot yang menjurus kepada perbuatan mesum seakan tidak mendapat perhatian dari aparat di daerah itu, malah joget di pentas secara berpasangan ala jahiliyah pun sudah menjadi pandangan biasa. Beberapa orang da'i yang berhasil diwawancarai mengatakan, bahwa mereka sangat tidak senang dengan keadaan itu, malah dimana ceramah mereka mengingatkan perbuatan yang melanggar syari'at itu, tetapi semacam tidak ada tindakan dari pihak pengauasa.

Tantangan dalam bentuk Kesiapan aparat

Dalam perjalanan penerapan syari'at Islam di Aceh Singkil, paling kurang dapat dikatagorikan pada tiga permasalahan pokok, yaitu: Kesiapan aparat, Pendanaan dan ekonomi.

Kesiapan aparat dimaksudkan di sini bukan hanya aparat aparatur penyelenggara pemerintahan (PEMDA), tetapi juga aparat meliputi berbagai lapisan yang terkait. Misalnya kaum cendikiawan yang bertugas untuk merancang qanun dan pembuatan strategi pelaksanaan program sosialisaasi. Petugas yang akan melaksanakan sosialisasi dalam masyarakat yang terdiri dari da'i, ustadz, kepala desa dan sebagainya. Pada sisi lain adalah aparat keamanan yang bertugas mengamankan program-programnya.

Yang menjadi permasalahan dan dianggap klasik adalah pemahaman aparat terhadap program sosialisasi, terutama aparat pemda. Di sini dapat dikatakan bahwa tugas-tugas pemerintahan sendiri tudah cukup berat dan cukup padat, ditambah lagi dengan tugas sosialisasi. Akibat yang mungkin akan muncul adalah perasaan acuh. Lebih dari itu pemahaman mereka terhadap ajaran Islam itu sendiri yang cukup sederhana, sehingga langsung atau tidak di jajaran aparat sendirilah terkendala sosialisasi dimaksud.

Tantangan Pendanaan

Pendanaan dan kesiapan aparat merupakan merupakan dua sisi yang saling berkaitan dan tidak dapat terpisahkan. Program sosialisasi

syari'at Islam sulit dilaksanakan apabila tidak tersedia dana yang memadai. Hal ini lebih parah lagi apabila aparat sendiri tidak memenuhi persyaratan untuk itu. Mengenai pendanaan ini ada tiga sisi yang perlu dan seharusnya mendapat perhatian. Pertama berasal dari pemerintah, baik dari pusat maupun dari daerah. Kedua dana yang disipkan oleh masyarakat sendiri dan yang ketiga penataan perekonomian secara Islami.

Di Aceh Singkil, tiga maca sumber dana tersebut belum ada kerangka pengalokasiannya yang jelas untuk menunjang program sosialisasi syari'at Islam. Malah sumber dana yang pertama inilah yang sekarang menjadi tumpuan segala program yang ada di daerah ini. Sedangkan sumber dana yang kedua adalah belum program yang jelas untuk mempersiapkan sumber pemasukan untuk upaya sosialisasi yang diharapkan suatu ketika dapat membantu dirinya sendiri. Ini berlatar belakang dari perjalanan sejarah umat Islam sendiri, berbagai kegiatan umat, terutama pendidikan adalah kegiatan yang biasanya dibiayai oleh masyarakat sendiri, terutama wakaf. Dayah di Aceh misalnya, adalah lembaga yang dibiayai oleh kelompok masyarakat yang relatif terbatas. Universitas al-Azhar Qairo, hidup dan berkembang dengan harta wakaf, dan lainnya.

Tatanan ekonomi yang Islam, terutama sistem yang terbebas dari riba, juga menekankan unsur penghematan. Terhindar dari sikap pemborosan dan pola hidup yang konsuntif. Aspek ini pada gilirannya akan berpengaruh terhadap perkembangan ekonomi dan juga pelaksanaan syari'at Islam di tengah masyarakat. Sisi ini di daerah Aceh Singkil merupakan suatu tantangan yang cukup serius bagi pelaksanaan syari'at Islam di daerah ini, karena sistim ekonomi ribawi, pola hidup konsumtif, hidup hedonistik nampak sekali, yang pada ujungnya menjurus pula kepada kesenjangan sosial.

Tantangan Masyarakat

Kesiapan masyarakat, ada juga semacam keraguan terutama dikalangan perempuan bahwa pelaksanaan syria'at Islam akan mengekang dan bahkan memundurkan kedudukan serta peran sosial kaum muslimat ini. Mungkin andainya kita mendengar tentang perempuan dalam berbagai masyarakat muslim bahkan juga isi ceramah yang diberikan oleh sebagian guru dan Teungku tentang kedudukan peran kaum perempuan muslimat ini, wajar muncul semacam kerisauan yang harus diluruskan.

Dari sisi ini nampaknya menjadi tantangan tersendiri pula dalam masyarakat bagi usaha pelaksanaan syari'at Islam di daerah Aceh Singkil. Dan ini mestilah mendapat tanggapan dari berbagai pihak.

SOLUSI

Tidak berlanjutnya identitas syari'at Islam di Aceh dalam waktu yang begitu lama, ditambah lagi dengan globalisasi komunikasi yang luar biasa, menyebabkan melemahnya identitas syari'at Islam di kalangan generasi muda, terutama yang kurang terjamah oleh lembaga-lembaga pendidikan maju dan berkwalitas. Hal ini dikhawatirkan dapat menimbulkan nuansa pesimisme di kalangan sebagian anak muda terhadap Undang-Undang Penyelenggaraan Keistimewaan Aceh. Generasi muda, khususnya di daerah Kabupaten Aceh Singkil sekarang yang kurang memahami sejarahnya, apalagi memahami syari'at Islam secara mendalam, akan sangat mudah melupakan jati diri kultural masyarakatnya. Bila ini benar-benar tercapai, maka tercapailah apa yang dikehendaki oleh kebijakan imperialisme Barat sejak dulu, yaitu mencabut generasi baru dari akar budayanya, sehingga kekuatannya akan hilang, dan masyarakat yang hilang identitas kultural ini akan menjadi pasar bebas bagi segala produk kebudayaan Barat itu yang sama sekali bertentangan dengan syari'at Islam

Selama ini pemberdayaan rakyat tidak dilaksanakan sehingga rakyat menjadi lemah dan tidak mampu membantu dirinya sendiri. Dalam adat Aceh yang berdasarkan syari'at Islam rakyat yang kuat adalah rakyat yang berdaulat, dan rakyat yang berdaulat inilah pada zamannya yang melanjutkan perjuangan melawan penjajah masa lalu. Rakyat yang berdaulat ini diaktualkan dalam bentuk pemerintahan gampong yang demokratis yang penyelenggaraan pemerintahannya dilaksanakan secara sangat demokratis dengan sistem musyawarah. Tidak ada konsep yang lebih baik dan lebih mapan dalam memulai pelaksanaan syari'at Islam di Aceh Singkil, selain dari konsep pemberdayaan iman dan pemberdayaan kaum du'afa yang hak-hak mereka kurang dihiraukan.

Salah satu contoh solusi yang bisa dikembangkan dalam pengembangan syari'at Islam di daerah Aceh Singkil, misalnya pemberdayaan pemberdayaan institusi zakat dan baitul mal di berbagai perkampungan dan kemukiman. Dengan kuatnya institusi perzakatan yang dikelola secara propesional oleh pemerintahan kampung dan mukim, maka rakyat memiliki sumber daya dalam menjalankan program programnya. Diharapkan semua pihak bersedia membayar zakatnya termasuk zakat dari berbagai kekayaan alam yang sangat kaya itu.

Solusi lain yang dapat dibijaki adalah pemberdayaan masyarakat bawah yang dapat dilakukan dengan memperkuat jama'ah di Mushalla dan Mesjid Mesjid. Jama'ah di Mushalla dan di Mesjid merupakan institusi adat yang hidup dalam masyarakat Aceh Singkil. Dengan upaya ini pemberdayaan akan rakyat secara keseluruhan diwujudkan. Pemberdayaan pemerintahan kampung dan mukim, pemberdayaan institusi zakat dan

baitul mal dan pemberdayaan jama'ah dan guru-guru pengajian merupakan salah satu langkah yang sangat penting dalam usaha sosialisasi syari'at Islam di daerah Aceh Singkil.

PENUTUP

Melihat keadaan yang ada di daerah Kabupaten Aceh Singkil tentang sosialisasi syari'at Islam, diperlukan adanya langkah-langkah positif. Langkah pertama dan utama adalah memberdayakan masyarakat, lembaga pendidikan dan jama'ah mesjid dan mushalla yang ditunjang pula dengan penggalangan dana. Langkah ini ditempuh melalui sosialisasi yang benar dan mendasar yang dilaksanakan oleh Pemerintah Daerah (PEMDA) dan Kelompok Sosial Masyarakat (KSM) mulai dari perkampungan sampai dengan kemukiman..

ENDNOTE:

1. Safwan Idris, *Syari'at Islam di Aceh: Reaktualisasi Sejarah Dalam Memasuki Milenium Ketiga, Memenuju Masyarakat Madani*, dalam *Seminar Nasional Syari'at Islam di Aceh, IAIN Ar-Raniry,* Banda Aceh, 1999, hal.1.
2. Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1999 Nomor 172, Tambahan Lembaran Negara Nomor 3893.
3. Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2001 Nomor 114, Tambahan Lembaran Negara Nomor 4134.
4. Lembaran Daerah Provinsi Daerah Iustimewa Aceh Tahun 2000 Nomor 23.
5. Lembaran Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh Tahun 2000 Nomor 30.
6. Keputusan Rapat Pimpinan MPU dan Ulama Seprovinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 1 Tentang Taushiyah Dalam Rangka Pelaksanaan Syari'at Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, halaman 1.
7. HMWS Jakarta, Daftar Alamat Anggota Himpunan Masyarakat Wilayah Singkil Jakarta, tt., hal.12.
8. Sehat Ihsan Shadiqin, *Islam Mazhan Alyateh,* dalam Harian *Serambi* Indonesia, 14 Sep 2004.

--ooOoo--

PERAN JURU DAKWAH DALAM PEMBINAAN MASYARAKAT ACEH TENGGARA

Oleh: Muhammad Amin

PENDAHULUAN

Dakwah dapat diartikan suatu proses upaya mengubah suatu situasi kepada situasi lain yang lebih baik sesuai dengan ajaran Islam, atau proses mengajak manusia kejalan yang diridhai Allah SWT.[1] Oleh karenanya peran juru dakwah di artikan dalam kenyataan sosial kemasyarakatan yang dilakukan secara lisan maupun dalam bentuk tindakan, dalam Al-Qur'an disebutkan "*ahsanul qaula*".[2] Penerapan dakwah dilakukan oleh pribadi maupun kelompok yang bertujuan mendorong, membimbing dan meraih umat agar bersedia merubah sikap mental yang kurang terpuji atas dasar kesadaranya menerima, melaksanakan konsep-konsep ajaran Islam yang disajikan oleh juru dakwah.[3]

Dari konsep di atas sungguh amat besar peran yang dimainkan oleh juru dakwah terhadap komunitas antar muslim dengan non muslim disuatu wilayah. Dalam membendung budaya kenistaan itu kadang kala akulturasi perubahan tidak dapat dihindari, bahkan sering budaya non muslim diterima oleh masyarakat mulim yang lemah pendidikan ajarannya.[4].

MUHAMMAD AMIN, lahir 4 April 1950, adalah dosen tetap berpangkat Lektor pada Fakultas Dakwah IAIN Ar-Raniry mata kuliah Sejarah Kebudayaan Islam. Menyelesaikan pendidikan Strata 1 pada jurusan Pendidikan Sejarah Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan Universitas Syiah Kuala Banda Aceh.

Fenomena budaya kenistaan di atas sangat terasa dalam masyarakat Kabupaten Aceh Tenggara yang multi etnis dan agamais. Menurut Armen Desky pelaksanaan Syari'at Islam dalam masyarakat Aceh Tenggara ini kadang-kadang terabaikan karena di pengaruhi oleh banyak faktor seperti kurangnya komunikatif antar masyarakat muslim Aceh Tenggara dengan masyarakat Aceh lainnya, karena faktor geografis menyebabkan kurangnya guru-guru pengajian, da'i-da'iyah, kurangnya sara pendidikan agama di desa-desa, terpuruknya ekonomi, pengaruh budaya orang-orang asing lainnya terutama dari Medan.[5]

Semakim melemahkan pengajaran Islam bagi masyarakat yang multi agamais, semakin tingginya perilaku masyarakat yang bertentangan dengan dakwah. Fenomena ini sangat terasa dalam komunitas muslim Aceh Tenggara yang berbatasan Propinsi Sumatra Utara. Seperti ;lemahnya tingkat pendidikan agama bagi anak-anak setiap generasi, strata sosial, latar belakang budaya yang mengarah kepada kurangnya pengamalan ajaran Islam, maka menyebabkan meningkatnya perilaku kegiatan mungkar misalnya main togel, minuman susu "tomboh-tomboh", seni budaya karoke muncul dimana-mana dengan goyang Inul yang merusak akhak generasi muda.

Dalam menghadapi mad'u yang beragam tingat pendidikan, strata sosial, latar nelakang budaya, maka para juru dakwah memerlukan suatu hikmah kebijakan yang mengacu kepada; kecakapan managerial, kecermatan, kejernihan dan ketajaman pikiran untuk membendung nilai-nilai yang merusak aqidah umat Islam Aceh Tenggara ke dalam budaya kenistaan. Mengingat budaya itu akan berdampak negatif terhadap pelaksanaan Syari'at Islam di Propinsi Nanggroe Aceh Darussalam, Dinas Syari'at Islam Propinsi Nanggroe Aceh Darussalam tahun-tahun terakhir ini telah mengirim sejumlah tenaga da'i atau juru dakwah ke Aceh Tenggara untuk menuntun, membina dan membimbing umat ke arah kebajikan.

Usaha dinas Syari'at Islam di atas sudah pada tataran maksimal, namun demikian tidaklah selalu teori harapan akan terpenuhi, akan tetapi tidak semua para juru dakwah berhasil mengajak masyarakat untuk meninggalkan budaya mungkar, kembali ke dalam kerangka ibadah karena ada sisi kelemahannya.

Seirama dengan permalasalahan di atas, konsep dakwah bagaimana yang dapat memecahkan persoalan para juru dakwah di masyarakat Aceh Tenggara yang mampu membawa umat kepada perilaku kesalehan. Oleh karena itu untuk membendung perilaku beragama masyarakat muslim terus menyimpang akibat proses kristenisasi terselubung yang kurang di sadari oleh masyarakat Aceh Tenggara. Dengan demikian maka peran propesionalisme juru dakwah di Kabupaten Aceh Tenggara

yang sedang bergelut dengan budaya kenistaan itu perlu dipertanyakan. Untuk menemukan suatu jawaban yang tepat, bagaimana solusinya, kedepan sangat membutuhkan satu penelitian yang akurat.

Tulisan ini kiranya menjadi konstribusi keilmuan sosial keagamaan yang lebih fokus pada pengembangan ilmu dakwah dalam rangka memperkaya fungsi dan tugas pokok tenaga pengajar.

DAKWAH DAN PERMASALAHANNYA

Pengertian Dakwah

Dakwah secara *"Lughawi"* diartikan yaitu suatu proses upaya mengubah sesuatu situasi kepada situasi lain yang lebih baik sesuai dengan ajaran Islam, atau proses mengajak manusia kejalan yang diridhai Allah SWT. [6]

Dalam pengertian yang lebih khusus dakwah berarti mengajak diri sendiri ataupun orang lain untuk berbauat baik sesuai dengan tuntunan yang telah digariskan oleh Allah dan Rasulnya. jadi dakwah yang lebih khusus ini bisa diidentikkan dengan *"amar ma'ruf nahi mungkar"*. Konsep dakwah ini bisa dilihat pada surat Ali Imran ayat 104. Ayat ini mengandung arti proses kegiatan yang dilakukan oleh seseorang disebut berfungsi atau berperan jika senantiasa mengingatkan umat Islam untuk berhubungan baik dengan khaliq dalam arti ibadah dan bebuat baik sesama manusia dalam arti muamalah dalam aspek kehidupan. [7]

Untuk itu peran juru dakwah baik peorangan atau kelompok untuk mengajak, membimbing, membina umat dari kondisi yang tidak baik kepada jalan Islam. Demi untuk mencapai sasaran dakwah dalam seluruh aspek kehidupan umat ketingkat *"Khairu Ummah"* barangkali dapat diukuti konsep manajemen yang ditawarkan oleh Pandam Guritno tentang perubahan sosial yang direncanakan secara strategis untuk merobah nasib masyarakat yang kurang berdaya kearah lebih maju dalam aspek kehidupan. Dalam deskripsinya lebih lanjut ia memberi contoh; desa kumuh akibat direkayasa pekerja sosial akhirnya menjadi desa maju.[8]

Dari asumsi di atas jelas peranan juru dakwah dengan segala kemampuannya dapat membuat inovasi-inovasi yang mengisyaratkan perubahan-perubahan yang direncanakan secara kualitatif.yaitu dari norma-norma, pola kelakuan yang bertetangan dengan ajaran Islam kepada tatanan perikelakuan yang bernuansa Islami.[9]

Sejalan dengan perikehidupan umat yang bermacam-macam persoalan hidup perlu terus dikembangkan kesamaan pola pandang da'i dan visinya mengenai (1) pesan dan pola pengembangan risalah Islam (2) prinsip dan konsep gerakan dakwah (3) pemahaman berbagai kecendrungan

peradaban masyarakat dan perkembangan iptek sebagai sasaran dakwah (4) strategi dakwah dalam dinamika pembangunan yang berdampak pada perubahan pola pikir masyarakat membutuhkan pola yang tepat (5) latihan bimbingan ibadah *mahzah* terutama bagi masyarakat awam (6) meningkatkan mutu ekonomi para juru dakwah (7) meningkatkan mutu pengetahuan dan sumber bacaan juru dakwah termasuk kitab-kitab.[10].

Beranjak dari aplikasi visi proses dakwah di atas maka konsep bagaimana memecahkan persoalan peranan juru dakwah yang sedang berhadapan dengan masyarakat Kabupaten Aceh Tenggara yang tanahnya subur tapi ekonomi masyarakatnya lemah. Inilah salah satu faktor memicu etnis Batak Toba Kristen berlomba-lomba datang ke sana dengan gaya budaya khas mereka. Perbandingan jumlah penduduk tahun 1974 saja suku Alas 45%, suku Batak Toba 35% suku-suku lain 20%.[11]

Jumlah antara suku Alas Islam dengan suku Batak Toba, Karo-karo non Islam nampaknya hampir berimbang. Kedua suku besar yang berbeda agama itu selalu timbul interaksi sosial kadang-kadang kurang sehat namun akulturasi kebudayaan terus terjadi walaupun lamban yang tidak menguntungkan masyarakat Islam.

Dalam pengaruh-mempengaruhi kedua peradaban/ kebudayaan di atas tentu peran juru dakwah yang proporsional sangat dituntut, terutama kesamaan pandang dan visi dakwah yang telah disebutkan di atas. Karena itu selain mengaplikasikan unsur-unsur dakwah/komponen dakwah dalam melakukan dakwah sebagai profesinya, juga terlebih dahulu menentukan arah dan tujuan dakwah dengan menggunakan unsur-unsur manajemen dalam proses dakwah yang padu.[12]

Karena itu masuknya nilai-nilai budaya yang merugikan masyarakat Islam ke dalam gelimpangan dosa merupakan tanggung jawab juru dakwah. Juru dakwah bagian bagian dari da'i adalah seluruh umat Islam yang mukallaf. Jadi semakin tinggi statusnya dalam masyarakat semakin tinggi pula kemampuannya mengajak umat Islam ke dalam kebagahiaan dunia dan akhirat.

PROFIL WILAYAH ACEH TENGGARA

Kondisi Geografis

Aceh Tenggara terdiri dari 7 Kecamatan yang luasnya 423141 km^2. Daerah yang multi agamis dan etnis ini berbatas sebelah utara dengan Aceh Tengah, selatan dengan Aceh Selatan, sebelah timur dengan Sumatra Utara, sebelah barat dengan Aceh Selatan dan Aceh Barat. Sementara jumlah desa di Kabupaten Aceh Tenggara ini 164 desa.[13] Mengingat luasnya kabupaten

ini, maka penelitian ini difokuskan pada dua kecamatan saja, yaitu: Kecamatan Babussalam dan Kecamatan Lawe Sigala-gala.

Penduduk

Jumlah penduduk yang tersebar di 7 Kecamatan dalam 164 desa tersebut di huni oleh penduduk yang beragam agama yaitu beragama Islam . 30631 jiwa, yang beragama Kristen 1753 jiwa, jumlah penduduk seluruhnya 32384 jiwa.

Keadaan penduduk Kecamatan Babussalam mayoritas Suku Alas, Gayo, Batak, Jawa, Aceh, Melayu, kesemua mereka berjumlah 32.384 jiwa termasuk anak-anak. Mereka terdiri dari penganut agama Islam 30.631 jiwa, penganut agama Protestan/ Katolik berjumlah 1753 Jiwa.

Sebaliknya jumlah penduduk di Kecamatan Lawe Sigala-gala berbeda umumnya dengan kecamatan di Serambi Mekkah lainnya. Profil masyarakatnya yang berjumlah 17.490 orang, mayoritas menganut agama masehi (9578 jiwa), dan yang yang beragama Islam berjumlah 7912 jiwa. (Kandepag Kabupaten Aceh Tenggara, 2004).

Pendidikan

Perkembangan pendidikan sejak zaman ORBA sampai dengan zaman repformasi perkembangan pendidikan di pedesaan cukup meningkat di Kabupaten Aceh Tenggara. Dari 7 Kecamatan terdapat 148 buah SD, yang tersebar hampir setiap desa, dengan jumlah muridnya 24461 orang yang diasuh oleh 1174 orang guru.

Akan tetapi perkembangan pendidikan agama tidak seimbang dengan sekolah dasar (SD) untuk ke 7 Kecamatan di Aceh Tenggara terdapat hanya 10 buah MIN, 14 MIS, dengan jumlah total murid 3359 orang. Untuk sekolah menengah, MTsN terdapat 4 buah, TPA 174 buah, dengan penyuluh agama 7 orang professional, sementara honorer 199 orang. MAN 2 buah, MAS 7 buah dan jumlah murid 1859 orang, 46 orang guru negeri, GTT. 131 orang.

Sementara perkembangan sekolah MTsN/ MTS – di Kecamatan Babussalam 1 buah, jumlah murid 936 orang, guru tetap 32 orang, sedangkan guru tidak tetap (GTT) 17 orang. Kecamatan Lawe Sigala-gala MTsN. 1 buah, jumlah murid 363 orang, guru tetap 14 orang guru tidak tetap 9 orang.

Jika di lihat jumlah MTsN/ MTsS di dua Kecamatan, jumlahnya cukup minim jika dibandingkan dengan jumlah sama pendidikan umum. Namun demikian animo murid yang ingin masuk sekolah agama cukup banyak. Akan tetapi dari segi jumlah murid dengan guru belum sebanding akan mengarah kepada lemah sistem pembelajaran lemah pula wawasan keilmuan agama di masyarakat.

Selanjutnya kondisi Madrasah Aliah Negeri Swasta di kecamatan yaitu Lawe Sigala-gala, jumlah MAN 1 buah dengan 364 orang siswa, 19 orang guru tetap, 4 orang guru tidak tetap.

Kondisi pendidikan Islam tradisional seperti pesantren di Kecamatan Babussalam, berjumlah 8 buah, santrinya 1.289 dengan ustadz-ustadznya 88 orang.[13] Kecamatan Lawe Sigala-gala terdapat pesantren 4 buah, 625 santri, di bawah bimbingan 39 orang ustadz-ustazah.

Rumah Ibadah

Banyaknya rumah ibadah di Aceh Tenggara berdasarkan sumber data berjumlah, mesjid 177 buah, meunasah 159 buah, musalla 52 buah, gereja 120 buah.[14]

Berdasarkan angka rumah ibadah di Aceh Tenggara tersebut yang unik jama'at Kristiani secara umum mereka cukup disiplin hadir kegereja setiap hari Minggu dengan pakaian forum nasional baik laki-laki maupun perempuan di sertai kitab injil di tangan mereka. Hadir kegereja mulai pukul 8.00 wib – 10 wib giliran anak-anak mereka, mulai pukul 10 sampai siang hari hadir ke gereja kaum bapak dan kaum ibu, sementara orang Islam datang ke mesjid pada hari jumat tidak sebanding dengan kaum Nasrani hadir ke gereja.

Adat Istiadat

Adat Istiadatdp dipahami dalam pergaulan hidup tumbuh dan berkembang menjadi kebiasaan, karena dilakukan berulangkali, kebiasaan yang sudah turun temurun normatif, maka berubahlah ia menjadi adat. Jadi Adat Istiadat adalah laku perbuatan sosial yang merupakan jaringan yaitu : norma, aturan, kaidah, pandangan.[15]

Di Kabupaten Aceh Tenggara didiami oleh beberapa etnis dan sub etnis, seperti Alas, Gayo, Batak, Karo, Aceh, Jawa, Padang, Melayu, Singkil, tetapi etnis asli yang mayoritas suku Alas terdapat di bagian Selatan Aceh Tenggara yaitu pada 2 Kecamatan yaitu Bambel, Babussalam. Di Kecamatan Lawe Sigala-gala yang berbatasan langsung dengan Kabupaten Dairi Sumatra Utara penduduknya mayoritas suku Batak (karo, Toba, Mandailing, Simalungun, Papak, Angkola).

Para ahli antropologi sepakat bahwa kegiatan manusia yang paling menonjol adalah mencari nafkah, bidang ini paling banyak menyerap tenaga kerja. Kehadiran orang batak ke tanah Alas untuk mencari nafkah di Tanah Alas yang lebih subur dibandingkan dengan tanah Tapanuli Utara yang tandus dan gersang.

Sekitar tahun 1910 merupakan saat mulai migrasi orang Batak Toba ke tanah Alas, sekarang hampir mengimbangi jumlah masyarakat Alas. Mereka merantau ke tanah Alas bukan untuk sekedar merantau disebut 'marjojo' akan tetapi benar-benar memeras otak dan keringat. Salah satu faktor yang mendorong semangat mereka merantau adalah karena sistem marga yang masih kuat, jika seseorang melarat di rantau, semarga itu akan membantu mereka.

Nampaknya tanah Alas yang subur dan luas telah menjadikan orang Alas menjadimalas. Mereka hidup memilih lapangan pekerjaan bidang bertani di sawah. Sebaliknya orang Batak, tekun bekerja, ulet, dan mengeluarkan uang dengan penuh perhitungan. Jika lapangan pekerjaan kadang-kadang tidak cocok untuk memenuhi kebutuhan hidup mereka ini tidak segan dan tidak malu mencari lapangan kerja lain.

Budaya lain yang berbeda antara Orang Alas dan Batak adalah agama, adat istiada dan bahasa. Orang Alas beragama Islam, dan orang Batak Toba beragama Kristen yang menimbulkan persepsi yang berbeda dalam melihat sesuatu misalnya mengenai babi. Bagi orang-orang batak merupakan suatu kehormatan memelihara babi, dagingnya dipergunakan untuk dimakan dan untuk upacara adat, sementara bagi orang Islam Alas bukan saja tidak memakan karena dilarang oleh agamanya melihat saja merasa jijik.

Mengenai hasil usaha orang Batak Toba yang mereka peroleh cukup terperinci dalam pengeluaran biaya, setelah diambil untuk keperluan makan, untuk keperluan gereja, dan biaya pendidikan anak-anak, ditempatkan pada prioritas utama. Sisanya dipergunakan untuk keperluan produktif karena itu anak-anak Batak ini cukup banyak yang berhasil terutama dalam bidang pendidikan, pengusaha, pejabat negara terutama di luar Aceh seperti di Medan bahkan di pulau Jawa.

Pengembangan agama bagi orang Batak Kristen dalam segi budaya, mereka membangun gereja baik besar atau kecil di masa saja ada komunitas mereka. Jika orang batak Kristen meninggal, kuburan dibangun dari beton dengan motif bangunan rumah adat batak, di lengkapi palang Salib ciri khas lain lokasi kuburan mereka sangat diutamakan di pinggir-pinggir jalan raya. Penempatan kuburan orang-orang Batak Kristen di pinggir-pinggir jalan untuk mendakwahkan agama mereka kepada orang-orang Islam di sana. Akan tetapi bagi orang Islam pandangan kuburan yang besar-besar tersebut cukup menjengkelkan.

Selain hal yang telah dijelaskan di atas orang Alas sama dengan orang batak dalam hal marga, persatuan dalam klen cukup luat di pihak keturunana ayah, misalnya, antara abang-adik, adik ayah, terus kebawah.

Bila ada anak laki di pihak jajaran di atas yang sudah sampai umur sunatan akan diadakan pesta sunatan seperti pesta perkawinan. Dalam

mewujudkan pesta sunatan itu berdasarkan keputusan adat seluruh keperluan biaya harus ditanggung oleh pihak wali. Sementara orang tua anak yang akan disunatkan hanya menyediakan tempat untuk kegiatan pesta yang dimaksud.

Pada hari pesta sunatan, wali beserta seluruh keluarga, kerabat, handai tolan, walaupun desanya jauh beberapa kilometer mereka berjalan kaki mengantar calon sunatan yang diarak di atas kuda lengkap dengan pakaian adat ke rumah anak yang sedang pesta itu. Bila layanan tuan rumah kurang memuaskan terhadap rombongan wali tadi, wali yang telah mengeluarkan biaya pesta itu merupakan aib besar, secara spontan berang dan marah. Kadang kala seluruh bahan makanan yang telah dipersiapkan semula dihambur ke tanah lalu mereka pulang dengan perasaan kesal disertai caci maki.

Budaya pesta sunatan bagi orang Alas suatu hal keharusan menghambur-hamburkan uang tanpa manfaat bagi agama karenanya membawa kepada kefakiran.

PEMBINAAN KEAGAMAAN MASYARAKAT

Pembinaan dakwah dapat diartikan suatu proses upaya mengubah suatu situasi kepada situasi lain yang lebih baik sesuai dengan ajaran Islam, atau proses mengajak manusia ke jalan yang diridhai Allah SWT. (Slamet Muhaimin Abda, 1994 : 29). Oleh karena itu peran juru dakwah diartikan dalam kenyataan sosial kemasyarakatan yang dilakukan secara "*bil lisan al-hal.*

Dengan demikian dakwah yang disampaikan oleh para juru dakwah melalui metode "bi lisan al-hal" mengandung arti "memanggil, menyeru dengan menggunakan bahasa, mengajak dengan perbuatan nyata". Secara terminologi dakwah mengandung pengertian juru dakwah mendorong manusia agar berbuat kebijakan dan melarang mad'u dari perbuatan mungkar agar mad'u mendapat kebahagiaan dunia akhirat.

Dari sejumlah konsep di atas sungguh amat besar peran juru dakwah terhadap komunitas muslim dengan non muslim disuatu wilayah karena akulturasi peradaban kedua komunitas itu tidak dapat dihindari, bahkan sering budaya non muslim diterima masyarakat muslim yang lemah pendidikan agama.

Problematika Dakwah

Gagasan hasil penelitian mengacu kepada penelitian dakwah dilihat pada perspektif sosiologis sebagai suatu gejala yang muncul ke permukaan

dan secara empiris dapat diamati di Aceh Tenggara terutama di Kecamatan Babussalam dan Kecamatan Lawe Sigala-gala.

Persoalan kemasyarakatan di dua lokasi penelitian itu dijumpai gejala-gejala sosial keagamaan dalam bentuk perilaku beragama yang menyimpang di masyarakat, arah sasaran dan akibat (efek dakwah) dari kegiatan para juru dakwah sebagai berikut :

Kecamatan Lawe Sigala-gala

Kecamatan Lawe Sigala-gala 60% lebih penduduknya menganut agama kristiani, sekitar 40% penduduknya menganut agama Islam. Selama penelitian berlangsung banyak dijumpai persoalan-persoalan keagamaan terutama bagi masyarakat Islam. Masyarakat di Kecamatan yang berbatasan langsung dengan Kabupaten Dairi Papak Sumatra Utara. Dalam menjalankan syari'at Islam kadang-kadang banyak surut dari pasangnya karena terpengaruh oleh multi faktor seperti kurangnya dayah yang profesional, guru-guru pengajian, da'i-da'i di desa-desa, terpuruknya ekonomi, sarana pendidikan agama, kesibukan mencari nafkah atau bertani baik disawah maupun di gunung-gunung tanpa mengenal waktu sehingga banyak masyarakat lalai bahkan menjadi kebiasaan meninggalkan ajaran Islam. Inilah yang disebut problema dakwah.

Menurut salah seorang da'i yang sempat di wawancarai persoalan yang paling terasa di masyarakat ia menyebutkan ada desa-desa di daerah ini didirikan warung-warung pojok. Disana dijual minuman haram seperti susu "tomboh-tomboh" yang menjual kadang kala orang-orang Batak Kristen cuma yang minum orang Islam.[16]

Memang memberantas hal-hal yang mungkar oleh imam-imam desa bermasalah agak sukar. Menurut pengalaman salah seorang juru dakwah diperbatasan tepatnya di desa salimpipit menjelaskan bahwa ada desa-desa di Kecamatan Lawe segala-gala ini, anak-anak muda bahkan juga ada orang-orang tua paling ketagihan minum tuak, main togel (buntut). Menurut ustad Nizar mencegah mungkar melalui khutbah jum'at saja tidak ada dampaknya, karena yang berbuat mungkar itu tidak pernah shalat jum'atau. Ia menambahkan da'i boleh saja marah-marah di atas mimbar hanya yang dengar jama'ah yang sering datang ke jumat. Sementara yang minum dan menjual tuak-tuak biasa-biasa saja.

Dakwah bi lisan tanpa bi al-hal tidak akan tercapai tujuan dakwah. Untuk mengatasi hal yang mungkar itu ustad Nizar mencoba bekerja sama dengan pihak keamanan untuk meberantas penjual dan peminum tuak, main togel, dampaknya hilang sebentar dua bulan kemudian muncul lagi, al hasil dakwah bil-hal ustaz Nidri gagal total, karena aparat keamaan

setempat dalam menjalankan tugas mereka kurang isklas, bahkan bermuka dua dalam menyelesaikan memberantas minuman yang haram itu[17]

Kondisi maksiat menurut masyarakat terutama bagi kaum kaula muda merupakan suatu hal sah-sah saja. Akan tetapi para juru dakwah baik yang bersifat lokal maupun juru yang dikirim oleh Dinas syari'at Islam Nanggroe Aceh Darussalam ke kecamatan yang mayoritas penduduk etnis batak Toba. Menurut pandangan mereka bahwa orang-orang yang beragam Kristen mencoba merusak aqidah pemuda-pemuda Islam. Menurut salah seorang juru dakwah pemimpin pesantren Nurul Islam di Desa Pinding ia menyebutkan bahwa belum ada metode dakwah yang tepat untuk memberantas tempat-tempat pelacuran di desa-desa Kristen. Tempat-tempat maksiat yang terselubung ini di datangi oleh pemuda Islam.[18]

Menurut Ustad Marhaban yang mempunyai 300 santri ini, ia tidak banyak berharap memberantas maksiat yang merusak generasi muda Islam di Kecamatan Lawe Sigala-gala ini kecuali melalui pendidikan kader dakwah, mengajarkan Al-Qur'an untuk anak-anak di dayahnya, pengajian untuk kaum bapak dan ibu antar desa secara kontinu atau terjadwal dengan materinya aqidah akhlak. Menyangkut dampak dakwah bagi mad'unya, jika dakwah mengajak masyarakat hanya melulu dengan lisan, tanpa tindakan, percontohan secara persuasive tentu hasil yang nampak sedikit sekali. Kecuali Para juru dakwah harus memiliki ilmu agama yang luas dengan metode dakwah transpormasi. Ini dimaksudkan para juru dakwah di lokasi penelitian yang harus merumuskan konsep dakwah yang dinamis dan relevan dengan arus pluralisme budaya yang kini tampak semakin kompleks. Dengan demikian semangat budaya pluralisme yang dibangun oleh juru dakwah untuk kepentingan pragmatis kehidupan masyarakat multi etnis dan agamis semakin dinamis. Karena itu moralitas masyarakat muslim yang tidak tercerahkan hakikat kebenaran tentu belum dapat menangkap universalitas pesan-pesan agama yang disampaikan oleh juru dakwah.

Memakmurkan Masjid

Upaya juru dakwah memakmurkan masjid yang berhasil tumbuh menjadi sentral dinamika umat. Sehingga masjid benar-benar berfungsi sebagai tempat ibadah dan pusat kebudayaan Islam dalam arti luas.

Di Kecamatan Lawe Sigala-gala terdapat 12 buah masjid bibandingkan dengan jumlah gereja 19 buah yang telah disebutkan dalam bab dua. Kegiatan masyarakat dalam memakmurkan masjid masih lemah, karena imam masjid Al-Jihad ini kurang bergairah, kecuali ia selalu datang ke masjid hanya untuk memimpin shalat 5 waktu dengan jamaah sangat

terbatas. Padahal masjid Al-Jihad ini adalah masjid Kecamatan yang dikelilingi oleh pemukiman Islam yang diapit oleh pemukiman Kristen, dimana Bapak Imam tidak mampu memotivasi masyarakatnya untuk bersaing dalam beribadah dengan kaum non Islam itu.[19]

Pemberdayaan umat agar hadir ke masjid untuk melaksanakan shalat magrib dan shalat Jum'at bukanlah tugas juru dakwah sangat sederhana melainkan tanggung jawab mereka sungguh besar. Permasalahannya antara lain, selain faktor lemahnya pendidikan agama masyarakat mereka menilai khatib-khatib yang setiap Jum'at tidak pernah diroling atau penukaran antar masjid, kecuali khatib dan imamnya itu saja, membuat jamaah bosan bahkan bahkan jika ingin shalat Jum'at terlebih dahulu mereka tanyakan siapa yang menjadi khatib dan imam shalatnya.[20]

Khatib-khatib Jum'at tidak pernah diatur dalam daftar masjid menurut salah seorang khadim masjid memberi alasan yaitu; khatib dan imam shalat Jum'at tidak mungkin diatur karena dana untuk itu tidak ada. Dana dari sumber sumbangan Jum'at diperoleh Rp. 50.000/ Jum'at x 4 Jum'at Rp. 200.000 satu bulan. Dana sebesar itu untuk rekening listrik, untuk khadim masjid setiap bulan Rp. 400.000 inipun dibayar 6 bulan sekali. Inilah dasar keikhlasan jamaah Jum'at kami masih rendah. Demikian komentar imam masjid.[21]

Melihat profil imam masjid ini, orangnya sederhana ekonomi lemah, wawasan ilmu agama masih terbatas, kecuali ia orang abid berdampak kepada kelemahan meminit fungsi masjid yang kalah bersaing dengan orang batak toba yang hadir ke gereja setiap hari Minggu.

Dana operasional masjid biasanya tidak tetap, insidentil kadang-kadang ada dari donatur, ada dari lembaga-lembaga swasta dan pemerintah. Beberapa tahun terakhir ini dari Pemda baik TK. I maupun TK. II banyak disalurkan dana untuk membantu kegiatan masjid, akan tetapi masjid di Kecamatan Lawe Sigala-gala dana tersebut disalurkan oleh Pemda lewat camat yang diteruskan ke penghulu, habis para penghulu, sementara masjid tidak dapat apa-apa, padahal masjid sangat membutuhkan dana karena fungsi masjid secara ideal merupakan tempat yang paling banyak dikumandangkan nama Allah SWT melalui azan, qamat, tasbih, tarawih, tahlil, istighfar dan ucapan lain yang dianjurkan dibaca dimasjid dengan lafaz-lafaz yang berkaitan dengan asma Allah SWT juga masjid dengan majelis taklimnya merupakan wahana untuk meningkatkan kecerdasan dan ilmu pengetahuan kaum muslimin dan muslimat.

Fungsi-fungsi masjid di atas di Kecamatan Lawe Sigala-gala dari segi jumlah sudah seimbang berdasarkan jumlah masyarakat Islam disana namun juru dakwah dalam pemberdayaan umat dalam segala aspek kehidupan belum terjamahkan, kecuali kegiatan pengajian anak-anak dan

majelis taklimnya, salah seorang anggota majlis taklim yang sempat dihubungi dan mengatakan bahwa kegiatan majlis taklim merupakan kegiatan Jum'atan. Anggotanya sebenarnya terdiri dari kaum bapak dan kaum ibu, ada keanehan setiap kali kegiatan pengajian di masjid yang hadir hanya kaum ibu sementara kaum bapak satupun tidak pernah hadir, mereka beralasan mereka malu disuruh baca ayat-ayat Al-Qur'an dan do'a shalat.[22]

Dilihat dalam konteks belajar ilmu agama Islam di desa-desa di Kecamatan Lawe Sigala-gala pihak orang laki-laki kurang mendukung kecuali dipihak kaum ibu.

Da'i di Perbatasan

Ada kesan bahwa pengamalan ajaran ajaran Islam di Kabupaten Aceh Tenggara semakin lemah, karena lemahnya motivasi dari ulama dan umara dalam membina membimbing masyarakat dari berbagai aspek kehidupan ke arah kebaikan baik untuk kehidupan dunia maupun akhirat.

Kurangnya perhatian kedua lembaga dakwah di atas terhadap pembinaan umat ke yang diridhai Allah SWT berarti lemahnya peran juru dakwah setempat, maka semakin muncul perilaku beragama masyarakat yang tidak sesuai dengan tuntunan dakwah,seperti orang tua kurang mementingkan anak-anak mereka mampu membaca Al-Qur'an. Budaya korupsi mengeruk harta rakyat, seni budaya karoke muncul dimana-mana yang model goyang inul yang merusak semakin menentang pelaksanaan syari'at Islam di Propinsi Nanggroe Aceh Darussalam.

Untuk mengantisipasi budaya imam semakin lemah seperti, kegiatan ibadah, aqidah, syariah dan syiar Islam terutama masyarakat Islam yang berada di daerah-daerah perbatasan dengan kabupaten-kabupaten Sumatra Utara. Budaya-budaya yang merusak untuk pendangkalan iman terutama kepada masyarakat miskin di Aceh Tenggara yang multi etnis dan agamis, yang memprihatinkan itu, maka Dinas Syari'at Islam Propinsi Nanggroe Aceh Darussalam mencoba mengirim sejumlah tenaga da'i, imam dan guru pengajian ke kawasan perbatasan dengan tugas membina dan membimbing umat di Aceh Tenggara dan kepada mereka diberikan berupa biaya hidup sebesar Rp. 1.000.000,- setiap bulan.[23]

Da'i-da'i yang dikirim itu ke Aceh Tenggara berjumlah 18 Orang di tempatkan pada lima Kecamatan yang jumlah mereka setiap Kecamatan tidak merata sesuai dengan kebutuhan desa atau kecamatan.

Imam shalat

Selama da'i di desa bertugas hampir setiap waktu shalat hadir ke masjid atau mushalla, pertama melaksanakan azan dan mengimami shalat

majelis taklimnya, salah seorang anggota majlis taklim yang sempat dihubungi dan mengatakan bahwa kegiatan majlis taklim merupakan kegiatan Jum'atan. Anggotanya sebenarnya terdiri dari kaum bapak dan kaum ibu, ada keanehan setiap kali kegiatan pengajian di masjid yang hadir hanya kaum ibu sementara kaum bapak satupun tidak pernah hadir, mereka beralasan mereka malu disuruh baca ayat-ayat Al-Qur'an dan do'a shalat.[22]

Dilihat dalam konteks belajar ilmu agama Islam di desa-desa di Kecamatan Lawe Sigala-gala pihak orang laki-laki kurang mendukung kecuali dipihak kaum ibu.

Da'i di Perbatasan

Ada kesan bahwa pengamalan ajaran ajaran Islam di Kabupaten Aceh Tenggara semakin lemah, karena lemahnya motivasi dari ulama dan umara dalam membina membimbing masyarakat dari berbagai aspek kehidupan ke arah kebaikan baik untuk kehidupan dunia maupun akhirat.

Kurangnya perhatian kedua lembaga dakwah di atas terhadap pembinaan umat ke yang diridhai Allah SWT berarti lemahnya peran juru dakwah setempat, maka semakin muncul perilaku beragama masyarakat yang tidak sesuai dengan tuntunan dakwah,seperti orang tua kurang mementingkan anak-anak mereka mampu membaca Al-Qur'an. Budaya korupsi mengeruk harta rakyat, seni budaya karoke muncul dimana-mana yang model goyang inul yang merusak semakin menentang pelaksanaan syari'at Islam di Propinsi Nanggroe Aceh Darussalam.

Untuk mengantisipasi budaya imam semakin lemah seperti, kegiatan ibadah, aqidah, syariah dan syiar Islam terutama masyarakat Islam yang berada di daerah-daerah perbatasan dengan kabupaten-kabupaten Sumatra Utara. Budaya-budaya yang merusak untuk pendangkalan iman terutama kepada masyarakat miskin di Aceh Tenggara yang multi etnis dan agamis, yang memprihatinkan itu, maka Dinas Syari'at Islam Propinsi Nanggroe Aceh Darussalam mencoba mengirim sejumlah tenaga da'i, imam dan guru pengajian ke kawasan perbatasan dengan tugas membina dan membimbing umat di Aceh Tenggara dan kepada mereka diberikan berupa biaya hidup sebesar Rp. 1.000.000,- setiap bulan.[23]

Da'i-da'i yang dikirim itu ke Aceh Tenggara berjumlah 18 Orang di tempatkan pada lima Kecamatan yang jumlah mereka setiap Kecamatan tidak merata sesuai dengan kebutuhan desa atau kecamatan.

Imam shalat

Selama da'i di desa bertugas hampir setiap waktu shalat hadir ke masjid atau mushalla, pertama melaksanakan azan dan mengimami shalat

lima waktu, ba'da shalat magrib memberi ceramah agama terutama masalah aqidah, mu'amalah dan pendidikan Al-Qur'an kepada anak-anak.

Menyangkut tentang motivasi jama'ah hadir ke masjid di awal-awal da'i bertugas diperkirakan mereka hadir sekitar 20% dari jumlah penduduk setempat.[24]

Da'i-da'i dalam melaksanakan tugasnya sebagai juru dakwah di desa-desa yang dianggap banyak tantangan dakwah, mengajak masyarakat untuk melaksanakan amar makruf nahi mungkar seperti rendahnya tingkat pengalaman ibadah kepada Allah SWT, pesan dakwah ini sering disampaikan malam Jum'at, ba'da isya, dan setelah shalat magrib. Menyangkut dampak pesan dakwah yang telah dilakukan dengan lisan, tanpa menggunakan media, salah seorang responden menyatakan walaupun tidak digunakan media karena tahap awal kami di desa Lawe Sigala-gala hampir tidak seorangpun jamaah hadir shalat magrib kecuali pak imam dan tukang azan di mushalla. Akan tetapi selama kami bertugas sudah ada jamaah shalat magrib sekitar satu shaf. Kondisi sebelumnya mushalla bahkan masjid seolah-olah tidak ada penghuni, insya Allah sekarang kondisi mushalla, masjid sudah mulai bersih. Bahkan menurut laporan teman-teman seprofesi di desa lain kondisi jamaah dan kebersihan masjid dan mushalla sama dengan desa saya.[25]

Menurut Tgk. Usman, S.Ag bertugas di Lawe Rakat mengenai da'i profesional, dalam berdakwah ia tidak menggunakan pendekatan-pendekatan dalam teori-teori ilmu dakwah, sebab jamaah atau mad'u belum membutuhkan yang penting bagi mereka dakwah 'farhiyah' dan pendekatan personal. Dimana saja mad'u dijumpai baik di warung-warung kopi, pos-pos jaga atau dirumah mereka, mushalla, masjid dan lain-lain dilakukan "tegur sapa" dalam arti silaturrahmi, kemudian dilanjutkan pembicaraan tentang kondisi masyarakat yang sedang mengalami perubahan akibat pengaruh globalisasi.[26]

Rupanya konsep "tegur sapa" dimana saja berjumpa dengan mad'u dimana da'i desa bertugas merupakan perilaku simpatik, mad'u bersedia diajak hadir ke masjid atau mushalla baik untuk shalat atau mendengar ceramah yang disampaikan da'i. Hal ini terbukti menurut Tgk. Abu Bakar kelahiran Lambaro Angan, Darussalam Aceh Besar, bahwa ada masyarakat alergi hadir ke masjid atau mushalla seperti yang telah disebutkan di atas.

Sebelum da'i bertugas jumlah jamaah magrib di masjid hanya 4 orang, sekarang kata Tgk. Abu Bakar selama 2 bulan sudah berada di desa ini insya Allah sudah ada kemajuan yang cukup berarti dimana kehadiran mereka untuk shalat magrib sudah ada dua saf.

Ketika ditanya inti ceramah yang diberikan menurut ustad Abu tidak perlu memberi ceramah agama ke arah perubahan perilaku kebiasaan

mereka, yang penting datang saja mereka ke masjid sudah syukur demikian komentar Tgk. Abu.[27]

Dari sejumlah informasi diperoleh di Kutacane dari sejumlah tokoh masyarakat tentang lemahnya animo masyarakat mendengar ceramah agama dan hadir ke masjid atau mushalla terutama masyarakat pedesaan di Aceh Tenggara seperti diungkap oleh Sekretaris MPU menjelaskan tentang kasus tejadi di desa Bukit Tusam, akhir tahun 2003. Menurut tokoh ini ia mendengar informasi bahwa masjid di desa Bukit Tusam hari Jum'at kadang-kadang tutup kadang dibuka untuk shalat Jum'at. Ini tidak wajar katanya suaranya sedikit getar tanda kemarahannya terhadap perilaku masyarakat Islam di sana. Lalu ia ingin menyaksikan langsung kebenaran Islam tersebut dan segera hadir kesana dengan sebuah tim dakwah. Sebelum mereka berangkat ke desa tersebut, sudah terlebih dahulu diberitahukan ke sana pada imam masjid, hari dan tanggal yang telah ditetapkan mereka akan hadir ke sana. Kehadiran tim dakwah ke masjid desa Bukit Tusam itu waktu magrib rupanya satu orang pun tidak ada dalam pagar masjid. Masjid terkunci terpaksa rombongan dakwah yang dipimpin Sekretaris MPU shalat magrib di kaki lima masjid lalu mereka pulang dengan perasaan kecewa.[28]

Dari kasus di atas dapat dipahami bahwa masyarakat lemah sekali wawasan ilmu agama, lemah pula pengalaman ibadah maka makin tinggi sentimental kepada lembaga agama Islam bentukan pemerintah. Dengan demikian peran dakwah yang dilakukan oleh lembaga agama di desa Bukit Tusam dan sekitarnya kepada kebenaran belum berhasil.

Pendidikan Membaca Al-Qur'an

Pendidikan agama Islam yang pertama diberikan kepada anak-anak sejak umur lima tahun yaitu; ilmu tauhid ilmu akhlak dan belajar membaca Al-Qur'an, tujuannya untuk mengenal Allah SWT dan RasulNya. Diharapkan hasil pengajian di maksud agar tumbuh dan berkembang kemampuan anak-anak dalam mengekpresikan nilai-nilai Islam diberbagai aspek kehidupan kelak.[29]

Desa Salim Pipit misalnya betul-betul suatu desa dalam arti budaya. Topografi alamnya berbukit-bukit, disanalah masyarakat hidup dan berkembang dengan mata pencaharian bertani di sawah, digunung-gunung perbukitan yang jauh dengan pemukiman mereka. Ada yang tanam jagung, coklat dan palawija lainnya.

Kondisi pendidikan masyarakat pedalaman rata-rata tamatan SD, kemampuan membaca Al-Qur'an hanya dirumah-rumah pengajian. Terbatasnya wawasan ilmu agama Islam cukup tidak mendorong anak-anak mereka untuk membaca Al-Qur'an.

Menurut keterangan salah seorang da'i di perbatasan yang sempat wawancara sambil pulang ke Banda Aceh ia mengatakan : di desa Salim Pipit tempat ustad bertugas. Pendidikan masyarakat rata-rata tamat SD sekitar 40 orang anak-anak mengaji Al-Qur'an di TPA akan tetapi kehadiran anak-anak tersebut setiap hari rata-rata 15%. Jika ditanya mengapa anak tidak hadir kemarin, mudah saja mereka menjawab, mereka disuruh cuci piring, ada yang mengatakan disuruh jaga adik karena ayah dan mamak kegunung, dan alasan-alasan lainnya.[30]

Selanjutnya para juru dakwah bertugas di daerah perbatasan baru bulan-bulan pertama menjalankan tugas, amar makruf nahi mungkar, baru tingkat menghimbau masyarakat untuk memakmurkan masjid, mushalla, baru memperkenalkan metode iqra' kepada anak-anak, para da'i pun baru membaca khutbah 1-2 kali, jamaah mulai kurang simpati.

Menurut salah seorang responden sempat di wawancara menyebutkan para da'i yang dikirim oleh Dinas Syari'at Islam Propinsi Nanggroe Aceh Darussalam bahwa da'i-da'i dalam menjalankan perannya kurang berhasil karena faktor bahasa dalam menyampaikan pesan. Masyarakat Alas dalam berkomunikasi memakai bahasa daerahnya sementara da'i-da'i dalam berkomunikasi dengan mad'unya menggunakan bahasa Indonesia, sehingga tidak terjadi komunikasi dua arah yang mantap. Salah seorang ibu yang sudah empat orang anak ini bertanya, mengapa pihak Dinas Syari'at Islam tidak mengangkat para putra-putri Alas dari pesantren menjadi da'i-da'i dalam menjalankan dakwah di masyarakatnya akan lebih simpatik.[31]

Sebenarnya sikap stereotip ini telah terlebih dahulu Dinas Syari'at Islam Propinsi Nanggroe Aceh Darussalam telah mengangkat para sarjana dari suku Alas sendiri sebagai juru dakwah. Kenyataan mereka tidak bertugas secara maksimal di desa-desa yang ditempatkan, kecuali mereka pulang kampung mereka masing-masing. Dengan keadaan terpaksa para juru dakwah bermasalah tersebut diberhentikan di ganti dengan juru dakwah yang baru sekitar 12 orang yang tersebar di 6 kecamatan di daerah Kabupaten Aceh Tenggara sejak tanggal 1 Maret 2004 s/d sekarang.

Suatu hal lain yang paling krusial yang menimpa para juru dakwah di perbatasan, dimana informasi yang tidak wajar diberikan oleh kepala Dinas Syari'at Islam Aceh Tenggara kepada masyarakat di mana ditempatkan da'i-da'i diperbatasan bertugas, ia mengungkapkan da'i-da'i diperbatasan diharapkan kepada masyarakat hendaknya jangan diberi bantuan, sebab mereka digaji oleh Pemda Propinsi Nanggroe Aceh Darussalam setiap bulan Rp. 1.000.000.[32]. Akibat kecemburuan masyarakat seolah-olah para da'i datang ke desa-desa mereka hanya mencari gaji yang begitu besar, maka masyarakat mulai surut motivasi dan kurang hadir shalat berjamaah ke mushalla, masjid dan ikut pengajian.

Akibat informasi yang kurang simpatik itu, maka para da'i mulai ditinggalkan mad'unya, belum lagi para da'i sudah tiga bulan saat itu belum dikirim honor dari Banda Aceh sehingga mereka tidak mampu bertahan hidup maka hampir semua da'i di perbatasan di Aceh Tenggara pulang kampung halaman mereka masing-masing. Dengan demikian para da'i pulang ke kampung, mereka masing-masing masyarakat tinggal seperti biasa dalam arti tanpa pembinaan lanjutan.

Kecamatan Babussalam

Kecamatan Babussalam yang luas wilayahnya yang telah disebutkan dimuka 82.10 km^2 dengan jumlah penduduk 32.384 jiwa, beragama Islam 30.631 jiwa, sementara yang beragama Kristen 1753 jiwa.

Ibu kota Kecamatan Babussalam ini terletak dalam wilayah ibu kota Kabupaten Aceh Tenggara. Di Kecamatan Babussalam ini banyak dijumpai kantor kantor pemerintahan. Kutacane sebagai kota dagang, kota pusat informasi-komunikasi dan penuh lalu lalang mobil besar kecil, serta sebagai kota pendidikan sehingga wawasan berfikir masyarakat lebih maju.

Melihat jenis kegiatan dakwah di Kecamatan multi penduduk dan agama ini sama saja dijumpai problema dakwah dijumpai di Kecamatan Lawe Sigala-gala bahwa peran juru dakwah mengajak mad'unya untuk melaksanakan shalat sebagai amarnya sedangkan yang mungkar, melarang judi togel, buntut, zina korupsi dan sejenis lainnya.

Pelaksanaan shalat misalnya bagi kaum muslimin dan muslimat, dilakukan shalat secara berjamaah setiap waktu di masjid, disurau-surau. Kenyataannya kurang dibandingkan dengan jumlah penduduk yang menetap di sekeliling masjid dan surau. Salah seorang responden dijumpai lalu ia mengatakan bahwa kurangnya jamaah hadir ke masjid selain faktor imam kurang hadir, masjid kotor, air dalam bak sering kering sehingga jamaahnya pun beralasan malas shalat 5 waktu baik di masjid maupun di mushalla.[33]

Masjid Tanah Merah misalnya, peran juru dakwah disana kurang mampu memotivasi masyarakat untuk melaksanakan shalat berjamaah di masjid. Pada suatu hari peneliti shalat magrib di masjid Tanah Merah yang berjauhan dengan Kutacane sekitar 3 km. Melihat jamaahnya satu orang merangkap muazzin, imam dan jamaahnya. Padahal sebelumnya sekitar tiga bulan yang lalu satu orang da'i ditempatkan, menurut laporan masyarakat, karena faktor dana, beda budaya, lingkungan ia sering minggat ke tempat teman di desa lain dan tidur disana.

Walaupun da'i perbatasan sudah tiada namun kegiatan dakwah masih tetap dilaksanakan oleh para juru dakwah lokal dengan metode bil

lisan tanpa 'al-hal'. Para juru dakwah yang sifatnya keliling ini mudah sekali memberi ceramah atau tabliq berpidato ditempat-tempat terbuka, memberi khutbah antar masjid, akan tetapi dampak atau hasil yang ingin dicapai sering diabaikan. Makanya perubahan sikap masyarakat dari yang tidak baik kepada yang baik belum tentu berubah. Apalagi sipenyampai pesan itu ilmunya sangat terbatas.

Ada anggapan bahwa pesan-pesan Al-Qur'an dan hadits wajib disampaikan kepada masyarakat apabila pesan itu telah disampaikan kepada masyarakat lepaslah tanggung jawabnya. Hasil yang ingin dicapai berhasil atau tidak itu urusan orang lain. Salah seorang juru dakwah kondang yang sempat di wawancarai lalu ia menyebutkan bahwa, tantangan dakwah di Kecamatan Babussalam yang paling mendasar yaitu banyak orang Islam tidak melaksanakan shalat selain masyarakat Kutacane juga pemuda-pemudi di muka masjid Raya Banda Aceh sibuk berfoto-foto, walau azan telah memanggil mereka. Menyangkut umpan balik dakwah setelah pesan dilakukan ustad yang kepala Partai Keadilan Sejahtera di Aceh Tenggara ini menjawan mana mungkin kita evaluasi hasil dakwah kita, Nabi Muhammad SAW pun dalam melaksanakan dakwah tidak pernah membuat evaluasi berhasil tidak dakwahnya.

Dari konteks di atas da'i sebagai komunikator tidak hanya terbatas pada usaha penyampaian pesan, tetapi harus melihat kelanjutan efek komunikasinya terhadap komunikan apakah pesan-pesan dakwah tersebut sudah cukup membangkitkan rangsangan bagi komunikan sesui yang diharapkan, ataukah komunikan tetap pasif. Jika tidak mengetahui hasil baik positif maupun negatif setelah pesan disampaikan oleh juru dakwah. Juru dakwah model ini disebut tidak profesional.

Tanggapan Masyarakat Terhadap Peran Juru Dakwah

Tanggapan dapat diartikan sebagai pengenalan yang dialami oleh masyarakat dalam memahami hal ihwal yang ditemukan tentang lingkungan baik melalui penglihatan, pendengaran, perabaan maupun penciuman. Tanggapan, adalah pendengaran, kesan, perasaan dan pengetahuan mad'u atau masyarakat yang menilai aktivitas juru dakwah.

Sehubungan ungkapan di atas salah seorang dari kalangan juru dakwah (penyuluh agama) menyebutkan bahwa juru dakwah dari kalangan imam-imam desa banyak bicara dari memberi tindakan, sehingga pengamalan nilai-nilai Islam mulai tergeser dalam kehidupan masyarakat oleh pengaruh materi dari dampak pembangunan, maka nilai-nilai dakwah dulu cukup hidup dalam pemikiran mereka sekarang mulai memudar. Dari sisi lain kualitas ilmu agama dari imam-imam itu masih terbatas, kecuali

kemampuan mereka menjadi imam shalat, memimpin do'a selamatan melaksanakan fardhu kifayah.[34]

Demikian juga khatib-khatib Jum'at, pendidikan agama mereka hampir rata-rata pernah mengecap pendidikan satu sampai tiga tahun di dayah-dayah, sehingga upaya pemberdayaan aspek kehidupan umat masih lemah. Makanya bila dilihat dalam konsep dakwah semakin rendah profesional juru dakwah di desa-desa di Kecamatan Babussalam semakin rendah pula optimalisasinya sebagai pengawal agama di masyarakat.[35]

Profesional juru dakwah dapat diartikan disisi kualitas da'i yang mampu melarang budaya judi, togel kembali kepada Islam, akan tetapi da'i-da'i semacam ini jarang sekali dijumpai di lokasi penelitian, kecuali da'i-da'i yang dekat dengan pejabat yang tidak melawan korupsi selalu tampil di mimbar Jum'at masjid Taqwa Kutacane selalu yang ada hubungan asbiahnya.

Inilah problema dakwah yang tidak selesai-selesai dalam komunitas umat Islam karena pengaruh kepentingan kehidupan membuat juru dakwah tidak berperan bila ada unsur-unsur kepentingan di dalamnya.

Karena itu peran juru dakwah di Kuta Cane lemah dalam mencegah mungkar karena berhadapan dengan oknum tertentu. Salah seorang responden menilai aktivitas juru dakwah di daerah ini bersinggungan dengan kepentingan 'duit, tahta dan wanita', sehingga juru dakwah diposisikan bergerak ditempat jika ada da'i-da'i ingin membeberkan korupsi di mibar-mibar masjid misalnya tidak diberikan kesempatan berkhutbah selanjutnya. [36]

Penilaian masyarakat dalam perspektif manajemen dakwah salah seorang responden yang berkonotasi pejabat menilai kelemahan para juru dakwah selama ini, terutama para ulama baik yang memiliki dayah maupun non dayah dalam mengajak masyarakat untuk meninggalkan "mungkar". Pesan-pesan agama pada umumnya disampaikan dalam khutbah, ceramah-ceramah di mushalla, di kantor pemerintah ataupun swasta hanya mampu mengungkapkan segudang permasalahan umat diberbagai lapisannya. Namun, belum mampu menampilkan solusinya secara tertulis melalui sebuah kerja sama dari seluruh komponen masyarakat, karena itu juru dakwah terus saja berdakwah, bagaikan orang unjuk rasa sehingga masyarakat dibuat menjadi penonton tidak simpati. [37]

Hambatan Mad'u Bagi Da'i

Disiplin masyarakat Islam di dua lokasi penelitian dalam melaksanakan ibadah dan amaliah lainnya sangat lemah bila dibandingkan dengan disiplin orang-orang batak toba baik dalam hal kehadiran ke gereja,

bekerja mendistribusikan biaya dalam kehidupan sehari-hari justru karena itu, hambatan cukup mendasar masyarakat di dua lokasi penelitian kurang sekali mendapat siraman rohani dari juru dakwah profesional yang latar belakang pendidikan agama minim, maka pengalaman ajaran Islam terutama shalat 5 waktu sehari semalam sudah menjadi kebiasaan ditinggalkan. Menurut salah seorang da'i, ia mengeluh dan mengatakan sukar sekali mengetahui secara pasti berapa jumlah umat Islam di Aceh Tenggara yang tidak shalat, kecuali bisa diukur kehadiran mereka ke masjid untuk shalat jum'at inipun kurang.

Ada sebagian masyarakat terutama kaum laki-laki terutama anak-anak muda paling senang bermain catur, gitar, nonton TV di luar rumah akibat pengaruh budaya orang batak toba sehingga lalai tanggung jawab rumah tangga sehingga berdampak rendahnya nilai-nilai keagamaan dalam kehidupan mereka.

Hambatan mad'u bagi da'i di dua lokasi penelitian yang paling mendasar adalah lemahnya pendidikan Islam pada beberapa generasi masyarakat sebelumnya cukup berpengaruh pada masyarakat sekarang. Menurut salah seorang tokoh masyarakat menyebutkan bahwa Aceh Tenggara disebut juga tanah alas artinya tanah atau negeri hutan.

Negeri hutan dimengerti terisolir dengan daerah-daerah Aceh lain misalnya, dalam hal pendidikan agama. Tahun 1992 saja berdasarkan data statistik kandepag Aceh Tenggara hanya 1 MIN Negeri, belum lagi MTsN dan MAN nya, kecuali pamplet-pamplet dayah fiktif ditempelkan hampir di setiap masjid dan surau terlihat sepanjang jalan raya, hanya untuk mendapat biaya dari Pemda. Menurut salah seorang responden menyebutkan akibat rendahnya pendidikan agama, pengaruh budaya Kristen, sangat mengutamakan mencari nafkah, tanpa mengenal waktu terisolir dengan daerah Aceh lain. karena faktor geografi kehidupan cukup tergantung dengan alam, lembaga-lembaga pesantren yang formal sedikit sekali jumlahnya sehingga nilai-nilai tradisional cukup hidup dalam penghayatan masyarakat, maka nilai-nilai ajaran Islam yang dipesankan oleh juru dakwah secara sepintas sukar sekali masuk dan diamalkan dalam kehidupan mereka.

Dari sejumlah faktor di atas ini yang menjadi hambatan bagi guru dakwah yang menembus alam fikiran kebodohan masyarakat ke alam fikiran kesadaran, kecerdasan untuk menerima dan mengamalkan ajaran Islam dikalangan mereka.

Menurut Tgk. Marhaban lulusan salah satu dayah Panton Labu Aceh Utara dan pimpinan dayah di desa Pinding sekarang menyebutkan bahwa hambatan juru dakwah, berdakwah hanya menggunakan metode 'bil lisan tanpa al-hal' kurang mencapai sasaran kecuali dakwah itu dilaksanakan kepada masyarakat awam harus di lakanakan dengan metode

'ammah', dakwah fardhiyah dan mujadalah' keagamaan seperti penataran P4 masa orde baru. [39]

Selain hambatan yang tertera di atas hampir tidak berimbang antara jumlah penduduk dengan juru dakwah terutama imam-imam desa dan imam masjid yang telah disebutkan di atas, yaitu berbanding 1 : 359 antara da'i dengan mad'u (Statistik Kecamatan Lawe Sigala-gala 2003). Karena itu suatu keharusan memperbanyak juru dakwah yang handal di Aceh Tenggara, menurut ustad Azhar S.Ag, khusus diangkat oleh Departemen Agama Propinsi Nanggroe Aceh Darussalam sebagai penyuluh agama di Kecamatan Lawe Sigala-gala, selain bertugas menyampaikan pesan-pesan agama secara lisan antar mesjid dan mushalla antar kantor-kantor pemerintah dan kantor polisi Aceh Tenggara. Ia juga melatih kader-kader dakwah sekarang di desa Pinding jumlahnya sekitar 40 orang yang sudah berjalan hampir setahun. Jika ditanya bagaimana hasilnya Ustad Azhar S.Ag, alumnus jurusan Tafsir Hadits Fakultas Ushuluddin IAIN Ar-Raniry menyebutkan insya Allah sekitar setahun lagi kader bisa diterjunkan ke desa-desa untuk mencerdaskan umat.[40]

Berdasarkan informasi yang diperoleh bahwa ustad Azhar yang kelahiran Bireuen ini profil tumbuhnya sedang, tapi orangnya lincah, diwajahnya tersirat bertangung jawab atas tugas dakwahnya. Pasih dalam mengucapkan ayat-ayat Al-Qur'an dan hadits, lancar berbahasa Indonesia, tepat kata-kata yang digunakan dalam berdakwah/ penyampaian pesan membuat mad'u terutama yang tua-tua menangis karena sadar perbuatan keji yang telah dibuatnya. Dengan keberhasilan dakwah yang dimaksud tersebut sehingga Kepala Polresta Aceh Tenggara menghadiahkan satu tiket ONH tahun 2004/ 2005 ini kepada ustad Azhar yang baru beristri satu dan beranak satu ini.

Pola Dakwah yang Ideal Kedepan Menurut Masyarakat

Pola dakwah yang ideal dipahami, selain metode dakwah dengan lisan, tulisan, seni yaitu 'bil hal'. Dari sejumlah responden dari berbagai kalangan komponen masyarakat pola dakwah alternatif yang dianggap cocok ke depan di dua lokasi penelitian yaitu metode dakwah 'bil-hal'. Bil hal dapat dipahami para juru dakwah bila dipelajari secara seksama dalam komunitasnya kadang kala ada cacatnya. Cacat dalam keluarga kurang berhasil pendidikan anak-anak mereka, lemah ekonomi sering terlibat beli buntut secara terselubung.

Sebenarnya para juru dakwah di daerah Aceh Tenggara berprilaku yang sopan sesuai dengan ajaran Islam, ekonomi mereka yang mapan melalui bekerja yang tekun dan ulet, sebab status ekonomi juru dakwah

yang mapan cukup penting yang hidup dalam komunitasnya sebagai simbul kelas terhemat, dengan demikian apa saja pesan-pesan dan apa saja pesan-pesan ajaran Islam yang disampaikan oleh da'i mudah diamalkan mad'unya karena merasa ketergantungan.

Harapan lain kecendrungan metode dakwah yang diinginkan diarahkan pada pengamalan ajaran Islam ke dalam masyarakat melalui orang-orang 'agna'. Orang-orang kaya lebih hartanya karena orang miskin, orang-orang miskin alias kaum dhu'afa sering kertergantungan dengan orang kaya, karena itu peran juru dakwah yang profesional diarahkan selain masyarakat dhuafa lebih diutamakan kepada orang-orang kaya dipedesaan melalui stategi perkumpulan (majelis taklim) pengajian ilmu agama secara terjadwal. Dengan demikian peran kader-kader/ juru dakwah dari lapisan orang yang berada ini lebih mudah menyampaikan pesan ajaran Islam, karena antara juru dakwah dengan mad'u betul-betul tahu seluk beluk kehidupan mad'unya matipun bersama mereka.

Selanjutnya selain arah dari objek dakwah di atas salah seorang responden menyampaikan harapannya juru dakwah memiliki pengetahuan yang luas, mampu mencermati sisi perubahan nilai-nilai ajaran Islam, tahu penyebabnya yang sedang menggejala dalam kehidupan masyarakat Aceh Tenggara, tau strategi sebagai solusi menarik umat ke arah yang benar.

Salah satu juru dakwah memiliki kemampuan meminit kegiatan dakwah, juru dakwah sebagai pimpinan mampu menggalang kerja sama dengan komponen pemerintah yang terkait, jamaah juru dakwah mampu dalam memecahkan permasalahan tantangan dakwah seluruh kegiatan harus terprogram sampai kepada evaluasinya.

Sementara profil juru dakwah dalam jamaahnya secara pribadi dikehendaki berakhlak muliam hafiz, fashah, dalam membaca Al-Qur'an, hadits, lancar berbahasa, lucu dalam berkomunikasi, sabar sebelum mencapai tujuan sehingga mudah diterima diberbagai lapisan masyarakat. Dengan demikian akhirnya tujuan dakwah yang diridhai Allah SWT akan digapainya.

ENDNOTE:

1. Slamet Muhaimin Abda. *Prinsip-prinsip Metodologi Dakwah.* Surabaya, Al-Ikhlas, 1994.
2. Munir, *Metode Dakwah*, Jakarta, Prenada Media, 2003.
3. Abdul Munir Mulkhan. *Teologi Kebudayaan.* Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1995.
4. Wardi Bachtiar. *Metodologi Penelitian Ilmu Dakwah.* Jakarta, Logos, 1997.

[5] Armen Desky, *Aplikasi Syari'at Islam Terhadap Pembangunan Kabupaten Aceh Tenggara.* Makalah yang dibawakan pada seminar sehari Majlis Permusyawaratan Ulama (MPU) Kabupaten Aceh Tenggara di Kutacane pada tanggal 3 September 2002).

[6] Toha Yahya Omar. *Ilmu Dakwah.* Jakarta, Wijaya, 1967.

[7] Nasrullah. *Jurnal Penelitian Medan Agama, Minat Masyarakat Medan Menonton Siaran Agama di Televisi.* Medan, Puslit IAIN Sumatera Utara, 2002.

[8] Pandan Guritno (terjemahan). *Pembangunan Lembaga dan Pembangunan Nasional Dari Konsep ke Aplikasi.* Jakarta, UI, Press, 1986.

[9] Wardi Bachtiar, *Op. Cit.*

[10] Abdul Munir Mulkam, *Op. Cit.*

[11] Panitia, *Musyawarah Masyarakat Alas*, Kutacane, 1960.

[12] Zaini Muhtarom. *Dasar-dasar Manajemen Dakwah.* Yogyakarta, Al-Amin, Press, 1996.

[13] BPS Kabupaten Aceh Tenggara, Aceh Tenggara Dalam Angka, 2003.

[14] Kandepag Aceh Tenggara, *Statistik Dinding*, 2004.

[15] BPS, Op. Cit.,

[16] Ustad Mizar, S.Ag, Da'i Perbatasan, wawancara di stasiun bus Idie Rayeuk, 24 Juli 2004.

[17] Ustad Marhaban, Pimpinan Dayah Desa Pinding, wawancara 18 Juli 2004.

[18] Drs. Ralidin, S.Ag, Pengurus Masjid Al-Jihad Kecamatan Lawe Sigala-gala, wawancara 18 Juli 2004.

[19] Jamilin, Warga Masyarakat Lawe Sigala-gala Barat, wawancara 16 Juli 2004.

[20] Tgk. Hasan Johan, Imam Masjid Al-Jihad, Kecamatan Lawe Sigala-gala, wawancara, 20 Juli 2004.

[21] Ustad Abu Bakar, Da'i Perbatasan, wawancara, di Lambaro Angan, Kecamatan Darussalam Aceh Besar, 25 Juli 2004.

[22] Tgk. Usman, S.Ag, Da'i Perbatasan, wawancara, 24 Juli 2004.

[23] Ustad Syarifuddin Ahmad, Sekretaris MPU, wawancara, 15 Juli 2004.

[24] Ny. Suhadimah, Karyawan Pemda Aceh Tenggara, wawancara, 13 Juli 2004.

[25] Drs. H. Bukhari Ahmad, Imam Besar Masjid Kutacane, wawancara, 16 Juli 2004.

[26] Tgk. Abu Bakar, Op. Cit.

[27] Buyung, Tukang Becak, rumahnya tempat cas dai di perbatasan, Desa Tanah Merah, wawancara, 15 Juli 2004.

[28] M. Munir, S.Ag, Op. Cit.

[29] Ustad Azhar, S.Ag, wawancara, 20 Juli 2004. Ustad alumnus jurusan Tafsir Hadits, Fak. Ushuluddin IAIN Ar-Raniry paling disenangi oleh mad'unya. Sekarang sedang studi banding ke negara Malaysia, Thailand.

[30] Ahmad H. Yani, Panduan Memakmurkan Masjid, Jakarta, Dea Press, t.t.

[31] Ustad Nizar, Op. Cit.

[32] Kandepag Aceh Tenggara, *Statistik Dinding*, 2004.

[33] H.A. Murad, Tokoh masyarakat dan tukang jahit, wawancara, 19 Juli 2004, di Kutacane.

[34] Drs. Baharuddin M.Hum., wawancara, 20 Juli 2004, tokoh ini mantan dosen Perguruan Tinggi, juga kepala Litbang Dinas Syari'at Islam di Aceh Tenggara.

[35] Ir. H. Sofyan Sebayang, wawancara, 14 Juli 2004. Tokoh ini Sekda Kabupaten Aceh Tenggara dari etnis Batak.

[36] H. Jifran, wawancara, 12 Juli 2004. ia Kepala Hotel Lawe Mas-Masta di Kutacane.

[37] Johar Alamsyah, S.Ag, wawancara, 15 Juli 2004. Ia Kuacet Kecamatan Babussalam.

[37] Johan Alamsyah, *Ibid.*

[38] Wawancara dengan Baharuddin, M.Hum

[39] Wawancara dengan Tgk. Murhaban

[40] Wawancarea dengan Ustad Azhar, S.Ag

–ooOoo–

UROE PANTANG:
STUDI TENTANG PEMANFAATAN WAKTU LIBUR MASYARAKAT NELAYAN DESA ALUE NAGA

Oleh: Syukri

PENDAHULUAN

Indonesia merupakan suatu negara yang terdiri atas banyak pulau. Pulau-pulau tersebut dikelilingi oleh lautan yang luas dan dalam. Jika dilihat dari topografi wilayah, Indonesia dapat dikatakan sebagai negara kepulauan. Ini berarti bahwa Indonesia merupakan negara yang memiliki luas wilayah laut yang lebih besar dibandingkan dengan luas daratan yang dihuni oleh manusia. Bagi daerah atau pulau yang dihuni oleh manusia, penyebaran penduduk tidak merata. Penduduk bukan hanya berdomisili pada daerah daratan atau pegunungan, akan tetapi masyarakat juga menghuni daerah pantai. Masyarakat yang hidupnya dekat dengan pesisir pantai lebih dikenal dengan masyarakat nelayan.

Masyarakat nelayan adalah masyarakat yang kegiatan hariannya dalam usaha menangkap ikan di laut. Laut merupakan sumber daya alam yang luar biasa yang dianugerahkan Allah kepada hamba-Nya. Ummat manusia hanya didorong untuk memanfaatkan kekayaan laut secara maksimal tanpa mengganggu keseimbangan dan membuat kerusakan di atasnya. Sebagai masyarakat nelayan, laut merupakan sumber penghasilan utamanya atau lahan yang menjadi daerah garapannya. Karenanya, sumber

---

SYUKRI, lahir 22 Juni 1954, adalah Lektor dalam mata kuliah Sejarah dan Kebudayaan Islam pada jurusan ASK Fakultas Adab IAIN Ar-Raniry Banda Aceh. Menyelesaikan pendidikan Strata 1 pada Fakultas Adab IAIN Yogyakarta dan menempuh pendidikan tambahan pada SPU IAIN Ar-Raniry. Aktif melakukan penelitian dan penulisan karya ilmiah yang dimuat di berbagai jurnal.

mata pencaharian masyarakat nelayan sangat tergantung pada keadaan atau kondisi laut. Apabila keadaan laut cukup membahayakan bagi mereka, kegiatan para nelayan di laut akan terhenti dan beralih kepada kegiatan lainnya di daerah daratan. Sebagai nelayan, tinggi rendahnya pendapatan mereka sangat bergantung pada hasil usaha dan doanya. Dalam konsep Islam, tugas manusia sebagai hamba Allah adalah berusaha sambil berdoa atas usaha yang dilakukannya. Karenanya, keaktifan usaha dan doanya dalam penangkapan ikan akan memberi pengaruh besar dalam memperoleh hasil atau pendapatannya sebagai penunjang dalam meniti kehidupan dunia.

Alue Naga merupakan sebuah desa yang letaknya di daerah pantai. Kedudukan desa Alue Naga tersebut dapat dikategorikan sebagai sebuah desa nelayan yang berada dalam wilayah kota Banda Aceh. Kategori desa tersebut didasarkan pada keadaan kegiatan penduduk di mana kebanyakan penduduk Alue Naga hidup berdasarkan usaha di laut. Dengan kata lain, kegiatan harian sebagian besar masyarakat tersebut adalah melaut. Dengan demikian, perekonomian masyarakat desa Alue Naga sangat bergantung pada hasil usahanya dalam menggarap kekayaan laut. Namun, masyarakat nelayan tidak dapat menjalankan aktivitasnya di laut menurut kemauan sendiri. Dalam kegiatan melaut, para nelayan dihadapkan pada sejumlah aturan atau hukum adat laut. Hal ini tertuang dalam hasil musyawarah para panglima laot. Di wilayah perairan laut Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam terdapat sejumlah aturan penangkapan ikan dan bagi hasil ikan. Aturan tersebut tetap merupakan Hukum Adat bagi nelayan yang melakukan penangkapan di daerah itu.[1] Dengan demikian, Hukum Adat tersebutlah yang mengatur segala aktivitas kegiatan penangkapan ikan.

Sebagai masyarakat nelayan, kegiatan mereka dalam penangkapan ikan di laut tidak dapat dilakukan setiap hari. Ada hari-hari tertentu yang merupakan hari libur dan dipantangkan melakukan kegiatan di laut. Pada hari tersebut segala aktivitas di laut terhenti. Artinya, para nelayan tidak boleh melakukan kegiatan penangkapan ikan pada hari libur dan hari pantang. Jika ada masyarakat nelayan yang melanggar hari larangan tersebut mereka akan mendapat sanksi. Hal tersebut sangat jelas dituangkan Hukum Adat Laot dalam poin sanksi hukum.[2] Hari larangan para nelayan untuk melaut tersebut lebih dikenal dengan nama *uroe pantang*. Pada hari tersebut segala aktivitas nelayan harus dihentikan secara total. Ini berarti bahwa para nelayan dalam masa *uroe pantang* harus menghentikan semua kegiatannya untuk mencari nafkah hanya sebatas pada kegiatan di laut. Sementara, aktivitas lainnya yang dilakukan di daratan bukan merupakan pantangan bagi para nelayan. Karenanya, di hari tersebut tentunya masyarakat nelayan akan mengalihkan kegiatannya pada hal-hal lain yang lebih memberi makna bagi kehidupannya.

Telaahan ini bertujuan untuk menjelaskan hari-hari yang dipandang sebagai *uroe pantang* oleh masyarakat nelayan Alue Naga dan kegiatan mereka pada hari-hari tersebut. Dengan demikian, telaahan ini nantinya diharapkan dapat menjadi kontribusi bagi pemerintah dalam membuat kebijakan pembangunan di wilayah para nelayan dimaksud.

Kajian terhadap masyarakat nelayan telah menarik perhatian banyak kalangan, baik akademisi maupun non akademisi seperti Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM). Banyak kajian tentang masyarakat nelayan telah dilakukan, antara lain penelitian yang dilakukan oleh Sugiharto (1993) dengan judul: *Keadaan Pendidikan Anak Nelayan di Kawasan Pantai Barat Propinsi Daerah Istimewa Aceh: Studi Kasus di Desa Padang Serahet Kec. Johan Pahlawan Kab. Aceh Barat dan Desa Pasar Lama Labuhan Haji Kab. Aceh Selatan.* Ia menemukan bahwa kondisi pendidikan anak nelayan tergolong rendah, akibatnya pengamalan ajaran agama oleh masyarakat nelayan sangat minim.

Dalam penelitian lainnya yang berjudul: *Masyarakat Nelayan Kampung Kuala Penat Kec. Labuhan Maringgai Kab. Lampung Tengah: Studi tentang Kehidupan Sosial Keagamaan* yang dilakukan oleh Noor Chozin menemukan bahwa Islam amat terpengaruh dalam kehidupan sosial masyarakat nelayan dan Islam amat berguna bagi sarana pengokoh persatuan berbangsa dalam proses pembangunan.

Demikian juga penelitian: *Upaya Pembangunan Nasyarakat Nelayan* oleh Koestadi Soehandang (1994) yang berskala regional. Ia mengungkapkan tentang sistem pelapisan dalam masyarakat nelayan baik dalam situasi bekerja maupun dalam sistem bagi hasil. Penelitian Koestadi Soehandang tersebut menemukan bahwa ternyata di kalangan kaum nelayan terdapat elit-elit pengusaha yang pendapatannya luar biasa, misalnya toke bangku yang memegang hak monopoli dalam menentukan harga ikan.

Sejumlah penelitian lainnya tentang masyarakat nelayan lebih memfokuskan perhatian pada sisi-sisi yang umum dan spesifik dalam kehidupan keluarga nelayan. Diantara penelitian tersebut adalah seperti yang dilakukan oleh A. Karim Syeikh (1992), Misri A. Muchsin (1998), Iskandar Budiman (2002), dan Dasmir Good (1984).

Dari beberapa penelitian diatas, kajian penelitian tersebut berkisar pada pendidikan anak nelayan, pengaruh agama bagi kehidupan, kondisi ekonomi masyarakat, upaya pembangunan masyarakat dan kehidupan keluarga nelayan. Sementara kajian terhadap tradisi kerja seperti *uroe pantang* belum terjamah dalam penelitian sebelumnya.

Penelitian ini menggunakan pendekatan sosiologi-antropologi yang lebih bercorak kualitatif. Namun dalam hal-hal spesifik menempuh pendekatan kuantitatif. Dengan langkah tersebut, penelitian ini diharapkan dapat mengungkapkan makna *uroe pantang* bagi masyarakat nelayan.

UROE PANTANG DALAM MASYARAKAT NELAYAN

Pengertian Uroe Pantang

Sebagai masyarakat nelayan, kegiatan mereka adalah menangkap ikan di laut. Namun, kegiatan mereka dalam penangkapan ikan di laut tersebut tidak dapat dilakukan setiap hari. Terdapat hari-hari tertentu yang merupakan hari libur dan dipantangkan melakukan kegiatan di laut. Pada hari tersebut segala aktivitas di laut terhenti secara total. Artinya, terhentinya kegiatan penangkapan ikan di laut oleh para nelayan karena adanya aturan yang tidak boleh melakukan kegiatan tersebut pada hari libur dan hari pantang. Jika ada masyarakat nelayan yang melanggar hari larangan tersebut mereka akan mendapat sanksi. Hal tersebut sangat jelas dituangkan dalam Hukum Adat Laot yang terdapat pada poin sanksi hukum.

Bagi masyarakat nelayan di Aceh, hari larangan para nelayan untuk melaut tersebut lebih dikenal dengan nama *uroe pantang*. Pada hari tersebut segala aktivitas nelayan harus dihentikan secara total. Ini berarti bahwa para nelayan dalam masa *uroe pantang* harus menghentikan semua kegiatannya untuk mencari nafkah hanya sebatas pada kegiatan di laut. Akan halnya kegiatan lainnya yang dilakukan di daratan bukan merupakan pantangan bagi para nelayan. Karenanya, di hari tersebut tentunya masyarakat nelayan tersebut akan mengalihkan kegiatannya pada hal-hal lain yang lebih memberi makna bagi kehidupannya.

Sejarah Uroe Pantang

Dalam kehidupan masyarakat nelayan, ada sebuah tradisi yang berkembang dalam kegiatan untuk menangkap ikan di laut. Tradisi ini telah berlaku secara turun temurun dalam kehidupan masyarakat nelayan. Sekalipun tradisi tersebut tidak tertulis, sudah dipahami oleh semua pihak yang terlibat dalam proses penangkapan ikan di laut.

Dalam perjalanan sejarah, kehidupan masyarakat nelayan terus berubah. Perubahan tersebut taerjadi dalam berbagai sisi kehidupan masyarakat nelayan. Begitu pula halnya dengan hukum adat laut yang ada. Pada masa dahulu, hukum adat laut hanya ada dalam aplikasinya dan tidak terdapat dokumen secara tertulis sehingga dapat dibaca dan dipahami oleh semua pihak baik para nelayan ataupun masyarakat secara umum. Namun, pada masa sekarang ini aturan tradisi melaut tersebut sudah tertuang dalam dokumen secara tertulis. Adanya dokumen secara tertulis merupakan hasil musyawarah para Panglima Laot se-Provinsi Daerah Istimewa Aceh yang berlangsung di Banda Aceh pada tahun 2000.

Dalam Hukum Adat Laot terkandung aturan-aturan yang mengacu pada hari pantang laut dan sanksi-sanksi yang diberikan kepada para nelayan yang melanggar. Sementara adat laut terdiri atas adat sosial, adat pemeliharaan lingkungan, adat kenduri laut, dan adat barang hanyut.

Ungkapan-ungkapan di atas dapat difahami bahwa dalam kehidupan masyarakat nelayan sudah berlaku aturan yang dijalankan secara turun temurun. Dalam hubungannya dengan hari pantang melaut, para nelayan tidak memiliki kesempatan setiap hari untuk melakukan kegiatan penangkapan ikan di laut. Dengan kata lain, adanya hari pantang atau *uroe pantang* membuat masyarakat nelayan harus mengalihkan kegiatannya pada kegiatan yang bermanfaat lainnya di kawasan daratan.

UROE PANTANG BAGI MASYARAKAT ALUE NAGA

Uroe Pantang Dalam Masyarakat Nelayan

Sebagai masyarakat nelayan, kegiatan dalam mempertahankan kehidupannya adalah sebagai penangkap ikan di laut. Kegiatan ini dilakukan oleh masyarakat nelayan desa Alue Naga Banda Aceh setiap hari kecuali pada *uroe pantang*. Jika masa hari lainnya, para nelayan pergi menangkap ikan di laut dua kali yaitu pagi dan sore, pada masa *uroe pantang* tersebut, segala kegiatan atau aktivitas yang berhubungan dengan laut dihentikan secara total. Apabila ada para nelayan yang melanggar ketentuan *uroe pantang* tersebut, mereka akan mendapat sanksi yang diberikan oleh sebuah tim yang dibentuk untuk itu.

Ada beberapa waktu yang dijadikan sebagai *uroe pantang* bagi masyarakat nelayan. Secara umum, *uroe pantang* tersebut adalah Hari Kenduri Adat Laot, Hari Jumat, Hari Raya Idul Fitri, Hari Raya Idul Adha, Hari Kemerdekaan Republik Indonesia, Hari Berkabung Desa.

Hari Kenduri Adat Laot.

Kenduri adat laot merupakan sebuah kegiatan tradisi yang dilakukan para nelayan. Kegiatan ini dilakukan para nelayan setiap tahun atau selambat-lambatnya setiap tiga tahun sekali. Kadangkala, kenduri adat laot ini dilakukan oleh para nelayan setempat tergantung pada kesepakatan atau kemampuan/kesanggupan mereka dalam membiayai kegiatan tersebut. *Uroe pantang* pada masa kenduri adat laot berlangsung selama tiga hari terhitung sejak keluar matahari pada hari kenduri hingga terbenam matahari pada hari ketiga.

Hari Jumat

Hari Jum'at merupakan hari yang paling mulia dalam kehidupan ummat Islam. Berbeda dengan hari yang lain, pada hari Jum'at seluruh ummat Islam diwajibkan untuk mengikuti shalat fardhu Jum'at yang diikuti dengan adanya khutbah sebagai santapan rohani bagi ummat Islam.

Karenanya, selain kenduri adat laot, *uroe pantang* juga berlaku pada hari Jum'at. Pada hari ini masyarakat nelayan dilarang untuk pergi ke laut selama satu hari terhitung sejak tenggelam matahari pada hari Kamis hingga terbenam matahari pada hari Jum'at. Bahkan pada hari tersebut, desa mengadakan pengajian al-Quran dan kajian keagamaan untuk seluruh warga.

Hari Raya Idul Fitri

Idul Fitri merupakan hari kebesaran ummat Islam setelah mereka berjuang selama satu bulan dalam melawan hawa nafsu. Hari ini, ummat Islam memperingati hari kemenangannya. Karenanya, bagi masyarakat nelayan sebagai ummat Islam, pada masa hari raya Idul Fitri merupakan salah satu masa yang dilarang untuk pergi ke laut untuk menangkap ikan. Larangan ini berlaku selama dua hari terhitung mulai tenggelam matahari pada hari megang hingga terbenam matahari pada hari kedua hari raya. Dalam masa hari pantang tersebut, masyarakat nelayan memanfaatkan waktu tersebut untuk mengunjungi keluarga dan karib kerabat dalam rangka menyambung tali silaturrahim.

Hari Raya Idul Adha

Berbeda dengan lamanya masa *uroe pantang* pada hari raya Idul Fitri, larangan *uroe pantang* pada saat hari raya Idul Adha berlaku selama tiga hari yakni semenjak tenggelam matahari pada hari megang hingga terbenam matahari pada hari ketiga hari raya.

Hari Kemerdekaan Republik Indonesia

Pada masa hari kemerdekaan, para nelayan juga dilarang untuk pergi menangkap ikan. Larangan tersebut hanya berlaku selama satu hari yakni semenjak terbenam matahari pada tanggal 16 Agustus hingga terbenam matahari pada tanggal 17 Agustus.

Hari Berkabung Desa

Hari berkabung desa yang dimaksudkan adalah hari adanya musibah/meninggal salah seorang warga pada desa tersebut. Pada hari

tersebut, para nelayan dilarang untuk pergi ke laut. Namun larangan tersebut hanya sebatas sampai selesainya kegiatan fardhu kifayah. Apabila kegiatan fardhu kifayah telah selesai, para nelayan dapat pergi kembali menangkap ikan.

Dari paparan di atas dapat dipahami bahwa masyarakat nelayan memiliki masa yang dilarang untuk melakukan aktivitas mereka di laut. Larangan tersebut harus dipatuhi oleh segenap para nelayan. Namun, segala peraturan tidak akan bermakna tanpa diikuti oleh sanksi yang memadai. Oleh karenanya, para nelayan yang melanggar *uroe pantang* akan mendapat sanksi yang sesuai dengan tindakannya. Adapun saksi yang diberikan adalah menyita seluruh hasil tangkapan dan dilarang melaut serendah-rendahnya tiga hari dan selama-lamanya 7 hari.

Menyita Seluruh Hasil Tangkapan

Dalam kehidupan masyarakat nelayan, melakukan aktivitas dalam masa *uroe pantang* akan mendapat sanksi. Di antara sanksi tersebut adalah penyitaan seluruh hasil tangkapan. Bagi masyarakat nelayan desa Alue Naga, pelanggaran terhadap *uroe pantang* hampir dilakukan oleh setiap nelayan. Pelanggaran yang mereka lakukan hanya sekali. Ketika mereka melakukan pelanggaran, semua hasil tangkapan mereka disita oleh sebuah tim yang terdiri dari pawang laot, panglima laot, perangkat desa dan polisi airut yang ada di daerah pantai. Hasil sitaan tersebut dikembalikan kepada dusun di mana nelayan tersebut menetap. Dusun memanfaatkan hasil sitaan tersebut untuk kegiatan pembangunan desa.

Namun dalam realita, tidak selamanya penyitaan terhadap seluruh hasil tangkapan dilakukan oleh tim yang dibentuk untuk itu. Dalam kasus tertentu, masyarakat nelayan yang melanggar ketentuan dimaafkan oleh tim.[3] Artinya, hasil tangkapan dikembalikan kepada nelayan jika ia melanggar ketentuan/aturan akibat keuangan yang dimilikinya tidak ada untuk memenuhi kebutuhan keluarga.

Dilarang melaut serendah-rendahnya tiga hari dan selama-lamanya 7 hari

Sanksi dilarang melaut serendah-rendahnya tiga hari dan selama-lamanya 7 hari belum pernah terjadi dalam masyarakat desa Alue Naga Banda Aceh. Ketiadaan sanksi tersebut akibat masyarakat nelayan Alue Naga hanya melakukan sekali saja pelanggaran terhadap *uroe pantang*. Sementara sanksi tersebut diberikan kepada nelayan yang selalu mengulangi pelanggaran *uroe pantang*.

Pemanfaatan Uroe Pantang Masyarakat Nelayan Alue Naga

Masyarakat nelayan merupakan komunitas yang aktivitas sehariannya selulu berhubungan dengan kegiatan nelayan di laut. Kegiatan menangkap ikan di laut merupakan kegiatan rutinitas para nelayan. Dengan kata lain, kegiatan menangkap ikan di laut adalah kegiatan utama masyarakat nelayan. Masyarakat nelayan dalam kawasan desa Alue Naga melakukan kegiatan penangkapan ikan selama dua kali dalam sehari yaitu berangkat sebelum subuh dan kembali pada pukul delapan pagi serta pergi jam enam sore dan kembali jam delapan malam.

Ketika menghadapi hari-hari yang berbahaya untuk ke laut seperti angin kencang yang mengakibatkan ombat besar di laut, para nelayan mengambil sikap untuk tidak ke laut. Terhentinya kegiatan ke laut membuat masyarakat nelayan melakukan kegian lain yang bermanfaat bagi dirinya, keluarga dan masyarakat. Dalam hal ini, masyarakat nelayan desa Alue Naga ketika menghadapi masa-masa uroe pantang menggunakan waktu untuk hal-hal yang bermanfaat dan bermakna. Ini berarti bahwa masyarakat nelayan Alue Naga Banda Aceh telah mengerti akan makna waktu baginya. Karenanya, mereka menggunakan waktu yang sebaik-baiknya untuk hal-hal yang mendatangkan manfaat dan bukan sebaliknya.

Jika dilihat kepada konsep ajaran Islam, penekanan al-Quran terhadap pemanfaatan waktu sangat besar yang dimulai dengan sumpah. Hal ini menunjukkan betapa pentingnya menjaga dan memanfaatkan waktu. Menyadari hal tersebut, masyarakat nelayan desa Alue Naga memanfaatkan waktu uroe pantang untuk hal-hal yang bermanfaat seperti mengikuti pengajian yang diajarkan oleh ustaz yang berada dalam lingkungan penduduk setempat, kegiatan olahraga untuk menjaga kesehatan tubuh, perbaikan jala yang rusak untuk menghindari keluarnya atau lepasnya ikan yang terjaring, kegiatan gotong royong untuk membersihkan lingkungan sebagai penjabaran konsep Islam tentang arti penting hidup bersih dan kegiatan kunjungan keluarga untuk meningkatkan tali silaturrahim.

Kegiatan-Kegiatan Selama Uroe Pantang Masyarakat Nelayan Alue Naga

1. Pengajian

Dalam ajaran Islam, ummatnya ditekankan untuk menuntut ilmu pengetahuan secara mendalam. Ini dapat dilihat dengan turunnya ayat pertama yaitu Iqra' yang bermakna bacalah. Selaras dengan penekanan al-Quran untuk belajar, Rasulullah bahkan lebih menggalakkan ummatnya untuk menuntut ilmu walau ke negeri Cina sekalipun. Menyadari hal ini, sebagai ummat Islam, masyarakat nelayan desa Alue Naga juga mengikuti kegiatan-kegiatan dalam peningkatan keilmuan dalam masa uroe pantang.

Mereka mengikuti pengajian yang diberikan oleh Ustaz yang berdomisili dalam desa tersebut. Kegiatan ini merupakan agenda kegiatan rutinitas desa pada hari pantang khususnya hari Jum'at. Waktu pengajian adalah sebelum belangsungnya shalat Jum'at. Adanya keterlibatan masyarakat nelayan dalam mengikuti pengajian tersebut memberi pengaruh kepada karakter dan watak pribadi masyarakat nelayan itu sendiri. Pengaruh tersebut dapat dilihat dari aktivitas yang dilakukan oleh masyarakat nelayan dalam masa uroe pantang. Mereka memanfaatkan uroe pantang untuk kegiatan yang bermanfaat dan tidak melanggar ajaran agama. Mereka tidak membuang waktu secara serampangan. Dengan demikian jiwa keagamaan pada diri mereka tumbuh secara gradual.

2. Olahraga

Sebuah kata pepatah mengatakan di dalam tubuh yang kuat terdapat jiwa yang sehat. Jika kita merujuk kepada ajaran agama Islam, ummatnya dituntut oleh Islam agar kesehatan ummatnya selalu sehat. Islam menyukai seorang muslim yang bertubuh sehat dan terlindung dari segala penyakit. Islam juga menyukai seorang muslim yang bertubuh kuat, bisa bergerak lincah dan energik, serta mampu menunaikan kewajiban-kewajiban keagamaan maupun keduniaannya. Seorang mukmin yang kuat lebih dicintai Allah dibandingkan seorang mukmin yang lemah.[4] Dengan demikian, Islam menganjurkan kaum muslimin agar melakukan aktivitas atau latihan yang membentuk kekuatan tubuh. Rasulullah sendiri mengajak ummatnya untuk berolahraga seperti bermain panah, berpacu kuda dan berenang atau kegiatan lainnya. Jika dikaji secara mendalam, ajakan tersebut mengandung sebuah filosofi dimana pernyataan Rasulullah tersebut ingin mengajak ummatnya agar badan tetap sehat.

Menyadari akan pentingnya berolah raga sebagaimana yang dianjurkan oleh agama Islam, masyarakat nelayan desa Alue Naga yang berusia muda dalam masa uroe pantang disamping hari libur lainnya memanfaatkan waktu tersebut untuk menjaga kesehatan tubuh dengan aktivitas berupa kegiatan olah raga bola kaki dan bola volley.

3. Perbaiki Jala/Pukat

Jala atau pukat merupakan alat vital yang dimiliki masyarakat nelayan dalam penangkapan ikan. Besar atau kecilnya ikan yang didapat sangat bergantung bentuk pukat/jala. Sementara banyak atau tidaknya ikan yang didapat sangat tergantung pada kualitas jala/pukat. Apabila jala/pukat mengalami kerusakan, kerusakan ini merupakan jalan keluarnya ikan yang terjaring. Karenanya, kualitas jala/pukat harus diperhatikan oleh setiap nelayan yang kan pergi menangkap ikan. Untuk menjaga kualitas benda

tersebut, para nelayan berusaha memperbaiki jala/pukat agar ikan yang terjaring tidak dapat keluar dari perangkap. Inilah kegiatan yang selalu digunakan oleh para nelayan baik pada masa libur ataupun pada masa uroe pantang. Kegiatan ini dilakukan oleh semua nelayan baik kaum muda atau kaum tua apabila kualitas jala/pukat mereka sudah menurun.

4. Gotong Royong

Dalam ajaran Islam, ummatnya diajak untuk menjaga kebersihan baik kebersihan tubuh, jiwa atau pun kebersihan lingkungan. Rasulullah sendiri mengajarkan bahwa kebersihan adalah sebahagian dari iman. Menjaga kebersihan dapat dilakukan oleh setiap orang. Dalam kehidupan bermasyarakat, untuk menjaga agar lingkungan tetap bersih dapat dilakukan dengan cara gotong-royong. Gotong royong merupakan sebuah tradisi yang sudah membudaya dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Kegiatan ini melibatkan semua unsur yang terdapat dalam masyarakat.

Dalam kehidupan masyarakat nelayan, kegiatan ini juga sudah lumrah dilakukan baik pada masa libur melaut atau pun pada masa uroe pantang. Sebagai masyarakat nelayan, penduduk desa Alue Naga Banda Aceh melakukan kegiatan gotong royong untuk membersihkan mesjid/ mushalla dan pembersihan tali air/got. Adanya kegiatan ini menunjukkan bahwa masyarakat nelayan desa Alue Naga menyadari akan makna kebersihan dalam kehidupan bermasyarakat. Sebuah lingkungan yang bersih akan bebas dari wabah penyakit karena lingkungan yang kotoran merupakan sumber yang dapat mengundang berbagai penyakit..

5. Kunjungan Keluarga

Sebagai masyarakat nelayan, penduduk desa Alue Naga memilki sedikit waktu yang dapat dimanfaatkan untuk kunjungan ke daerah lain. Dalam realita, para nelayan mulai bekerja pada pagi hari dan berakhir pada malam hari. Ini bermakna bahwa para nelayan menghabiskan waktu kebanyakan di laut. Karenanya, untuk melakukan kunjungan kepada sanak famili dan teman-teman, mereka memanfaatkan waktu libur dan pada masa uroe pantang. Pada masa inilah para nelayan menghabiskan waktu demi terciptanya ikatan silaturrahim yang tinggi diantara sesama teman dan keluarga beserta sanak famili.

Mereka memahami bahwa ajaran Islam mengajarkan ummatnya untuk memperkuat tali silaturrahim. Salah diantara cara yang dapat dilakukan oleh ummat Islam adalah dengan berkunjung kepada sanak saudara atau teman sejawat. Dalam pertemuan tersebut, mereka dapat saling membagi informasi yang dapat bermanfaat bagi semua pihak.

Memperhatikan ungkapan-ungkapan di atas dapat dipahami bahwa masyarakat nelayan desa Alue Naga Banda Aceh dalam masa libur ataupun masa uroe pantang memanfaatkan waktu yang ada untuk kegiatan-kegiatan yang bermanfaat baik untuk diri mereka sendiri ataupun dalam hubungannya dengan masyarakat lainnya.

PENUTUP

Desa Alue Naga merupakan sebuah desa pantai yang kebanyakan penduduknya hidup bergantung pada kegiatan nelayan. Sebagai masyarakat nelayan, mereka dalam aktivitas sehariannya berada di laut. Namun, kegiatan mereka tidak selamanya berada di laut. Kegiatan tersebut dibatasi dengan adanya aturan-aturan yang harus dipenuhi oleh setiap nelayan. Melanggar aturan-aturan tersebut akan mendapat sanksi. Masa tidak bolehnya masyarakat nelayan untuk ke laut lebih dikenal dengan istilah Uroe Pantang.

Sebagai nelayan, penduduk desa Alue Naga Banda Aceh tidak melakukan kegiatan melaut selama masa libur dan uroe pantang. Uroe pantang tersebut adalah Hari Kenduri Adat Laot, Hari Jumat, Hari Raya Idul Fitri, Hari Raya Idul Adha, Hari Kemerdekaan Republik Indonesia, Hari Berkabung Desa. Berbedanya hari pantang berbeda pula masa larangannya untuk melakukan aktivitas di laut. Ketika masyarakt nelayan melakukan pelanggaran terhadap uroe pantang, para nelayan tersebut akan dikenakan berupa sanksi. Adapun saksi yang diberikan adalah menyita seluruh hasil tangkapan dan dilarang melaut serendah-rendahnya tiga hari dan selama-lamanya 7 hari. Bagi para nelayan di desa Alue Naga, setiap mereka telah melakukan pelanggaran terhadap uroe pantang dan telah dilakukan pemberian sanksi berupa penyitaan seluruh hasil tangkapan pada hari tersebut. Untuk sanksi pelarangan melaut, hal ini belum pernah terjadi.

Para nelayan desa Alue Naga dalam masa uroe pantang melakukan kegiatan yang bermanfaat seperti mengikuti pengajian yang diajarkan oleh ustaz yang berada dalam lingkungan penduduk setempat, kegiatan olahraga untuk menjaga kesehatan tubuh, perbaikan jala/pukat yang rusak untuk menghindari keluarnya atau lepasnya ikan yang terjaring, kegiatan gotong royong untuk membersihkan lingkungan sebagai penjabaran konsep Islam tentang arti penting hidup bersih dan kegiatan kunjungan keluarga untuk meningkatkan tali silaturrahim.

Disarankan kepada semua pihak untuk mempertahankan sikap hidup masyarakat nelayan yang masih tetap menjunjung nilai-nilai agama dengan memanfaatkan waktu sebaik mungkin untuk kegiatan-kegiatan yang bermanfaat bagi dirinya atapun masyarakat lingkungan dalam masa libur dan uroe pantang. Untuk menumbuh kembangkan kegiatan-kegiatan yang

bersifat keagaman secara intensif pada masa uroe pantang, pihak-pil terkait dapat membina mereka dengan mendatangkan tokoh-tokoh aga dan membangun lembaga-lembaga keagamaan dalam kehidu masyarakat tersebut.

ENDNOTE:

1. Sekretariat Panglima Laot, Keputusan Pertemuan Musyawa Panglima Laot se- Propinsi Daerah Istimewa Aceh, 2000, hal. 9.
2. Ibid, hal. 10
3. Wawancara dengan M. Ubit, Pawang Desa Alue Naga Banda Ace
4. Yusuf Al-Qaradhawi, Islam Agama Ramah Lingkungan, terj. Abdu Hakam Shah, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2001, hal. 162.

–ooOoo–

Doktrin Islam
dan studi kawasan:

POTRET KEBERAGAMAAN MASYARAKAT ACEH

ISBN: 979-3717-23-8