

# SANAAMUL QUR'AN

*Jurnal Wawasan Keislaman*



# SANAAMUL QUR'AN

*Jurnal Wawasan Keislaman*

---

---

## DAFTAR ISI

<b>HADIS FALAK KONSEP PEMIKIRAN HERMENEUTIKA MUHAMMAD IQBAL (Sebuah Telaah Makna Rukyat)</b> <i>Oleh : Sayehu</i>	<b>1</b>
<b>POLITIK TANAH SULTAN (MENJAGA KEBERLANGSUNGAN KERATON DAN EKONOMI RAKYAT MISKIN)</b> <i>Oleh : Warsito</i>	<b>12</b>
<b>PEMIKIRAN KIAI SHALIH DARAT TENTANG RUKYAH</b> <i>Oleh : Hudi</i>	<b>25</b>
<b>POST ISLAMISME "ILMU EKONOMI ISLAM" (BANK SYARIAH ANTARA REALITA ATAU SEBUAH NAMA)</b> <i>Oleh : Wachid Nurhidayat</i>	<b>38</b>
<b>REAKTUALISASI PEMIKIRAN ISLAM HASAN HANAFI</b> <i>Oleh : Sudarmadi Putra</i>	<b>56</b>

## Ketentuan Pengiriman Tulisan

---

### 1. Tema dan Bentuk Tulisan

Tema tulisan yang dapat dimuat dalam Jurnal Sanamul Qur'an ini berkaitan dengan kajian Al-Qur'an, Bahasa Arab, Pendidikan dan Wawasan keislaman dalam bentuk artikel ilmiah, hasil penelitian, tinjauan buku dan obituary tokoh.

### 2. Bahasa, Abstrak dan Kata Kunci

Naskah dapat ditulis dalam bahasa Indonesia, Inggris, atau Arab. Harap menyertakan abstrak dan kata kunci disertakan.

### 3. Cara Pengiriman Naskah

Naskah diketik dalam Program Microsoft Word, dengan panjang antara 15-25 halaman spasi 1,5. Naskah dikirim dalam bentuk hard copy (cetakan) dan Soft copy. Tulisan dapat dikirim langsung ke alamat redaksi, melalui pos atau email dengan alamat...penulis harap menyertakan biodata singkat dalam bentuk esai yang berisi jenjang pendidikan terakhir, lembaga, aktifitas, dan karya tulis yang dianggap penting. Harap sertakan pula alamat pos lengkap, email, dan nomor telepon yang mudah dihubungi.

### 4. Jenis Font

Font untuk bodytext menggunakan Time New Roman-Arab, ukuran 12. Untuk tulisan arab bodytext menggunakan Time New Roman, ukuran 12. Untuk teks arab yang pisah dari bodytext menggunakan font Tradisional Arabic ukuran 16.

### 5. Penulisan Catatan Kaki

Ukuran font 10.

### 6. Penulisan daftar pustaka

Disusun secara alfabetis.

# HADIS FALAK KONSEP PEMIKIRAN HERMENEUTIKA MUHAMMAD IQBAL (Sebuah Telaah Makna Rukyat)<sup>1</sup>

Oleh: Sayehu

## ABSTRAK

*Al-Qur'an dan dan Hadis sebagai sumber hukum Islam yang teks (nash)-nya terkadang membutuhkan penafsiran yang mendalam. Metodologi tafsir sebagai alat guna memahami keduanya, para ulama sejak abad pertengahan telah memunculkannya. Di antara yang menarik ditelusuri pemahamannya terdapat Hadis terkait falak. Kajian tentang falak seolah tidak pernah habis dibahas dalam penelusuran makna tersurat dan yang tersirat. Kemudian, seiring perkembangan ilmu pengetahuan, ada pula yang mengadopsi metode tafsir atau ta'wil dari Barat, berupa hermeneutika. Dalam tulisan penulis mencoba mengemukakan konsep pemikiran hermeneutika Muhammad Iqbal berupa sebuah telaah makna "rukayat" dalam Hadis Shahih Muslim. Diharapkan melalui tulisan ini dapat menambah wawasan dalam mencermati makna "rukayat" yang terkandung di dalam Hadis tersebut melalui kajian hermeneutika yang diadopsi dari pemikiran Muhammad Iqbal. Melalui kajian ini didapat pemahaman sementara, bahwa hermeneutika dapat dijadikan sebagai alat dalam mengkaji teks (nash) Hadis. Kata "rukayat" dalam Hadis Riwayat Muslim mengandung makna observasi baik tanpa alat maupun menggunakan alat modern.*

**Kata Kunci:** Hadis, Hermeneutika, dan Muhammad Iqbal.

## A. Pendahuluan

Eksistensi Hadis sebagai sumber hukum Islam kedua selalu ditilik kebenarannya. Hal ini dikarenakan secara mandiri, Hadis berfungsi sebagai penetat (*muqarrir*) suatu hukum yang belum ditetapkan oleh Al-Qur'an<sup>2</sup>. Dengan demikian, sangatlah wajar bila ada yang ingin membuktikan otentisitas Hadis, walaupun Rasulullah saw pernah bersabda dengan ancaman, "Barangsiapa berdusta atas namaku secara sengaja, maka bersiap-siaplah

menduduki kedudukannya di dalam neraka"<sup>3</sup>, tetapi dikarenakan selain dibukukannya jauh setelah Rasulullah saw wafat, juga perlu pembuktian kebenarannya melalui metodologi hadis, tujuannya guna mencermati makna teks hadis yang terkandung di dalamnya. Hal ini diperlukan, karena ada kemungkinan bisa salah memahami hadis. Sebagaimana ketika Rasulullah saw memerintahkan sejumlah sahabatnya untuk pergi ke perkampungan Bani Quraizhah dan Beliau berpesan, "*La yushaliyanna ahadukuum al-ashra illa fi Bani Quraizhah*", yang artinya "Janganlah

1 Dosen Fakultas Syari'ah UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten/Mahasiswa S3 Ilmu Falak UIN Walisongo Semarang

2 Said Agil Husain Munawwar & Abdul Mustaqim, *Asbabul Wurud*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 24.

3 <https://binbaz.org.sa/old/29010>, dapat dilihat di Shahih Bukhari I/434 no.1229, dan Muslim I/10 no.3.

ada salah seorang di antara kalian yang salat Ashar, kecuali di perkampungan Bani Quraizhah". Dari hadis tersebut di antara dari beberapa Sahabat menyikapinya berbeda-beda.<sup>4</sup> Atas dasar peristiwa itulah pemahaman teks hadis sangat diperlukan.

Dalam memahami teks hadis diperlukan beberapa metode, di antaranya *tahliliy*<sup>5</sup> (Analitis)<sup>6</sup>, *ijmaliy*<sup>7</sup> (Global)<sup>8</sup>, *muqârin*<sup>9</sup> (Komparatif)<sup>10</sup>, dan *mawdhu'iy* (Tematis)<sup>11</sup>. Metode-metode tersebut selalu dipakai oleh para ahli Hadis dalam mencermati dan memahami suatu Hadis, yang mana masing-masing memiliki kelebihan dan kekurangan. Sehingga Badarus Syamsi dalam artikelnya di situs islamlib.com. mengatakan bahwa kesempurnaan itu relatif<sup>12</sup>, maka penafsiran dan upaya pemahaman atas Islam perlu

digali dengan berbagai pendekatan. Adanya pemikiran semacam itu, pada akhirnya memunculkan metode lain dalam menafsirkan teks-teks Hadis, berupa metode hermeneutika<sup>13</sup>, suatu metode yang biasanya digunakan untuk menafsirkan Bibel. Ahmad Fuad Fanani,<sup>14</sup> aktifis Jaringan Islam Liberal, Hadis tidak hanya dapat dipahami secara tekstual tetapi juga dapat dipahami secara kontekstual.

Di dalam Hadis terdapat hal yang menyinggung ilmu falak<sup>15</sup>, dikarenakan ilmu falak sangat erat kaitannya dengan ibadah yang berkenaan dengan waktu kapan dimulainya ibadah tersebut. Pada kesempatan ini penulis ingin mengangkat tentang Hadis riwayat muslim yang di dalamnya terdapat kata "ru'yat", di antaranya Hadis di bawah ini:

- 
- 4 Quraish Shihab, *Pengantar Study Kritik Hadits Nabi SAW antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, (Jakarta: Mizan, 1989), 8.
  - 5 Yaitu suatu metode memahami hadis-hadis Nabi Saw dengan cara memaparkan segala aspek yang terkandung di dalamnya, serta menjelaskan makna-makna yang terkandung di dalamnya sesuai dengan keahlian dan kecenderungan penyarah.
  - 6 Buchari M, *Metode Pemahaman Hadits, Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Nuansa Madani, 1999), 26.
  - 7 Yaitu metode pemahaman Hadis dengan menjelaskan atau menerangkan hadishadis itu secara ringkas dengan makna yang tekstual tetapi mudah dipahami.
  - 8 Buchari M., *Metode Pemahaman Hadits, Sebuah Kajian Hermeneutik*, 37.
  - 9 Yaitu metode dalam memahami Hadis melalui perbandingan baik secara redaksi yang memiliki kemiripan kasusnya ataupun berbeda, dan melalui perbandingan dari berbagai pendapat ulama pensyarah Hadis.
  - 10 Buchari M, *Metode Pemahaman Hadits, Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Nuansa Madani, 1999), 47
  - 11 Yaitu metode dalam memahami Hadis secara tematik melalui pengumpulan Hadis.
  - 12 <https://www.hidayatullah.com/artikel/tsaqafah/read/2010/01/02/1092/> dikutip pada tanggal 4 Desember 2018 pkl. 15:24 WIB.

- 
- 13 Hermeneutika, adalah sebagai sebuah metode dalam penafsiran, yang tidak hanya memandang teks saja, akan tetapi hal yang tidak dapat ditinggalkannya adalah juga berusaha mendalami kandungan makna literalnya. <http://huzaeniridwan.blogspot.co.id/2013/04/tafsir-hermeneutika.html> dikutip pada tanggal 4 Desember 2018 pkl. 15:24 WIB.
  - 14 Artikelnya yang berjudul Metode Hermeneutika untuk Al-Quran, <http://islamlib.com/kajian/quran/metode-hermeneutika-untuk-al-quran/dikutip> pada tanggal 4 Desember 2018 pkl. 15:24 WIB.
  - 15 Ilmu falak merupakan tarkib idhofi yang telah menjadi nama bagi suatu disiplin ilmu pengetahuan. Menurut etimologi terdiri dari *mudhof* (علم) dan *mudhofun* ilaih (الفلك) sebelum melangkah lebih jauh perlu dipahami kata *mudhof* "علم" dan *mudhofun* ilaih "الفلك" sebagai berikut: "العالم هو اعتقاد الجازم العلم إدراك الشيء بحقيقته، وذلك علم: العلم إدراك الشيء بوجوده، والثنائي الحكم على الشيء بوجود شيء هو ضربان: أحدهما إدراك ذات الشيء. والثاني الحكم على الشيء بوجود شيء هو منفى عنه (Ilmu ialah memahami suatu hal dengan hakikatnya, ada dua jenis persepsi: Pertama, untuk memahami suatu dzat, kedua, untuk menilai kepada sesuatu dengan suatu wujud yaitu bahwa tidak ada baginya atau menolak sesuatu untuk menolaknya. Kata falak berasal dari bahasa Arab yang mempunyai persamaan dengan kata madar yang dalam bahasa Inggris disebut "orbit". Yang bisa diartikan dengan lingkaran langit atau cakrawala. Kata Falak terdapat dalam al-Qur'an sebanyak dua kali yaitu yaakni dalam surat Al-Anbiya': 33 dan Yasin: 40

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَكَرَ رَمَضَانَ فَقَالَ : « لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْا الْهَيْلَالَ وَلَا تَفْطِرُوا حَتَّى تَرَوْهُ فَإِنَّ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَأَقْدُرُوا لَهُ » رواه البخاري (٦٠٩١) ومسلم (٠٨٠١).

*"Dari Abdillah bin Umar r.a. Sesungguhnya Rasulullah s.a.w. mengingatkan tentang bulan Ramadhan, kemudian bersabda: Janganlah kalian berpuasa hingga melihat hilal, dan janganlah berbuka hingga kalian melihatnya, maka apabila terhalang mendung, perkirakanlah!"*

Untuk mendalami Hadis di atas, penulis menggunakan pendekatan konsep pemikiran hermeneutika Muhammad Iqbal.

## B. Telaah Hadis Shahih Muslim melalui Hermeneutika Muhammad Iqbal

### 1. Hermeneutika Muhammad Iqbal

Sebelum mengetahui pemikiran Muhammad Iqbal (1877-1938), sudah sepatutnya mengenal identitasnya terlebih dahulu. Iqbal bernama lengkap Sir Muhammad Iqbal. Terlahir di Sialkot, Punjab, India, berbahasa Urdu tanggal 9 November 1877 dan meninggal pada usia 60 di Lahore, 21 April 1938, adalah seorang filsuf, penyair, dan politisi muslim India. Iqbal dikenal sebagai *Shair-e-Mushriq* (Penyair dari Timur), *Muffakir al-Pakistan* (The Inceptor of Pakistan/Perintis Pakistan) dan *Hakeem al-Ummat* (The Sage of the Ummah/Hakim Ummat). Dikenal penyair tersohor setelah banyak dibimbing oleh Sayyid

Mir Hassan, hingga menguasai beberapa bahasa dan keterampilan menulis prosa dan puisi, dan lulus pada tahun 1892, terbukti menghasilkan beberapa karya, di antaranya yang ditulis dalam bahasa Urdu, *The Knowledge of Economics* pada tahun 1903, dan menciptakan lagu patriotik Tarana-e-Hind (Song of India) tahun 1905. Setelah mendapat gelar Master dan belajar kepada Sir Thomas Arnold seorang pakar filsafat moden, kemudian melanjutkan pendidikannya ke Eropa. Akhirnya di negara Inggris, belajar di Trinity College, Cambridge University, juga belajar ilmu hukum di Lincoln Inn, hingga meraih gelar Bachelor of Arts dari Cambridge University tahun 1907, dan meraih gelaran Ph.D. di bidang filsafat dari Fakultas Filsafat di Ludwig-Maximilians University di Munich pada tahun yang sama. Gelaran doktoralnya ini diraihnya dengan disertasi *The Development of Metaphysics in Persian* melalui bimbingan Prof. Dr. Friedrich Hommel.

Pemikiran Iqbal dipengaruhi oleh latar belakang pendidikannya di Eropa, maka corak pemikirannya dilihat melalui berikut ini: *Pertama*, adanya penggabungan ilmu kalam, tasawuf, falsafah, ilmu sosial dan sastra yang digunakan untuk memahami ajaran Islam, sebagai pembeda dari pemikir muslim lainnya. *Kedua*, tidak memisahkan falsafah dan teologi dalam memahami perkembangan pemikirannya dan kondisi umat Islam saat itu, sehingga terlihat keluasan wawasannya sebagai budayawan

sekaligus sebagai filsuf. Ketiga, sebagai seorang sastrawan juga kental mewarnai pemikirannya yang dituangkan dalam bentuk puisi, sehingga dikenal sebagai penyair-filosof besar di abad 20. *Ke empat*, menitikberatkan pada kehidupan sosial, politik, ekonomi dan kebudayaan sebagai upaya penyelamatan spiritual dan pembebasan kaum Muslim. Adapun kaitannya dengan Hadis, menurut pemikirannya dalam memahaminya didasarkan pada situasi dan kondisi masyarakat yang berkembang pada waktu itu. Salah satu kekurangannya yaitu Iqbal memiliki pandangan politik yang mengedepankan sentimen etnis dan kesukuan (ras), sehingga menentang sentimen nasionalisme.<sup>16</sup>

Adapun hermeneutika bentukan kata Yunani, "Hermeneuo" yang berarti menafsirkan, yang konon teradopsi dari mitologi Yunani yang mempercayai dewa Hermes<sup>17</sup>. Hermeneutika bagian dari metodologi Yunani, dalam menyikapi penafsiran sebuah pesan yang dibawa Hermes kemudian diproses pemaknaan kata yang tidak dipahami diubah menjadi dapat mengerti<sup>18</sup>. Adapun pengasosiasi etimologis antara hermeneutik dengan hermes secara inhern meng-

gambarkan suatu struktur triadic seni penafsiran, yaitu: tanda, pesan atau teks yang menjadi sumber atau bahan dalam penafsiran yang diasosiasikan dengan pesan yang dibawa oleh Hermes. Maka, Ben Vedder membedakan empat keberagaman dan kebertingkatan definisinya, sebagaimana yang dikutip oleh Sahiron empat terma yang dimaksud adalah hermeneuse, hermeneutic, philosophical hermeneutics, dan hermeneutical philosophy<sup>19</sup>.

Dapatlah dipahami hermeneutik merupakan aturan, metode, strategi atau langkah penafsiran, sedangkan Philosophical hermeneutics tidak lagi berbicara persoalan metode tertentu tetapi merupakan hal-hal yang terkait dengan "kondisi-kondisi kemungkinan" yang dengannya seseorang dapat memahami dan menafsirkan sebuah teks, symbol atau perilaku. Kemudian dalam perkembangannya hermeneutical philosophy atau filsafat hermeneutic merupakan bagian dari pemikiran filsafat terkait masalah kehidupan manusia yang timbul melalui sejarah dan tradisi. Maka selanjutnya, hermeneutik menjadi cabang ilmu pengetahuan yang membahas hakekat, metode dan syarat serta prasyarat penafsiran. Sebagai sebuah teori interpretasi dan berkembang menjadi sebuah disiplin filsafat, yang difungsikan menafsirkan sebuah teks klasik atau teks yang asing sama sekali dikondisikan sesuai zaman

---

16 Darmawan Tia Indrajaya, "Kontribusi Pemikiran Muhammad Iqbal Dalam Pembaharuan Hukum Islam", *Jurnal Hukum Islam*, (Vol. XIII No. 1 Juni 2013), 4.

17 Dalam Islam, nama Hermes sering diidentikkan dengan Nabi Idris, yang dikenal sebagai orang yang pertama kali memperkenalkan dan mengetahui tulisan, teknologi, astrologi, dan lain-lain. Moch Nur Ihwan, *Hermeneutika al-Qur'an: Analisis Peta Perkembangan Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer*, Skripsi Jurusan Tafsir Hadis IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 1995, hlm 27

18 Fahrudin Faiz, *Teks, Konteks dan Kontekstualisasi (Hermeneutika modern dalam Ilmu Tafsir al-Qur'an Kontemporer)*, dalam buku *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multikultural*, (Yogyakarta: Panitia Dies IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta ke 50, 2002), 41.

---

19 Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), 7.



dan tempat serta suasana kultural yang berbeda. Disini pra konsepsi dan pra disposisi seorang penafsir dalam memahami teks memiliki peran yang besar dalam membangun makna. Maka dengan sendirinya, hermeneutika teks menyuguhkan berbagai kemungkinan untuk ditafsirkan berdasarkan sudut pandang serta teori yang hendak dipilihnya<sup>20</sup>. Lebih lanjut dalam diskursus hermeneutika kontemporer, orang tidak lagi berbicara tentang salah atau benarnya suatu pendapat karena makna jauh lebih penting daripada kebenaran. Dari sini, hermeneutika berusaha mengungkap gambaran dari sebuah bangunan makna yang benar yang terjadi dalam sejarah yang dihadirkan sesuai zaman kekinian oleh teks<sup>21</sup>. Dalam perkembangan pengetahuan saat ini, teks dapat juga digunakan sebagai paradigma untuk memahami dan menjelaskan tindakan juga pengalaman hidup manusia. Melalui teks yang digali sebagai paradigma, berarti maksud dari penafsiran bukanlah sekadar memahami makna teks melainkan memahami eksistensi manusia dan dunianya. Dengan demikian, tindakan manusia juga merupakan sebuah dialektika antara peristiwa dan arti, sehingga tindakan itu dapat mengalami fiksasi yang mempunyai otonomi semantik yang pada akhirnya dapat pula ditafsiri seperti teks itu sendiri. Atas dasar ini lah metodologi penafsiran berkembang dan mengadopsi metodologi penafsiran dari Barat, yang

---

20 Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, (Jakarta: Paramadina, 1996), 17-18.

21 Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, 18.

dikenal dengan hermeneutika.

Hermeneutik digunakan sebagai alat untuk memahami sebuah teks suci pada awal abad 17 dan 18 M. Ketika pemikiran tentang wacana bahasa, filsafat, dan keilmuan lainnya berkembang pesat, hermeneutik mulai dilirik masyarakat eropa untuk memahami kitab suci injil. Hal ini bertujuan agar mereka bisa menafsirkan kehendak Tuhan kepada manusia yang telah termanifestasikan dalam sebuah teks bernama Injil. Sedangkan kajian hermeneutik sebagai sebuah bidang keilmuan yang mapan mulai marak pada abad ke-20. Ia tidak hanya digunakan untuk memahami sebuah teks suci (teks keagamaan). Semua hal yang disebut dengan "teks" bisa dipahami dengan menggunakan metode hermeneutik, sampai sebuah perilaku manusia atau masyarakat pun juga bisa ditafsirkan menggunakan hermeneutik. Akhirnya hermeneutik pun mulai dilirik oleh cendekiawan muslim sebagai alat bantu untuk memahami Kitab Suci.

## 2. Telaah Teks Hadis melalui hermeneutika

Pemahaman "ru'yat" tidak terlepas terkait dengan ilmu falak. Falak berarti garis edar benda-benda langit, orbit atau lintasan benda langit. Dalam Al-Qur'an kata falak yang berarti orbit atau garis edar ini disebutkan dalam surah Yasin dan Surah Al-Anbiya'<sup>22</sup>. Sebagai

---

22 Dalam surat Yasin ayat 40 dijelaskan bahwa tidak mungkin bagi matahari mendapatkan bulan dan malam pun tidak

realisasi dari ayat tersebut lahirilah ilmu falak yang dikembangkan para ilmuwan muslim sejak abad pertengahan yang secara spesifik membahas kedudukan matahari, bulan dan bumi serta benda-benda langit lain yang terkait dengan perhitungan arah kiblat, awal waktu shalat, awal bulan, dan lain-lain. Kata falak (فلك) secara etimologi, memiliki arti tempat jalan bintang<sup>23</sup>, isim jamaknya (فُلُكٌ – أَفلاك), dan فَلَكيّ yang berarti ahli ilmu falak. Sedangkan di dalam kamus Al-Bisri, falak (فلك) semakna dengan المدار yang artinya orbit, garis/tempat perjalanan bintang<sup>24</sup>, sehingga علم الفلك berarti astronomi. Ilmu falak merupakan bagian dari disiplin ilmu dari astronomi, hanya saja di dalamnya sebatas mempelajari peredaran bulan terhadap bumi, dan matahari yang terkait dengan kebutuhan ibadah umat Islam<sup>25</sup>, yaitu baik berupa penentuan awal bulan, gerhana, maupun arah kiblat. Dengan demikian falak lebih memfokuskan pada garis edar atau posisi bumi terhadap matahari dan bulan, karena keterkaitannya dengan

peribadatan.

Dalam memahami petunjuk *nash*<sup>26</sup>, secara tradisional, bukan hanya terbatas dengan memahami apa yang tersurat dalam susunan kalimat suatu *nash*, tetapi juga melalui pencarian apa yang tersirat di balik susunan kalimat itu, dan mencari *ilat*<sup>27</sup> yang menjadi sebab ditetapkannya suatu hukum untuk dijadikan tempat menganalogikan suatu peristiwa yang tidak ada *nashnya* serta upaya agar kata itu menjadi layak pengertiannya dan rasional. Hal ini menurut para ahli ushul fiqh dinamai *dilalat al-ibarah, dilalat al-isyarat, dilalat al-nass, dan dilalat al-iqtida*. Upaya pemahaman terhadap *nash* dengan rasionalitas, sebagian ulama menempuhnya melalui pendekatan *ta'wil*<sup>28</sup>(takwil), yakni pendekatan

dapat mendahului siang, masing-masing beredar pada garis edarnya. hal ini mengandung makna bahwa semua benda langit termasuk matahari dan bulan beredar pada garis edar masing-masing dan tidak mungkin keluar dari garis edarnya itu. Sedangkan pada surat Al-Anbiya' ayat 33 disebutkan bahwa Allah-lah yang menciptakan malam dan siang, matahari dan bulan, masing-masing dari keduanya beredar pada garis edarnya. Masih banyak ayat-ayat dalam Al-Qur'an serta hadits-hadits Nabi yang menerangkan tanda-tanda kebesaran dan kekuasaan Allah, termasuk mengenai peredaran matahari dan bulan, pergantian siang dan malam, di samping benda-benda langit lainnya; dan dengan tanda-tanda itu dapat diketahui bilangan tahun dan hisab atau perhitungan waktu.

- 23 Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, (Jakarta: PT. Hidakarya Agung, t.t), 323.
- 24 Adib Bisri & Munawwir A. Fatah, *Kamus Indonesia-Arab Arab Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progresif, t.t.), 576.
- 25 Muhyiddin Khazin, *Ilmu Falak dalam Teori dan Praktek*, (Yogyakarta: Buana Pustaka, 2004), 1-7.

26 *Nash* adalah *raf'u* atau munculnya segala sesuatu yang tampak, *nash* juga sering disebut dengan *munashahat*. Lihat Rachmat Syafi'i, *Ilmu Ushul Fiqih*, (Bandung: Pustaka Setia, 2010), 153.

27 Secara etimologi 'illat berasal dari kata *علة-عل* yang berarti sakit, yang menyusahkan, sebab, udzur. Secara terminologi menurut Atho bin Khalil 'illat adalah sesuatu yang keberadaannya maka hukum menjadi ada. Atau perkara yang memunculkan hukum berupa pensyariaan suatu hukum. Illat adalah dalil, tanda, dan yang memberi tahu adanya hukum. Lihat Drs. Mu'in Umar dkk. *Ushul Fiqh*. (Jakarta: Departemen Agama RI, 1985), 121.

28 *Ta'wil* (Takwil) bentukan dari akar kata: *أَوَّلٌ – يُؤَوِّلُ* yang berarti At-Tafsir, Al-Maarja', Al-Mashir. Demikian pendapat Abu Ubaidah Ma'mar bin Al-Matsani dan keterangan yang dikemukakan oleh Abu Ja'far Al-Thabary (Adib Shalih, 1984 : 356). Disamping itu, takwil juga bermakna Al-Jaza', seperti firman Allah SWT : *ذَلِكَ خَيْرٌ* (95 : النساء : التَّوِيلَا) Artinya : “..... yang demikian itu lebih utama dan lebih baik akibatnya.” Dengan demikian, takwil mempunyai makna At-Tafir (penjelas, uraian) atau Al-Marja', Al-Mashir (kembali, tempat kembali) atau Al-Jaza' (balasan yang kembali padanya). Sedangkan menurut terminologi, para ulama berbeda pendapat dalam mendefenisikan takwil. Para ulama salaf mendefenisikan takwil antara lain sebagai berikut: (1) Imam Ghazali dalam kitab Al-Musthashfa (Al-Ghazali, 1973: 128) *إِنَّ التَّوِيلَ عِبَارَةٌ عَنْ إِحْتِمَالِ يَفْضَلِهِ دَلِيلٌ يَصِيرُ بِهِ أَغْلَبُ عَلَى الظَّنِّ مِنَ الْمَعْنَى الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ الظَّاهِرُ* (Sesungguhnya takwil itu merupakan ungkapan tentang pengambilan makna dari lafazh yang bersifat probabilitas yang didukung oleh dalil dan menjadikan arti yang lebih kuat dari makna yang ditunjukkan oleh lafazh

literalisme (penafsiran) yang berupaya melebarkan dan memperluas makna.

Seiring perkembangan dan kemajuan teknologi, di saat adanya perbedaan antar hisab yang dikenal dengan *wujud al-hilalnya*, dan ruyat yakni metode pengamatan langsung, yang kemudian memunculkan teori *imkan al-rukyat*. Ini pun masih bersandar pada metodologi penafsiran tradisional, yakni memadukan antara wujud al-hilal yang diadopsi teori hisab dengan *ru'yat al-hilal*. Tetapi polemik ini belum berhenti, karena masih tersandung dengan kriteria keberadaan hilal. Adanya perbedaan tersebut, ini juga terpicu adanya perbedaan sudut pandang dalam memahami teks al-Qur'an dan Hadis.

Kemunculan hermeneutika dalam memahami teks dan konteks Hadis diharapkan dapat membantu memecahkan perbedaan antar kalangan ulama. Hanya saja, tidak semua ulama tafsir dan ta'wil menerima metode ini<sup>29</sup>. Menurut hemat penulis adanya perkembangan persepsi terhadap hermeneutika tersebut menunjukkan bagaimana kronologi pemahaman di kalangan ulama terhadap keberadaan

hermeneutika. Kendati demikian, banyak pula ilmuan Islam yang menerima hermeneutika sebagai metode penafsiran teks Hadis. Di antaranya Mohammed Arkoun, Hassan Hanafi, dan lain-lain. Dalam pandangan Arkoun, bahwa bahasa agama, memiliki tiga wacana kajian hermeneutik, yaitu: (1) ungkapan yang digunakan untuk menjelaskan objek pemikiran yang bersifat metafisis, terutama Tuhan. (2) Bahasa kitab suci, terutama bahasa al-Qur'an; dan (3) Bahasa ritual keagamaan.<sup>30</sup> Selanjutnya, Arkoun mengemukakan tiga kemungkinan untuk "membaca" al-Quran, yaitu: (1) Secara liturgis untuk mengaktualisasikan saat awal Nabi mengajarkan al-Quran. Dengan cara ini orang melakukan komunikasi rohani secara vertikal dan horizontal dan sekaligus melakukan pembatinaan kandungan Wahyu; (2) Secara eksegeris termaktub dalam mushaf yang dilakukan oleh mufassir; dan (3) Memanfaatkan temuan-temuan metodologis yang disumbangkan ilmu bahasa dan ilmu kemanusiaan kontemporer.<sup>31</sup>

Untuk memahami epistemologi hermeneutic dalam mengkaji Hadis, melalui dua pendekatan, yaitu "dekonstruksi" (pembongkaran), yakni membongkar teks (nash) Hadis, dari segi kata, sastra, sebab turunnya, dan kondisi di zaman itu. Selanjutnya melalui

---

zhahir) (2) Imam Al-Mudi dalam kitab Al-Mushtashfa : حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له بدليل يعضده (Membawa makna lafazh zhahir yang mempunyai ihtimal (probabilitas) kepada makna lain yang didukung dalil). Sedangkan Kaum muhaditsin mendefinisikan takwilyaitu sejalan dengan defenisi yang dikemukakan oleh ulama Ushul Fiqh, yaitu (a) Menurut Wahab Khalaf : صرف اللفظ عن ظاهر بدليل (Memalingkan lafazh dari zahirnya, karena ada dalil). (b) Menurut Abu Zarhah : إخراج اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر (Takwil adalah mengeluarkan lafazh dari artinya yang zhahir kepada makna lain , tetapi bukan zahirnya).

29 Lihat Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam ISLAMIA, Tahun I, No. 1, Maret 2004.

30 Komaruddin Hidayat, *Arkoun dan Tradisi Hermeneutik dalam Tradisi Kemodernan dan Meta Modernisme*, Penyunting J. Hendrick Maulemen, (Yogyakarta : LkiS, 1996), 5.

31 Mukhtar Sholihin, *Epistemologi Ilmu Menurut Al-Ghazali: Studi Analisis Kitab Risalah al-Laduniyah*, (Bandung: Puslit IAIN Sunan Gunung Jati, 1999), 6.

pendekatan “rekonstruksi” (membangun kembali), penataan kembali yang pada gilirannya menemukan arah suatu teks tersebut sebagai subjek untuk menjelaskan maksudnya. Dan selanjutnya meninggalkan keterbatasan, pembekuan dan penyelewengan wacana sebelumnya, dalam artian disesuaikan dengan kondisi saat ini.<sup>32</sup> Paling tidak dalam pemahaman sebuah teks memiliki tiga dimensi; pertama, teks adalah subjek, yakni bahwa teks di dalamnya memuat data-data filosofis, bahkan di dalamnya mengandung subjek sejarah. Kedua, dimensi bahasa, yakni teks tersebut mengandung makna-makna selain tersurat juga ada makna yang tersirat. Dan ketiga, dimensi spiritualitas, yakni dalam penafsirannya mengandung bentuk hermeneutika tersendiri, dikarenakan teks-teks dalam al-Qur’an dan Hadis memiliki dimensi yang unik, maka dibutuhkan bidang kajian yang membahas mengenai instrument sejarah, filologi, manuskriptologi, dan lain sebagainya sebagai sarana untuk memahami maksud dari suatu objek yang ditafsirkan. Dengan demikian, penelaahan falak melalui metodologi hermeneutika dapat membuka tabir adanya perbedaan-perbedaan dalam memahami teks yang dikorelasikan dengan perkembangan teknologi dan informasi saat ini, guna mendukung kerasionalitasan teks tersebut dan membuktikan bahwa teks tersebut bukanlah karya manusia, tetapi sebuah

karya agung yang sangat fenomenal dan teruji kebenarannya.

Di antara sekian banyak Hadis yang terkait falak, penulis mengambil sampel di antaranya, teks Hadis Shahih Muslim, yang di dalamnya terdapat kata “ru’yat” bahwa cara melaksanakan puasa adalah dengan mengetahui dirinya menyaksikan hilal atau rukyatul hilal, hal tersebut seperti makna “syahida” yang terdapat di dalam Alquran pada surah al-Baqarah ayat 185 bermakna melihat atau menyaksikan. Muhammad Ali As-Sayis<sup>33</sup> menjelaskan dalam tafsirnya bahwa term syahida itu mempunyai dua makna yaitu hadir di bulan Ramadhan dan menyaksikan bulan dengan akalinya dan pengetahuannya. Hadir di sini dimaknai sebagai mengetahui hadirnya bulan Ramadhan yakni dengan jalan rukyat. Kata “syahida” yang terdapat di dalam ayat di atas disepadankan dengan kata “ru’yat” sebagaimana yang terdapat di dalam teks Hadis di bawah ini:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَكَرَ رَمَضَانَ فَقَالَ: « لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْا الْهِلَالَ وَلَا تَفْطِرُوا حَتَّى تَرَوْهُ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَقْدُرُوا لَهُ » رواه البخاري (٦٠٩١) ومسلم (٠٨٠١).

*“Dari Abdillah bin Umar r.a. Sesungguhnya Rasulullah s.a.w. mengingatkan tentang bulan Ramadhan, kemudian bersabda: Janganlah kalian berpuasa hingga melihat hilal, dan janganlah berbuka hingga kalian melihatnya, maka apabila terhalang mendung, perkirakanlah!”*

32 Dapat dilihat Hidayatullah, *Konsep Arkoun, Membedah Pemikiran Islam*, (Bandung : Pustaka, 2000), 246.

33 Muhammad Ali al-Sayis, *al-Tafsir ayat al-Ahkam*, (Kairo: Muhammad Ali, 1954), 76.

a) Tinjauan Kata Rukyat

Secara etimologi, kata “ru’yat” (رؤية) bentukan dari “ra’a” (رأى) fi’il madhi, “yaro” (يرى) fi’il mudhori’nya. Di dalam Hadis di atas terdapat kata “taraw” (تروا) dan “tarawhu” (تروه) berupa fi’il mudhori--mengandung makna yang akan datang atau yang sedang berlangsung--yang berarti melihat, memikirkan.<sup>34</sup> Selanjutnya di-Indonesia-kan menjadi “rukyat”<sup>35</sup> berarti penglihatan, yang dimaksud adalah melihat bulan pada awal bulan Ramadhan (untuk menentukan dimulainya puasa) dan melihat pada awal bulan Syawal (menentukan berakhirnya puasa)<sup>36</sup>.

Bila dilihat melalui hermeneutika Muhammad Iqbal yang corak pemikirannya menganut paham epistemology eksistensialisme, maka kosa kata “rukyat” pada Hadis di atas mengandung pemahaman diperlukan pembuktian, yakni penglihatan, pengamatan, menyaksikan langsung, berdasarkan perkiraan atau perhitungan. Sebab tidak mungkin dapat melakukan pengamatan bila sebelumnya tidak memperkirakan atau memperhitungkan terlebih dahulu. Hal ini terlepas dari keadaan pada waktu itu yang belum ditemukannya alat secanggih sekarang, atau kemampuan berhitungnya secara matematis dan astronomis.

Dengan demikian, menunjukkan makna khusus yang berbentuk *amr* (perintah) sifatnya *khash*<sup>37</sup> (khusus) dan *muthlaq*<sup>38</sup> (lepas), yang menunjukkan keharusan untuk melihat hilal melalui pengamatan berdasarkan perhitungan yang sebelumnya dilakukan, sesuai kaidah fiqih *الأمر بمقاصدها* (segala urusan tergantung kepada tujuannya), yang mana dipertegas dengan bentuk perintah khusus yang *muqayyad*<sup>39</sup> berupa kata “*faqduru lah*” (kadarkanlah, perkirakanlah sesuai perhitungan), yakni perkiraan itu dilakukan bila kemungkinan awan menutupi hilal, sehingga hilal tidak dapat dilihat atau diamati, yang kemungkinan pula disebabkan faktor lain secara astronomis. Dari kedua kata perintah dalam hadis tersebut pula dapat dipahami bahwa hilal dapat diamati sesuai kemajuan teknologi yang disebut *hilal scientist*, di mana hilal dapat dibuktikan keberadaannya sesuai dengan territorial keterjangkauan posisi hilal, akan tetapi bukan berarti menunjukkan rukyat local, melainkan rukyat global yang dibuktikan secara sayentifik (*scientist*).

34 Adnan Munthoha, *Kamus Lengkap 3 Bahasa Arab, Inggris, Indonesia*, (Surabaya: Gali Ilmu, t.t.), 360.

35 W.J.S. Poerwadarminta, Diolah kembali oleh Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Umum Bahasa Indonesia Edisi Ketiga*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2007), 991.

36 Nogarsyah Moede Gayo, *Kamus Istilah Agama Islam (KIAI)*, (Jakarta: Progres, 2004), 405.

37 Yang disebut lafazh *khas* ialah kata yang diciptakan untuk memberi pengertian satu-satunya yang tertentu, yang hukumnya menunjukkan kepada *dalalah qath’iyyah* (dalil qath’i). Lihat Mukhtar Yahya & Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, (Bandung: PT Al-Ma’arif, 1986), 181.

38 Kata *khash* yang tidak diberi *qayyid* (pembatasan) yang berupa kata yang dapat mempersempit keluasan artinya. Lihat Mukhtar Yahya & Fatchurrahman, 183.

39 Kata yang diberi *qayyid* yang dapat mempersempit keluasan artinya. Lihat Mukhtar Yahya & Fatchurrahman, 184.



### C. Kesimpulan

Mencermati konsep pemikiran hermeneutika Muhammad Iqbal berupa sebuah telaah makna “rukyat” dalam Hadis Shahih Muslim, dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut:

1. Hermeneutika Muhammad Iqbal corak pemikirannya banyak dipengaruhi oleh cara pandang berdasarkan pengetahuan terhadap filsafat, seni budaya, dan politik yang berkembang di India saat itu, sebagai upaya pembebasan dari ketidakharmonisan keadaan umat Islam yang berusaha keluar dari keterpurukan dan kemiskinan yang akhirnya melahirkan Negara Pakistan. Kentalnya teori pemikiran Iqbal lebih terlihat setelah banyak menggali ilmu dari Barat sehingga mempunyai karakter eksistensialisme.
2. Kata “rukyat” yang terkandung di dalam Hadis Shahih Muslim melalui kajian hermeneutika dilihat melalui pemikiran Muhammad Iqbal mengandung makna observasi baik tanpa alat maupun menggunakan alat modern, sebagai bentuk pembuktian setelah melalui perhitungan.
3. Atas dasar Hadis di atas memicu dan memacu umat Islam untuk dapat memahami teknologi sehingga dapat melahirkan metode pengamatan modern yang dapat mempersatukan umat dalam penentuan awal bulan hijriah yang memunculkan hilal scientist.

### Daftar Pustaka

- Abdullah, Muhammad Husain, *Mafahim Islamiyah*, cetakan 1, Jakarta: Al-Izzah, 2003.
- Al-Jaziri, Abdurrahman, *Puasa Menurut Empat Mazhab (al-fiqh 'ala al-madzahib al-arba'ah)*, cetakan 3, Jakarta: Penerbit Lentera, 1998.
- al-Misbah, Nadhim bin Muhammad bin Sulthan, *Menyelami Makna Hadits Ramadhan (syarh ahadits ash shiyam)*, Al-I'tishom, cetakan 1, Jakarta: Cahaya Umat, 2003.
- al-Sayis, Muhammad Ali, *al-Tafsir ayat al-Ahkam*, Kairo: 1954
- Bisri, Adib dan Munawwir A. Fatah, *Kamus Indonesia-Arab Arab Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progresif, t.t.
- Buchari, M., *Metode Pemahaman Hadits, Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Nuansa Madani, 1999.
- Faiz, Fahrudin, *Teks, Konteks dan Kontekstualisasi (Hermeneutika modern dalam Ilmu Tafsir al-Qur'an Kontemporer)*, dalam buku *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multikultural*, Yogyakarta: Panitia Dies IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta ke 50, 2002.
- Gayo, Nogarsyah Moede, *Kamus Istilah Agama Islam (KIAI)*, Jakarta: Progres, 2004.
- Hidayat, Komaruddin, *Arkoun dan Tradisi Hermeneutik dalam Tradisi Kemandirian dan Meta Modernisme*, Penyunting J. Hendrick Maulemen, Yogyakarta: LkiS, 1996.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Hidayatullah, *Konsep Arkoun, Membedah Pemikiran Islam*, Bandung: Pustaka,

- 2000.
- <http://huzaeniridwan.blogspot.co.id/2013/04/tafsir-hermeneutika.html> dikutip pada tanggal 4 Desember 2018 pkl. 15:24 WIB.
- <http://islamlib.com/kajian/quran/metode-hermeneutika-untuk-al-quran/> dikutip pada tanggal 4 Desember 2018 pkl. 15:24 WIB.
- <https://binbaz.org.sa/old/29010>, dapat dilihat di Shahih Bukhari I/434 no.1229, dan Muslim I/10 no.3.
- <https://www.hidayatullah.com/artikel/tsaqafah/read/2010/01/02/1092/> dikutip pada tanggal 4 Desember 2018 pkl. 15:24 WIB.
- Indrajaya, Darmawan Tia, *Kontribusi Pemikiran Muhammad Iqbal Dalam Pembaharuan Hukum Islam*, Jurnal Hukum Islam, Vol. XIII No. 1 Juni 2013.
- Khazin, Muhyiddin, *Ilmu Falak dalam Teori dan Praktek*, Yogyakarta: Buana Pustaka, 2004.
- Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam ISLAMIA, Tahun I, No. 1, Maret 2004.
- Munawwar, Said Agil Husain dan Abdul Mustaqim, *Asbabul Wurud*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Munthoha, Adnan, *Kamus Lengkap 3 Bahasa Arab, Inggris, Indonesia*, Surabaya: Gali Ilmu, t.t.
- Poerwadarminta, W.J.S. Diolah kembali oleh Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Umum Bahasa Indonesia Edisi Ketiga*, Jakarta: Balai Pustaka, 2007.
- Sabiq, Sayyid, *Fiqh Sunnah (fiqhus sunnah)*, Pena Pundi Aksara, cetakan 3, 2008.
- Shihab, Quraish, *Pengantar Study Kritik Hadits Nabi SAW antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, Jakarta: Mizan, 1989.
- Sholihin, Mukhtar, *Epistemologi Ilmu Menurut Al-Ghazali : Studi Analisis Kitab Risalah al-Laduniyah*, Bandung: Puslit IAIN Sunan Gunung Jati, 1999.
- Sholihin, Mukhtar, *Epistemologi Ilmu Menurut Al-Ghazali: Studi Analisis Kitab Risalah al-Laduniyah*, Bandung: Puslit IAIN Sunan Gunung Jati, 1999.
- Syafi'i, Rachmat, *Ilmu Ushul Fiqih*, Bandung: Pustaka Setia, 2010.
- Syafi'i, Rachmat, *Ilmu Ushul Fiqih*, Bandung: Pustaka Setia, 2010
- Syamsudin, Sahiron, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawesewa Press, 2009.
- Umar, Mu'in dkk., *Ushul Fiqh*, Jakarta: Departemen Agama RI, 1985.
- Umar, Mu'in, dkk. *Ushul Fiqh*. (Jakarta: Departemen Agama RI, 1985
- Yahya, Mukhtar dan Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, Bandung: PT Al-Ma'arif, 1986.
- Yunus, Mahmud, *Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta: PT. Hidakarya Agung, t.t.
- Yunus, Mahmud, *Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta: PT. Hidakarya Agung, t.t.

# POLITIK TANAH SULTAN (MENJAGA KEBERLANGSUNGAN KERATON DAN EKONOMI RAKYAT MISKIN)

*Oleh: Warsito*

*(Mahasiswa UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta  
ayasyahid@gmail.com)*

## ABSTRAK

*74 persen tanah di Indonesia telah dikuasai 0.2 persen penduduk Indonesia. Raksasa ekonomi ini dengan gigih ingin masuk dan menguasai tanah di Yogyakarta. Satu-satunya provinsi di Indonesia yang belum mampu mereka kuasai tanahnya. Intruksi wakil gubernur tahun 1975 yang melarang warga non pribumi untuk memiliki tanah di wilayah kekuasaan kraton Yogyakarta menjadi hujah gubernur Sri Sultan Hamengku Buwono X untuk menolak keinginan warga etnis Cina memiliki tanah di Yogyakarta. Dengan dalih sejarah dan kepentingan ekonomi rakyat, intruksi ini tetap dipertahankan. Melihat realitas penguasaan ekonomi Indonesia secara umum, Yogyakarta layak untuk mempertahankan peraturan ini, tetapi harus ada pengawasan yang menjamin bahwa penegakan intruksi ini untuk menjaga ekonomi masyarakat lemah bukan untuk kepentingan pribadi raja atau keluarga kerajaan.*

**Kata kunci:** *Kraton, Intruksi, etnis Cina*

*74 percent of the land in Indonesia has been controlled by 0.2 percent of Indonesia's population. This economic giant is determined to enter and control the land in Yogyakarta. The only province in Indonesia that they have not been able to master the land. The 1975 deputy governor's inauguration that forbade non-indigenous people to own land in the territory of the Yogyakarta court became the object of the governor of Sultan Hamengkubuwono X to deny the desire of ethnic Chinese citizens to own land in Yogyakarta. Under the pretext of history and the economic interests of the people, this instruction is maintained. Looking at the reality of Indonesian economic mastery in general, Yogyakarta is worthy to defend this regulation, but there must be oversight ensuring that the enforcement of these instructions to safeguard the economy of the weak is not for the personal benefit of the king or the royal family.*

**Keywords:** *Kraton, Intruction, Ethnic Chinese*

---

### A. Pendahuluan

Jogja merupakan satu-satunya provinsi di Indonesia yang memiliki kebijakan kontroversial dalam pertanahan. Berdasarkan intruksi wakil gubernur DIY No.K.898/1/A/-/1975 yang berisi pelarangan kepemilikan tanah

kepada warga non pribumi, Gubernur DIY Sri Sultan Hamenku Buwono X dan Badan Pertanahan Nasional (BPN) DIY masih melarang warga non pribumi untuk memiliki tanah di wilayah Jogja. Kebijakan yang menurut beberapa pakar hukum Tata Negara dianggap



diskriminatif,<sup>1</sup> dibenarkan ketua majlis Hakim PN Jogja Cokro Hendro Mukti. Dia berpendapat bahwa kebijakan Gubernur memberlakukan intruksi wakil gubernur tahun 1975 itu tidak bertentangan karena bertujuan melindungi kepentingan umum masyarakat yang ekonominya lemah.<sup>2</sup>

Kebijakan pelarangan kepemilikan tanah bagi warga nonpribumi juga diaminikan Mahkamah Agung dengan menolak gugatan warga non pribumi yang menuntut dijabutnya intruksi wakil gubernur tahun 1975 tersebut. Kepala Badan Pertanahan Nasional Yogyakarta, Arie Yuriwin semakin yakin bahwa kebijakan pemerintah DIY ini tidak melanggar hukum. Dia mengatakan “putusan MA atas gugatan para nonpribumi untuk memperoleh hak milik dimenangkan oleh pihak keraton, sehingga keputusan MA, kita jadikan sebagai yurisprudensi ... ketentuan wakil gubernur itu tetap berlaku di DIY.”<sup>3</sup>

Permasalahan tanah ini berawal dari adanya dua sistem peraturan pokok agraria di Jogja, yakni, peraturan internal kraton Jogja dan peraturan Agraria pemerintah pusat.<sup>4</sup> Berdasarkan Undang-undang No 32 tahun 2004, pemerintah mengakui bentuk dan menghormati

satuan-satuan pemerintah daerah yang bersifat khusus dan istimewa. Jogja merupakan salah satu daerah istimewa diantara beberapa daerah khusus dan istimewa yang lain di Indonesia.<sup>5</sup> Keistimewaan Jogja telah diatur Undang-undang Nomor 3 tahun 1950 yang telah direvisi dalam undang-undang nomor 13 tahun 2012. Keistimewaan jogja diatur pasal 7 ayat 2, yaitu, meliputi tatacara pengisian jabatan, kedudukan, tugas dan wewenang gubernur dan wakil gubernur. Kelembagaan pemerintah DIY, kebudayaan, pertanahan dan tataruang.<sup>6</sup>

Beberapa percobaan telah dilakukan warga non pribumi untuk mencabut intruksi wakil gubernur tahun 1975. Pada tahun 2011, Gerakan Nasional Anti Diskriminatif mengirim surat kepada Presiden Susilo Bambang Yudoyono yang meminta diperlakukan dengan adil. Pada 16 November 2011, mereka mendapat jawaban yang isinya himbauan supaya diperlakukan sama dalam masalah pelayanan sertifikat tanah. Surat itu ternyata ditafsirkan berbeda oleh pemerintah DIY dimana mereka tetap mempertahankan intruksi 1975. Mereka beralih bahwa mereka tetap melayani dengan bingkai *affirmative policy*. Pada tahun 2012, Komnas HAM juga menyampaikan

---

1 Ketua Setara Institute Hendarli dalam Media Indonesia, Sabtu, 24 February 2018, Cabut Diskriminasi soal Tanah di DIY

2 Solopos.com, Selasa 20-2-2018, *kebijakan soal Nonpribumi Tak Boleh Punya Tanah di Jogja dianggap Diskriminatif*. Diakses Kamis, 1 maret 2018, 13.05

3 BBC Indonesia, 5 Oktober 2016, *'Diskriminasi ras' di Yogyakarta; kenapa keturunan cina tak boleh punya tanah?*. 1 maret 2018, 13.10

4 Wasisto Djati,

---

5 Daerah khusus dan Istimewa di Indonesia adalah Daerah Khusus Ibu Kota (Jakarta), Daerah Istimewa Nangroe Darus Salam Aceh, Daerah Istimewa Papua dan Papua Barat.

6 Eko Nuriyatman dan Djoko Wahyu Winarno, Implementasi Desentralisasi di Daerah Istimewa Yogyakarta (DIY) Berdasarkan Undang-undang nomor 13 tahun 2012 tentang keistimewaan daerah istimewa Yogyakarta. Jurnal Pasca Sarjana Hukum UNS Vol IV No. 2 Juli-Desember 2016

kritikan dan anjuran supaya pemerintah DIY mencabut intruksi wakil gubernur 1975. Perjuangan warga non pribumi berlanjut, mereka mengajukan uji materi di Mahkamah Agung pada 2015 dan mengugat pemerintah DIY di PTUN Yogyakarta pada 2016. Tetapi kedua usaha ini kandas. Mahkamah Agung menilai bahwa intruksi wakil gubernur 1975 bukan merupakan peraturan perundang-undangan, sementara PTUN menolak dengan alasan bukan wewenang mereka.<sup>7</sup>

Perselisihan tanah di Jogja menuntut penelusuran sejarah keistimewaan pengelolaan tanah dan pelarangan kepemilikan tanah bagi non pribumi. Kajian ini akan mengurai sejarah keistimewaan Jogja dibanding provinsi-provinsi lain dalam Negara kesatuan republik Indonesia dan sebab keluarnya pelarangan kepemilikan tanah bagi warga non pribumi. Jogja merupakan sebuah kerajaan yang merdeka ketika teritorial negara Indonesia saat itu secara umum berada dibawah kolonial Belanda atau Negara Indonesia belum ada.<sup>8</sup> Jadi, Daerah Istimewa Yogyakarta merupakan sebuah pecahan kerajaan Islam Mataram yang diakui keberadaan dan kemerdekaannya oleh penjajah Belanda jauh sebelum deklarasi kemerdekaan tahun 1945. Jadi Yogyakarta ini sudah ada sebelum

negara Indonesia terbentuk.<sup>9</sup> Pengakuan keberadaan kerajaan Mataram Yogyakarta oleh kolonial Belanda berlanjut oleh pemerintah Indonesia ketika negara ini sudah merdeka. Yogyakarta selaku Negara merdeka menyatakan bergabung kedalam Negara kesatuan republik Indonesia. Pemerintah Indonesia mengapresiasi bergabungnya Yogyakarta dengan memberi keistimewaan yang berbeda dengan provinsi yang lain.

Pemberian hak istimewa untuk mengatur rumah tangga termasuk masalah pertanahan, disisi lain, DIY sebagai salah satu bagian dari Negara Kesatuan Republik Indonesia yang harus mengikuti peraturan negara menjadi multi tafsir dalam permasalahan agraria. Bagaimana pola pengaturan tanah di Jogja dan bagaimana sejarah pelarangan kepemilikan tanah non pribumi? Kedua rumusan masalah ini akan penulis coba menguraikannya dalam artikel ini.

## B. Sejarah Jogja dengan Hak Istimewa Pengelolaan Tanah

Dalam konteks sejarah Indonesia, Kraton Yogyakarta satu-satunya kerajaan yang masih eksis dalam mengelola kerajaan dan wilayahnya. Kerajaan ini merupakan bagian dari kerajaan Islam Mataram. Kerajaan Mataram Islam

7 BBC Indonesia online, 23 februari 2018, Soal kepemilikan tanah, putusan PN Yogyakarta 'diskriminatif' atas keturunan cina, diakses 1 Maret 19.40

8 Indonesia dijajah Belanda selama tiga setengah Abad, antara abad 17 sampai abad 20. Faisal Ismail, Ideologi Hegemonidan Otoritas Agama, Yogyakarta; Tiara Wacana Yogya, 1999, hal 1

9 Nama Indonesia berasal dari Indusnesos, penamaan indus karena letak indonesia dekat india, sehingga dulu bernama kepulauan hindia, nesos berasal dari bahasa yunani berarti pulau. Kata ini dalam perkembangannya menjadi indonesia. Sukarno dalam faisal ismail, Ideologi Hegemonidan ... hal 1

menguasai hampir seluruh tanah Jawa kecuali Banten dan Batavia. Kerajaan Mataram runtuh pada tahun 1677 karena pemberontakan Trunajaya. Ibukota Mataram kemudian pindah ke Kartasura. Ketika Pakubuwono II memimpin Mataram, terjadi pemberontakan oleh orang Tionghoa sehingga Keraton jatuh ke tangan pemberontak sementara Pakubuwono II melarikan diri ke Ponorogo. Keraton di Kartasura bisa direbut kembali dengan bantuan Adipati Cakraningrat IV penguasa Madura barat. Tetapi karena keadaan keraton sudah rusak parah, Pakubuwono II memindahkan keraton ke sebuah desa bernama Solo di dekat sungai Bengawan Solo. Setelah itu, terjadi pemberontakan oleh pangeran Mangkubumi adik dari Pakubuwono II. Pemberontakan ini berakhir dengan ditanda tangani perjanjian Giyanti pada 13 Februari 1755.<sup>10</sup>

Perjanjian Giyanti membagi wilayah kerajaan Islam Mataram menjadi dua. Separopemerintahan dikuasai Sunan Pakubuwono III yang bertakhta di Kasunanan Surakarta, sementara separopemerintahan lain dikuasai pangeran Mangkubumi yang bertakhta di Yogyakarta. Wilayah Yogyakarta mencakup Mataram, Kedu dan Bagelen sementara wilayah Kasunanan Surakarta mencakup Surakarta, Pajang dan Matesih. Pada 1830, wilayah kasultanan Yogyakarta dan Kasunan di kurangi oleh penjajah Belanda dalam perjanjian Klaten yang

mencakup Banyumas, Bagelen, Kediri, dan Madiun. Batas wilayah itu yang berlaku sampai sekarang.<sup>11</sup> Daerah Istimewa Yogyakarta terdiri dari 1 kotamadya yaitu Kota Yogyakarta dan empat kabupaten yakni; Bantul, Gunung Kidul, Kulon Progo dan Sleman.<sup>12</sup>

Setelah menjadi kerajaan sendiri, pangeran Mangku Bumi menjadi raja pertama di kasultanan Yogyakarta dengan nama Sri Sultan Hamengku Buwono I. Setelah dinobatkan sebagai sultan, Pangeran Mangkubumi memiliki gelar "*Ngarso Dalem Sampeyan Inkgang Sinuhun Kanjeng Sultan Hamengku Buwono Senopati Ing Ngalogo Ngabdurrokhman Sayidin Panotogomo Kalifatullah Inkgang Jumeneng Kaping I Ing Ngayogyakarta Hadiningrat*". Satu bulan setelah perjanjian Giyanti, Sultan Hamengku Buwono memberi nama wilayah yang dikuasainya dengan nama Ngayogyakarta Hadiningrat. Dalam perjanjian Giyanti, kolonial Belanda mengakui kraton Yogyakarta sebagai sebuah negara yang merdeka.<sup>13</sup>

Keberadaan kraton Yogyakarta yang dipimpin sultan berbeda dengan kraton kasunanan di Surakarta yang dipimpin Paku Buwono. Kraton Yogyakarta sebagai sebuah negara mampu bertahan dari zaman penjajahan

10 [https://id.wikipedia.org/wiki/Kasunanan\\_Surakarta](https://id.wikipedia.org/wiki/Kasunanan_Surakarta), diakses 8 November 2018

11 Tingkas Prihantoro, "INTEGRASI DIY KE DALAM WILAYAH RI TAHUN 1945-1950", *Risalah* 2, ع 7 (2016).

12 [https://id.wikipedia.org/wiki/Daerah\\_Istimewa\\_Yogyakarta](https://id.wikipedia.org/wiki/Daerah_Istimewa_Yogyakarta) diakses 8 November 2018

13 Suhatno, Yogyakarta dalam Lintasan Sejarah, repositori.perpustakaan.kemdikbud.go.id. diakses pada senin 5 Maret 2018.

sampai zaman bergabung dengan Negara Indonesia. Mereka mampu menempatkan sultan sebagai raja di keraton sekaligus gubernur Yogyakarta. Bahkan penetapan gubernur bukan dari proses pemilihan sebagaimana provinsi lain, melainkan seorang sultan Yogyakarta secara otomatis menjadi gubernur sekaligus raja, sementara wakil gubernur diisi oleh keturunan raden Paku Alam.<sup>14</sup> Masyarakat Yogyakarta sempat marah kepada presiden Susilo Bambang Yudoyono ketika mempermasalahkan sistem kerajaan Jogja dalam rapat kabinet. Presiden berkata “tidak mungkin ada sistem monarki yang bertabrakan dengan konstitusi dan nilai demokrasi”<sup>15</sup>

Hal ini berbeda dengan kasunanan Surakarta dimana seorang raja telah kehilangan otoritas kepemimpinan di wilayah Surakarta. Seorang raja yang bergelar Paku Buwono hanya memiliki otoritas kepemimpinan di dalam kraton. Hal ini berawal dari kemerdekaan Indonesia, ketika itu, Paku Buwono XII menyatakan bergabung dengan Indonesia, sebagai timbal balik, Presiden Soekarno memberikan hak Istimewa Surakarta (DIS) sebagaimana Yogyakarta. Tetapi hal ini ditolak sekelompok orang anti swaraja, mereka melakukan kerusuhan dan penculikan terhadap pejabat kerajaan di daerah. Kondisi keamanan Surakarta yang

semakin memburuk membuat presiden Soekarno mengambil alih kekuasaan di Surakarta ke pemerintah pusat pada 26 Juni 1946. Sejak saat itu, Keraton Kasunanan adalah kerajaan tanpa wilayah. Kondisi ini menjadikan raja kehilangan kekuasaannya.<sup>16</sup>

Kasus yang terjadi di Kasunanan Surakarta menjadi contoh adanya hubungan kuat antara kekuasaan dengan penguasaan wilayah. Dengan diambilalihnya daerah kekuasaan Kasunanan Surakarta oleh pemerintah pusat otomatis raja tidak memiliki kendali pada wilayah kerajaannya sebelum bergabung tersebut. Selain itu, Raja Paku Buwono juga kehilangan kekuasaan politik dalam pemerintahan Indonesia. Dia tidak menjadi walikota sebagai pemimpin legal dikota Solo. Selain kehilangan hak memimpin bekas wilayah keraton, kekuasaan keraton semakin kecil dengan lepasnya sebagian tanah keraton kepada pengusaha kaya Cina. Kehidupan keluarga kerajaan yang melebihi pendapatan mereka, menyebabkan sebagian pangeran meminjam uang ke pengusaha Cina dengan jaminan tanah. Ketika mereka tidak bisa melunasi hutang, maka tanah warisan Keraton ini menjadi milik pengusaha Cina.<sup>17</sup> Kekayaan Keraton yang terjual semakin melemahkan kekuasaan raja.

14 Farid Mustafa, Mekanisme Pemilihan Kepala Daerah Istimewa Yogyakarta Perspektif Demokrasi, Kripsi Universitas Negeri Semarang, 2003, hal 25

15 Surono, Demokrasi versus Monarki Yogyakarta, Kompas.com 1 Desember 2010

16 Detiknews.com PB XII: Zaman Kemerdekaan, Raja Tanpa Wilayah Kekuasaan. Jum'at 11 Juni 2004. Diakses, Senin 5 Maret 2018

17 Eka Deasy Widyarningsih, 2007, Masyarakat “China Balong” Sudiropujan (Studi interaksi Sosial Masyarakat China-Jawa di Surakarta pada Pertengahan Akhir Abad XX) Skripsi, UNS, hal 34

## 1. Keistimewaan Kraton Yogyakarta Hadiningrat dalam Pengelolaan Agraria, Tinjauan Sejarah dan Hukum Positif

Berdasarkan perjanjian Giyanti pada 13 Februari 1755, Pemerintah kolonial Belanda mengakui Kerajaan Jogja sebagai Negeri yang merdeka dengan sultan sebagai pemimpin dan sebagai pemilik hak mutlak tanah di wilayah kerajaan Yogyakarta. Kepemilikan kraton atas tanah di Jogja diperkuat dengan Rijksovereenkomst van Sultan no 16 pasal 1 tahun 1918 yang menyatakan bahwa tanah yang tidak memiliki bukti kepemilikan atau bukan dalam hak kekuasaan hak *eigendom* pemerintah kolonial menjadi tanah milik kraton. Dengan kata lain, hal ini menegaskan bahwa kraton yang dipimpin oleh sultan memiliki pengelolaan tanah sendiri.<sup>18</sup>

Peraturan Agraria kraton Ngayogyakarta sebelum kemerdekaan Indonesia mengatur hak-hak pemakaian tanah sebagai berikut. Pertama "*Siti Maosan Ndalem*" yakni tanah yang berada dalam kontrol langsung sultan Hamengkubuwono X seperti halnya bangunan kraton. Kedua "*Siti Kejawen*" tanah yang diberikan oleh sultan kepada kerabat dekat atau abdi dalem sebagai apresiasi atas pengabdian mereka kepada kraton. Ketiga "*Siti Magersari*" adalah tanah diizinkan pemakaian kepada masyarakat umum sebagai penghargaan kraton ke-

pada masyarakat Yogyakarta.<sup>19</sup>

Dalam pemakaian tanah negara pada jenis Magersari, kraton Yogyakarta telah mensyaratkan bagi pengguna untuk mengajukan izin pemakaian kepada pihak kraton yang diwakili oleh kantor Kawedanan Hageng Punokawan (KHP). Ada tiga karakteristik tanah magersari di Kraton Yogyakarta, pertama, hak pemakaian tanah yang sangat lemah. Pada jenis pemakaian ini, sultan bisa meminta pemakai tanah untuk pindah sewaktu-waktu ketika pihak kraton membutuhkannya. Kedua, turun-menurun, pola pemakaian ini adalah pemakaian tanah kraton yang bisa diwariskan izin tinggalnya. Ketiga, tidak boleh dialihkan. Karakteristik yang ketiga ini, pengguna tidak boleh menyerah terimakan hak pemakaiannya kepada orang lain tanpa perizinan dari pihak kraton.<sup>20</sup>

Ketika Indonesia merdeka pada 17 Agustus 1945, Sultan Hamengku Buwono IX dan Pakualam VIII mengirim telegram kepada Bung Karno yang menyatakan dukungan kepada Indonesia dan menyampaikan keinginan mereka bisa bergabung dengan Negara Kesatuan Republik Indonesia dengan persyaratan yang diajukan oleh mereka berdua. Syarat-syarat itu terkenal dengan amanat 5 September 1945 yang berisi, Pertama, Bahwa Kerajaan Yogyakarta adalah Daerah Istimewa dari Republik

---

18 Wasisto Raharjo jati, Politik Agraria di Yogyakarta: Identitas Patrimonial & Dualisme Negara, Jurnal Legislasi Indonesia, Vol. II No. 1 Maret 2014 25-37.

19 Wasisto Raharjo jati, Politik Agraria di Yogyakarta: Identitas ...

20 Wasisto Raharjo jati, Politik Agraria di Yogyakarta: Identitas ...



Indonesia. Kedua semua urusan pemerintahan Yogyakarta dipegang seluruhnya oleh Sri Sultan. Ketiga, Sultan bertanggung jawab kepada Presiden secara langsung.<sup>21</sup>

Keistimewaan Yogyakarta yang berbeda dengan provinsi lain di Indonesia layak didapatkan. Hal ini karena mereka merupakan kerajaan merdeka yang memiliki pemerintahan sendiri sebelum negara ini merdeka. Keadaan ini memungkinkan mereka menolak kemerdekaan Indonesia dan tetap bergabung dengan Belanda. Mereka juga bisa mendeklarasikan sebagai negara merdeka sendiri, karena mereka memiliki syarat sebagai negara, seperti warga, pemerintah dan wilayah. Dalam keadaan baru merdeka, mereka juga bisa menunggu dan melihat keadaan. Mereka juga memiliki pilihan untuk bergabung dengan Indonesia dan Sultan serta Paku Alam menjadi rakyat biasa. Sedangkan kemungkinan terakhir yang dipilih dan disetujui pemerintah Indonesia adalah bergabung dengan Indonesia dan menetapkan kesultanan Yogyakarta sebagai daerah Istimewa dengan Sultan sebagai pemimpinnya.<sup>22</sup>

Setelah kraton Jogja bergabung dengan negara kesatuan republik Indonesia, pemerintah mengatur keistimewaan ini sebagaimana termuat

dalam undang-undang no 12 tahun 1950. Undang-undang ini kemudian direvisi pada tahun 2012 dan disahkan presiden ke-enam Susilo Bambang Yudoyono sebagai Undang-undang istimewa Yogyakarta. Dalam undang-undang no 13 tahun 2012 pasal 7 ayat ke 2, disebutkan keistimewaan Yogyakarta sebagai berikut "Kewenangan dalam urusan Keistimewaan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) meliputi: a. tata cara pengisian jabatan, kedudukan, tugas, dan wewenang Gubernur dan Wakil Gubernur; b. kelembagaan Pemerintah Daerah DIY; c. kebudayaan; d. pertanahan; dan e. tata ruang." Tentang tatacara pelaksanaan keistimewaan tersebut dijelaskan pada ayat ketiga yang berbunyi "Penyelenggaraan kewenangan dalam urusan Keistimewaan sebagaimana dimaksud pada ayat (2) didasarkan pada nilai-nilai kearifan lokal dan keberpihakan kepada rakyat" Salah satu tema menarik dari undang-undang keistimewaan yang sesuai dengan perdebatan ini adalah pemberian hak kepada sultan untuk mengurus perkara agrarian melalui kearifan lokal dan keberpihakan kepada rakyat. Ayat ini dijadikan pondasi untuk tetap melestarikan pelarangan kepemilikan tanah untuk warga non pribumi.<sup>23</sup>

Sejarah agraria di kraton Yogyakarta Hadiningrat mengalami perubahan yang fundamental dengan keluarnya perda no.5 tahun 1954. Dalam

---

21 Tingkas Prihantoro dan Aman, Integrasi Diy Ke Dalam Wilayah RI Tahun 1945-1950 Universitas Negeri Yogyakarta, *journal.student.uny.ac.id/ojs/index.php/risalah/article/.../3906/3549*, diakses 4 Maret 2018, pukul 06.15.

22 Monfries dalam Tingkas Prihantoro dan Aman, Integrasi

---

23 Eko Nuriyatman dan Djoko Wahyu Winarno, Implementasi Desentralisasi ...

perda ini, Sultan Hamenku Buwono IX menyatakan bahwa rakyat Yogyakarta boleh memiliki tanah kerajaan dengan syarat mereka telah menghuni tanah tersebut selama 20 tahun. Perda ini didasari pemahaman sultan yang baik akan pentingnya arti tanah bagi hajat hidup rakyat Jogja. Tetapi kraton masih memegang prinsip *domeinverklaring 1918* yang menyatakan bahwa tanah yang tidak bertuan atau tidak bisa dibuktikan kepemilikannya secara hukum menjadi tanah negara dalam hal ini tanah kraton Yogyakarta.<sup>24</sup>

Kebijakan agraria sebagai bentuk keistimewaan adalah intruksi wakil gubernur tahun 1975. Intruksi wakil gubernur ini berisi tentang kepemilikan tanah bagi warga di Jogja. Intruksi ini memerintahkan supaya setiap transaksi jual beli tanah antara pribumi dan nonpribumi dilayani seperti biasa tetapi setelah itu, tanah hasil penjualan ini harus dikembalikan ke negara yang menjadi tanah sultan atau tanah pakualam. Setelah penyerahan tanah ini, pembeli mengajukan izin pemakaian kepada pihak kraton. Peraturan ini berlaku kepada semua warga non pribumi dari berbagai etnis, baik Arab, India, Turkey maupun China. Tetapi karena penduduk non pribumi yang tinggal di Jogja kebanyakan etnis cina, maka seolah-olah peraturan ini ditujukan kepada warga non pribumi keturunan cina.<sup>25</sup>

Menurut Kasi Peralihan, Pembebasan dan Pendaftaran PPAT DIY Eddi Triyanto dalam Astrid menyampaikan bahwa prosedur pemberian hak atas tanah kepada WNI non pribumi di Yogyakarta sebagai berikut, pertama, apabila warga non pribumi mendaftarkan tanahnya ke kantor pertanahan atau kedapatan memiliki sertifikat hak milik dari BPN, maka akan segera diproses oleh BPN untuk diberikan atau diturunkan haknya menjadi HGB. Kedua, warga non pribumi menyerahkan sertifikat hak milik kepada kepala kantor pertanahan setempat. Ketiga, tanah akan berubah menjadi tanah negara. WNI non pribumi mengajukan hak tanah kepada kepala daerah DIY untuk mendapat hak atas tanah. Kelima, permohonan diserahkan kepada BPN, dan BPN akan memproses perizinannya.<sup>26</sup>

## 2. Dualisme hukum Agraria di Yogyakarta

Indonesia telah mengatur agraria secara nasional dengan undang-undang agraria no.5 tahun 1960 dan Keppres No 3/1984. Undang-undang ini berisi tentang hak setiap warga negara untuk memiliki tanah di negara ini dan di DIY sebagai bagian dari NKRI harus mematuhi hukum yang lebih tinggi. Undang-undang Pokok Agraria merupakan penjabaran undang-undang 1945 pasal 33 ayat 3 yang memberi amanah kepada pemerintah untuk mengelola sumber daya alam termasuk

24 Wasisto Raharjo jati, Politik Agraria di Yogyakarta: Identitas ... .

25 Astrid Pramudita Harianto, ketentuan pemberian hak atas tanah kepada seorang WNI non pribumi di Daerah Istimewa Yogyakarta ditinjau dari asas persamaan Hak Menurut

Ketentuan UUPA, Jurnal Hukum, Universitas Atma Jaya Yogyakarta, Fakultas Hukum 2017

26 Astrid Pramudita Harianto, ketentuan pemberian ... .

tanah untuk kemakmuran rakyat Indonesia. Amanat undang-undang ini juga memberi hak kepada pemerintah untuk menghentikan setiap usaha monopoli penguasaan sumber daya alam untuk pribadi maupun kelompok tertentu.<sup>27</sup>

Undang-undang Pokok Agraria (UUPA) mengatur pertanahan di negara kesatuan Republik Indonesia. UUPA mengandung beberapa prinsip yakni, Individualisasi kepemilikan hak atas tanah (pasal 4, pasal 9 dan pasal-pasal hak atas tanah), dorongan pemanfaatan tanah yang dapat menghasilkan produksi yang setinggi-tingginya melalui kewajiban pemanfaatan secara intensif (pasal 10, pasal 13, dan pasal 15), persamaan akses bagi setiap orang untuk mempunyai tanah di seluruh wilayah Indonesia tanpa membedakan status kewarganegaraan atau gender (pasal 4, pasal 9 dan pasal-pasal hak atas tanah), dan pemberian kepemilikan tanah bagi pengembangan usaha berskala besar di sektor pertanian atau industri dengan batasan tertentu (pasal 28 dan pasal 35).<sup>28</sup>

Perbedaan tafsir muncul ketika pemerintah juga mengakui undang-undang keistimewaan Yogyakarta tahun 2012 yang memberikan wewenang Daerah Istimewa Yogyakarta untuk mengatur urusan rumah tangga sendiri

termasuk pertanahan.

Permasalahan lain adalah perda no.5 tahun 1954 yang mengizinkan rakyat Jogja untuk memiliki tanah kerajaan selama mereka telah menempatnya minimal 20 tahun. Perda ini dalam praktek pengajuan sertifikat bertabrakan antara pengakuan kraton *domeinverklaring 1918* yang menyatakan bahwa kraton akan mengambil tanah yang tidak bertuan. Kedua produk hukum ini menjadi ajang kontestasi antara rakyat yang sudah menempati tanah tersebut selama 20 tahun dengan keinginan kraton menginventarisir tanah kraton yang tidak bertuan.<sup>29</sup>

### C. Sejarah Pelarangan Pemilikan Tanah Warga Non Pribumi di Jogja

Diantara warga non pribumi yang secara nyata melawan intruksi wakil gubernur 1975 ini adalah warga non pribumi keturunan Tionghoa. Pelarangan pemilikan tanah bagi warga non pribumi di wilayah kekuasaan Daerah Istimewa Yogyakarta termasuk warga tionghoa karena sejarah persesongkolan cina dengan penjajah Belanda ketika terjadi perang antara rakyat dengan penjajah Belanda. Karena kerjasama itu, kraton Yogyakarta sempat berencana memindahkan warga etnis cina keluar Jogja atau tetap bertahan di Jogja dibawah undang-undang tertentu.<sup>30</sup> Pemerintahan kolonial

27 Nurhasan Ismail, Arah Politik Hukum Pertanahan dan Perlindungan Kepemilikan Tanah Masyarakat, Jurnal Rechts Vinding, ISSN 2089-9009, Volume 1 Nomor 1, Januari – April 2012 hal 33-51

28 Nurhasan Ismail, Arah Politik Hukum Pertanahan dan ...

29 Wasisto Raharjo jati, Politik Agraria di Yogyakarta: Identitas ...

30 Astrid Pramudita Harianto, ketentuan pemberian ...



belanda memberikan hak istimewa kepada etnis cina daripada pribumi. Mereka membatasi akses ekonomi para santri dan pengusaha pribumi kemudian memberikan akses dagang yang luas kepada etnis cina.<sup>31</sup>

Penjajah Belanda mengkondisikan pribumi sebagai petani yang menanam hasil pertanian yang sesuai dengan prioritas ekspor penjajah. Mereka juga membatasi hasil bumi, jenis barang dan luas wilayah bagi pengusaha atau pedagang pribumi. Penjajah Belanda juga menyerang pelabuhan-pelabuhan milik kerajaan Islam seperti Demak, Semarang, banten dan daerah lain untuk mengamankan jalur perdagangan. Mereka juga menetapkan pajak bagi pribumi dan meminta etnis cina sebagai pegawai penarik pajak. Karena kuatnya ekonomi etnis cina, mereka mampu mendominasi raja dan pangeran di sebagian kerajaan di nusantara. Hubungan yang harmonis antara penjajah belanda dengan etnis cina berlangsung sampai terjadi penaklukan jepang. Hal ini membuat usaha bisnis etnis cina telah mengurita di Nusantara, mulai dari media, produk usaha, distribusi dan jasa.<sup>32</sup>

Selain faktor sejarah hubungan etnis cina dengan Belanda dalam perang melawan pribumi, faktor perlindungan rakyat pribumi yang lemah dari penguasaan lahan arus ekonomi raksasa warga

nonpribumi.<sup>33</sup> Alasan kebijakan kedua ini ditentang oleh Ketua Setara Institute Hendar di kepada Media Indonesia. Dia menyatakan “Kekhawatiran timbulnya kesenjangan bagi si miskin bukan terletak pada pembatasan pribumi dan nonpribumi atas tanah, tetapi kesungguhan dan keterampilan mengadministrasi keadilan sosial. Apalagi faktanya, elite pribumi pun memiliki potensi sama yang bisa menimbulkan kesenjangan atas kepemilikan tanah”.<sup>34</sup>

Pada dasarnya tidak dapat dipungkiri, diantara etnis non pribumi di Indonesia termasuk di Yogyakarta, etnis cina memiliki usaha penguasaan ekonomi yang paling tinggi. Hal ini terbukti dengan penguasaan ekonomi nasional 4 orang terkaya sebanding dengan kekayaan 100 juta penduduk miskin.<sup>35</sup> Etnis cina terkenal dengan bakat berbisnis dan didukung kondisi-kondisi perkumkumpulan-perkumpulan dan lembaga-lembaga dagang. Mereka juga mampu menciptakan jaringan-jaringan kelembagaan yang memiliki daya tahan terhadap tekanan kapitalis lokal.<sup>36</sup>

Di Kota Solo, sebelum kemerdekaan, etnis jiwa dengan bakat dagang dan diberi tempat tinggal dipusat perdagangan Solo pasar Gede, mampu mendapat keuntungan ekonomi yang

31 Retno Andriati, “Kebijakan dan Jaringan Bisnis Cina dari Jaman ke Jaman di Indonesia” BioKultur, Vol.1/No.2/Jul-Desember 2112, hal. 111-126

32 Retno Andriati, “Kebijakan dan Jaringan Bisnis Cina ...

33 Astrid Pramudita Harianto, ketentuan pemberian ...

34 Astri Novaria, Cabut Diskriminasi soal Tanah di DIY, Media Indonesia.com, Sabtu, 24 February 2018 13:15 WIB

35 M.dw.com Di Indonesia, kekayaan 4 orang terkaya setara kekayaan 100 juta penduduk termiskin. 23 Februari2017, diakses 5 Maret 2018 pukul 21.00 WIB

36 Retno Andriati, “Kebijakan dan Jaringan Bisnis Cina ...

banyak. Banyak keluarga kraton yang memiliki pola hidup mewah meminjam uang sehingga mereka terhambat dan harus merelakan tanah mereka sebagai bayaran. Dalam kehidupan modern, orang-orang etnis cina mampu menguasai tanah-tanah disepanjang jalan utama Slamet Riyadi, jalan Coyudan, Jalan Urip Sumoharjo dengan membuka berbagai aneka bisnis.<sup>37</sup> Untuk itu, logika melindungi tanah pribumi dari penguasaan warga non pribumi terutama etnis cina cukup masuk akal.

Penjagaan tanah di Indonesia secara umum harus dilakukan negara. Komisioner Komisi Nasional Hak Asasi Manusia Hafid Abbas mengutip laporan Bank Dunia pada 15 Desember 2015 yang menyatakan bahwa sebanyak 74 persen tanah di Indonesia dikuasai oleh 0,2 persen penduduk. Jika negara Afrika Selatan pernah bubar karena 50 persen tanah di negara itu dikuasai 5 persen penduduk berkulit putih, Indonesia harus waspada karena keadaanya lebih parah. Perusahaan Sinar Mas sebagai salah satu raksasa penguasa tanah memiliki 5 juta hektar.<sup>38</sup>

#### D. Kesimpulan

Kraton Yogyakarta Hadiningrat merupakan satu-satunya kerajaan yang masih eksis dan memiliki daerah kekuasaan. Raja di daerah istimewa Yogyakarta ini otomatis menjadi raja. Permasalahan yang dimunculkan oleh orang etnis cina pada kraton adalah hak kepemilikan tanah yang terhambat dengan intruksi wakil gubernur tahun 1975. Penulis melihat dengan luasnya wilayah Indonesia yang dikuasai oleh konglomerat terutama berasal dari etnis cina, pemerintah hendaknya mendukung kebijakan kraton Yogyakarta dalam menjaga keistimewaan dan keberlangsungan kerajaan. Penulis tidak memungkiri kemungkinan politik raja dan keluarga kerajaan untuk tetap menguasai tanah sebagai kepentingan keluarga menjaga keberlanjutan kerajaan. karena tanpa kepemilikan wilayah dan kekayaan tanah, kerajaan ini akan hilang sebagaimana kerajaan-kerajaan lain di Nusantara dimana kekuasaan raja terbatas pada apa yang ada di dalam istana. DPRD Yogyakarta harus terus mengawasi penggunaan keistimewaan untuk kepentingan oknum-oknum kerajaan yang menamakan keistimewaan. Sehingga kekayaan kerajaan betul-betul kembali pada kemaslahatan rakyat Yogyakarta.

---

37 Eka Deasy Widyaningsih, Masyarakat "china balong" Sudiroprajan (studi interaksi sosial masyarakat China-Jawa di Surakarta pada pertengahan akhir abad xx) Skripsi, Fakultas Sastra dan Seni Rupa, Universitas Sebelas Maret, 2007, hal 38

38 Prima Gemilang, Komnas HAM Minta Negara Ambil Tanah yang Dikuasai Konglomerat, CCN Indonesia.com, Kamis, 15 September 2016.

## Daftar Pustaka

- Ketua Setara Institute Hendaridi dalam Media Indonesia, Sabtu, 24 February 2018, Cabut Diskriminasi soal Tanah di DIY
- Solopos.com, Selasa 20-2-2018, *kebijakan soal Nonpribumi Tak Boleh Punya Tanah di Jogja dianggap Diskriminatif*. Diakses Kamis, 1 maret 2018, 13.05
- BBC Indonesia, 5 Oktober 2016, *'Diskriminasi ras' di Yogyakarta; kenapa keturunan cina tak boleh punya tanah?*. 1 maret 2018, 13.10
- Daerah khusus dan Istimewa di Indonesia adalah Daerah Khusus Ibu Kota (Jakarta), Daerah Istimewa Nangroe Darus Salam Aceh, Daerah Istimewa Papua dan Papua Barat.
- Eko Nuriyatman dan Djoko Wahyu Winarno, Implementasi Desentralisasi di Daerah Istimewa Yogyakarta (DIY) Berdasarkan Undang-undang nomor 13 tahun 2012 tentang keistimewaan daerah istimewa Yogyakarta. Jurnal Pasca Sarjana Hukum UNS Vol IV No. 2 Juli-Desember 2016
- BBC Indonesia online, 23 februari 2018, Soal kepemilikan tanah, putusan PN Yogyakarta 'diskriminatif' atas keturunan cina, diakses 1 Maret 19.40
- Indonesia dijajah Belanda selama tiga setengah Abad, antara abad 17 sampai abad 20. Faisal Ismail, Ideologi Hegemonidan Otoritas Agama, Yogyakarta; Tiara Wacana Yogya, 1999, hal 1
- Nama Indonesia berasal dari Indusnesos, penamaan indus karena letak indonesia dekat india, sehingga dulu bernama kepulauan hindia, nesos berasal dari bahasa yunani berarti pulau. Kata ini dalam perkembangannya menjadi indonesia. Sukarno dalam Faisal Ismail, Ideologi Hegemonidan ... . hal 1
- Suhatno, Yogyakarta dalam Lintasan Sejarah, repositori.perpustakaan.kemdikbud.go.id. diakses pada senin 5 Maret 2018.
- Farid Mustafa, Mekanisme Pemilihan Kepala Daerah Istimewa Yogyakarta Perspektif Demokrasi, Kripsi Universitas Negeri Semarang, 2003, hal 25
- Surono, Demokrasi versus Monarki Yogyakarta, Kompas.com 1 Desember 2010
- Detiknews.com PB XII: Zaman Kemerdekaan, Raja Tanpa Wilayah Kekuasaan. Jum'at 11 Juni 2004. Diakses, Senin 5 Maret 2018
- Wasisto Raharjo jati, Politik Agraria di Yogyakarta: Identitas Patrimonial & Dualisme Negara, Jurnal Legislasi Indonesia, Vol. II No. 1 Maret 2014 25-37.
- Tingkas Prihantoro dan Aman, Integrasi Diy Ke Dalam Wilayah Ri Tahun 1945-1950 Universitas Negeri Yogyakarta, *journal.student.uny.ac.id/ojs/index.php/risalah/article /.../3906/3549*, diakses 4 Maret 2018, pukul 06.15.
- Astrid Pramudita Harianto, ketentuan pemberian hak atas tanah kepada seorang WNI non pribumi di Daerah Istimewa Yogyakarta ditinjau dari asas persamaan Hak Menurut Ketentuan UUPA, Jurnal Hukum, Universitas Atma Jaya Yogyakarta, Fakultas Hukum 2017
- Retno Andriati, "Kebijakan dan Jaringan Bisnis Cina dari Jaman ke Jaman di Indonesia" BioKultur, Vol.I/No.2/ Juli- Desember 2112, hal. 111-126

Astri Novaria, Cabut Diskriminasi soal Tanah di DIY, Media Indonesia.com, Sabtu, 24 February 2018 13:15 WIB

M.dw.com Di Indonesia, kekayaan 4 orang terkaya setara kekayaan 100 juta penduduk termiskin. 23 Februari 2017, diakses 5 Maret 2018 pukul 21.00 WIB

Eka Deasy Widyaningsih, Masyarakat "china balong" Sudiroprajan (studi

interaksi sosial masyarakat China-Jawa di Surakarta pada pertengahan akhir abad xx) Skripsi, Fakultas Sastra dan Seni Rupa, Universitas Sebelas Maret, 2007

Prima Gemilang, Komnas HAM Minta Negara Ambil Tanah yang dikuasai Konglomerat, CCN Indonesia.com, Kamis, 15 September 2016.

# PEMIKIRAN KIAI SHALIH DARAT TENTANG RUKYAH

*Oleh: HUDI<sup>1</sup>*

## ABSTRAK

*Pemaknaan kata rukyah yang masih dipermasalahkan oleh beberapa ormas Islam, sehingga muncul kelompok hisab yang menggunakan rukyah bil ilmi dan kelompok rukyah yang menggunakan rukyah bil fi'li. Pendapat Kiai Shaleh Darat yang merupakan salah satu ulama Nusantara angkatan abad 18 dalam permasalahan penetapan awal bulan kamariyah khususnya bulan Ramadhan. Hal ini merupakan wujud komitmen dan kepedulian Kiai Shaleh Darat terhadap problematika keagamaan masyarakat awam pada masa itu.*

*Metode penggalian pendapat Kiai Shaleh Darat dengan menelaah karya-karya Kiai Shaleh Darat. Oleh Kiai Shaleh Darat kata rukyah dimaknai secara batin dan secara dzahir yang memberikan makna rukyah menggunakan rukyah bil fi'li. Tidak hanya memaknai kata rukyah, kiai Shalih Darat juga berpendapat dalam menentukan awal puasa orang awan (rakyat) harus mengikuti apa yang telah ditetapkan penghulu (pemerintah).*

**Kata kunci:** *Sholih Darat, Rukyah, makna,*

---

### A. Pendahuluan

Salah satu permasalahan pada umat Islam yang menjadi bahan perdebatan yang belum tuntas sampai saat ini adalah masalah penentuan awal bulan Ramadhan, dan Syawal. Dalam hal ini, ketika menjelang datang bulan Ramadhan dan syawwal munculah istilah yang sering disebut yaitu istilah Rukyah dan hisab.<sup>2</sup> Walaupun banyak yang banyak menyebut istilah tersebut, namun tidak banyak yang membahas seluk beluk istilah tersebut, padahal banyak dari umat Islam yang mengetahuinya.

Setiap menentukan awal Ramadhan,

1 Dosen Universitas Islam NU Jepara

2 Ahmad Izzuddin, *Fiqh Hisab Rukyah Menyatukan NU Dan Muhammadiyah Dalam Penentuan Awal Ramadhan, Idul Fitri, Dan Idul Adha*, (Jakarta: Erlangga, 2007), xiv

dan awal Syawal, selalu saja mengundang polemik. Polemik itu tidak hanya dalam wacana, tetapi berimplikasi pada awal dimulainya pelaksanaan puasa dengan segala macam kegiatan ibadah di dalamnya, penentuan puasa, idul fitri. Bahkan tidak jarang, berpengaruh pada harmonitas sosial antara sesama pemeluk Islam.

Di Indonesia, yang penduduk muslimnya merupakan bagian terbesar negara bangsa ini, hampir selalu terjadi perbedaan dalam memahami dan mengaplikasikan kata rukyah yang terdapat dalam hadits Rasulullah saw untuk menentukan awal bulan Kamariyah, utamanya bulan Ramadhan, dan Syawal. Implikasi lebih jauh adalah munculnya kelompok. *Pertama*, kelompok Rukyah

yang di persentasikan oleh organisasi kemasyarakatan Islam terbesar di Indonesia (NU). *Kedua*, kelompok Hisab dengan sponsor utama Muhamadiyah.<sup>3</sup>

Para ulama terdahulu telah telah membahas tentang awal masuknya bulan Kamariyah khususnya bulan Ramadhan dengan memaknai kata rukyah. Salah satunya adalah kiai shaleh darat, beliau memaknai kata rukyah tidak hanya secara *dzahir*, namun juga memaknai secara *batin* dengan pendekatan sufi.

## B. Biografi Kiai Shalih Darat

Seorang ulama besar dari wilayah Jawa Tengah yang memiliki peran besar dalam penafsiran kitab salaf ke bahasa Jawa pada abad ke 19 adalah Muhammad Shalih Ibn Umar al-Samarani, atau lebih dikenal dengan sebutan Kiai Shaleh Darat.<sup>4</sup> Mendapatkan julukan nama Darat karena beliau mengabadikan di pesantren Darat, tepatnya didaerah Darat, Semarang. Kiai Shalih Darat dilahirkan di Desa Kedung Jumbleng Mayong Jeparajawa Tengah, sekitar tahun 1235 H/1820 M. Ada pendapat lain bahwa kiai Shalih lahir di Bangsri, Jepara. Beliau wafat

di Semarang pada hari Jum'at Legi tanggal 28 Ramadhan 1321 H/18 Desember 1903 M.<sup>5</sup>

Kiai Shalih Darat adalah putra Kiai Umar, salah seorang pejuang dalam perang Jawa (1825-1830)<sup>6</sup> yang dilakukan oleh Pangeran Diponegoro melawan kolonial Belanda.<sup>7</sup> Pendidikan beliau dimulai dari ayahnya sendiri yang meliputi ilmu dasar-dasar agama Islam, kemudian beliau belajar kepada Kiai Haji Syahid salah seorang cucu Kiai Haji Mutamamakkin Kajen, ulama besar di Waturoyo Pati Jawa Tengah, ia belajar beberapa kitab diantaranya *Fath al-Qarib*, *Fath al-Mu'in*, *Minhaj al-Qawim*, *Syarh Khatib*, dan *Fath al-Wahhab*.<sup>8</sup> Sesudah itu beliau dibawa ayahnya ke Semarang untuk belajar kepada beberapa ulama, diantaranya adalah Kiai Haji Muhammad Shalih Asnawi Kudus, ia belajar kitab *Tafsir Jalalain*, Kiai Haji Ishaq Damaran, ia belajar kitab nahwu dan saraf serta *Fath al-Wahhab*. Kiai Haji Abu Abdillah Muhammad Hadi Banguni (Mufti Semarang), ia belajar ilmu Falak, Kiai Haji Ahmad Bafaqih Ba'alawi, ia belajar kitab *Jauhar at-Tauhid* karya Ibrahim al-Laqqani dan *Minhaj al-'Abidin* karya Imam al-Ghazali. Kiai Haji Abdul Ghani Bima, ia belajar kitab *Sittin Mas'ilah*

3 Ahmad Izzuddin, *Fiqh Hisab Rukyah*, xiv

4 Nama lengkap beliau adalah Muhammad Shalih bin Umar As-Samarani, yang dikenal dengan sebutan Mbah Shalih Darat. Ada dua alasan kenapa dipanggil dengan panggilan "kiai Shalih Darat" pertama sesuai dengan akhir surat yang ia tujukan pada penghulu tafsir anom, penghulu kraton Surakarta yaitu: "al-Haqir Muhammad Shalih Darat" dan juga menulis nama "Muhammad Shalih bin Umar Darat Semarang" ketika menyebut nama-nama gurunya dalam kitab *Mursyid al-Wajiz*. Kedua, sebutan darat dibelakang namanya karena beliau tinggal disebuah daerah yang bernama Darat, yaitu suatu kawasan yang terletak dipesisir utara Semarang tempat mendarat orang-orang yang datang dari luar Jawa. Lihat dalam Ghazali Munir, *Warisan Intelektual Islam Jawa: Dalam Pemikiran Kalam Muhammad Shalih al-Samarani*, (Semarang: Walisongo Press, 2008), 35

5 A. Aziz Masyhuri, 99 *Kiai Kharismatik Indonesia Biografi, Perjuangan, Ajaran, dan Doa-doa Utama yang Diwariskan*, (Yogyakarta: Kutub, 2008), 66. Juga lihat: Muh. In'amuzzahidin, *Pemikiran Sufistik Muhammad Shalih Al-Samarani Dalam Kitab Matn Al-Hikam Dan Majmu'at Al-Syariah Al-Kafiah Li Al-Awam* (Semarang: Puslit IAIN Walisongo, 2010), 51.

6 Perang ini mendapat dukungan dari banyak tokoh agama, yaitu 108 Kiai, 31 haji, 15 syaikh, 12 pegawai penghulu Yogyakarta, dan 4 kiai guru. Lihat: Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad Ke-19*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 30.

7 Ghazali Munir, *Warisan Intelektual Islam Jawa*, 35

8 Muhammad Shalih bin Umar al-Samarani, *al-Mursyid al-Wajiz*, 118-120.



karya Abu al-Abbas Ahmad al-Misri.<sup>9</sup>

Setelah menyelesaikan pendidikannya di Jawa, Kiai Shalih Darat diajak ke Makkah oleh ayahnya dengan singgah beberapa saat di Singapura. Di Makkah, ia belajar kepada beberapa orang ulama terkenal seperti:<sup>10</sup> Syaikh Muhammad al-Muqri al-Misri al-Makki, kepadanya ia belajar ilmu 'aqa'id dengan kitab *Umm al-Barahin* karya Muhammad as-Sanusi. Syaikh Muhammad ibn Sulaiman Hasbullah pengajar di Masjid al-Haram dan Masjid an-Nabawi, kepadanya ia belajar *Syarh al-Khatib*, *Fath al-Wahhab*, dan *Alfiyah ibn Malik* beserta Syarah-nya. Sayyid Muhammad ibn Zaini Dahlan, (1232-1304 H/1817- 1886 M), Mufti Syafi'iyah di Makkah, kepadanya ia belajar *Ihya' Ulum ad-Din* karya al-Ghazali, dan mendapatkan "ijazah". Al-Alamah Ahmad an-Nahrawi al-Misri al-Makki, ia belajar *al-Hikam* karya Ahmad ibn 'Ata' Allah. Sayyid Muhammad Salih az-Zawawi al-Makki, pengajar di Masjid al-Haram, kepadanya ia belajar *Ihya' Ulum ad-Din* juz I dan II, dan lain-lain.<sup>11</sup> Setelah beberapa tahun berkelana mencari ilmu, tibalah saatnya beliau diberikan izin untuk mengajar di Makkah, banyak muridnya yang berasal dari Tanah Jawa dan Melayu diantaranya kiai Haji Dalhar Watucongol Magelang, kiai Haji Dimiyati Termas Pacitan. Kiai Haji Kholil Harun Rembang. Kiai Haji Raden Asnawi Kudus.<sup>12</sup> Kiai Haji Mahfuz Termas.<sup>13</sup>

9 Muhammad Shalih bin Umar al-Samarani, *al-Mursyid al-Wajiz*, 118-120. Juga lihat; Steenbrink, *Beberapa Aspek*, 118.

10 Muhammad Shalih bin Umar al-Samarani, *al-Mursyid al-Wajiz*, 119

11 Ghazali Munir, *Warisan Intelektual Islam Jawa*, 36

12 Abdurrachman Mas'ud, *Intelektual pesantren: perhelatan agama dan tradisi* (Jogjakarta: LKiS, 2004), 179.

13 Ghazali Munir, *Warisan Intelektual Islam Jawa*, 88

Setelah menetap di Makkah selama beberapa tahun untuk belajar dan mengajar, Kiai Shalih Darat terpanggil hatinya untuk pulang ke Semarang karena bertanggung jawab dan ingin ber-khidmat terhadap tanah tumpah darah sendiri. "*Hubbul wathan min al-Iman*" yang artinya cinta tanah air sebagian dari iman. Itulah yang menyebabkan beliau harus pulang ke Semarang. Kemudian Kiai Shalih Darat diambil menantu oleh Kiai Murtdlo, teman seperjuangan Kiai Umar, ayah Kiai Shalih Darat dalam perang Jawa sebagai prajurit Diponegoro, dan dijodohkan dengan Sofiyah. Sejak saat itulah Kiai Shalih Darat menetap di Semarang dan masih melanjutkan menuntut ilmu lagi kepada beberapa ulama, serta mendirikan pondok pesantren yang semula tidak menggunakan nama. Namun, lambat laun terkenal dengan nama Pondok Pesantren Darat.<sup>14</sup> Sebagaimana tradisi ulama dunia Melayu terutama ulama Jawa dan Patani pada zaman itu, bahwa setelah pulang dari Makkah harus mendirikan pusat pengajian berupa Pondok Pesantren. Seperti halnya Kiai Shalih mendirikan pondok pesantren di pesisir kota Semarang.<sup>15</sup>

Di antara murid-murid kiai Shalih Darat adalah:<sup>16</sup> Syaikh Mahfudz at-Tirmisi (1866-

14 M. Masrur, *Kiai Shalih Darat, Tafsir Faid al-Rahman dan RA. Kartini, Jurnal At-Taqaddum*, (Vol. 4, No. 1, Juli 2012): 33.

15 Dalam beberapa versi disebutkan bahwa pesantren yang didirikan kiai Shalih Darat bukan berarti pesantren yang sesungguhnya sebagaimana kebanyakan pesantren yang berdiri gedung-gedung sebagai tempat tidur para santri, akan tetapi pesantren disini hanyalah berupa majelis pengajian dengan kajian-kajian keislaman yang diikuti oleh santri-santri kalong, lihat dalam A. Aziz Masyhuri, *99 Kiai Kharismatik*, 77

16 Diantara murid beliau, yang disahkan sebagai Pahlawan Nasional Indonesia, yaitu Kiai Haji Ahmad Dahlan (1868-1934 M.), dengan Surat Keputusan Pemerintah RI, No. 657, 27 Desember 1961, Kiai Haji Hasyim Asy'ari (1875-1947 M.), dengan Surat Keputusan Presiden RI, No. 294, 17 November 1964, Raden Ajeng Kartini (1879-1904 M.),

1919) yang terkenal Ulama' besar Madzhab Syafi'i dan ahli bidang hadis, Kiai Haji Ahmad Dahlan (1868-1923) pendiri Muhammadiyah, Kiai Haji Hasyim Asy'ari (1871-1947) pendiri Nahdlatul 'Ulama dan pondok pesantren Tebuireng Jombang, Kiai Haji Idris (w.1927 M) dari Solo yang membuka kembali pondok pesantren yang didirikan Kiai Jamsari, Kiai Haji Tahir penerus pondok Pesantren Mangkang Wetan Semarang, Kiai Haji Dimiyati (w.1934) dari Termas, Kiai Haji Khalil (w.1940 M) pendiri pondok pesantren Rembang, Kiai Haji Munawir (w.1940 M) pendiri pondok pesantren Krapyak Yogyakarta.<sup>17</sup> Kiai Amir (w.1357 H/1939 M) pendiri pesantren di Simbang Kulon yang menjadi menantu Kiai Shalih dengan menikahi Siti Zahroh, Kiai Haji Abdul Hamid (w.1348 H/1930 M) dari Kendal, Kiai Haji Sya'ban ibn Hasan (w.1364 H/1946 M) Semarang, Kiai Haji Sahli Semarang, Kiai Yasin Rembang, Kiai Haji Ridwan ibn Mujahid (w.1368 H/1950 M) Semarang, Kiai Haji Ali Barkah Semarang, Kiai Penghulu Tafsir Anom sebagai Penghulu Keraton Surakarta, Kiai Haji Yasir Bareng Kudus, Kiai Haji Mudzakir sayung Demak, Kiai Haji Siraj Payaman Magelang, Kiai Haji Anwar Mujahid Semarang, Kiai Haji Abdus Samad Solo, Kiai Haji Harun pendiri Pesantren Kempek Cirebon, Kiai Haji Sajad pendiri Pesantren Sendang Guwa Semarang.

Dari sekian banyak muridnya beliau, salah satu muridnya yang terkenal tetapi bukan dari kalangan kiai atau ulama' adalah Raden Ajeng Kartini. Karena R.A. Kartini

---

dengan Surat Keputusan Presiden RI, No. 108, 12 Mei 1964.

17 Ghazali Munir, *Shalat Jum'at Bergantian Implementasi Konsep Iman Dan Amal Muhammad Salih Ibn Umar as-Samarani Dalam Masyarakat Modern*, (Semarang: Syiar Media Publishing, 2008), 46.

adalah Kiai Shaleh Darat menjadi pelopor penerjemahan al-Qur'an ke Bahasa Jawa. R.A. Kartini pernah punya pengalaman tidak menyenangkan saat mempelajari Islam. Guru ngajinya memarahinya karena dia bertanya mengenai arti sebuah ayat al-Qur'an. Kemudian ketika berkunjung ke rumah pamannya, seorang Bupati Demak, R.A. Kartini menyempatkan diri mengikuti pengajian yang disampaikan oleh Kiai Shaleh Darat. Saat itu beliau sedang mengajarkan tafsir Surat al-Fatihah. R.A. Kartini menjadi amat tertarik dengan model pengajian yang disajikan oleh Kiai Shaleh Darat. Dalam sebuah pertemuan R.A. Kartini meminta agar al-Qur'an diterjemahkan, karena menurutnya tidak ada gunanya membaca kitab suci yang tidak diketahui artinya. Tetapi pada waktu itu penjajah Belanda secara resmi melarang orang menerjemahkan al-Qur'an. Kemudian Kiai Shaleh Darat melanggar larangan ini. Beliau menerjemahkan al-Qur'an ditulis dalam huruf "*arab gundul*" (pegon) sehingga tidak dicurigai penjajah. Kitab tafsir dan terjemahan al-Qur'an ini diberi nama Kitab *Faid al-Rahman*, tafsir pertama di Nusantara dalam bahasa Jawa dengan aksara Arab. Kitab ini yang pernah dihidiahkannya kepada R.A. Kartini pada saat dia menikah dengan R.M. Joyodiningrat, seorang Bupati Rembang.<sup>18</sup>

Dalam tradisi keilmuan Kiai Shalih Darat tidak hanya menuangkan karyannya melalui lisan (*oral tradition*), ceramah dan pengajian saja. Akan tetapi beliau juga banyak melahirkan dalam segi karya tulis (*written tradition*). Secara keilmuannya, beliau dapat dinilai masuk sebagai ulama'

---

18 A. Aziz Masyhuri, 99 *Kiai Kharismatik*, 78. Lihat juga; M. Masrur, *Kiai Shalih Darat, Tafsir Faid al-Rahman*, 34.



yang produktif, terbukti banyak dari kitab-kitab yang ditulisnya dengan menggunakan bahasa Jawa (*Arab pegon*). Sampai saat ini karya-karyanya banyak diapakai dan dibaca di pesantren-pesantren di Jawa. Diantara karya-karya Kiai Shaleh Darat adalah: *Majmu'at Asy-Syari'at al-Kafiyah li al-Awam*,<sup>19</sup> Kitab *Munjiyat*,<sup>20</sup> *Matan al-Hikam*,<sup>21</sup> Kitab *Latha'if al-Thaharat wa Asrar As-Shalat wa Asrari al-Shaum wa Fadilah al-Muharam wa Rajab wa Sya'ban*,<sup>22</sup> *Mursyid al-Wajiz*,<sup>23</sup> Kitab *Tafsir Faid al-Rahman*,<sup>24</sup> kitab *manasik al-haj wa al-'umrah*,<sup>25</sup> kitab *Fashalatan*.<sup>26</sup>

### C. Metode Tafsir Kiai ShalihDarat

Kiai Shalih Darat menjelaskan sumber-sumber penafsiran terkadang dengan sekilas mengkaitkan ayat al-Qur'an, Hadis, Akal, kitab-kitab tafsir klasik, dan beberapa pemikiran kaum sufi, yang ia gunakan sesuai

- 19 Kitab membahas tentang ilmu *Syariat, tariqat* dan *haqiqat*. Lihat Muhammad Shalih bin Umar al-Samarani, *Majmu'ah al-Syari'ah al-kafiyah lil-awam*, (Semarang: Karya Thaha Putra), i
- 20 Kitab membahas sifat-sifat yang menyelamatkan seseorang dari kerusakan dunia dan akhirat, yang merupakan petikan penting dari kitab *Ihya' Ulumuddin* karya Al-Ghazali. Lihat Muhammad Shalih bin Umar al-Samarani, *Munjiyat*, (Semarang: Karya Thaha Putra), 1
- 21 Kitab terjemahan bahasa Jawa dari kitab *Hikam* karya Syaikh Ahmad Athaillah al-Sakandari. Lihat Muhammad Shalih bin Umar al-Samarani, *Matn al-Hikam*, (Semarang: Karya Thaha Putra), 1
- 22 Kitab membahas tata cara shalat dan puasa bagi orang yang ahli ibadah. Lihat Muhammad Shalih bin Umar al-Samarani, *Lathaif al-Taharah*, (Semarang: Karya Thaha Putra), 1
- 23 Kitab membahas tentang ilmu-ilmu al-Qur'an. Lihat Muhammad Shalih bin Umar al-Samarani, *al-Mursyid al-Wajiz*, 1
- 24 Kitab Tafsir dengan makna *Isyari* dari Imam al-Ghazali. Lihat Muhammad Shalih bin Umar al-Samarani, *Tafsir Faid al-Rahman*, 2
- 25 Kitab membahas tuntunan haji dan umrah. Lihat Muhammad Shalih bin Umar al-Samarani, *Manasik al-haj wa al-'umrah*, (Bombai, 1300 H),1
- 26 Kitab membahas tata cara shalat. Lihat Muhammad Shalih bin Umar al-Samarani, *Fashalatan*, (Bombai Miri),1

dari aspek kandungan isinya.

#### 1. Al-Qur'an

Kiai Shalih Darat berdasarkan penafsirannya pada al-Qur'an. *Pertama*, bersumber dari pengakuan beliau dalam mudaqqimah kitabnya. *Kedua*, model penafsiran Kiai Shaleh Darat yang selalu mengaitkan dengan al-Qur'an, atau selalu mengembalikan penafsirannya pada al-Qur'an. Contoh penafsiran Kiai Shalih Darat dalam QS. al-Fatihah ayat 6, ....Adapun yang disebut dengan hidayah *al-Kash* yaitu hidayah yang diberikan kepada orang mu'min untuk menghantarkannya menuju jalannya surga sebagaimana firman Allah.<sup>27</sup>

يَهْدِيهِمْ رَحْمَ بَاتِمَا حَم

#### 2. Al-Hadis

Penafsiran Kiai Shalih Darat yang merujuk pada hadis Nabi sangat banyak. Diantaranya ialah menggunakan hadis puasa karena rukyah (yang diartikan dengan melihat Allah) dalam menafsirkan ayat tentang puasa pada QS. Al Baqarah: 183.<sup>28</sup>

#### 3. Akal

Kiai Shalih Darat tidak serta-merta dalam menafsirkan al-Qur'an dengan pribadinya sendiri. Penegasan ini sudah tertulis dalam pembukaan tafsirnya bahwa akan menghindari penafsiran terhadap ijtihadnya sendiri. Menurut

<sup>27</sup> Muhammad Shalih bin Umar al-Samarani, *Tafsir Faid al-Rahman*, 19

<sup>28</sup> Muhammad Shalih bin Umar al-Samarani, *Tafsir Faid al-Rahman*, 327

Kiai Shalih Darat akal merupakan karunia dari tuhan yang maha kuasa yang harus digunakan untuk mengetahui keagungan-Nya, akal juga harus digunakan untuk dapat menjalankan syariat Agama, oleh karena itu peran akal dalam penafsiran-penafsiran beliau lebih pada pemanfaatan akal secara baik yang mengacu pada al-Qur'an dan Hadis.

Salah satu penafsiran Kyai Shalih Darat dengan akal adalah menafsirkan kata *شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ*, diartikan *Juz* (bagian) ka'bah dengan arti lain dalam menghadap kiblat tidak cukup dengan *jihah* (arah) Ka'bah saja, tapi harus *ain Ka'bah*. Dan dalam penafsiran ayat tentang kiblat tersebut Kiai Shalih Darat juga menjelaskan pendapat para ulama' Madzhab.<sup>29</sup>

#### 4. Kitab-KitabTafsir Klasik

Dalam kutipan muqaddimah tafsirnya Kiai Shalih Darat menyebutkan bahwa banyak menukil pendapat-pendapat dari para mufassir klasik seperti al-Razi dalam kitabnya *Tafsir Mafatih al-Ghaib*, Imam Jalaludin dalam kitabnya *Tafsir al-Jalalain* dan juga Imam al-Khazin dalam kitabnya *Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil*. Diantara kitab tafsir yang juga sering menjadi rujukan Kiai Shalih Darat ialah kitab tafsir *Madarik al-Tanzil* karya al-Nasafi dan *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil* karya al-Baidhawi.

Salah satu contoh penafsiran Kiai Shalih Darat yang merujuk pada ulama tafsir klasik ialah ketika beliau

menafsirkan QS. Al-Baqarah ayat 25. Sebagai berikut dijelaskan, Imam al-Nasafi berkata: ayat ini memberikan pengertian bahwa iman dan amal itu berbeda, atau tidak sama. Karena bersambunganya (*'athaf*) lafadz *amanu* dan *'amilu* itu menunjukkan perbedaan, sebab setiap penyambung berbeda dengan yang disambung. Iman tidak akan sempurna tanpa amal, begitu pula sebaliknya. Sedangkan yang dimaksud dalam ayat ini adalah berkumpulnya iman dan amal dengan muthlak. Adapun iman tanpa amal, maka terhenti menunggu ampunan, apabila diampuni maka masuk surga, dan apabila tidak maka masuk neraka terlebih dahulu baru kemudian masuk surga.<sup>30</sup>

Kiai Shalih Darat dalam kutipan tafsir diatas membedakan antara iman dan amal, akan tetapi amal itu merupakan penyempurna dari iman. Mengacu pada redaksi yang diucapkan oleh Kiai Shalih Darat mengambil sumber dalam penafsiran ayat di atas dari imam al-Nasafi langsung, walaupun dalam muqoddimah beliau tidak mencantumkan nama al-Nasafi dan kitab tafsirnya.

#### 5. Kaum Sufi

Kiai Shalih Darat penukilan dari pendapat-pendapat Imam Sufi. Kiai Shalih Darat mengatakan bahwa beliau menyandarkan penafsirannya dengan Imam al-Ghazali, namun dalam beberapa penafsiran beliau menyandarkan

29 Muhammad Shalih bin Umar al-Samarani, *Tafsir Faid al-Rahman*. 277.

30 Muhammad Shalih bin Umar al-Samarani, *Tafsir Faid al-Rahman*, 87.

penafsirannya pada Ibnu 'Arabi.

Keterpengaruhan Kiai Shalih Darat terhadap Imam al-Ghazali cukup besar, hal tersebut dapat dilihat kitab karya beliau yang berjudul *Munjiyat Metik Saking Ihya' Ulum al-Din al-Ghazali*.<sup>31</sup> Oleh karena itu, tidak menjadikan suatu hal yang mengherankan jika beliau banyak mengutip dan menyandarkan penafsirannya pada Imam al-Ghazali.

Contoh penafsiran Kiai Shalih Darat terhadap QS. Al-Fatihah ayat 6, dimana beliau membagi tingkatan Hidayah menjadi tiga bagian yang merujuk pada pendapat Imam al-Ghazali dalam *Ihya' Ulum al-Din*. tiga tingkatan hidayah tersebut ialah *hidayah al-'am*, *Hidayah al-Khash* dan ketiga *Hidayah al-Akhash*.<sup>32</sup>

Dari konten penafsirannya dapat disimpulkan bahwa tafsir ini merupakan tafsir dengan menggunakan metode *tahlili*. Karena dapat dilihat dari penafsiran ayat yang dikaji secara mendalam dari berbagai aspek yang tercantum, seperti asbab nuzul, hadis, kitab-kitab tafsir klasik, pendapat ulama' khususnya tasawuf (kaum sufi) dan dikuatkan oleh dalil-dalil yang sesuai keilmuan.

#### D. Makna Rukyah Menurut Kiai Shalih Darat

Kata Rukyah jika dilihat dari segi terminologis mempunyai arti melihat terbitnya bulan baru dengan cara apapun.<sup>33</sup>

31 Muhammad Shalih bin Umar al-Samarani, *Munjiyat*....., 1.

32 Muhammad Shalih bin Umar al-Samarani, *Tafsir Faid al-Rahman*, 19.

33 Burhanuddin Jusuf Habibie, *Rukyah dengan Teknologi*, (Jakarta: Gema Insani Press), 14.

Kata rukyah berasal dari kata— رأى — يرى رأى yang berartimelihat,<sup>34</sup> arti yang paling umum adalah melihat dengan mata kepala.<sup>35</sup> Dalam kamus Al-Munawwir kata رؤية berarti penglihatan dan ترى الهلال berarti berusaha melihat hilal.<sup>36</sup>

Rukyah yang berartimelihat secara visual (melihat dengan mata kepala), saat ini masih banyak ulama yang menganggap segala macam perhitungan untuk menentukan hilal dengan mengabaikan pengamatan secara visual adalah tidak memiliki dasar hukum, bahkan dianggap merekayasa (*bid'ah*). Hal ini, pernah dijadikan suatu fatwa resmi di Mesir pada masa Fatimid, saat Jenderal Jawhar memerintah pada tahun 359 H atau 969 M.<sup>37</sup> Namun sebaliknya, pendapat lain beranggapan memakai cara hisab sebagai sebuah metode itu harus digunakan, dan cara rukyah itu dilarang. Hal ini juga terjadi pada zaman Fatimid, namun terjadi di Libya pada tahun 953 M, dimana seorang *qadhi* di Barqa harus dihukum mati karena melakukan pengamatan untuk penentuan awal Ramadhan, padahal ketentuan yang ada dalam imperium saat itu adalah cara-cara perhitungan hilal dengan hisab oleh imam yang ada pada masa tersebut.<sup>38</sup>

Ada pula yang berpendapat bahwa rukyah adalah observasi atau mengamati benda-benda langit,<sup>39</sup> yang dapat dikatakan

34 Achmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997, cet 14), 460.

35 Susiknan Azhari, *Ensiklopedi Hisab Rukyat*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, cet 2), 183.

36 Achmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*....., 461.

37 Tono Saksono, *Mengkompromikan Rukyat & Hisab*, (Jakarta: Amythas Publicita, 2007), 84 - 85.

38 Tono Saksono, *Mengkompromikan Rukyat & Hisab*..., 84-85

39 Muhyiddin Khazin, *Kamus Ilmu Falak*, (Yogyakarta:

sebagai suatu kegiatan atau usaha untuk melihat hilal atau bulan sabit di langit (ufuk) sebelah Barat sesaat setelah matahari terbenam menjelang awal bulan baru (khususnya menjelang bulan Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah) untuk menentukan kapan bulan baru itu dimulai.<sup>40</sup>

Dengan asal kata rukyah di atas, kata *ro-a* dapat berubah sesuai dengan konteksnya menjadi arti *ar-ra'yun*, yang sebetulnya dapat berarti melihat secara visual, namun di sisi lain, juga dapat berarti melihat bukan dengan cara visual, seperti melihat dengan logika, pengetahuan, dan *kognitif*.<sup>41</sup>

Beberapa makna rukyah yang berbeda tersebut yang menjadikan perbedaan dalam memahami Hadis yang diriwayatkan Imam Muslim dari Abu Hurairah

حدثنا عبد الرحمن بن سلام الجمحي حدثنا الربيع يعني ابن مسلم عن محمد وهو ابن زياد عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غمي عليكم فأكملوا العدد (رواه مسلم).

Diriwayatkan dari Abdurrahman ibn Salam al-Jumahi, dari al-Rabi' (ibn Muslim), dari Muhammad (yaitu Ibn Ziyad), dari Abu Hurairah. *a. sesungguhnya Rasulullah saw bersabda : Berpuasalah kamu karena melihat tanggal (hilal) dan berbukalah kamu karena melihat tanggal (hilal). Apabila pandanganmu terhalang oleh awan, maka sempurnakanlah bilangan bulan Sya'ban (menjadi 30 hari).*<sup>42</sup>

Secara garis besar, perbedaan pemahaman pada hadist tersebut melahirkan

Buana Pustaka, 2005), 69.

40 Muhyiddin Khazin, *Ilmu Falak Dalam Teori dan Praktik*, (Yogyakarta: Buana Pustaka, 2004), 173.

41 Tono Saksono, *Mengkompromikan Rukyat & Hisab*., 84-85

42 Abu Husain Muslim bin al Hajjaj, *Shahih Muslim*, (Beirut: Dar al Fikr, Jilid I, tt), 481.

dua aliran pemikiran yakni aliran rukyah dan aliran hisab.<sup>43</sup> Munculnya perbedaan karena kata rukyah pada hadis tersebut masih mengandung (*muhtamil*) beberapa arti, di antaranya *ru'yah bil ilmi* (yang melahirkan aliran hisab) dan *ru'yah bil fi'li* (yang melahirkan aliran rukyah). Bahkan menurut penelitian Syihabuddin al Qalyubi<sup>44</sup> hadis-hadis hisab *ru'yah* mengandung sepuluh interpretasi yang beragam. Sehingga dalam wacana pemikiran hisab rukyah di Indonesia terdapat banyak aliran yang juga dampak dari perbedaan pemahaman hadis hisab rukyah tersebut.

Perbedaan kata rukyah sering dikaitkan dengan perbedaan memaknai kata melihat (*ru'yah*) dalam hadis tersebut, sebagian memaknai dengan melihat secara langsung dengan mata kepala (*ru'yah bil fi'li*) sedangkan sebagian yang lain memahami bahwa rukyah tidak harus dilakukan secara faktual. Apabila sistem hisab menunjukkan bahwa *hilal* sudah di atas ufuk, maka hal itu menunjukkan masuknya bulan baru hijriyah. Artinya, secara faktual memang mungkin saja hilal tidak nampak di atas ufuk, akan tetapi secara teoritis hilal sebenarnya sudah wujud di atas ufuk. Inilah yang disebut dengan *ru'yah bil 'ilmi*. Akan tetapi, pengertian kata rukyah dalam madzhab *ru'yah bil fi'li* pun pada dasarnya mengalami perkembangan.

Di Indonesia dua ormas Islam inilah yang tercatat (mengklaim) memiliki umat terbesar. Tapi mengenai rukyah dan hisab dua metode ini juga dipakai oleh berbagai ormas yang lain selain kedua tersebut. seperti

43 Ahmad Izzuddin, *Fiqh Hisab Rukyah*....., 3.

44 Syihabuddin al Qalyubi, *Hasyiyah Minhaj al Thalibin*, (Kairo: Mustafa al Babi al Halabi, jilid II, 1956), 45.

Persis (Persatuan Islam) juga memakai metode hisab saja seperti yang dilakukan Muhammadiyah, demikian juga dengan yang lain.

### **Muhammadiyah**

Melalui keputusan Majelis Tarjihnya Muhammadiyah berpendapat bahwa berpegang pada wujud (adanya) bulan. Artinya, kalau menurut perhitungan hisab, bulan sudah berwujud (beberapa derajat di atas ufuk) maka besoknya adalah lebaran. Muhammadiyah tidak mempersoalkan apakah wujud bulan tersebut bisa dirukyah atau tidak.

Kelompok tersebut mendasarkan hisab dengan menafsirkan “ru’yah” dengan *ru’yah bil ‘ilmi* (melihat dengan ilmu). Pendapat kelompok ini didasarkan atas ayat al Quran surat Yunus (10) ayat 5.

هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ  
لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ

*Dia-lah yang menjadikan matahari bersinar dan bulan bercahaya dan ditetapkannya manzilah-manzilah (tempat-tempat) bagi perjalanan bulan itu, supaya kamu mengetahui bilangan tahun dan perhitungan (waktu).<sup>45</sup>*

Ayat inilah yang menjadi pijakan lahirnya Ilmu Hisab. Ilmu ini digunakan secara sangat luas untuk menentukan waktu salat dan kalender Hijriyah, awal akhir bulan, hari raya (Idul Fitri - Idul Adha), wukuf di Arafah dan ibadah lainnya. Kelompok *ru’yah bil ‘ilmi* berpendapat awal dan akhir bulan tidak ditentukan oleh beberapa derajat ketinggian hilal. Jika berdasarkan penghitungan hisab hilal sudah nampak, berapapun ketinggiannya, maka hitungan

bulan baru sudah masuk.

### **Nahdlatul Ulama**

Namun lain halnya dengan NU. Meskipun juga menggunakan hisab, tapi kedudukannya hanya sebagai pembantu saja. Demikian pula terhadap *ru’yah bil fi’li*. Ada sebagian mereka yang berpegangan pada laporan hasil rukyat semata, sehingga bagaimana pun keadaan materi laporannya, asal orang yang melapor adalah orang yang adil dan bershahadah telah melihat hilal, maka laporannya diterima yang kemudian dijadikan dasar penetapan awal bulan. Sementara sebagian lainnya berpandangan bahwa laporan hasil rukyat perlu dikontrol oleh ilmu pengetahuan (hisab).

Kelompok ini memahami *harflam* dalam matn hadis “*sumu li ru’yatih*” adalah “*li al-ta’lil*” sehingga dipahami menjadi berpuasalah kalian “karena” melihat hilal. Keterlihatan hilal menjadi ‘*illat (sabab al-hukmi)* adanya keharusan berpuasa dan berbuka (*‘id al-fitri*), sebagai yang ditegaskan oleh al-Mubarakfuri<sup>46</sup>

قوله صوموا لرؤيته أي لأجل رؤية الهلال فاللام  
للتعليل والضمير للهلال

dan juga pendapat *ru’yah bil fi’li* ini didasarkan dari pemahaman ayat al-Qur’an

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ

*Barang siapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu.<sup>47</sup>*

Kata “*syahida*” dalam ayat ini ditafsirkan oleh sejumlah ulama, sebagai rukyat dan “*al-*

<sup>46</sup> Muhammad ‘Abd al-Rahman ibn ‘Abd al-Rahim al-Mubarakfuri. *Tuhfah al-Ahwai bi syarh Jami’ al-Turmudz*. (Bairut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah. t.th.), 127

<sup>47</sup> QS. Al-Baqarah: 185.

<sup>45</sup> Q.S. Yunus: 5



*syahra*”sebagai hilal, sehingga *syuhud al-syuhur* dipahaminya sebagai “*ru’yah al-hilal*” dan hisab tidak bisa dikategorikan ke dalam pengertian *Syuhud al-syuhur*.<sup>48</sup>

Kedua kelompok ini masing-masing memiliki landasan yang dipandang kuat bahkan masing-masing merasa benar terhadap apa yang ditempuh oleh kelompoknya. Di samping itu, masing-masing kelompok merasa memiliki otoritas hak dan kewajiban untuk memberikan bimbingan serta arahan pelaksanaan ibadah terhadap anggota kelompoknya sendiri-sendiri. Keadaan demikian inilah salah satu hambatan terciptanya penyatuan kalender qamariyah di Indonesia, khususnya penentuan awal bulan Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah.

Oleh sebab itu, untuk kemaslahatan umat (bangsa Indonesia) serta menjaga keutuhan dan persatuan bangsa Indonesia maka berangkali di negeri ini perlu dibangun madzhab tersendiri. Madzhab ini tentunya diusahakan dapat mengakomodir berbagai pendapat yang ada, disamping tetap memperhatikan petunjuk Rasulullah saw dan perkembangan iptek (hisab).

Kata Rukyah yang terdapat hadis rukyah diatas menurut KiaiShalih Darat ada dua pemaknaan yaitu secara *batin*(pendapat ulama sufi) dan secara *dzahir*(pendapat ulama’ fiqh). Penafsiran secara *batin*adalah puasa karena *musyahadah* atau melihat yang “*Haq*” (Allah) dengan hadir bersama Allah. Hal ini dijelaskan dalam penafsiran ayat puasadalam surat Al Baqarah: 183

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى  
الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

*Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kalian agar kamu bertakwa. (QS. Al Baqarah: 183)*

Ayat di atas menunjukkan perintah untuk menjalankan puasa dengan tiga perkara yaitu:<sup>49</sup> keimanan, *Musyahadah* (melihat Allah), hadir bersama Allah.

Sedangkan Kata Rukyah Secara penafsiran *dzahirdijelaskan* dalam kitabnya:<sup>50</sup>

*Den wajibaken ingatase saben-saben wong mukallaf kang kuat wajib ngelakoni poso romadon sebab sempurnane wulan sya’ban telung pulu dino utowo sebab olehe ningali wong adil suwiji ing tanggal wulan romadon*

“Diwajibkan atas orang mukalaf yang mampu untuk menjalankan puasa Ramadhan sebab sempurnanya bulan Sya’ban 30 hari, atau sebab melihatnya orang adil adanya hilal.”

Dari pendapat Kiai Shalih Darat di atas bisa dijelaskan bahwa penetapan Awal bulan Ramadhan dengan dasar *istikmal* atau melihat hilal seseorang yang adil:

1. *Istikmal* adalah penggenapan bulan Sya’ban menjadi 30 hari
2. Melihat hilal dengan menggunakan visual disebut dengan *ru’yah bi fi’li*, bukan *ru’yah bi ilmi* (hisab)
3. Orang yang adil adalah orang yang bisa mengalahkan keburukannya, kebiasaan berdusta. Oleh karena itu, kesaksian orang fasik tidak dapat diterima.

48 Ahmad Mustafa al-Maragi, *Tafsir al-Maragi*, (Semarang: Karya Thaha Putra, Juz II, 1993), 72. Lihat juga Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, (Bairut: Dar al-Fikr, Juz I, 2007), 435.

49 Muhammad Shalih bin Umar al-Samarani, *Tafsir Faid al-Rahman...*, 326-327

50 Muhammad Shalih bin Umar al-Samarani, *Majmu’ah.....*, 100.

Begitu juga kesaksian orang yang terkenal kebohongannya atau kejelekan tingkah lakunya atau kerusakan akhlaknya. Tentang persyaratan sahnya seseorang menjadi saksi, Sayyid Sabiq menambahkan dua hal lagi, yaitu Pertama, saksi itu harus cermat dan faham, karena menurutnya kesaksian orang yang buruk hafalannya, banyak lupa dan salah, maka kesaksiannya tidak diterima karena ia kehilangan kepercayaan pada pembicaraannya.<sup>51</sup> Kedua, bersih dari tuduhan. Karena orang yang dituduh karena percintaan atau permusuhan, kesaksiannya tidak diterima.

Menanggapi permasalahan perbedaan awal puasa Ramadhan atau lebaran, memang sering sekali banyak orang menyikapi perbedaan adalah suatu rahmat yang harus dijunjung, dengan terhipnotis hadis *إختلاف رحمة أممي رحمة*, namun fakta yang ada perbedaan itu suatu disharmonis, permusuhan, kesenjangan, ketidakstabilan dan masih banyak kata negatif lain. Catatan penting adalah menganalisis kesahihan hadis tersebut, bahkan menurut Ibnu Hazm hadis tersebut batil bohong<sup>52</sup>. Jika dianalogikan secara *mafhum mukhalafah* kira-kira berbunyi: *إتفاق أممي سخط*, seandainya perbedaan itu *rahmat*, maka sebaliknya bahwa kesepakatan itu berarti suatu kemurkaan, dan hal itu tidak mungkin bagi seseorang yang memiliki akal sehat. Spirit al-Qur'an dan hadis-hadis selalu menganjurkan agar umat ini bersatu, memupuk kebersamaan, dan menyambung

tali persaudaraan. Dalam mempersatukan perbedaan awal Ramadhan, Kiai Shalih Darat menjelaskan,<sup>53</sup>

*Ora wenang ing atase awam utawa ora wajib ing atase awam niti-niti sebab wajibe puasa apa istikmal apa ru'yah al-hilal iku kabeh pengulu ingkang mesti wajib ngaweruhi, kita awam miturut apa panemune pengulu senadyan pengulu dlarurat.*

Dalam teks ini dengan jelas diungkapkan bahwa untuk menentukan masuknya waktu puasa Ramadhan, baik menggunakan *istikmal* ataupun *ru'yah hilal*, seharusnya dikembalikan kepada Pemerintah, meskipun statusnya pemimpin dalam keadaan darurat. Jika ditarik pada konteks kekinian, pendapat ini tentu sangat relevan dengan permasalahan yang terjadi ini. Ini bisa menjadi solusi yang cukup moderat dan adil bagi semua pihak, terutama untuk menghindari perdebatan atau benturan antara kelompok.

Adapun untuk mengetahui datangnya bulan Ramadhan untuk rakyat, Kiai Shalih Darat mengatakan bahwa orang awam cukup mengetahuinya melalui media yang biasa digunakan pada saat itu, seperti lampu-lampu di menara masjid, memukul-mukul *Bedhug*, atau menghidupkan meriam. Demikian seperti diungkapkan dalam kitab *Majmu'ah*:

*Lan wajib ing atase wong awam kabeh nglakoni puasa ramadhan sebab alamat kang wus masyhur ing dalem manjinge ramadhan kaya pasang-pasang damar menara-menara, utawa mukul-mukul bedhug, utawa meriam iku kabeh dadi alamate manjinge ramadhan.*

Atau dalam menyikapi perbedaan mulai puasa dan lebaran dalam kata rukyah yang diartikan dengan rukyah *bil fi'li* yang di

<sup>53</sup> Muhammad Shalih bin Umar al-Samarani, *Majmu'ah...*, 100

<sup>51</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqhu Sunnah*, (Bairut: Dar al-Fikr, Juz 3, 2007), 428.

<sup>52</sup> Abu Muhammad Ibnu Hazm, *Al-Ihkam Fi Usul Al-Ahkam*, (Beirut: Dar Kutub Ilmiah, jilid 2, tt), 61.

pegangi oleh kelompok Rukyah, dan rukyah *bil ilmi* yang dipegangi oleh kelompok Hisab, dengan menggunakan kedua-duanyaitu hisab yang berstandar rukyah artinya menetapkan puasa dengan hitungan yang menunjukkan pada derajat (ketinggian dan elongasi) yang bisa dirukyah menggunakan visual. Hal ini didasarkan hadist.

عن ابن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله

عليه وسلم انما الشهر تسع وعشرون فلا تصوموا حتى تروه

<sup>54</sup> و لا تفتروا حتى تروه فان غم عليكم فاقدروا له (رواه مسلم)

*Dari Ibnu Umar ra. Berkata Rasulullah saw bersabda satu bulan hanya 29 hari, maka jangan kamu berpuasa sebelum melihat bulan, dan jangan berbuka sebelum melihatnya dan jika tertutup awal maka perkirakanlah. (HR. Muslim).*

*Isim dhamir hupada lafal فاقدروا له kembali pada hilal yang dirukyah, kalau dikaitkan dengan kata hisab dalam QSYunus ayat 5 dapat diartikan memperkirakan dengan hitungan (hisab) adanya hilal yang bisa dirukyah dengan visual.*

## DAFTAR PUSTAKA

A.Aziz Masyhuri, 99 *Kiai Kharismatik Indonesia Biografi, Perjuangan, Ajaran, dan Doa-doa Utama yang Diwariskan*, (Yogyakarta: Kutub, 2008).

Abdurrachman Mas'ud, *Intelektual pesantren: perhelatan agama dan tradisi* (Jogjakarta: LKiS, 2004).

Abu Husain Muslim bin al Hajjaj, *Shahih Muslim*, (Beirut: Dar al Fikr, Jilid I, tt).

Abu Muhammad Ibnu Hazm, *Al-Ihkam*

<sup>54</sup> Abu Husain Muslim bin Al Hajjaj, *Shahih Muslim*, (Beirut: Dar al Fikr, Juz III, tt), 122.

*Fi Usul Al-Ahkam* (Beirut: Dar Kutub Ilmiah, jilid 2, tt).

AchmadWarsonMunawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997, cet 14).

Ahmad Izzuddin, *Fiqh Hisab Rukyah Menyatukan NU Dan Muhammadiyah Dalam Penentuan Awal Ramadhan, Idul Fitri, Dan Idul Adha*, (Jakarta: Erlangga, 2007).

Ahmad Mustafa al-Maragi, *Tafsir al-Maragi*, (Semarang: Karya Thaha Putra, Juz II, 1993).

Burhanuddin Jusuf Habibie, *Rukyah dengan Teknologi*, (Jakarta: Gema Insani Press).

Ghazali Munir, *Shalat Jum'at Bergantian Implementasi Konsep Iman Dan Amal uh}ammad Salih Ibn Umar as-Samarani Dalam Masyarakat Modern* (Semarang: Syiar Media Publishing, 2008).

\_\_\_\_\_, *Warisan Intelektual Islam Jawa: Dalam Pemikiran Kalam Muhammad Shalih al-Samarani*, (Semarang: Walisongo Press, 2008).

Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad Ke-19*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984).

M. Masrur, *Kiai Shalih Darat, Tafsir Faid al-Rahman dan RA. Kartini*, *Jurnal At-Taqaddum*, (Vol. 4, No. 1, Juli 2012).

Muh. In'amuzzahidin, *Pemikiran Sufistik Muhammad Shalih Al-Samarani Dalam Kitab Matn Al-Hikam Dan Majmu'at Al-Syariah Al-Kafiah Li Al-Awam* (Semarang: Puslit IAIN Walisongo, 2010).

Muhammad 'Abd al-Rahman ibn 'Abd al-Rahim al-Mubarakfuri. *Tuhfah al-Ahwa'i bi syarh Jami' al-Turmudz*. (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah).



- t.th.).
- Muhammad Shalih bin Umar al-Samarani, *al-Mursyid al-Wajiz*.  
 \_\_\_\_\_, *Fashalatan*,  
 (Bombai Miri).
- \_\_\_\_\_, *Lathaif al-Taharah*, (Semarang: Karya Thaha Putra).
- \_\_\_\_\_, *Manasik al-haj wa al-'umrah*, (Bombai, 1300 H).
- \_\_\_\_\_, *Matn al-Hikam*, (Semarang: Karya Thaha Putra).
- \_\_\_\_\_, *Munjiyat*,  
 (Semarang: Karya Thaha Putra, 1422 H.).
- \_\_\_\_\_, *Tafsir Faid al-Rahman*.  
 \_\_\_\_\_, *Majmu'ah al-Syari'ah al-kaifiyah lil-awam*,  
 (Semarang: Karya Thaha Putra).
- Muhyiddin Khazin, *Ilmu Falak Dalam Teori dan Praktik*, (Yogyakarta: Buana Pustaka, 2004).
- \_\_\_\_\_, *Kamus Ilmu Falak*,  
 (Yogyakarta: Buana Pustaka, 2005).
- Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, (Bairut: Dar al-Fikr, Juz I, 2007).
- Susiknan Azhari, *Ensiklopedi Hisab Rukyat*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, cet 2).
- Syihabuddin al Qalyubi, *Hasyiyah Minhaj al Thalibin*, (Kairo: Mustafa al Babi al Halabi, jilid II, 1956).
- Tono Saksono, *Mengkompromikan Rukyat&Hisab*, (Jakarta: Amythas-Publicita, 2007).

# POST ISLAMISME “ILMU EKONOMI ISLAM” (BANK SYARI’AH ANTARA REALITA ATAU SEBUAH NAMA)

Oleh : Wachid Nurhidayat

## ABSTRAK

*Sebagai disiplin ilmu, ekonomi Islam lahir dari semangat islamisasi ilmu pengetahuan. Ia merupakan respon terhadap persoalan dan realitas umat muslim yang mengalami malaise di tengah perseteruan ideologi kapitalisme dan sosialisme. Namun, setelah proses islamisasi itu berlangsung, terdapat persoalan mendasar: yaitu hegemoni pasar, popularisme ekonomi Islam sebagai dampak dari krisis epistemologi. Inilah yang menjadi wajah baru rintisan ilmu ekonomi islam pos-islamisme. Berangkat dari permasalahan ekonomi, khususnya di Indonesia, semestinya dilihat secara mendasar bermunculannya bank bank syari’ah yang ada, apakah hal ini sebagai jawabannya stagnannya ilmu ekonomi konvensional, sehingga beralih pada aktualisasi dalam mengurai isu ribawiyah yang mencuat di era urban dan multikulturalisme. Mekanisme diperlukannya sebuah formulasi solusi dengan pendekatan yang kompleks atau plural. Bank Syari’ah sebagai produk kerangka epistemologi ekonomi Islam yang tersistem dalam world view Islam Pada titik ini, mengindonesiakan ekonomi Islam dengan salah satunya berupa bank syari’ah merupakan bagian dari upaya membentuk kerangka ekonomi yang sesuai dengan nafas budaya dan kearifan lokal masyarakat Indonesia yang mayoritas beragama Islam dan sekaligus sebagai jawaban kebuntuan yang tidak bisa ditawarkan oleh bank konvensional. Terlebih, dalam konteks paradigma pembangunan ekonomi pascamodernis, semestinya melibatkan kearifan lokal dalam pembangunan ekonomi yang merupakan upaya mewujudkan pembangunan ekonomi yang berkelanjutan (sustainable development).*

**Kata kunci :** *Pos Islamisme Islam, bank syari’ah, Hegemoni Pasar, Krisis Epistemolog.*

---

### A. Latar Belakang

Indonesia Lahan subur perkembangan ekonomi Islam, demikian sebuah judul artikel republika online. Hal ini didukung dengan potensi yang dimiliki Indonesia. Beberapa potensi tersebut dapat disebutkan: keikutsertaan Indonesia dalam berbagai kelompok Negara seperti G20 dan APEC; Indonesia memiliki penduduk muslim terbesar di dunia; Indonesia juga telah memiliki pengalaman mengadopsi sistem

ekonomi sosialis dan kapitalis dan hal ini disebut-sebut sebagai asset untuk membangun sistem perekonomian Indonesia yang berdasarkan pada agama dan kepribadian budaya. Lebih dari itu, M. Makhani menambahkan bangunan konstitusi Negara dan ideologi Pancasila sudah sejalan dengan ekonomi Islam.<sup>1</sup>

Hanya saja, Makhani mengakui bahwa

1 M. Makhani, 'Indonesia Lahan Subur Perkembangan Ekonomi Islam, "http://republika.co.id (diakses bulan Juli 2018)

hingga saat ini ada tiga subsistem ekonomi Islam yang berkembang: ekonomi moneter bebas riba, ekonomi keuangan publik, dan perdagangan/komoditas. Dilihat jenis kedualah yang marak berkembang dengan ditandai menjamurnya perkembangan bank syari'ah, asuransi syari'ah, pegadaian syari'ah, serta bentuk-bentuk lembaga keuangan syariah lainnya. Namun, akselerasi perkembangan perbankan syari'ah di Indonesia, menurut Muhammad Kamal Zubair cukup besar secara kuantitatif, tapi lemah secara kualitatif.<sup>2</sup> Bahkan dari sisi kuantitatif, market share perbankan syari'ah belum mampu menembus angka 5%. Semua ini, tentunya masih belum bisa menjawab pertanyaan apakah ekonomi ramah agama bisa bertahan menghadapi gempuran dari ekonomi sekular yang berbasis pasar bebas. Ini masih butuh pembuktian.<sup>3</sup>

Terkait hal itu, Yusdani sangat mengkhawatirkan semangat Islamization of Knowledge yang pada mulanya merupakan jihad akademik, kini justru menjadi pelayan pasar. Gerakan Islamisasi ekonomi seolah diarahkan oleh kepentingan politik-ekonomi tertentu. Ekonomi Islam, dengan demikian terkesan tidak lagi membawa misi rahmatan lil 'alamin, melainkan sebagai "ekonomi sektarian".<sup>4</sup> Pertanyaan setelah mengalami euforia islamisasi, agaimanakah perwujudan ekonomi islam itu, terasa begitu kompleks,

2 Muhammad Kamal Zubair, "Akselerasi pertumbuhan bank syari'ah di Indonesia, *Millah Jurnal Studi Agama*, Vol. VIII, No. 01 Agustus 2008, hal. 1-14.

3 Yudi Latif, *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), h. 35.

4 Yusdani, "Islamisasi Model al-Faruqi dan Pene rapannya dalam Ilmu Ekonomi Islam di Indonesia (Suatu Kritik Epistemik), *La Riba Jurnal Ekonomi Islam*, Vol. I, No. 1, Juli 2007, h. 84

sekaligus memberikan justikasi kekhawatiran bahwa agenda islamisasi tidak mendapat tempat yang semestinya, kecuali sekedar menghiasi kesembrautan permukaan.

Kajian dan ekonomi Islam, tanpa menisbikan upaya yang berbeda, saat ini terkapling pada wilayah keuangan dan perbankan syari'ah. Persepsi dan imaji masyarakat mengikuti kehendak pasar, bahwa ekonomi Islam adalah bank syari'ah dan zakat adalah kewajiban ritual. Proyek Islamisasi yang menjadi bibit islamisme dalam tradisi keilmuan dipertanyakan. Dalam perspektif Bayat (2007), Islamisme dipahami sebagai bahasa guna mengungkapkan rasa percaya diri sendiri, untuk memobilisasi kelompok kelas menengah yang berambisi, yang merasa dipinggirkan oleh proses-proses dominan ekonomi, politik, dan budaya dalam masyarakat mereka, dan bagi mereka kegagalan modernitas kapitalisme dan utopia sosialisme membuka peluang wacana moralitas (agama) sebagai pengganti kendaraan berpolitik. Oleh sebab itu, narasi-narasi islamisasi merupakan proyek sekaligus agenda politik intelektual untuk menjawab realitas umat muslim yang mengalami *malaise of ummah*.<sup>5</sup>

Bagaimanakah hasil proyek islamisasi tersebut ? Apakah ia mampu berevolusi menjadi sistem ide yang menjawab tuntutan idealisme atau sebaliknya hanya memenuhi

5 Ismail Raji al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principle and Work Plan* (Virginia: IIIT, 1989), h. 30. Lihat juga: Sa'idu Sulaiman, *Islamization of Knowledge: Background, Models, and the Way of Forward* (Nigeria: IIIT, 2000), h. 32. Penjelasan tambahan dapat dibaca dalam: Addiarrahman *membedah Paradigma Ekonomi Islam* (Yogyakarta: Ombak, 2013), h. 33-46, A. Khudori Sholeh, *Wacana Baru Filsafat Islam* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2012), h. 239-295.

keinginan pasar? Apakah seluruh lapisan masyarakat; rural maupun urban, mampu mewujudkan semangat menjadikan arena ekonomi (ilmu ekonomi) menjadi islami? Persoalan-persoalan ini sangat kompleks. Penulis lebih memilih pembongkaran ide islamisasi ilmu ekonomi sebagai pendekatan analisis, dari pada melihatnya sebagai realitas an sich, yang seringkali justru terlalu mekanis. Kajian ini bukanlah menyorot aktivitas ekonomi Islam dalam arena kehidupan masyarakat urban yang berusaha menikmati kemodernan di balik upaya mengukuhkan identitas keislamannya.<sup>6</sup> Sebaliknya, dimaksudkan untuk menyorot 'ide' islamisasi ilmu ekonomi dalam pentas epistemologi. Maksudnya, lembaga keuangan dan perbankan syari'ah, dan maraknya jasa dan barang berlabel syari'ah merupakan buah dari ide islamisasi tersebut.

## **B. Neo-Liberalisme dan Imaji Populer Ekonomi [Islam]**

Neoliberalisme dapat dipahami sebagai *"a theory of political economic practices that proposes that human well-being can best be advanced by liberating individual entrepreneurial freedoms and skills within an institutional framework characterized by strong private property rights, free markets, and free trade"*.<sup>7</sup> Peran negara adalah sebagai pihak yang menciptakan dan menjamin kerangka institusional yang mendukung dan sesuai dengan agenda neoliberalisme. Misalnya, jaminan atas stabilitas nilai

6 Ariel Heryanto, *Identitas dan Kenikmatan Politik Budaya Layan Indonesia* (Jakarta : KPG, 2015), h. 43.

7 David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism* (New York : Oxford University Press, 2005), h. 2.

mata uang, sehingga untuk tujuan tersebut harus didukung oleh kekuatan militer, pertahanan, kebijakan, dan hukum. Intervensi negara harus ditekan pada batas yang sangat minimum, karena menurut teori neoliberal, negara tidak mungkin bisa mendapat-kan informasi yang cukup dari pelaku pasar untuk menentukan harga, dan kekuatan kepentingan suatu kelompok akan menciptakan distorsi dan intervensi negara yang bias (terlebih dalam negara demokrasi) hanya untuk keuntungan mereka.<sup>8</sup>

Awalil Rizky dan Nasyith Majidi menjelaskan bahwa "Neoliberalisme merupakan konsep paling mutakhir dari kapitalisme, dalam arti mendominasi perwujudannya saat ini. Sebagai suatu aliran pemikiran, neoliberalisme memiliki akar pada gagasan kapitalisme awal."<sup>9</sup> Oleh sebab itu, sebagai sebuah agenda, terutama yang berkaitan dengan mekanisme dan sistem ekonomi, neoliberalisme baru dominan sekitar dua decade terakhir. Mengapa? Bentuk kapitalisme awal, terutama di Indonesia, adalah kolonialisasi fisik dan psikis. Institusi yang menjalankan fungsi ini pada era penjajahan dulu adalah VOC. Adapun sekarang, WTO, World Bank, IMF, dan beberapa lembaga internasional lainnya merupakan perwujudan dari "VOC" tersebut. Itulah sebabnya, neoliberalisme juga diselaraskan dengan neo-imperealisme. Bentuknya adalah korporatokrasi. Berjingkraknya korupsi (terlebih dalam

8 David Harvey, *A Brief History...*h. 3.

9 Awalil Rizky & Nasyith Majidi, *Neoliberalisme Mencengkram Indonesia* (Jakarta : E. Publishing, 2008), h. 22. Baca juga: Erhard Eppler, *Melindungi Negara dari Ancaman Neoliberal terj.* (Jakarta : Friedrich-Ebert-tiftung, 2009), h.76.

bentuk *state capture corruption*) adalah agenda neo-imperialisme, tegas Amien Rais.<sup>10</sup>

Lebih dari itu, tujuan utama neoliberalisme, kata Treanor adalah terbentuknya tempat di mana setiap tindakan atau aktivitas manusia merupakan pasar transaksi yang dibentuk oleh semangat kompetisi, sehingga mempengaruhi seluruh bentuk transaksi. Dengan demikian, agenda neoliberalisme ingin menjadikan masyarakat tanpa mengenal batas territorial, yang pada pentas tersebut seluruh aktivitas dilihat sebagai pasar terbuka. Ritual keagamaan, budaya, politik, hukum, pendidikan, merupakan tempat di mana manusia berbagai bentuk transaksi dibentuk, dan menjadi sarana akumulasi kapital. Persis dalam arena yang tidak mengenal batas itu, sistem ekonomi Islam bertarung. Dalam pertarungan itu, ukuran kalah-menang terlalu menyederhanakan dan cenderung reduksionis. Ketidakberdayaan dalam pentas ide, lebih tepat dikatakan sebagai bentuk perlawanan terhadap hegemoni.

Terhegemoninya ekonomi Islam oleh nalar pasar, setidaknya dapat dilihat dari tiga aspek berikut ini:<sup>11</sup> Pertama, terkait dengan paradigma. Hingga saat ini, paradigma pengembangan ekonomi Islam, (baca: bank syariah) didominasi oleh nalar *structural-formal*. Hal ini menimbulkan adanya degradasi orientasi *al-fiqh al-muamalah*: dari orientasi nilai (*value oriented*) ke

orientasi mekanis (*mechanism oriented*). Akad-akad *muamalah* dianggap sah dan halal bila terpenuhi mekanisme rukun dan syarat namun kehilangan nilai yang harus ditanamkan. Misalnya, akad mudharabah yang pada dasarnya memiliki spirit pemerataan kesempatan kerja dan modal, justeru tidak begitu berkembang dari pada *murabahah*. Tercatat hampir 60 % kegiatan bank syariah menggunakan produk *murabahah*. Geliat ekonomi Islam yang diwakili oleh lembaga keuangan islam seperti bank syariah, BMT, dan lain sebagainya, dengan demikian belum sanggup membumi; jika tidak mengatakan tidak bisa sama sekali. Kedua, adanya persoalan memori kolektif dan psikologi kolonial yang membuat paradigma pengembangan ekonomi Islam terpasung oleh narasi besar kapitalisme. Efeknya, kita lebih senang mengatakan; *late is better than nothing or not at all*; terlambat lebih baik dari pada tidak sama sekali.<sup>12</sup>

Lebih dari itu, persoalan ini menimbulkan citra bahwa keberadaan ekonomi Islam tidak sepenuh hati ingin lepas dari mentalitas kapitalisme. Ketiga, persoalan mayoritas nir-mentalitas; begitu kecil-nya animo masyarakat terhadap institusi keuangan islam. Secara kuantitatif, market share perbankan syariah hingga saat ini masih berada pada kisaran angka 5 %. Tentu kita bertanya-tanya; apakah hal ini sebagai indikasi lemahnya kesadaran

10 Mohammad Amien Rais, *Agenda-Mendesak Bangsa Selamatkan Indonesia!* (Yogyakarta : PPSK, 2008), h. 43.

11 Addiarrhman, "Studi Pengembangan Ekonomi Islam Berbasis Kearifan Lokal di Indonesia; Paradigma dan Model untuk Pengembangan Ekonomi Umat," Dipresentasikan dalam Annual Conference on Islamic Studies Ke-XI, Bangka Belitung 12 September 2011

12 Menurut Akh. Minhaji, ada persoalan mentalitas umat muslim Indonesia yang selalu merasa sebagai the second class terhadap orang Arab. Padahal, berbagai inovasi dan pemikiran bukanlah monopoli orang Arab, dan justru lahir di luar Arab. Akh. Minhaji, 'Perubahan Pemikiran Islam Mengenai Etika Islam dan Tanggung Jawab Sosial Bisnis,' *Jurnal Sinergi*, Vol. 3, No. 1, 2003, h. 31.



beragama masyarakat, atau memang bank syariah tidak cukup menarik dengan sekedar mengkampanyekan haramnya bunga bank di satu sisi, halal dan berkahnya sistem bagi hasil yang ada di bank syariah di sisi yang lain? Keberadaan bank syariah seolah menjadi citra dari masyarakat muslim Indonesia yang secara kuantitas mendominasi, namun nir-kualitas. Meminjam istilah Yasraf Amir Piliang, kondisi tersebut disebabkan karena 'degradasi imajinasi': terjadinya pergeseran dari imajinasi profetik pada zaman nabi, atau imajinasi kosmologis pada zaman kekhalifahan, ke imajinasi populer pada zaman kini.<sup>13</sup> Bank syariah terseret arus konvensional; simbol-simbol populer yang dianggap trend atau style zaman. Lebih cenderung memperlihatkan semangat Islam yang menjadi basis pengembangan bank syariah bersifat permukaan (surface) dari pada substantive atau fundamental. Walhasil, citra Islam atau syariah yang melekat pada bank syariah (ekonomi Islam) menjadi rusak. Gembar-gembar dan kritik tajam terhadap ekonomi konvensional, memasung semangat Islam yang rahmatan lil 'alamin ke dalam labirin sektarian. Bank syariah dengan demikian menjadi simbol Islam populer.

Terhadap kondisi itu, ada pihak yang menggunakan kacamata taken for granted dengan dalih "biarkan semuanya berjalan mencari bentuknya sendiri (mirip dengan teori natural selection-nya Charles Darwin dalam magnum opus: *The Origin of Species*." Sikap ini "sah-sah" saja sebagai pertimbangan pragmatis agar

13 Yasraf Amir Piliang, *Bayang-bayang Tuhan, Agama dan Imajinasi* (Jakarta : Mizan Publika, 2011), h. xx.

pengembangan kegiatan ekonomi Islam tidak mandeg hanya karena menunggu hasil kerja akademis. Namun dirasakan sangat "mengganggu" karena berimbas pada sikap praktisi ekonomi syariah yang cenderung memperlihatkan "pergeseran negative" seperti ilustrasi berikut: *Theodicy Fiqh Minded* 'Akad-isme Simbolisasi Populisme Adalah benar bahwa dalam Islam, khususnya berbicara mengenai ilmu, maka terdapat konsep integral dengan tauhid sebagai fondasi keseluruhan integralitas tersebut. Tauhid, sebagaimana dikatakan Mulyadhi Kartanegara, adalah prinsip utama yang menyatukan dan menentukan semua prinsip lainnya dan sebagai sumber utama yang menentukan semua fenomena peradaban Islam dan yang memberinya identitas.<sup>14</sup> Akan tetapi, lain hal bila yang terjadi justru cara pikir theodicy yang berujung pada ultimate answer bukankah Allah mengetahui apa yang baik bagi kita, demikitan dikatakan oleh Taufik Abdullah.<sup>15</sup> Dengan kata lain, terjadi pendangkalan makna tauhid dengan menyerahkan segala sesuatu ke dalam urusan ilahiyah.

Persoalan theodicy tersebut, pada

14 Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik* (Jakarta : Mizan, 2003), h. 31.

15 Lebih lengkapnya, Taufik Abdullah menegaskan bahwa "ada dua hal yang saya kira masih agak sukar menyelesaikannya jika begitu saja menggunakan pendekatan ini (Islamization Of Science) untuk mempelajari agama sebagai subject-matter penelitian akademis, yaitu theodicy dan sekularisasi. Masalah pertama akan membawa kita pada ultimate answer; bukankah Allah lebih mengetahui apa yang baik bagi kita?, sedangkan yang kedua, akan mudah memaksa kita menggunakan kategori hukum yang lima, yang bermula dari wajib dan berakhir pada haram. Lihat: Taufik Abdullah, *Agama sebagai Kekuatan Sosial: Suatu Ekskursi di Wilayah Metodologi Penelitian*, dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim, Ed. *Metodologi Penelitian Agama; Suatu Pengantar Cet. Ke-4*, (Yogyakarta : Tiara Wacana, 2004), h. 39.



tahap selanjutnya menjadikan fiqh sebagai ukuran halal-haram atas persoalan ekonomi.<sup>16</sup> Kekeliruan seperti ini sangat mengkhawatirkan karena bukan saja mengacaukan konsep 'syari'ah', juga menjadikan posisi fiqh lebih 'utama' dari pada syari'ah sendiri, sehingga melahirkan sikap "fiqh minded". Kemudian, setelah syari'ah direduksi sebagai fiqh, secara praksis saat ini berkembang pemahaman bahwa "walaupun belum bisa dikatakan sesuai dengan syari'ah, namun setidaknya akad-akad yang digunakan telah islami dan tidak menggunakan akad ribawi lagi". Pemahaman seperti ini saya sebut sebagai fenomena 'akadisme'; format-format transaksi kontraktual yang ada dalam fiqh mu'amalah dianggap sebagai justifikasi 'ke-syari'ahan' transaksi bisnis. Sekali lagi, dampak dari paham seperti ini selain kacau secara epistemology juga berpengaruh pada praktik perbankan syari'ah seolah hanya menjadikan akad-akad tersebut sebagai symbol keislaman dalam kegiatan business dan financial. Artinya, atribut 'Islam' pada bank, asuransi, gadai dan lain sebagainya dicirikan dengan penggunaan akad-akad fiqh. Pada akhirnya, meskipun terus meningkat secara kuantitas, praktik ekonomi Islam tampak sulit berkembang secara kualitas. Sebaliknya, mulai memperlihatkan kecenderungan sebagai trend kegiatan

16 Pada dasarnya fiqh, dalam hal ini fiqh mu'amalah sangat penting dalam kegiatan ekonomi. Hanya saja, ketika fiqh menjadi ukuran halal-haram an sich, maka terjadi penyempitan makna fiqh yang mendorong semangat interpretative mengikuti perkembangan zaman. Di sisi lain, fiqh mu'amalah bukanlah sekedar persoalan aturan hukum kehidupan sosial. Lebih dari itu merupakan semangat moralitas atau etis-religius dalam menata kehidupan sosial. Itulah sebabnya saya berkesimpulan bahwa tanpa akhlak kegiatan bisnis kehilangan spirit atau ruh meraih falah, dan tanpa fiqh pelaku bisnis kehilangan arah.

ekonomi atau sebagai sesuatu yang populer.

Hasil penelitian Bagus Aryo mengungkap bagaimana gerak pengembangan *Baitul Maal wa Tamwil* (BMT) terseret arus neolebiralisme.<sup>17</sup> Pada satu sisi, dengan mengusung semangat keagamaan, terdapat BMT yang sangat membumi dengan berbagai program pemberdayaan ekonomi umat. Akan tetapi, ada juga pihak yang melihat BMT sebagai peluang bisnis, sehingga program yang dijalankan semata-mata hanya berorientasi keuntungan. Pada titik ini, tidak salah bila BMT bermetamorfosis menjadi 'Bank Makan Teman'. persoalannya, apakah salah jika berbagai instrumen ekonomi Islam dilihat sebagai peluang bisnis, an sich? Tidak. Akan tetapi, titik persoalannya bukanlah pada cara pandang terhadap BMT atau Bank Syari'ah sebagai peluang bisnis atau bukan, melainkan bagaimana komitmen etis-religius<sup>18</sup> diimplementasikan untuk mewujudkan kesejahteraan bersama.

### C. Pos Islamisme dan Krisis Epistemologi Ekonomi Islam

Ziauddin Sardar mengajukan kritik tajam terhadap tradisi mereduksi syari'ah sebagai Fiqh yang dalam bahasa Sardar disebut "bencana metafisik". Menurutnya, ada tiga bentuk bencana metafisik yang dialami umat muslim, yaitu: naik nya syari'at

17 Bagus Aryo, *Tenggelam dalam Arus Neoliberalisme* (Yogyakarta : Kepik, 2012), h. 12.

18 Komitmen etis-religius dapat dipahami sebagai menghidupkan dimensi moral dalam aksi/aktas ekonomi. Dalam pengertian yang lebih dalam, dipahami sebagai semangat keberpihakan atas perwujudan keseimbangan kesejahteraan dan keadilan. Adapun secara ekonomi politik merupakan komitmen keberpihakan kepada kelompok dhu'afa dan mustadh'afin atau wong cilik, dan melawan kapitalisme jahat yang merusak sendi kehidupan dalam mewujudkan kesejahteraan dan keadilan.

pada level sacral (ilahi), yang diikuti dengan menghilangnya peran aktif (agency) kaum mukmin, dan penyamaan Islam dengan Negara.<sup>19</sup> Bagi Sardar, tidak ada yang sakral mengenai syari'at. Satu-satunya yang bisa secara disebut sakral dalam Islam adalah al-Qur'an. Syari'at dikonstruksi oleh manusia sebagai upaya untuk memahami kehendak Tuhan sesuai dengan konteks kehidupan manusia. Mereduksi syari'at sebagai fiqh dan atau hukum Islam merupakan "penghinaan" terhadap hasil pemikiran Imam Mazhab. Karena menurut Sardar para imam mazhab tidak menginginkan hasil ijtihad mereka bersifat abadi. Mereka berijtihad secara merdeka guna menjawab permasalahan yang dihadapi, sekalipun acap kali bertentangan dengan keinginan penguasa.

Kritik yang diutarakan Sardar bukan tanpa argument yang kuat. Dia dengan cermat melihat bagaimana adanya pihak yang bertendensi memahami syari'at sebagai fiqh atau hukum Islam dengan menganggap fiqh sebagai sesuatu yang final sebagai hasil pemikiran ulama terdahulu. Tidak perlu lagi upaya "memikir ulang" atau rethinking. Semua aspek kehidupan sudah dijawab oleh ulama terdahulu. Bentuk lainnya adalah pihak yang menggunakan cara pandang barat dalam memahami syari'at yang diawali kecurigaan yang berlebihan terhadap syari'at Islam yang dimaknai sebagai hukum Islam. "Sementara syari'at harus diselamatkan dari beban keserjanaan tradisional yang telah memfosil, ia juga harus dilindungi dari serangan apologi modern," tegas Sardar.

19 Ziauddin Sardar, *Kembali ke Masa Depan Syari'at sebagai Metodologi Pemecahan Masalah* terj. (Jakarta: Serambi, 2005), h. 31-32

Argumen Sardar ini, memperkuat asumsi bahwa dengan direduksinya syari'ah sebagai fiqh, pada tahap ujungnya membentuk dunia populer. Fiqh-Minded merupakan bentuk penyempitan makna syari'ah, bukti adanya krisis epistemologis dalam pemikiran Islam. Di lain pihak, pola pemikiran demikian merupakan bentuk "positivisme" dalam studi Islam – Studi Ekonomi Islam – yang belakangan marak berkembang. Bukankah, baik dalam tradisi keilmuan sekular maupun Islam, positivisme dianggap telah membuka lebar permasalahan kemanusiaan, bukan ?

Harus diakui, kajian ekonomi Islam terkait dengan hal ini boleh terbilang sedikit bila dibandingkan dengan kajian yang mengikuti trend permintaan pasar. Dalam pengantar tulisannya, Muhammad Aslam Haneef dan Hafas Furqani terkait hal ini menulis :

*"Islamic economic is still in the process of development. Its body of knowledge and subject matter has not yet achieved a state of consensus among Islamic economists. While there has been a manifold increase in Islamic literature, the discourse of an Islamic economic philosophy seems to be very limited and rather elementary compared to the very advanced writings on practical issues such as Islamic banking and finance. The reason for this state of affairs could either be that such a philosophy does not exist, or that muslim are totally oblivious to it."*<sup>20</sup>

Sayyed Vali Reza Nasr mengelompok-

20 Mohammed Aslam Haneef dan Hafas Furqani, 'Usul al-Iqtisad: The Missing Dimensions in Contemporary Islamic Economics and Finance,' dalam Nurazura Sanusi (ed.), *Readings in Islamic Economics and Finance* (Sintok: UUM Publications, 2007), h. 1-16.

kan tiga corak kajian ekonomi Islam yang selama ini berkembang: pertama, kajian ekonomi Islam ditampilkan sebagai ide sosial-politis yang bertolak belakang dengan kapitalisme dan sosialisme. Kedua, terkait dengan aspek praktis proyek Islamisasi Ilmu Pengetahuan (*Islamization of Knowledge*) yang focus utamanya adalah keuangan dan perbankan; ketiga, kajian ekonomi Islam sebagai pendekatan filosofis baru (*new philosophical approach*) dalam ilmu ekonomi. Sebagaimana dikutip oleh Haneef, corak kajian ekonomi Islam satu dan dua cukup berkembang pesat, tapi tidak pada wilayah filosofis. Akibatnya, signifikansi dan masa depan ekonomi Islam menjadi sempit (*narrowed*) dan kabur (*blurred*); menjadi ancaman bagi ekonomi Islam apakah bisa menjadi mazhab ilmu ekonomi (*school of economic thought*); kosongnya kajian filsafat ilmu ekonomi Islam, termasuk aspek metodologinya, berdampak pada penggunaan kriteria barat dalam menganalisis persoalan-persoalan ekonomi.<sup>21</sup> Sardar, terkait hal ini, ikut memberikan kritik. Menurutnya, “kebanyakan karya modern tentang ekonomi Islam masih deskriptif (bahkan reduktif) dan umumnya masih terperangkap dalam kepentingan epistemologi dan kerangka ekonomi Barat.” Secara khusus ia mengkritik karya M. Nejatullah Siddiqie, *Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature*. Di dalam bukunya ini, Siddiqie dalam pandangan Sardar sama sekali tidak mencantumkan sepenggal kalimat pun yang mengaitkan ilmu ekonomi dengan teori politik, sains dan teknologi, dan lingkungan

21 Mohammed Aslam Haneef dan Hafas Furqani, “Usul al-Iqtisad: The Missing Dimensions in Contemporary .h. 16.

hidup.<sup>22</sup> Belakangan perhatian terhadap isu-isu tersebut marak didiskusikan. Sebutlah misalnya karya Asad Zaman yang secara sistematis telah menganalisa persoalan-persoalan tersebut yang pembahasannya tentu masih sangat terbatas.<sup>23</sup>

Mengingat bahwa aspek teknologi merupakan tulang punggung ilmu ekonomi modern, informasi sebagai komoditas utama, dan kerusakan lingkungan sebagai dampak utamanya, sungguh sangat mencengangkan bahwa para pengusung ekonomi Islam tidak menyuarkan masalah ini. Perkembangan ekonomi Islam yang tidak padu dan perhatian berlebihan terhadap epistemology Barat telah mereduksinya menjadi disiplin ilmu yang terpinggirkan. Mungkin ini kritik yang tidak adil. Tapi kenyataannya, kemajuan signifikan ilmu ekonomi Islam hanya bisa dicapai jika ia menjadi bidang kajian yang benar-benar interdisipliner dalam kerangka peradaban.<sup>24</sup> Sepintas Sardar seolah sangat menakuti barat. Jika dipahami lebih dalam, justeru di sini letak ketajaman kritik Sardar. Sebagai seorang dosen postcolonial studies, Sardar paham betul bagaimana memosisikan Barat dalam menghadapi tantangan modernitas. Baginya, “hegemoni (barat) tidak selalu ditimpakan. Kadang ia diundang. Situasi internal dalam Islam adalah sebuah undangan terbuka.” Mengembangkan ilmu ekonomi Islam, dengan demikian haruslah dimulai dengan membenahi krisis internal dalam tradisi keilmuan Islam. Termasuk dalam hal ini krisis epistemologi,

22 Ziauddin Sardar, *Kembali ke Masa Depan...hal.*,62.

23 Baca: Asad Zaman, ‘Islamic Economic: A Survey of the Literature’, *Islamic Studies*, No.2 Vol 1, 2009, h. 525-566.

24 Ziauddin Sardar, *Kembali ke Masa Depan...hal.*, 62.

budaya malas ijtihad, dan atau demam filsafat barat dalam memahami syari'at. Krisis dalam ekonomi Islam, menurut Asad Zaman disebabkan oleh "...most Muslim economists have accepted too many of the ideas of western economists uncritically." Penggunaan kerangka metodologi, asumsi-asumsi keliru sering kali bertentangan dengan pandangan Islam (*Islamic Worldview*).

Adapun usaha mendialogkan pertentangan itu justeru diabaikan, bahkan cenderung menerimanya sebagai sesuatu yang 'lebih mumpuni' dari pada membangun ulang kerangka keilmuan ekonomi Islam dengan *worldview* Islam. Asad dalam hal ini tidak sendiri. Ia juga mengutip pernyataan beberapa tokoh mainstream ekonomi Islam. Umar Chapra, misalnya, menulis: "Islamic economic has been unable to come to grips with... the problems faced by muslim countries." M.N. Siddiqie juga menyadari hal ini dengan mengatakan bahwa ekonomi Islam belumlah menyediakan jalan alternative terhadap masalah-masalah yang ditimbulkan oleh capitalism dan socialism. Monzer Kahf sangat menyangkat tidak tersedianya kerangka ekonomi-politik dalam ekonomi Islam.<sup>25</sup>

Timur Kuran<sup>26</sup> melontarkan kritik yang lebih tajam terhadap ekonomi Islam. Bagi Kuran, adanya ekonomi Islam tidaklah disebabkan karena tidak adanya keseimbangan, keadilan, dan kesetaraan

ekonomi. Ekonomi Islam justeru di picu oleh tujuan politik tertentu. Ia mencontohkan bagaimana Sayyid Abu A'la al-Maududi, seorang yang penuh ideologi mempertahankan peradaban Islam dari ancaman budaya dan politik asing (barat). Di antaranya dengan menulis ide "*Islamic Economics*".

Oleh sebab itu, tegas Kuran, "*it did not have to scientific standards of coherence, precision, or realism.*"<sup>27</sup> Lebih dari itu, Ia juga mengkritisi tiga pilar dalam ekonomi Islam - norm, zakah, free of interest - mengandung banyak kerancuan, ambigu, kontradiktif dan tidak realistik.<sup>28</sup> Semua itu dapat diidentifikasi dalam pengembangan apa yang disebut sebagai teori ekonomi Islam. Terdapat persoalan filosofis pada saat pengembangan teori itu seolah-olah hanya menegaskan istilah bunga (interest), dan menggantikannya dengan terma profit and loss sharing dan zakah. Ada juga yang berusaha mengkonstruksi filsafat maqashid dengan logika utilitarianisme.<sup>29</sup> Hasilnya, terdapat penyederhanaan yang berlebihan yang mendorong teori-teori yang dikembangkan tersebut hanya menyentuh persoalan di level permukaan (*surface*),

25 Asad Zaman, 'Crisis in Islamic Economics; Diagnosis and Prescription', Presented in 8th International Islamic Economics Conference, 11 Januari 2010, h. 2.

26 Timur Kuran adalah Profesor Ilmu Ekonomi di University of Southern California. Di bidang ekonomi Islam, ia dikelompokkan dalam mazhab kritik.

27 Timur Kuran, 'Islamic Economics and Islamic Subeconomy', *Journal of Economic Perspectives*, Vol. 9., No. 4, Fall 1995, h. 156. Bandingkan dengan Ondřej Šrámek yang melihat adanya kepentingan ideology dalam ekonomi Islam. Setelah melakukan hasil kajian empiris (bank Islam), Šrámek berkesimpulan Islamic Banking does not deliver what it promises. Lebih lanjut baca: Ondřej Šrámek, 'Islamic Economic: New Economic Paradigm, or Political Agenda', *New Perspective on Political Economy*, Vol. 5. No. 2. 2009., h. 137-167.

28 Timur Kuran, "The Economic System in Contemporary Islamic Thought; Interpretation and Assessment", *International Journal of Middle East*, Vol. 8., No. 2, h. 135-164.

29 Hal ini dapat dilihat dalam buku-buku teks ekonomi Islam yang banyak beredar di Indonesia, seperti karya Adiwarman Karim, P3EI, dan lain sebagainya.

tapi tidak menjawab problem filosofis yang menciderai teori konvensional yang dijadikan rujukan.

#### **D. Pos Islamisme dan Bank Syariah Sebuah Fakta Sosial**

Geliat kesadaran umat Islam untuk mengamalkan ajaran dan menerapkan Sistem Islam secara *kaffah* tampaknya sudah mulai menunjukkan peningkatan, khususnya dalam bidang ekonomi. Ekonomi dan keuangan Islam sudah mulai memperlihatkan sosoknya sebagai suatu alternative baru yang diambil dari saripati ajaran Islam. Pada dasarwarsa 1970 dan 1980-an di Timur Tengah serta negara-negara Islam lainnya telah dimulainya kajian ilmiah tentang ekonomi keuangan Islam yang berbuah terbentuknya sebuah lembaga keuangan Islam International yakni Islamic Development Bank (IDB) sejenis bank pembangunan seperti Bank Dunia dan Bank Pembangunan Asia pada tahun 1975, sebagai bentuk ketidak puasan masyarakat muslim dengan praktek ribawi yang mengoloni. Didukung pula dengan semarak penggunaan kata syari'at di kalangan muslimin dewasa ini, berarti menunjukkan keseriusan dan semangat kaum muslimin untuk merujuk kembali kepada agamanya. Namun demikian perlu diperhatikan jangan sampai hanya sekedar mengusung nama dan jargon semata. Salah satu diantara nama dan istilah ini, yaitu dalam masalah perbankan syariah atau bank syari'at, yang mendefinisikan dengan institusi atau lembaga yang melakukan aktivitas langsung perbankan berdasarkan Islam dan kaidah-kaidah fiqh-nya.<sup>30</sup>

30 Lihat definisi dalam kitab al Bunuk al Islamiyah Baina

Di Indonesia sendiri, Bank Syariah yang pertama baru didirikan pada tahun 1991 dan baru beroperasi pada pertengahan tahun 1992 yang tidak lepas dari dukungan rezim yang berkuasa saat itu. Dari awal terbentuknya hingga sekarang, berdasarkan data September 2005 di Indonesia sudah tercatat ada sekitar 3 Bank Umum Syariah, 17 unit usaha syariah (bank konvensional yang membuka layanan syariah), 92 Bank Perkreditan Rakyat Syariah (BPRS) dengan total kantor pelayanan 549 unit, serta ribuan lembaga-lembaga keuangan seperti Baitul Mal wa Tamwil (BMT).<sup>31</sup>

Dalam syari'at Islam bahwa riba adalah sesuatu yang diharamkan. Ironisnya, jaringan ribawi ini telah menyebar dalam kehidupan kaum muslimin dan masyarakat secara umum seperti pembuluh darah dalam tubuh manusia, sehingga merusak tatanan masyarakat dan merusak keindahan Islam. Bahkan sebagian besar kaum Muslimin berkeyakinan dan memandang praktek ribawi merupakan satu-satunya cara menumbuhkan perekonomian negara dan masyarakatnya. Berbeda dengan Islam yang menginginkan sistem ekonomi yang adil, sehingga yang kuat tidak menindas yang lemah dan yang kaya menjajah yang miskin. Juga menjaga harta agar tidak berputar hanya di kalangan pengusaha kaya semata. Sehingga Islam menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba, Allah berfirman:

*"Dan Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba".<sup>32</sup>*

---

an-Nazhariyah wa at-Thath-biq. Abdullah ath-Thayar. Hal. 88.

31 [www.waspada.co.id](http://www.waspada.co.id), diakses 11 Juli 2018

32 Q.S. Al-Baqarah : 275.



Syariat Islam memiliki sistem ekonomi bebas dari riba. Dalam meningkatkan perekonomian, pemberdayaan masyarakat dan kemanusiaan tidak memiliki ketergantungan kepadanya. Kita yakini dengan pasti sistem ekonomi Islam yang bebas dari riba ini, baik dalam bidang perbankan maupun bidang lainnya. Karenanya, menjadi kewajiban kaum muslimin untuk mempelajari tatanan sistem yang tidak bertentangan dan menyimpang dari syariat Islam yang sempurna nan suci ini. Banyak orang yang kemudian sadar dengan praktek ribawi yang pahit ini. Krisis dan keguncangan ekonomi dunia tidak dapat dielakkan, sehingga masyarakat dunia kembali berfikir mencari solusi tentang hal ini.

Beberapa penelitian membuktikan, bahwa seseorang yang berhutang dengan bunga riba, ia akan sulit dan membutuhkan waktu yang lama untuk melunasi hutang dan bunganya tersebut. Dan pada kenyataannya, banyak yang tidak mampu melunasinya secara baik. Akhirnya memaksanya untuk melepas atau menjual harta miliknya yang menjadi agunan (jaminan) peminjaman hutang tersebut. Ini dilakukan untuk menjaga kemaslahatan (peningkatan) produksi. Disamping itu, pengaruh bunga hutang tersebut telah meninggikan biaya produksi yang berlanjut pada kenaikan harga. Sebab, perusahaan yang mengambil hutang ribawi akan memasukkan nilai bunga hutang itu yang telah membuat naik biaya produksinya, sehingga secara otomatis juga akan menaikkan harga produknya menjadi lebih tinggi.<sup>33</sup> Terbukti, krisis-krisis yang

33 Lihat al-Mu'amalah al-Mashrafiyah al-Mu'asharah

menimpa perekonomian dunia umumnya muncul lantaran hutang-hutang perusahaan-perusahaan yang menumpuk. Ini diketahui negara-negara besar, sehingga mereka terpaksa mengambil langkah pembatasan prosentase ribanya. Namun hal ini belum bisa mengurangi bahaya riba.<sup>34</sup>

Krisis demi krisis melanda perekonomian dunia hingga banyak bank-bank konvensional yang gulung tikar. Di negara Indonesia saja dalam tahun 2001 M -versi buku Bank Syariah dari Teori ke Praktek- telah ada 63 bank yang sudah tutup, 14 bank telah di take over, dan 9 bank lagi harus direkapitulasi dengan biaya ratusan trilyun rupiah. Ditambah lagi dengan harapan kaum muslimin yang ingin kembali menerapkan ajaran Islam dalam seluruh aspek kehidupannya khususnya dalam masalah ekonomi dan perbankan, dan munculnya kebangkitan Islam di era tahun tujuh puluhan. Semua ini mendorong tekad para peneliti untuk menerapkan sistem ekonomi Islam (Islamic Economic System) dengan mengkonsep perbankan syariat sebagai alternatif pengganti perbankan konvensional. Namun waktu itu keadaan dan situasi yang menyelimuti negara-negara Islam belum mendukung harapan, pemikiran dan tekad tersebut. Kemudian mulailah adanya usaha-usaha riil untuk menerapkannya dan mencari trik dan cara yang beragam untuk mengeluarkan profit keuntungan dan sejenisnya dari lingkaran riba. Kemudian

---

wa Ra'yu al-Islam fihâ, Dr. Muhammad 'Abdullah 'Arabi, hlm 13. Dinukil dari ar-Ribâ wa al-Mu'amalat al-Mashrafiyah, Dr. Umar 'Abdul-'Aziz al-Mutrik, hlm. 171.

34 Ar-Ribâ wa al-Mu'amalat al-Mashrafiyah, hlm. 171.

setelah itu muncul di dunia Islam usaha-usaha yang lebih riil, yaitu berupa penolakan terhadap pemikiran yang diimport dari barat saat penjajahan dulu. Usaha-usaha ini mengarah kepada pengganti perbankan ribawi dengan perbankan syariah. Usaha ini kian berkembang cepat dengan banyaknya kaum muslimin yang enggan menyimpan hartanya di bank-bank konvensional dan enggan bermuamalah dengan riba. Dr. Gharib al-Gamal menjelaskan seputar kemunculan perbankan syariah. Dia mengatakan, banyak dari masyarakat Islam yang enggan bermuamalah dengan riba. Mereka tidak bermuamalah dengan lembaga perbankan yang ada sekarang ini. Dengan dasar ini, maka harta-harta milik masyarakat muslim di dunia Islam yang cukup besar ini akan menganggur (tidak dapat dikembangkan). Oleh karenanya, termasuk faktor yang mendorong untuk membangun lembaga perbankan syariah adalah merealisasikan solusi bagi masyarakat ini. Semua itu sebagai usaha untuk memberikan faedah dari harta-harta yang dimiliki masyarakat demi kemaslahatan dunia Islam seluruhnya. Ditambah lagi, untuk pencerahan kepada para penguasa (pemerintah) masyarakat tersebut agar berlapang dada membangun sistem yang menjamin terwujudnya pertumbuhan masyarakat di negara-negara Islam dengan cara (uslub) syariah.<sup>35</sup> Banyaknya kaum muslimin yang enggan bermuamalah riba dan menyimpan hartanya di bank-bank konvensional -yang nota bene menerapkan sistem riba- akan menyebabkan banyaknya harta kaum muslimin yang membutuhkan

lembaga atau institusi yang memudahkan untuk mengelolanya. Tidak dapat dipungkiri, harta yang sedemikian besar nominalnya tersebut membutuhkan satu institusi yang dapat menyimpan dan mengelolanya sesuai syariah. Hal ini mendorong pembentukan lembaga keuangan syariah sebagai sebuah solusi permasalahan ini. Dari usaha-usaha untuk meninggalkan praktek ribawi tersebut, sehingga berdirilah berbagai lembaga keuangan (perbankan) yang mengklaim dirinya berasaskan syariah. Di antara lembaga perbankan bebas riba yang menjadi pelopor pembentukan bank syari'at ini adalah:

1. Mit Ghamr Bank, merupakan lembaga keuangan yang beroperasi sebagai rural-sosial bank (*Bunuk al-Id-dikhâr*) di Mesir pada tahun 1963 M. Namun bank ini masih berskala kecil.
2. Bank Nâshir al-Ijtima'i, berdiri di Mesir tahun 1971 M.
3. Al-Bank al-Islami lit-Tanmiyah, berdiri di Kerajaan Saudi Arabia tahun 1973 M.
4. Bank Dubai al-Islami (Dubai Islamic Bank), berdiri di Uni Emirat Arab tahun 1975 M.
5. Bank Faishal al-Islami (Faishal Islamic Bank), berdiri di Sudan tahun 1977 M.
6. Bait at-Tamwîl al-Kuwaiti (Kuwait Finance House), berdiri di Kuwait tahun 1977 M.
7. Bank Faishal al-Islami al-Mishri (Faisal Islamic Bank) di Mesir, tahun 1977 M.
8. Al-Bank al-Islami al-Urduni lit-Tamwîl wa al-Istismâr (Jordan Islamic Bank for Finance and Investment), berdiri di

---

35 Al-Masharif wa al-A'maal al-Mashrafiyah, Dr. Gharib al-Gamal, hlm. 391.

Yordania tahun 1978 M.<sup>36</sup>

Setelah itu bermunculan banyak bank syariat, sehingga menurut analisa Prof. Khursyid Ahmad dan laporan International Association of Islamic Bank, bahwa pada akhir tahun 1999 M tercatat lebih dari dua ratus lembaga keuangan Islam yang beroperasi di seluruh dunia. Fenomena ini patut mendapat perhatian, partisipasi dan dukungan semua pihak, agar laju perkembangan dan arahnya tetap lurus sebagaimana yang digariskan syariat Islam, dan dapat menjadi pengganti yang benar dan tepat dari lembaga keuangan ribawi dan konvensional.<sup>37</sup>

Dewasa ini, lembaga-lembaga keuangan syariat ini terus berkembang dan bertambah banyak bertebaran di pelosok-pelosok daerah dengan produk-produknya yang klaim sebagai lembaga keuangan syariat. Oleh sebab itu, kita perlu melihat kembali hal ini secara kritis, dan semua lembaga keuangan itu kembali menilai produk-produk dan usahanya dengan pandangan syariat yang mulia ini.

Tantangan berat perbankan syariah adalah menjadi sesuai syariah sekaligus tetap dapat menjalankan fungsi perbankan. Bank syariah dihadapkan pada masalah menggabungkan dua konsep yang kontradiktif. Di satu sisi harus menggantikan fungsi perbankan, dan di sisi lain tidak boleh melanggar syariah. Untuk mewujudkan harapan itu, pada dataran ideal, perbankan syariah harus mampu menunaikan tiga tugas berikut:

36 Lihat al-Bunuk al-Islamiyah Baina an-Nazhariyat wa at-Thath-biq, hlm. 89.

37 Lihat buku Bank Syari'at dari Teori ke Praktek, Muhammad Antonio Syafi'i, hlm. 18.

1. Menjalankan semua fungsi yang telah dilakukan bank-bank *ribawi*, seperti pembiayaan (*financing*), mempermudah urusan transaksi, mengumpulkan dana masyarakat, kliring dan transfer, terlibat masalah moneter dan praktek-praktek perbankan lainnya.
2. Berpegang pada hukum-hukum syariah, sekaligus menyesuaikan tuntutan zaman, terutama pengembangan setiap aspek ekonomi.
3. Berpegang pada asas dan prinsip dasar ekonomi yang benar, yang sesuai ideologi dan kaidah syariah Islam, serta tidak sekadar menggunakan dasar-dasar teori ekonomi umum keuangan yang dibangun di atas dasar *muamalah ribawiyah* (transaksi riba).

Tiga tugas tersebut harus ditunaikan bank syariah agar dapat berjalan seiring perkembangan zaman dengan semua fenomena dan problema kontemporeranya. Mampukah perbankan syariah menunaikan ketiga tugas tersebut ?

Membumikan ketiga fungsi tersebut sangat tergantung kebijakan para praktisi, para pengawas syariahnya, serta pemerintah, untuk mengarahkan perbankan syariah memiliki karakter berbeda dengan perbankan konvensional. Inilah karakter yang dapat membuatnya menunaikan tugas-tugasnya itu. Bersih dari semua bentuk riba dan *muamalah* yang dilarang syariat. Ini harus menjadi jargon dan *syiar* utama bank syariah. Tanpa itu, ia tidak boleh menyebut lembaga keuangan syariah. Dr. Ghorib al-

Gamal menyatakan, karakteristik bersih dari riba perbankan syariah adalah karakteristik utamanya dan menjadikan keberadaannya seiring tatanan yang benar untuk masyarakat Islam. Lembaga keuangan syariah harus mewarnai seluruh aktivitasnya dengan ruh dan motivasi akidah, yang menjadikan para praktisinya selalu merasa bahwa aktivitas mereka tidak sekadar bertujuan merealisasikan keuntungan semata. Namun perlu ditambahkan bahwa itu adalah salah satu cara berjihad dalam mengemban beban risalah dan upaya menyelamatkan umat dari praktek-praktek yang menyelisihi norma dasar Islam. Di atas itu semua, para praktisi hendaknya merasa aktivitasnya adalah ibadah dan ketakwaan yang akan mendapatkan pahala dari Allah bersama balasan materi duniawi yang didapatkan.<sup>38</sup>

Mengarahkan segala kemampuan untuk mengembangkan dana masyarakat (*at-Tanmiyah*) dengan jalan *is-titsmar* (pengembangan modal) melalui usaha, bukan dengan jalan utang (*al-Qardh*) yang menghasilkan keuntungan. Untuk itu, lembaga keuangan syariah harus dapat mengelola hartanya dengan salah satu dari dua hal berikut, yang telah diakui secara syariah:

1. Investasi pengembangan modal langsung dan riil (*al-Is-titsmar al-Mubaasyir*). Yakni, bank melakukan sendiri pengelolaan harta perniagaan dalam proyek-proyek riil yang menguntungkan.

---

38 *Al-Mashorif Wa Buyut at-Tamwiel al-Islamiyah*, Dr. Gharib al-Jamal, hal. 47.

2. Investasi modal dengan *musyarakah*. Yakni, bank menanam saham dalam modal sektor riil, yang menjadikan bank syariah tersebut sebagai *syarieek* (sekutu) dalam kepemilikan proyek tersebut dan berperan dalam administrasi, manajemen dan pengawasannya. Bank menjadi *syarieek* dalam semua yang dihasilkan proyek tersebut. Baik berupa keuntungan maupun kerugian, sesuai prosentase yang disepakati para *syarieek*. Karena bank syariah dibangun di atas asas dan prinsip Islam, seluruh aktivitasnya tunduk kepada standar halal dan haram yang telah ditentukan syariah. Hal ini menuntut lembaga keuangan membuat beberapa terobosan berupa; mengarahkan pengembangan modal (investasi), memusatkannya di lingkaran produk barang dan jasa yang dapat memenuhi kebutuhan umum kaum Muslimin, menjaga jangan sampai produknya terjerumus dalam lingkaran haram, menjaga setiap tahapan produknya tetap berada dalam lingkaran halal. Dan menjaga setiap penyebab produknya (sistem operasi dan sejenisnya) selaras dengan aturan, serta memusatkan pada pemenuhan kebutuhan masyarakat dan *maslahat* umum sebelum melihat kepada profit yang akan didapat.<sup>39</sup>

3. Mengikat pengembangan ekonomi dengan pertumbuhan sosial. Lembaga keuangan syariah tidak hanya

---

39 *Kitab Mi'at Su'al wa Mi'at Jawaab Haula al-Bunuk al-Islamiyah*, hal. 45-46

mengikat pengembangan ekonomi dan pertumbuhan sosial semata. Namun harus menjadikan pertumbuhan sosial masyarakat sebagai asas. Dengan demikian, bank syariah harus memenuhi dua tuntutan ini sekaligus untuk perbaikan masyarakat dan mewujudkan keadilan. Tidak sebagaimana umumnya bank *ribawi* yang hanya menitikberatkan pada keuntungan, tanpa peduli pertumbuhan sosial kemasyarakatan.

4. Mengumpulkan harta *nganggur* dan mengalihkannya untuk aktivitas *istitsmaar* (pengembangan modal) dan pengelolaan. Targetnya, pembiayaan (*tamwiel*) pada proyek-proyek perdagangan, industry dan pertanian. Ini karena kaum muslimin yang tidak ingin menyimpan hartanya di bank-bank *ribawi* dan berharap adanya bank syari'ah untuk menyimpan harta mereka.
5. Memudahkan sarana pembayaran dan memperlancar gerakan pertukaran perdagangan langsung (*Harakah at-Tabaadul at-Tijaari al-Mubasyir*) di seluruh dunia. Bank juga bekerja sama mewujudkan gerakan tersebut, dengan seluruh lembaga keuangan syariah dunia agar dapat menunaikan tugasnya dengan baik.
6. Menghidupkan tatanan zakat, dan bank sekaligus merangkap sebagai lembaga zakat, yang mengumpulkan harta zakat bank tersebut. Lalu manajemen lembaga keuangan sendiri yang mengelola lembaga zakat tersebut.

7. Membangun *baitul mal* kaum Muslimin dan mendirikan lembaga khusus untuk itu, yang dikelola langsung oleh lembaga keuangan tersebut.

8. Menanamkan kaidah adil dan kesamaan terkait dengan untung dan rugi, dan menjauhkan unsur *ihтикаar* (penimbunan barang agar menaikkan harga). Bank syariah harus berupaya menyebarkan kemaslahatan untuk kaum Muslimin seutuhnya.

Beberapa karakter perbankan syariah yang disampaikan sebagian ulama itu bisa menjadi tolak ukur evaluasi produk-produk perbankan syariah dan kegiatannya di Indonesia.

## E. Penutup

Pos islamisme atau pos islamisasi ilmu ekonomi tentu harus disikapi secara kritis dan sangat mendasak para penggiat ekonomi Islam untuk melakukan dekonstruksi dan rekonstruksi nalar ekonomi Islam. Mulai dari aspek ontologis, epistemologis, maupun aksiologis. Ekonomi Islam, pada dasarnya memiliki karakter yang kuat dan prinsip yang jelas. Namun, bila diterapkan dengan meminjam perangkat operasional ekonomi konvensional yang secara teoritis telah gagal membangun perekonomian yang berkeadilan, maka ruh ekonomi Islam terpasung dalam gelombang pasar bebas. Pos Islamisme ilmu ekonomi Islam ditandai dengan mendominasinya nalar positivisme yang menggiring ide-ide substantif ekonomi Islam, pasrah terhadap tuntutan pasar.



Bentuknya adalah ortodoksi metodologi saintifik yang teruji, terukur, dan teramati sehingga fenomena ekonomi dilihat sebagai gerak mekanistik, atau yang lebih sering mengemukakan adalah dalam format *fiqh minded* yang menganggap fiqh sebagai ukuran keislaman yang berujung pendangkalan terhadap makna 'syari'ah'. Sebaliknya, jika permasalahan ekonomi, khususnya di Indonesia, dilihat sebagai permasalahan yang kompleks, maka mengurai dan merajut formulasi solusinya harus pula dengan pendekatan yang kompleks atau plural.

Untuk tujuan ini, maka perlu diupayakan kerangka epistemologi ekonomi Islam yang tersistem dalam world view Islam. Dalam konteks global, upaya pengembangan ekonomi Islam harus mampu keluar dari zona eurosentrisme terlebih amerikan-sentrisme di mana teori-teori ekonomi atau pun aktifitas ekonomi, didominasi dan dihegemoni oleh nalar eropa atau amerika. Untuk itu, perlu kerangka ekonomi Islam berkarakter keindonesiaan yang teraplikasikan pada bank-bank syari'ah yang mengetahui hakikat istilah-istilah syariah agar tidak tertipu janji dan propaganda. Kemudian tolok ukurnya hakikat, dan bukan istilah atau nama belaka. Disamping itu, kami mengajak dewan pengawas syariah, praktisi perbankan syariah dan masyarakat untuk memahami hakikat istilah yang digunakan produk perbankan syariah dan membandingkannya dengan praktek yang diterapkan perbankan syariah di negeri kita, agar semuanya bergerak berdasarkan ilmu ekonomi Islam.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik, *Agama sebagai Kekuatan Sosial: suatu Ekskursi di Wilayah Metodologi Penelitian, dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim, Ed. Metodologi Penelitian Agama; Suatu Pengantar*, (Yogyakarta : Tiara Wacana, 2004).
- Abdullah al-'Arabi, Muhammad, "*al-Muamalah al-Mashrafyah al-Mu'asharah wa Ra'yu al-Islam fiha*", ar-Riba wa Al-Muamalat al-Masrafyah, (Beirut, 1980: 11).
- Addiarrhman, *Membedah Paradigma Ekonomi Islam*, (Yogyakarta: Ombak, 2003).
- Al-Mutrik, Umar, "*Ar-Riba wal Mu'amalat Al-Mashrofiyyah*", Beirut, 1423 H.
- Al-Faruqi, Ismail Raji, *Islamization of Knowledge: General Prinsiple and Work Plan*, (Virginia : IIIT, 1989).
- Aryo, Bagus, *Tenggelam dalam Arus Neoliberalisme*, (Yogyakarta: Kepik, 2012).
- Antonio Syafi'i, Muhammad, "*Bank Syari'at dari Teori ke Praktek*", Gema Insani Press, (Jakarta : 2001).
- Bashîr, Idrîs Jam'ah Darar, *al-Ra'yu, wa Atharih fî Fikih al-Islâmî fî 'Usur Mâ Qabl Qiyâm al-Mazhâhib al-Fikihiyyah*, Qâhirah: Dâr Ihyâ al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.
- Erhard Eppler, *Melindungi Negara dari Ancaman Neoliberal*, terj. (Jakarta: Friedrich Ebert-Stiftung, 2009)
- Haneef, Mohammed Aslam, dan Hafas Furqani, "*Usul al-Iqtisad: The Missing Dimensions in Contemporary Islamic Economics and Finance.*" dalam Nurazura Sanusi (ed.), *Readings in Islamic Economics and Finance*. (Sintok: UUM Publications, 2007).

- Harvey, David, *A Brief History of Neoliberalism*, (New York: Oxford University Press, 2005).
- Heryanto, Ariel, *Identitas dan Kenikmatan Politik Budaya Layar Indonesia*, (Jakarta: KPG, 2015)
- Kartanegara, Mulyadhi, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*, (Jakarta: Mizan, 2003).
- Latif, Yudi, *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia*, (Yogyakarta : Jalasutra, 2007).
- Piliang, Yasraf Amir, *Bayang-bayang Tuhan, Agama dan Imajinasi*, (Jakarta : Mizan Publika, 2011).
- Rahardjo, M. Dawam, *Pembangunan Pascamodernis; Esai-esai Ekonomi Politik*, (Jakarta: Insist Press, 2013).
- Rais, Mohammad Amien, *Agenda-Mendesak Bangsa Selamatkan Indonesia!*, (Yogyakarta: PPSK, 2008).
- Rizky, Awalil, & Nasyith Majidi, *Neoliberalisme Mencengkram Indonesia*, (Jakarta: E. Publishing, 2008).
- Sardar, Ziauddin, *Kembali ke Masa Depan Syari'at sebagai Metodologi Pemecahan Masalah*, terj. (Jakarta: Serambi, 2005).
- Sholeh, A. Khudori, *Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012).
- Utsman Syubair, Muhammad, "Al-Muhammad Utsman Syubair, cet Dar Nafais, Yordania, cet keenam tahun 1427 H.
- Jurnal, Makalah dan Sumber Internet.
- Addiarrahman, 'Studi Pengembangan Ekonomi Islam Berbasis Kearifan Lokal di Indonesia; Paradigma dan Model untuk Pengembangan Ekonomi Umat', Dipresentasikan dalam Annual Conference on Islamic Studies Ke-XI, Bangka Belitung : 2011.
- Kuran, Timur, 'Islamic Economics and Islamic Subeconomy', *Journal of Economic Perspectives*, Vol. 9., No. 4, Fall 1995.
- , "The Economic System in Contemporary Islamic Thought; Interpretation and Assasment, *International Journal of Middle East*, Vol. 8., No. 2 , 2013.
- Makhlani, M., "Indonesia Lahan Subur Perkembangan Ekonomi Islam", [www.republika.co.id/](http://www.republika.co.id/), edisi, 20 September 2012, diakses pada tanggal 11 Juli 2018.
- Muhammad Al Kibbi, Sa'aduddin, "Al-Mu'amalat Al-Maliyah Al-Mu'ashiroh", cet Maktab Islami, Bairut, cet pertama 1423 H.
- Muhammad As-Saidi, Abdullah, "Ar-Riba fil Mu'amalat Al-Mashrofiyyah Al-Mu'ashiroh", cet Dar Thoibah, KSA, cet kedua 1421.
- Minhaji, Akh., 'Perubahan Pemikiran Islam Mengenai Etika Islam dan Tanggung Jawab Sosial Bisnis', *Jurnal Sinergi*, Vol. 3, No. 1, 2003.
- Šrámek, Ondřej, "Islamic Economic: New Economic Paradigm, or Political Agenda," *New erspective on Political Economy*, Vol. 5. No. 2. 2009.
- Sulaiman, Sa'idu, 'Islamization of Knowledge: Background, Models, and the Way of Forward', (Nigeria : IIIT, 2000).
- Yusdani, 'Islamisasi Model al-Faruqi dan Penerapannya dalam Ilmu Ekonomi Islam di Indonesia (Suatu Kritik Epistemik)', *La Riba Jurnal Ekonomi Islam*, Vol. I, No. 1, Juli 2007.
- Zaman, Asad, 'Crisis in Islamic Economics;

*Diagnosis and Prescription*,  
Presented in 8th International  
Islamic Economics Conference, 11  
Januari 2010.

-----, *'Islamic Economic: A Survey of  
the Literature'*, Islamic Studies, No.2.

Vol.1, 2009.

Zubair, Muhammad Kamal, *'Akselerasi  
Pertumbuhan Bank Syariah di  
Indonesia'*, Millah Jurnal Studi Agama,  
Vol. VIII, No., 1, Agustus 2008.

# REAKTUALISASI PEMIKIRAN ISLAM HASAN HANAFI

*Oleh : Sudarmadi Putra, M.Ud  
Sudarmadiputra003@gmail.com*

## ABSTRAK

*Tiga proyek besar Hasan Hanafi untuk melakukan reaktualisasi pemikiran Islam adalah sikap kita terhadap tradisi barat, sikap kita terhadap tradisi masa lalu, sikap kita terhadap masa depan. Persoalan Reaktualisasi Pemikiran Islam Hasan Hanafi yang diasumsikan sebagai langkah untuk memahami dunia barat sebagai upaya menutupi kekurangan dunia timur dengan cara mengkritik dunia timur dan ummat Islam, ini merupakan langkah kongkrit perjuangan Hasan Hanafi. Melalui penelitian pustaka (Library Reseach) dan mengambil bentuk metode penelitian yang bersifat deskriptif-analitis yang digunakan oleh penulis untuk membaca pemikiran-pemikiran Hasan Hanafi, tentunya melalui karya-karyanya baik artikel, jurnal maupun majalah yang tersebar di berbagai penjuru dunia termasuk di Indonesia.*

*Reaktualisasi pemikiran Islam yang pada akhirnya mampu mengantarkan manusia untuk bisa melihat dunia dengan lebih terbuka dan leluasa dan tentunya dengan sikap kearifan yang diikuti dengan karakter berpikir yang mendewasakan mencerahkan demi terwujudnya khazanah keilmuan Islam dan terciptanya tradisi dan peradaban yang menjunjung tinggi adanya nilai-nilai keislaman dan harkat serta martabat ummat manusia.*

*Pada akhirnya, Hasan Hanafi menjadikan gagasan reaktualisasi pemikiran Islam sebagai cermin untuk kebangkitan dunia timur dengan berkaca pada dunia barat. Dunia timur harus terbuka, sehingga belajar dan berguru pada dunia barat adalah sebuah keharusan untuk mengangkat harkat dan martabat dunia timur.*

**Kata Kunci:** *Hasan Hanafi, Reaktualisasi, Pemikiran.*

---

## A. Pendahuluan

Semua Muslim percaya bahwa ajaran Islam adalah suatu norma ideal yang dapat diadaptasi oleh bangsa apa saja dan kapan saja. Ajaran Islam bersifat universal dan tidak bertentangan dengan rasio. Semua kaum Muslim harus selalu membangun

peradaban yang bertumpu pada pesan-pesan abadi itu. Memasuki dan ikut serta dalam abad modern bukan persoalan pilihan, melainkan suatu keharusan sejarah kemanusiaan (*historical ought*).<sup>1</sup> Kenyataan

<sup>1</sup> Michael Harrington, dalam bukunya *The Other America* mengatakan, modernitas memang suatu keharusan sejarah, tetapi suatu "keharusan" yang dengan sendirinya positif.

tersebut mendesak sejarah umat Islam untuk senantiasa berusaha melakukan pembaharuan, penyegaran, atau pemurnian pemahaman umat pada agamanya karena usaha itu adalah suatu yang telah menyatu dengan sistem Islam dalam sejarah. Berusaha mengambil inisiatif dengan memunculkan suatu gagasan tentang keharusan bagi Islam untuk mengembangkan wawasan kehidupan yang progresif dengan dimensi pembebasan. Dengan gagasan tersebut, Islam bukan sebagai institusi penyerahan diri yang membuat kaum Muslimin menjadi tidak berdaya dalam menghadapi kekuatan arus perkembangan masyarakat, tetapi Islam merupakan sebuah basis gerakan ideologis populistik yang mampu meningkatkan harkat dan martabat manusia. Gerakan pembaharuan Islam adalah sebuah kenyataan historis sebagai cermin Implementasi respon positif terhadap modernisme untuk melahirkan dinamika dan gerakan pemikiran yang beragam dan secara diametral masing-masing berbeda.<sup>2</sup>

Perbedaan tersebut tampak pada dinamika dan adu kekuatan antara konservatisme, yang selalu menegok Islam pada masa lalu dan progresivisme yang ingin merekonstruksi Islam untuk masa depan yang merupakan agenda laten umat Islam sepanjang sejarah. Oleh karena itu, ketika istilah “pembaharuan” Islam dikemukakan, sikap umat Islam sering ragu-ragu dan mendua; anantara “setuju” karena hal itu merupakan kebutuhan dan keniscayaan historis dan “enggan” karena dianggap akan menggerogoti otentisitas dan wibawa doktrin

2 Ahmad Hasan Ridwan & Irfan Safruddin, “Dasar-dasar Epistemologi Islam, Bandung, Pustaka Setia, 2011. Hlm. 239.

agama.<sup>3</sup>

Terlepas dari perbedaan pandangan terhadap gerakan pembaharuan Islam, Islam sebagai gerakan kultural menolak pandangan-pandangan kuno yang statis bahkan sangat mendorong pandangan dinamis. Gerakan pembaharuan pemikiran Islam ditandai oleh pemikiran-pemikiran yang kritis pada modernisasi (barat). Mereka berupaya mencari berbagai alternatif non barat untuk membangun umat Islam. Kebangkitan merupakan isu intelektual dan sebagainya-sosial-politik yang cukup beragam, neotradisionalisme (Sayyed Hosein Nasr), *neo-revivalisme*, yang oleh pengamat barat sering disebut *neo-fundamentalisme* Islam (Al-Maududi, Sayyid Quttb, Hasan Al-Banna), dan *neo-modernisme* ( fazlur Rahman).<sup>4</sup>

Pada perkembangan selanjutnya, yaitu era modern sekarang ini, secara berkesinambungan, tradisi keilmuan Islam berjalan pada dua tren pemikiran Islam kontemporer. *Pertama*, tren pemikiran Islam yang menggarisbawahi perlunya melestarikan tradisi keilmuan yang telah terbangun secara kukuh sejak berabad-abad yang lalu, serta memanfaatkannya untuk membendung aspek negatif dari gerak arus pembangunan dan modernisasi dalam segala bidang.<sup>5</sup>

Para pemikir Islam kontemporer,

3 Komaruddin Hidayat, “Pembaharuan Islam : dari Dekonstruksi ke Rekonstruksi,” Jurnal Ulumul Qur’an, No 3, Vol VI, Jakarta, LSAF & ICMI, 1995, hlm. 3.

4 Budhy Munawar Rachman, Forum Dialog Al-Yasar Al-Islami, *Manifesto Hasan Hanafi*, Islamika, No. 1, Bandung, MISSI & Mizan, 1993, hlm. 23.

5 M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1995, Hlm. 31.



seperti Nasr termasuk dalam tren pemikiran Islam yang pertama. Karya-karya yang menitikberatkan pada sisi metafisik dari rancang bangun keutuhan pemikiran manusia, serta penekanan pada konsepsi "idea" plato yang tidak berubah-ubah sangat mengilhami mereka. Dalam struktur piramida, khazanah keilmuan Islam klasik tersebut tampak mencolok belum dimasukkannya pendekatan baru yang muncul pada abad ke-18 dan ke-19, yaitu pendekatan ilmu-ilmu sosial dan pendekatan kesejarahan, pendekatan filosofis digunakan oleh para protagonis alur pemikiran ini, tetapi penggunaannya lebih ditekankan pada aspek *Isyraqi (illuminis)*, yaitu suatu usaha yang ingin menggabungkan kemampuan akal dan kemampuan perasaan manusia dalam mencapai keutuhan pemahaman terhadap realitas.<sup>6</sup>

Tren pemikiran Islam yang pertama ini, nyaris kurang begitu mengakomodasikan wilayah dan muatan pengalaman manusia yang berkembang sebagai akibat persentuhannya dengan dinamika ilmu pengetahuan dalam keutuhan pengalaman spritual keberagaman manusia. Oleh karena itu, kecenderungan pemikir Islam model pertama sulit dibedakan dari tradisi yang bersifat taqlidi-dogmatis. Sementara aliran pemikiran kedua adalah tradisi pemikiran keagamaan yang bersifat kritis. Tradisi kritis bermula dari pengaruh pemikiran filosofis-kritis terhadap segala bentuk pemikiran manusia, termasuk di dalamnya gugusan pemikiran keagamaan.

---

6 Ahmad Hasan Ridwan & Irfan Safruddin, "Dasar-dasar Epistemologi Islam, Bandung, Pustaka Setia, 2011. Hlm. 240.

Tren pemikiran Islam yang kedua cenderung mengakomodasikan nuansa perkembangan ilmu pengetahuan manusia dalam bidang apapun dan mencoba menarik manfaatnya untuk mencari penyesuaian yang diperlukan, khususnya untuk membangun sebuah tradisi keagamaan yang selalu up to date dan tanggap terhadap tantangan zaman.

Tradisi pemikiran Islam kritis dikembangkan oleh Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Bassam Tibbi, termasuk Hasan Hanafi. Mereka sepakat dengan tren pemikiran Islam yang pertama, khususnya dalam hal yang menyangkut pemahaman bahwa aspek normativitas Al-Qur'an adalah *ghairu qabilin li at-taghyir, ghairu qabilin li an-niqas*, tetapi mereka juga menggarisbawahi peran historisitas kekhalifahan manusia di muka bumi.

Kehadiran Fazlur Rahman dalam peta pemikiran modern merupakan embusan angin segar yang membawa harapan. Munculnya pemikiran Rahman dikenal dengan sebutan *neo-modernisme* sebagai aliran revisionis, yang di kalangan pengamat barat, Rahman dipandang sebagai salah seorang sarjana muslim Indo-Pakistan dewasa ini. Sementara Ahmad Syafi'i Ma'arif pernah menjadi murid Rahman selama beberapa tahun-menilai bahwa gurunya mungkin dapat dikategorikan sebagai salah seorang yang paling bertanggung jawab dalam masalah pembaharuan pemikiran Islam secara total dan tuntas sesudah Perang Dunia II.<sup>7</sup>

---

7 Ahmad Syafi'i Ma'arif, Menyimak Pemikiran Fazlur Rahman tentang Islam, dalam Muhammad Diponegoro dan Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Duta Islam untuk dunia Modern*, Yogyakarta, Shaluddin Press, 1983, Hlm. 23.

Selain pemikiran kontemporer yang hadir dengan warna neo-modernisme Fazrur Rahman yang merupakan antitesis dari konfigurasi genre tradisionalisme konservatif, reformisme modernis dan reformisme fundamentalis, ada pemikiran kontemporer dengan corak dan substansi dasar khas, serta posisi yang unik di antara para pemikir muslim, yaitu pemikiran Hasan Hanafi.

Melalui kiri Islam, Hasan Hanafi menawarkan gagasan pembaharuan yang mencakup empat gagasan sentral. Pertama, revalidasi khazanah klasik Islam (*ihya at-turas al-qadim*), kedua menjawab tantangan peradaban barat (*tahadda al-hadarah al-garbiyah*), ketiga, mencari unsur-unsur revolusioner dalam agama (*min ad-ddin ila as-saurah*), keempat, menciptakan integritas nasional Islam (*wihdah al-wathaniyah al-Islamiyah*).

Usaha rekonstruksi hasan hanafi dipusatkan pada menghidupkan kembali khazanah klasik Islam, yaitu filsafat, teologi, dan hukum Islam. Selain mengkritik filsafat Islam Hasan Hanafi juga menaruh harapan besar pada filsafat untuk menumbuhkan etos rasional dan kecenderungan alamiah, dalam bidang teologi, Hasan Hanafi mendukung teologi rasional Mu'tazilah yang telah melahirkan revolusi akal, dunia alam, dan kebebasan manusia. Dalam hukum Islam, Hasan Hanafi berusaha merekonstruksi hukum tradisional tersebut dengan menggunakan empat landasan, (1) Al-Qur'an, (2) As-Sunnah, (3) Kemaslahatan umat, (4) Ijtihad.<sup>8</sup>

8 Hanafi, Maza Ya'ni, Hlm. 9-10.

Guna merealisasikan proyek tersebut, Hasan Hanafi sudah banyak menulis buku. Karya-karyanya yang paling fundamental adalah *At-Turas wa At-Tajdid, Mauqifuna min At-Turas Al-Qadim, Fi Al-Fiqr Al-Gharb Al-Mu'asyir* dan yang paling baru- *Muqaddimah fi 'ilm Al-Istigrab*.<sup>9</sup>

Hadirnya gagasan reaktualisasi Hasan Hanafi berdiri di atas landasan metodologi yang dibangun dari filsafat materialisme historis, filsafat fenomenologi, filsafat hermeneutik, filsafat eklektik. Keseluruhan filsafat dipadukan menjadi kesatuan metodologi guna mendukung gagasan reaktualisasi tradisi keilmuan Islam.

## B. Pusaran Sejarah Pemikiran Hasan Hanafi

Untuk mengenal lebih jauh pemikiran Hasan Hanafi, kita meninjau dahulu latar belakang pemikiran dan metodologi pemikiran Hasan Hanafi. Hal ini penting mengingat adanya pola interaksi intelektual antara pemikiran dan lingkungannya. Hal inilah yang mendorong Hasan Hanafi memunculkan buah pemikirannya. Dengan demikian, berarti buah pemikiran (karya karangan) tidak mungkin tanpa konteks.<sup>10</sup>

Untuk memahami pemikiran Hasan hanafi dan kaitannya dengan negara Mesir, kita harus memahami proses komunikasi dan ekspresi dengan lingkungannya, hubungan

9 Ahmad Hasan Ridwan & Irfan Safruddin, "*Dasar-dasar Epistemologi Islam*", Bandung, Pustaka Setia, 2011. Hlm. 242.

10 Thomas Michael S. J, *Studi mengenai Ibnu Taimiyah: Sebuah Model Penelitian*, atas Tauhid Klasik, dalam Mulyanto Sumardi ( Penyusun). Penelitian Agama Masalah dan Pemikiran, Jakarta, Sinar Harapan, 1982, Hlm. 99.

timbang balik antara pemikiran keislaman pada satu pihak dan kondisi sosial pada pihak lain. Pemikiran bersumber dari pengetahuan yang dibentuk secara sosialologis (*socially constructed*). Oleh karena pengetahuan tidak bisa dipisahkan dari akar sosial, tradisi dan keberadaan pemikir tersebut. Dengan itu pula, pemikiran Hasan Hanafi tidak bisa dipahami tanpa meletakkannya dalam suatu posisi sejarah atau tradisi panjang yang melingkari. Dengan demikian, akan dijelaskan latar belakang kemunculan pemikiran Hasan Hanafi yang mencakup dua hal, yaitu kondisi sosial politik dan kondisi gerak intelektual.<sup>11</sup>

### 1. Kondisi sosial politik

Kondisi politik di Mesir, sejak awal abad ke-19 mengalami dinamika politik dan selalu didominasi oleh pertentangan antara golongan nasionalis sekuler dengan golongan Islam tradisional. Pertentangan ini, diwakili oleh para penganut teori yang berbeda, yang pendukung-pendukungnya membuat perdebatan ini berlansung lama.

Situasi politik yang sedemikian rupa, tempat Hasan Hanafi dilahirkan dan dibesarkan berpengaruh dalam pembentukan kepribadiannya. Hal ini terlihat pada keterlibatannya dalam berbagai pergolakan politik semasa kecilnya, di antaranya pemberontakan melawan Inggris di Terusan Suez pada tahun 1951, revolusi Mesir pada tahun 1952, dan sebagainya.

Uraian ini memperlihatkan betapa kuatnya perhatian Hasan Hanafi dalam memperjuangkan kepentingan umat secara

luas, juga keterlibatannya dalam gerakan-gerakan politik. Ini menunjukkan betapa besarnya pengaruh situasional kondisi politik Mesir pada pembentukan kepribadiannya.

Pada awal abad ke-20, di Mesir muncul gagasan liberalisme politik yang diadaptasi dari Barat. Akibatnya, muncul kelompok-kelompok pemikiran. Golongan yang berpendidikan Barat berpendirian bahwa sistem politik Barat harus diterapkan di Mesir guna memajukan masyarakat Islam pada masa mendatang. Adapun golongan Islam tradisional yang kebanyakan ulama, dan selama ini menganggap dirinya sebagai penasihat pemerintah dalam aspek yang luas, termasuk kebijaksanaan politik, tidak memiliki kesiapan, baik pemikiran maupun sikap dalam menerima sistem politik Barat. Hal ini karena di samping dipandang sebagai bid'ah, dengan mengambil sistem tersebut, posisi mereka akan terancam. Akhirnya, mereka mengambil sikap tidak setuju terhadap berbagai kebijaksanaan pemerintahan dalam mengambil sistem barat, bahkan menganggapnya sebagai pengingkaran terhadap ajaran Islam. Kondisi ini membuat penguasa dan intelektual berpendidikan Barat menganggap ulama sebagai kendala modernisasi, bahkan penyebabnya keterbelakangan di bidang sosial-politik dan ekonomi.<sup>12</sup>

### 2. Kondisi Gerak Intelektual

Modernisasi di segala bidang menjadikan Mesir memasuki masa liberal

---

11 Ahmad Hasan Ridwan & Irfan Safruddin, "Dasar-dasar Epistemologi Islam, Bandung, Pustaka Setia, 2011. Hlm. 244.

12 Daniel Crecelius, "The Course of Secularization in Modern Egypt" dalam John L. Esposito Islam and Development: *Religion and Sociopolitical Change*, Syracuse, New York : Syracuse University Press, 1980, Hlm. 51- 56.

(*liberal age*). Paham liberalisme tumbuh mekar yang mengakibatkan munculnya sejumlah gagasan tentang pemisahan agama, kebudayaan, dan politik.

Dengan berkembangnya pemahaman liberal di Mesir, lahirlah *an-Nahdah (renaisans)*. Hal ini dapat dilihat dari maraknya usaha penerjemahan dan asimilasi prestasi-prestasi peradaban Eropa modern, sementara berkebudayaan klasik Arab sedang mengalami kemunduran.

Secara garis besar, ada tiga kecenderungan pemikiran yang muncul ketika itu.

- a. *The Islamic Trend* (kecenderungan pada Islam). Aliran ini diwakili oleh Rasyid Ridha (1865-1935) dan Hasan Al-Banna (1906-1949).
- b. *The Syntetic Trend* (kecenderungan mengambil sintesis), kelompok yang berusaha memadukan antara Islam dan kebudayaan Barat. Kelompok ini diwakili oleh Muhammad 'Abduh, Qasim Amin (1865-1908), dan 'Ali 'Abd. Ar-Raziq (1888-1966)
- c. *The Rational Scientific and Liberal Trend* (kecenderungan rasional ilmiah dan pemikiran bebas). Titik pangkal pemikiran ini bukan Islamis, melainkan peradaban Barat dan prestasi-prestasi ilmiahnya. Termasuk dalam kelompok ini, antara lain Lutfy As-Sayyid dan para imigran Siria yang lari ke Mesir.

Hasan Hanafi tidak setuju dengan gerakan pemikiran tersebut, walaupun pada

masa perjalanan kariernya pemikiran sempat berpihak pada gerakan pertama, yaitu *ikhwan al-muslimin*. Akan tetapi, pemikirannya mengalami proses dengan dipengaruhi oleh gerakan pemikiran kedua dan ketiga, apalagi setelah ia belajar ke Prancis. Dengan demikian, pemikirannya terbangun melalui situasi gerak intelektual di Mesir dan gerak intelektual di Prancis, yang menjadikan pemikirannya khas dan unik.

### C. Karakteristik Substantif Sosok Hasan Hanafi

Hassan Hanafi merupakan salah satu tokoh yang akrab dengan simbol-simbol pembaruan dan revolusioner, seperti Islam kiri, oksidentalisme, dan lain sebagainya. Tema-tema tersebut ia kemas dalam rangkaian proyek besar: pembaruan pemikiran Islam dan upaya membangkitkan umat dari ketertinggalan serta melepaskan diri dari kolonialisme modern.

Sebagai pemikir modernis, gagasan Hanafi terfokus pada perlunya pembaruan rekonstruksi Islam yang ia kemas dalam konsep besar *at-Turâts wat-Tajdîd* (Turats dan Pembaruan), dan *al-Yasâr al-Islâmî* (Kiri Islam) yang ia cetuskan pada 1981. Konsep itu merupakan kepanjangan dari gagasan *al-Urwatul-Wutsqâ*-nya Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh. Menurutnya, penggunaan nama 'kiri' sangat penting karena dalam citra akademik, kata tersebut berkonotasi perlawanan dan kritisisme. Menurutnya, Kiri Islam adalah hasil nyata dari Revolusi Islam Iran yang merupakan salah satu respons Islam terhadap Barat.

Hasan Hanafi dilahirkan pada tanggal 13 Februari 1935 di Kairo. Berasal dari keluarga musisi. Ia adalah seorang filsuf dan teolog Mesir, yang meraih gelar sarjana muda filsafat di Universitas Kairo pada tahun 1956. Kemudian gelar doktor diperolehnya dari Universitas Sorbonne Paris dengan disertasinya yang berjudul *L'Exegeses de la Phenomene Religieux*. Karya setebal 900 halaman itu mendapat penghargaan bagi penulisan karya ilmiah terbaik di Mesir pada tahun 1961. Sebuah karya yang merupakan upaya Hasan Hanafi untuk menghadapkan ilmu *usul fiqh* (teori hukum Islam, *Islamic Legal Theory*) pada mazhab filsafat fenomenologi dari Edmund Husserl.

Pendidikan Hasan Hanafi diawali tahun 1948 dengan menamatkan pendidikan tingkat dasar, dan melanjutkan studi di Madrasah Tsanawiyah "Khalil Agha", Kairo yang diselesaikannya selama empat tahun. Semasa di Sanawiyat, ia aktif mengikuti berbagai diskusi kelompok *ikhwanul al-muslimin*. Oleh karena itu, sejak kecil ia telah mengetahui pemikiran-pemikiran yang dikembangkan *ikhwanul al-muslimin* dan aktifitas-aktifitas sosialnya. Ia tertarik juga untuk mempelajari pemikiran Sayyid Quutb tentang keadilan sosial dan Islam. Sejak itu, ia berkonsentrasi untuk mendalami pemikiran agama, revolusi, dan perubahan sosial.

Pada tahun 1952, Hasan Hanafi melanjutkan studinya di Departemen Filsafat Universitas Kairo, dan menyelesaikannya selama empat tahun dengan gelar sarjana muda pada tahun 1956. Di samping mendalami filsafat, ia juga mempelajari ilmu-ilmu ke-Islaman dan teori-teori sosial.

Selanjutnya pada tahun 1956, Hasan Hanafi memperoleh kesempatan studi strata yang lebih tinggi di Universitas Sorbonne Prancis. Di Prancis, Hasan Hanafi merasakan sangat berarti bagi perkembangan pemikirannya, dan ia berlatih berpikir secara metodologis, baik melalui kuliah-kuliah maupun bacaan karya-karya orientalis.

Pada tahun 1966, ia berhasil menyelesaikan program master dan doktornya di Universitas Sorbonne, dengan mengajukan tesis, *Les Methodes d'Exegeses: Essei sur la Science des Fundaments de la Comprehension* ilmu *usul fiqh* dan diseretasinya *L'Exegeses de la Phenomene Religieux*. Karier Hasan Hanafi dimulai dengan diangkatnya menjadi lektor (1967), kemudian menjadi lektor kepala (1973), dan profesor filsafat (1980) pada jurusan Filsafat Universitas Kairo.

Selain itu, di negara lain, ia aktif memberikan kuliah, seperti di Prancis (1969), Belgia (1970), Temple University Philadelphia Amerika Serikat (1971-1975), Universitas Kuwait (1979), Universitas Fes Maroko (1982-1984), dan menjadi guru besar tamu di Universitas Tokyo (1984-1985), di persatuan Emirat Arab (1985), kemudian diangkat menjadi penasihat Program pada Universitas PBB di Jepang (1985-1987), dan kembalinya dari Jepang tahun 1988, ia disertai jabatan ketua jurusan Filsafat di Universitas Kairo.

Aktifitas di dunia akademik ditunjang dengan aktifitas di organisasi masyarakat. Hasan Hanafi sebagai sekretaris umum Persatuan Masyarakat Filsafat Mesir. Ia menjadi anggota Ikatan Penulis Asia-Afrika,



anggota gerakan solidaritas Asia-Afrika, serta menjadi Wakil Presiden Persatuan masyarakat Filsafat Arab. Pemikiran-pemikiran Hasan Hanafi tersebar di dunia Arab sampai ke Eropa. Pada tahun 1981, ia mengagaskan sekaligus pimpinan redaksi penerbitan jurnal ilmiah Al-Yasar Al-Islami. Pemikirannya yang terkenal dengan Al-Yasar Al-Islami sempat mendapat reaksi dari penguasa Mesir Anwar Sadat yang memasukkannya ke penjara.

Hasan Hanafi banyak menyerap pengetahuan Barat dan mengonsentrasikan diri pada kajian pemikir Barat pramodern dan modern. Oleh karena itu, meskipun ia menolak dan mengkritik Barat, seperti disebut Kazuo Shimogaki, ide-ide liberalisme Barat, demokrasi, rasionalisme, dan pencerahan telah memengaruhinya sehingga Shimogaki mengategorikannya sebagai seorang modernis liberal. Karakteristik lain pemikiran Hasan Hanafi pada awal 1960-an banyak dipengaruhi oleh paham-paham dominan yang berkembang di Mesir, yaitu nasionalistik - sosialistik - populistik yang juga dirumuskan sebagai ideologi Pan Arabik. Pada akhir dasawarsa itu, ia mulai berbicara tentang keharusan Islam untuk mengembangkan wawasan kehidupan yang progresif dan berdimensi pembebasan (*at-taharrur, libetarian*). Ia mensyaratkan pada kebebasan dan keadilan jika Islam menginginkan membawa masyarakat pada kebebasan dan keadilan, khususnya keadilan sosial sebagai ukuran utamanya.

#### D. Metodologi Pemikiran Hasan Hanafi

Metodologi yang mempengaruhi

pemikirannya secara umum, mencakup empat hal, yaitu: (1) tradisi pemikiran filsafat Marxisme melalui metode dialektika, (2) metode hermeneutika, (3) metode fenomenologi, (4) metode eklektik.

#### E. Pengertian dasar Reaktualisasi dan Konsep Tradisi Keilmuan Islam.

Konstruksi metodologi Hasan Hanafi terbangun oleh kenyataan historis dan konteks zaman yang berpengaruh besar secara langsung. Hasan Hanafi sebagai seorang pemikir Arab tampak sangat dipengaruhi oleh tradisi pemikiran filsafat Marxis, filsafat fenomenologi, filsafat hermeneutika, dan eklektik. Dengan metode dialektika, dia mengadakan sistematisasi dan penyatuan semua aspek pengetahuan dan pengalaman, kemudian menyusunnya dalam satu keutuhan yang inklusif. Metode hermeneutik begitu penting diterapkan dalam filsafat dan teologi untuk memahami teks. Kemudian metode fenomenologi digunakan untuk menghindari semangat metafisis yang tidak relevan lagi untuk menggambarkan realitas manusiawi dan realitas ilahi. Akhirnya dengan metode eklektik, dia menggunakannya untuk menyusun argumentasi berdasarkan pandangan yang sesuai dengan orientasi pemikirannya.<sup>13</sup>

Tiga proyek besar Hasan Hanafi untuk melakukan reaktualisasi pemikiran Islam adalah sikap terhadap tradisi barat, sikap terhadap masa lalu, dan sikap terhadap masa depan. Proyek besar ini dapat terlihat pada karyanya, *Min Aqidah ila As-Saurah, Ad-Din*

13 Ahmad Hasan Ridwan & Irfan Safruddin, *Dasar-dasar Epistemologi Islam*, Bandung, Pustaka Setia, 2011. Hlm. 270.

wa As-Surah, dan Qadaya Mu'asiroh.

### Rekonstruksi Teologi

Dalam gagasannya tentang rekonstruksi teologi tradisional, Hasan Hanafi menegaskan perlunya mengubah orientasi perangkat konseptual sistem kepercayaan (teologi) sesuai dengan perubahan konteks sosial-politik yang terjadi. Teologi tradisional, kata Hasan Hanafi, lahir dalam konteks sejarah ketika inti keislaman sistem kepercayaan, yakni transendensi Tuhan, diserang oleh wakil-wakil dari sekte-sekte dan budaya lama. Teologi itu dimaksudkan untuk mempertahankan doktrin utama dan untuk memelihara kemurniannya.

Salah satu konsep yang diusung Hasan Hanafi dalam membumikan nilai-nilai Islam adalah teologi pembebasan (التحرر), teologi ini berbasis pada humanisme atau kemanusiaan. Menurutnya, konsep ini menjadi oposisi yang efektif, untuk membentuk bingkai posisi Islam dalam ranah antara tradisionalisme dan sekularisme, antara konservatisme dan progresivisme, serta antara fundamentalisme dengan westernisme.

Hasan Hanafi menggunakan konsep tauhid sebagai tonggak utamanya. Sebagai berikut :

1. Tauhid berarti kesatuan manusia yang jauh dari bentuk dualisme, seperti sikap kemunafikan, bermulut dua sesuai keadaan, dsb.
2. Tauhid berarti kesatuan masyarakat tanpa kelas; karena perbedaan kelas bertentangan dengan kesatuan

dan persamaan hak.

3. Tauhid berarti sebagai kesatuan umat manusia tanpa adanya diskriminasi ras.

Sementara Konsep tauhid ini memunculkan iman, amal, *imamah*, dan *baiat* (sumpah). Konsep tauhid Hasan Hanafi bertolak pada adz-Dzat (kesadaran murni) dan *ash-Shifat* (kesadaran spesifik). Adz-Dzat bermakna transisi hakikat, esensi, substansi, wujud mutlak, dan superioritas.

Upaya penetapan adz-Dzat harus dilakukan sebelum mengetahui adz-Dzat itu sendiri, yakni perpindahan dari hakikat alam indrawi menuju hakikat kesadaran. Karena tidak mungkin mengetahui sesuatu sebelum menetapkan sesuatu itu terlebih dulu. Adz-Dzat (kesadaran murni) ini merupakan kesadaran alam, kesadaran manusia, dan kesadaran yang membedakan pangkal teori wujud untuk menetapkan paradoks-paradoks yang ada. Adz-Dzat ditandai dengan enam sifat: *al-wujud*, *al-qidam*, *al-baqa'*, *al-mukhalafah lil-hawadits*, *al-qiyam bin-nafsi*, dan *al-wahdaniyah*. Ash-Shifat (kesadaran tertentu) ini merupakan kesadaran pribadi kemanusiaan. Ash-Shifat ini ditandai dengan tujuh sifat: *al-'ilmu*, *al-qudrah*, *al-hayat*, *al-sam'*, *al-bashar*, *al-kalam*, dan *al-iradah*. Tauhid adz-Dzat dan ash-Shifat ini bukanlah tauhid secara mutlak premis positif (contoh: Allah Maha Mengetahui/al-'Alim) maupun premis negatif (contoh: Allah tidaklah bodoh), tetapi tauhid ini merupakan tauhid praktis melalui realisasi sifat-sifat enam, sifat-sifat tujuh, dan 99 asmaul-husna dalam kehidupan manusia, baik secara individual maupun sosial. Jika sifat-sifat ini sudah terealisasi

melalui tindakan, maka sifat-sifat itu tidak akan masuk sebagai predikat dalam premis-premis teoritis konstruktif yang menjadikan "Allah" sebagai objek di dalamnya, karena Allah itu sendiri merupakan kesadaran manusia, yang menjadi motivator manusia, yang berada jauh di luar alam, terpisah dari manusia, dan telah memfosil (tidak bisa diganggu gugat), walaupun manusia berupaya sekuat tenaga untuk mencapainya melalui shalat, ibadah, berdoa, munajat, berpikir, dan lain sebagainya.

Dalam penerapannya, tauhid praktis ini menjadi slogan utama salah satu pergerakan reformasi modern. Di mana slogan yang diusungnya adalah merekonstruksi tauhid " *حق الله على العباد* " bukan mengukuhkan Maksud " *حق الله على العباد* " adalah hak hamba untuk mendapatkan kembali kesadaran mereka yang memfosil nun jauh di sana, serta mengemban amanat risalah dan merealisasikannya di alam dunia. Di sini Allah merupakan sumber, tujuan, pusat, fokus, dan target. Sedangkan " *حق الله على العباد* " adalah realisasi risalah Allah dengan menjadikan manusia sebagai khalifah di bumi. Hubungan manusia dengan Allah di sini adalah hubungan hak timbal balik.

Tauhid praktis dalam bingkai amal adalah hasil, sedangkan dalam bingkai iman adalah maksud atau tujuan. Pada hakikatnya, objek tauhid adalah mukadimah bagi objek iman dan amal. Amal di sini adalah amal terencana yang menempati posisi pengetahuan sebelumnya maupun pengetahuan yang baru ada ketika melakukan amal tersebut, serta menempati kemurnian faktor pendorong dan tujuan yang jelas.

Sedangkan iman adalah kemurnian tujuan dan keharmonisannya dengan tujuan secara menyeluruh. "Allah" dalam perilaku merupakan kekuatan pendorong, kemurnian perilaku, ruang lingkup tujuan dan keumumannya, pencurahan kemampuan dan potensinya, dan kesiapan berkorban dan bersaksi.

Awal amal manusia adalah tindakan merasa sebelum tindakan eksternal. Tauhid merupakan amal merasa, dan tindakan merasa itu merupakan perbuatan manusia yang berlandaskan pada kesadaran untuk meningkatkan derajat religinya. Amal merupakan tauhid yang melakukan tindakan merasa, tindakan menolak dan menafikan, tindakan menerima dan menetapkan, menolak segala kekuatan dusta dan menyimpang syariat (seperti kekuatan menolak perbudakan, pemaksaan, penganiayaan, dan kelaliman), kekuatan keadilan dan persamaan, serta kekuatan liberasi dan revolusi.

Dalam perspektif Syiah, kekuasaan imam ini hampir menyamai Rasul atau bahkan Tuhan. Segala perintahnya harus dipatuhi dan diimani kebenarannya, meski hal itu salah. Konsep imamah dalam Syiah menjadi bagian dari ilmu kalam mereka, sementara menurut Sunni, hanya masuk dalam pembahasan fiqih (pembahasan ulil amri). Sebagai seorang beraliran Sunni, secara teologi Hasan Hanafi tidak mengakui imam maksum, namun konsep imamah yang diusung Syiah itu diakui oleh Hasan Hanafi dalam ranah politik. Secara politis, Hasan Hanafi mengapresiasi revolusi Iran dan tokoh yang diapresiasinya adalah Ayatullah Khomeini. Dalam pandangan

Hanafi, imamah itu adalah kepemimpinan sekuler. Jadi, menurutnya, dalam bingkai politik, antara Sunni dan Syiah terdapat kemiripan dalam konsep imamah.

Islam mengalami berbagai kekalahan di berbagai medan pertempuran sepanjang periode kolonisasi. Karena itu, lanjut Hasan Hanafi, kerangka konseptual lama masa-masa permulaan, yang berasal dari kebudayaan klasik harus diubah menjadi kerangka konseptual baru, yang berasal dari kebudayaan modern.<sup>14</sup>

Teologi merupakan refleksi dari wahyu yang memanfaatkan kosakata zamannya dan didorong oleh kebutuhan dan tujuan masyarakat; apakah kebutuhan dan tujuan itu merupakan keinginan obyektif atau semata-mata manusiawi, atau barangkali hanya merupakan cita-cita dan nilai atau pernyataan egoisme murni.<sup>15</sup> Dalam konteks ini, teologi merupakan basil proyeksi kebutuhan dan tujuan masyarakat manusia ke dalam teks-teks kitab suci. Ia menegaskan, tidak ada arti-arti yang betul-betul berdiri sendiri untuk setiap ayat Kitab Suci. Sejarah teologi, kata Hasan Hanafi, adalah sejarah proyeksi keinginan manusia ke dalam Kitab Suci itu. Setiap ahli teologi atau penafsir melihat dalam Kitab Suci itu sesuatu yang ingin mereka lihat. Ini menunjukkan bagaimana manusia menggantungkan kebutuhan dan tujuannya pada naskah-naskah itu.<sup>16</sup>

Teologi dapat berperan sebagai suatu

ideologi pembebasan bagi yang tertindas atau sebagai suatu pembenaran penjajahan oleh para penindas. Teologi memberikan fungsi legitimatif bagi setiap perjuangan kepentingan dari masing-masing lapisan masyarakat yang berbeda. Karena itu, Hasan Hanafi menyimpulkan bahwa tidak ada kebenaran obyektif atau arti yang berdiri sendiri, terlepas dari keinginan manusiawi. Kebenaran teologi, dengan demikian, adalah kebenaran korelasional atau, dalam bahasa Hasan Hanafi, persesuaian antara arti naskah asli yang berdiri sendiri dengan kenyataan obyektif yang selalu berupa nilai-nilai manusiawi yang universal. Sehingga suatu penafsiran bisa bersifat obyektif, bisa membaca kebenaran obyektif yang sama pada setiap ruang dan waktu.<sup>17</sup>

Hasan Hanafi menegaskan bahwa rekonstruksi teologi tidak harus membawa implikasi hilangnya tradisi-tradisi lama. Rekonstruksi teologi untuk mengkonfrontasikan ancaman-ancaman baru yang datang ke dunia dengan menggunakan konsep yang terpelihara murni dalam sejarah. Tradisi yang terpelihara itu menentukan lebih banyak lagi pengaktifan untuk dituangkan dalam realitas duniawi yang sekarang. Dialektika harus dilakukan dalam bentuk tindakan-tindakan, bukan hanya terdiri atas konsep-konsep dan argumen-argumen antara individu-individu, melainkan dialektika berbagai masyarakat dan bangsa di antara kepentingan-kepentingan yang bertentangan.

Rekonstruksi itu bertujuan untuk mendapatkan keberhasilan duniawi dengan memenuhi harapan-harapan dunia

14 Hassan Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, Jakarta, P3M, 1991, Cet. Ke-1, Hlm. 6.

15 Hassan Hanafi, *Pandangan Agama tentang Tanah, Suatu Pendekatan Islam*, dalam *Prisma 4*, April 1984, Hlm. 39.

16 Hassan Hanafi, *Pandangan Agama tentang Tanah, Suatu Pendekatan Islam*.

17 Hassan Hanafi, *Pandangan Agama tentang Tanah, Suatu Pendekatan Islam*, *Ibid.*, Hlm. 40.

muslim terhadap kemendekaan, kebebasan, kesamaan sosial, penyatuan kembali identitas, kemajuan dan mobilisasi massa. Teologi baru itu harus mengarahkan sasarannya pada manusia sebagai tujuan perkataan (*kalam*) dan sebagai analisis percakapan. Karena itu pula harus tersusun secara kemanusiaan.<sup>18</sup>

Asumsi dasar dari pandangan teologi semacam ini adalah bahwa Islam, dalam pandangan Hasan Hanafi, adalah protes, oposisi dan revolusi. Baginya, Islam memiliki makna ganda. *Pertama*, Islam sebagai ketundukan; yang diberlakukan oleh kekuatan politik kelas atas. *Kedua*, Islam sebagai revolusi, yang diberlakukan oleh mayoritas yang tidak berkuasa dan kelas orang miskin. Jika untuk mempertahankan *status-quo* suatu rezim politik, Islam ditafsirkan sebagai tunduk. Sedang jika untuk memulai suatu perubahan sosial politik melawan *status-quo*, maka harus menafsirkan Islam sebagai pergolakan.

Secara generik, istilah *aslama* adalah menyerahkan diri kepada Tuhan, bukan kepada apa pun yang lain. Pengertian ini secara langsung menyatakan sebuah tindakan ganda; yaitu menolak segala kekuasaan yang tidak transendental dan menerima kekuasaan transendental. Makna ganda dari kata kerja *aslama* dan kata benda *Islam* ini, menurut Hanafi, dengan sengaja disalahgunakan untuk mendorong Islam cenderung pada salah satu sisinya, yakni tunduk. Maka rekonstruksi teologi tradisional itu berarti pula untuk menunjukkan aspek lain dari Islam yang, menurutnya, sengaja disembunyikan, yakni

penolakan, oposisi dan pergolakan yang merupakan kebutuhan aktual masyarakat muslim. Di dalam hal ini, karena selalu terkait dengan masyarakat, refleksi atas nilai-nilai universal agama pun mengikuti bentuk dan struktur kemasyarakatan, struktur sosial dan kekuatan politik.<sup>19</sup>

Dengan reaktualisasi tradisi Islam, Hasan Hanafi berupaya melakukan pembebasan umat Islam dari berbagai ancaman. Melalui gagasan-gagasannya, Hasan Hanafi mencoba untuk membongkar imperialisme kontemporer, rasisme Barat, dan salibisme historis yang terselubung. Menurut Hasan Hanafi, hal itu bertentangan dengan Islam yang secara objektif menolak pemusatan modal secara individual. Kapitalisme digambarkan Hasan Hanafi sebagai kediktatoran dan dominasi yang selalu beraliansi dengan feodalisme, kaum reaksioner, dan imperialisme.

Untuk membangun nasionalisme Arab-Islam yang independen dalam upayanya melawan Barat, Hasan Hanafi memunculkan disiplin ilmu baru yang disebut dengan oksidentalisme. Namun, oksidentalisme yang diinginkan Hasan Hanafi bukan seperti orientalisme yang pernah dipakai Barat sebagai alat penjajahan. Dalam tradisi Barat sendiri, oksidentalisme juga bukan hal yang baru.

## F. Kesimpulan

1. Hasan Hanafi dikenal sebagai seorang filsuf dan teolog kontemporer Mesir.

<sup>18</sup> Hassan Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, *Ibid.*, Hlm. 103.

<sup>19</sup> Hassan Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, *Ibid.*, Hlm. 104.



Sebagai seorang pemikir, Hasan Hanafi aktif menulis buku dan aktif di dunia akademik, serta organisasi masyarakat. Terbentuknya pemikiran Hasan Hanafi secara sosologis (*socially constructed*) melalui suatu proses yang dipengaruhi oleh kondisi dan situasi politik serta situasi gerak intelektual di Mesir dan di Prancis.

2. Hasan Hanafi menggagaskan reaktualisasi tradisi keilmuan Islam untuk mengonfrontasikan ancaman-ancaman baru yang datang ke dunia dengan menggunakan konsep yang terpeliharaitentukanlebihbanyak lagi pengaktifan untuk dituangkan dalam realitas duniawi yang sekarang. Reaktualisasi tradisi keilmuan Islam dilakukan lebih awal sebagai landasan yang jauh lebih penting sebelum melakukan reformasi terhadap yang lain, yaitu respon terhadap Barat dan realitas. Secara historis, gagasan reaktualisasi keilmuan Islam tidak terlepas dari gagasan kiri Islam, yang sejak kelahirannya merupakan gerakan intelektual bagi pemnahruan pemikiran Islam daripada sebuah praksis pembebasan, sebagaimana sejarah teologi pembebasan sebelum terumuskan secara konseptual. Hasan Hanafi memilih dimensi revolusioner dan khazanah keilmuan Islam. Pilihan itu dilakukan melalui reaktualisasi tradisi keilmuan Islam, yang mencakup: teologi revolusioner, fiqh sosial, pemikiran filosofis- rasionalistik, kritik internal hadis, dan tafsir revolusioner-ideologis,

dan rekontruksi sufisme, keterkaitan antara gagasan reaktualisasi keilmuan Islam dan metodologi yang dibangunnya tampak jelas pada rekontruksi teologi dan hermeneutik Al-Qur'an. Hasan Hanafi menerapkan metodologinya dalam rangka membangun kembali tradisi keilmuan Islam, dan rekontruksi berlaku sepanjang sejarah serta merupakan bagian dari realitas dan suatu yang mungkin bagi perubahan sosial. Penerapan metodologinya terlihat dari karyanya : *Min al-aqidah ila as-saurah*, sebagian bagian dari proyek besarnya. Karya lainnya yang banyak mengungkap aplikasi metodologinya adalah *relegius dialogue and revolotioun*, *Ad-Dien wa As-Saurah*, dan *Qadaya Mu'asiroh*.

3. Sintesis inovatif metodologis Hasan Hanafi dalam membangun pemikirannya berakar secara metodologis pada corak filsafat barat, yaitu filsafat materialisme historis-dialektik, fenomenologi husserel, hermeneutik bultmann dan eklektik. Pengaruh filsafat Barat cukup kuat pada pemikirannya, walaupun Hasan Hanafi bersikap cukup kritis terhadap aliran filsafat tersebut sehingga implikasinya memperlihatkan titik temu dan titik pisah metodologis.

4. Gagasan reaktualisasi tradisi keilmuan Islam yang ditawarkan Hasan Hanafi sangat obsesif dan intelektualistik dengan gaya bertutur yang terkesan bombastis terhadap pandangan yang tidak sepaham denganya, sebagaimana pandangannya pada teologi. Ia

cenderung menggunakan interpretasi teks-teks untuk kepentingan agenda sosial yaitu memperlakukan agama secara praktis dan fungsional. Kemudian, pandangannya yang negatif pada sufisme justru menjebaknya sebagai titik lemah pemikiran Hasan Hanafi karena inkonsistensi pandangan tentang sufisme antara menolak dan mengagumi. Pada sisi lain, rekonstruksi tradisi keilmuan Islam muncul dengan membawa misi pembebasan sebagai respon terhadap modernisme yang destruktif. Oleh karena itu, gagasan ini dipersiapkan untuk menghadapi puncak problematika zaman kontemporer dan membebaskan dunia Islam dari imperialisme, zionisme, dan kapitalisme yang merupakan ancaman external, serta kemiskinan, ketertindasan, keterbelakangan yang merupakan ancaman internal.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin, *Falsafah Kalam*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1995
- Ahmad Hasan Ridwan & Irfan Safruddin, "Dasar-dasar Epistemologi Islam, Bandung, Pustaka Setia, 2011.
- Boulatta, Issa J., *Hasan Hanafi Terlalu Teoritis Untuk Dipraktekkan*, terjemah: Saiful Mujani, dalam *Islamika*, Edisi, I, Juni-Sept, 1993.
- Budhy Munawar Rachman, Forum Dialog Al-Yasar Al-Islami, Manifesto Hasan Hanafi, *Islamika*, No. 1, Bandung, MISSI & Mizan, 1993
- Hanafi, Hassan, *Al-Salafiyat wa al-Ilmaniyat fi Fikrina al-Mu'ashir*,

dalam *al-Azminat*, III, 15, 1989

- \_\_\_\_\_, *Al-Din wa al-Tsaurat fi al-Mishr 1952-1981*, Vol. VII, Kairo: A1-Maktabat a1-Madbuliy, 1987
- \_\_\_\_\_, *Qadhaya Mu'ashirat fi Fikrina al-Mu'ashir*, (Beirut: Dar al-Tanwir li al-Thiba'at al-Nasyr, 1983), cet. ke-2
- \_\_\_\_\_, *Dialog Agama dan Revolusi*, Jakarta, Pustaka Firdaus, 1991, Cet. Ke-1
- \_\_\_\_\_, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, Jakarta, P3M, 1991, Cet. Ke-1
- \_\_\_\_\_, *Al-Mukaddimah fi 'Ilm al-Istighrab*, yang diterbitkan di Kairo pada tahun 1991
- \_\_\_\_\_, *Pandangan Agama tentang Tanah*, Suatu Pendekatan Islam, dalam *Prisma 4*, April 1984, h. 39
- Iwad, Luwis, *Dirasat fi al-Hadlarat*, Kairo: Dar al-Mustaqbal al-'Arabiyy, 1989)
- Shimogaki, Kazuo, , *Between Modernity and Posmodernity, The Islamic Left and Dr. Hassan Hanafi's Thought: A Critical Reading*, Japan: The Institute of Middle Eastern Studies, 1988
- \_\_\_\_\_, *Kiri Islam Antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, terjemah: M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula, Jogjakarta: LkiS, 2007, Cet. Ke-7

Jurnal Sanamul Qur'an, Jurnal Wawasan Keislaman  
Volume 1 No.1, Februari 2019  
Program Pendidikan Bahasa Arab

**Visi**

Mewujudkan salah satu referensi Utama dalam wawasan Keislaman

**Misi**

Media penyaluran ide dan gagasan untuk pencerahan  
terhadap kajian-kajian keislaman dan kependidikan bahasa Arab

Majlis Kehormatan : K.H. Wahyuddin  
Majlis Tashih : M. Ihsanuddin, M.S.I  
Dr. M. Fajar Sodiq, M.Ag  
Penanggung Jawab : Sutino, M.Pd.I  
Ketua STIM Surakarta  
Pimpinan Redaksi : Sudarmadi Putra, M.Ud  
Redaksi Pelaksana : Warsito, M.P.I  
Anis Budiriyanto, M.Pd  
Kafin Jaladri, MA  
Zahrudin Fanani, M.P.I  
Umi Rukhiyatun, M.Hum  
Alamat : Jl. Pangeran Wijil, Ngruki, Cemani, Grogol, Sukoharjo  
Surakarta 57552 Telp. ( 0271 ) 7882023 Fax (0271) 717429  
Email : almukmin.stim@yahoo.com

---

Jurnal Sanamul Qur'an diterbitkan sebagai media bagi dosen STIM Surakarta maupun diluar lingkungan kampus sebagai tempat penyaluran ide dan gagasan untuk pencerahan terhadap kajian-kajian Keislaman dan pendidikan bahasa Arab