

CAKRAWALA

Jurnal Studi Islam

Negotiation and Contestation of Islamic Religious Practices of the Transvestites in Yogyakarta

Dony Arung Triantoro, Ardiansyah

Pendekatan Normativitas dan Historisitas Serta Implikasinya dalam Perkembangan Pemikiran Islam

Nasitotul Janah

Metode Ijtihad Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dan Aplikasinya dalam Fatwa

Heri Fadli Wahyudi, Fajar

Sistem Pemasaran Multi Level Marketing (MLM) Ditinjau dalam Hukum Ekonomi Syariah

Mufti Afif, Richa Angkita Mulyawisdawati

Penguatan Peran Ziswaf dalam Menyongsong Era SDGs Kajian Filantropi BMT Tamzis Wonosobo

Nurma Khusna Khanifa

Study of Opportunities on Sharia-Based Instruments to Enhance the Economic Development in Indonesia

Arif Effendi

Mekanisme Pasar dan Regulasi Harga: Telaah Atas Pemikiran Ibnu Taimiyah

Junia Farma

DOAJ DIRECTORY OF OPEN ACCESS JOURNALS

Google scholar

INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL

CiteFactor Academic Scientific Journals

GARUDA GARBA KUKUKAN DIGITAL

ROAD DIRECTORY OF OPEN ACCESS SCHOLARLY RESOURCES

sinta Science and Technology Index

OCLC WorldCat®

MORAREF

CAKRAWALA

Jurnal Studi Islam

Volume 13 Number 2 2018

Published By:

UNIMMA PRESS

Magelang, Central Java, Indonesia

@2018

<http://journal.ummgl.ac.id/index.php/cakrawala/issue/view/174>

DOI: <https://doi.org/10.31603/cakrawala.v13i2>

CAKRAWALA

Jurnal Studi Islam
Volume 13 Number 2
2018

a scientific journal of Islamic studies managed by the Faculty of Islamic Studies, Universitas Muhammadiyah Magelang. This journal is issued twice a year and it is a tool for researchers, academics, and practitioners who are interested in the field of Islamic Studies and wished to channel their thoughts and findings, mainly related to Islamic Law and Islamic Economics. The articles contained are the results of research, critical and comprehensive scientific study which are relevant and current issues covered by the journals.

Nowadays, Cakrawala has been indexed in COPERNICUS, DOAJ, GOOGLE SCHOLAR, SINTA, CITEFACTOR, GARUDA, MORAREF, ROAD, WORLDCAT, etc.

pISSN: 1829-8931

eISSN: 2550-0880

EDITORIAL TEAM

Editorial in Chief

Zulfikar Bagus Pambuko, UMMagelang

Editors

Dani Muhtada, Universitas Negeri Semarang

Eko Kurniasih Pratiwi, UMMagelang

Rifqi Muhammad, Universitas Islam Indonesia

MB. Hendri Anto, Universitas Islam Indonesia

Professor Muhammad A S Abdel Haleem, SOAS
University of London, UK

Rashidi Abbas, Universiti Malaysia Pahang,
Malaysia

Editorial Office:

**Fakultas Agama Islam
Universitas Muhammadiyah
Magelang**

Jl. Mayjend Bambang Soegeng

Mertoyudan Magelang

Telp/Faks : (0293) 326945

Psw. 2201

Email : cakrawala@ummgl.ac.id

Web : journal.ummgl.ac.id

<http://journal.ummgl.ac.id/index.php/cakrawala/issue/view/174>

DOI: <https://doi.org/10.31603/cakrawala.v13i2>

CAKRAWALA: Jurnal Studi Islam

Vol. 13, No. 2, 2018

ISSN (Print) : 1829-8931

ISSN (Online) : 2550-0880

Table of Content

Negotiation and Contestation of Islamic Religious Practices of the Transvestites in Yogyakarta <i>Dony Arung Triantoro, Ardiansyah</i>	88-101
Pendekatan Normativitas dan Historisitas Serta Implikasinya dalam Perkembangan Pemikiran Islam <i>Nasitotul Janah</i>	102-119
Metode Ijtihad Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dan Aplikasinya dalam Fatwa <i>Heri Fadli Wahyudi, Fajar</i>	120-133
Sistem Pemasaran Multi Level Marketing (MLM) Ditinjau dalam Hukum Ekonomi Syariah <i>Mufti Afif, Richa Angkita Mulyawisdawati</i>	134-148
Penguatan Peran Ziswaf dalam Menyongsong Era SDGs Kajian Filantropi BMT Tamzis Wonosobo <i>Nurma Khusna Khanifa</i>	149-168
Study of Opportunities on Sharia-Based Instruments to Enhance the Economic Development in Indonesia <i>Arif Effendi</i>	169-181
Mekanisme Pasar dan Regulasi Harga: Telaah Atas Pemikiran Ibnu Taimiyah <i>Junia Farma</i>	182-193

Negotiation and Contestation of Islamic Religious Practices Transvestites In Yogyakarta

Dony Arung Triantoro^{1*}; Ardiansyah²

¹ Communication Studies and Islamic Society UIN Sunan Kalijaga of Yogyakarta

² Islamic Counseling Guidance UIN Sunan Kalijaga of Yogyakarta

*email: arungdony73@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.31603/cakrawala.v13i2.2303>

ABSTRACT

Kata Kunci:
Contestation,
Negotiation,
Religious
Practices,
Transvestites

Article Info:
Submitted:
25/10/2018
Revised:
21/12/2018
Published:
28/12/2018

This paper analyzes the forms of negotiation and contestation of religious practices Transvestites in Yogyakarta. The issue of Transvestites has become a hot conversation in the Indonesian public space and has led to multiple interpretations of the Transvestites identity's position in the eyes of the law, religion, and society. So, it becomes significant to see how the negotiation and contestation of the Islamic religious practices among Transvestites. This study was conducted through field studies by conducting in-depth interviews and relevant literature search both online and offline. The results indicate that the Contestation of Islamic practices among Transvestites occurs in the form of interpretation of the Quranic texts, families and community organizations. To strengthen its existence, transvestites carried out many negotiations mainly related to the Islamic practice. Negotiations are carried out through various activities such as holding regular recitations, engaging in discussion forums and social activities in the community and interpreting the Quranic verse with a dehumanization approach to Islamic law. Besides, the support of religious leaders and the Legal Aid Institute further strengthens its authority in the community.

ABSTRAK

Artikel ini menganalisis bentuk-bentuk negosiasi dan kontestasi praktik keagamaan Waria di Yogyakarta. Masalah Waria telah menjadi perbincangan hangat di ruang publik dan menimbulkan berbagai interpretasi tentang posisi identitas Waria di mata hukum, agama, dan masyarakat. Oleh karenanya, menjadi penting untuk melihat bagaimana negosiasi dan kontestasi praktik agama Islam di kalangan Waria. Penelitian ini dilakukan melalui studi lapangan dengan melakukan wawancara mendalam dan pencarian literatur yang relevan baik online maupun offline. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Kontestasi praktik Islam di kalangan Waria terjadi dalam bentuk penafsiran teks Al-Quran, keluarga dan organisasi masyarakat. Untuk memperkuat keberadaannya, waria melakukan sejumlah negosiasi terutama terkait dengan praktik beragama. Negosiasi dilakukan melalui berbagai kegiatan seperti simaan

al-Qur'an, terlibat dalam forum diskusi dan kegiatan sosial di masyarakat dan menafsirkan ayat Al-Quran dengan pendekatan dehumanisasi terhadap hukum Islam. Selain itu, dukungan dari para pemimpin agama dan Lembaga Bantuan Hukum semakin memperkuat otoritasnya di masyarakat.

INTRODUCTION

This article discusses the negotiation of religious practices among Muslim in Indonesian. Hirschkind (2006), Mahmood (2005), and Sakai (2010) have conducted a study of religious practices among Muslims and concluded that the practice of piety was seen as a straight and stable practice. Different from the last study, Schielke (2009, 2010) believes that the practice of piety is not seen as a straight and stable practice, but involves negotiation and ambiguity in practice.

This article uses Schielke's perspective. Studies that discuss the negotiation of piety practices among Muslims in Indonesia have been carried out by many scholars (Beta, 2014; Kailani, 2012; Nisa, 2018). However, their study, in general, discussed the phenomenon of negotiating Muslim piety practices in Indonesia with a focus on popular culture. Kailani (2012) discussed the phenomenon of piety practice negotiations through members of the Pen Circumference Forum (FLP) and concluded that FLP members negotiate their piety practices in the context of contemporary Indonesia, not bound by FLP behavior in general.

Unlike Kailani, a study conducted by Beta (2014) describes the negotiation of piety practices in the Hijabers community. His study concludes that young Muslim women who are members of the Hijabers community negotiate their piety practices through a popular clothing culture. Then the study conducted by Nisa (2018) discussed the negotiation of the practice of piety among Muslim youth in Indonesia through digital media and concluded that Muslim youth in Indonesia channelled their values of piety through Islamic social movements, mainly ODOJ (One Day One Juz).

In contrast to these studies, this article focuses on the practice of piety negotiations among Transgender, especially the Transvestites community in Yogyakarta. Pondok Pesantren Waria Al-Fatah Yogyakarta was chosen as the focus of the study because they routinely carry out religious studies every week. Thanks to this routine they claim to be Pondok Pesantren Waria Al-Fatah in Yogyakarta. Besides, the Pondok Pesantren Waria Al-Fatah Yogyakarta conducts spiritual guidance for transvestites in Yogyakarta and is involved in social activities.

Transvestites at the Pondok Pesantren Waria Al-Fatah Yogyakarta are seen as social religious phenomena that contradict various aspects such as Islamic law, legislative regulations, religious authorities, and others. This article explores explicitly what and how contestants are doing to display their piety in the public sphere. At least this article discusses two critical questions: First, what are the forms of religious

practice negotiations carried out by transvestites? Second, how do transvestites strengthen their existence in society?

So that, the explanation is divided into five parts. Part One discusses the background of the study. Part Two discusses the history of the emergence of the Pondok Pesantren Waria Al-Fatah Yogyakarta. Part Three discusses the negotiation of religious practices of transvestites. Part Four discusses the contestation of transvestites with religious *Nash* of sources, etc. Finally, this article concludes with a conclusion.

RESEARCH METHODOLOGY

The selection of the topic of this research was carried out by tracing many previous studies about negotiating Muslim religious practices in Indonesia. It is done to find out the position of this research. Besides, the researchers also saw that the public warmly discussed the transvestite discourse in Indonesia. The data of this study were obtained through field studies at the Pondok Pesantren Waria Al-Fatah (Neuman, 2014). During the research location, researchers observed many activities carried out by Al-Fatah Islamic Boarding School. Then, the researchers conducted an in-depth interview (Wimmer & Dominick, 2014) with the Leaders of the Islamic Boarding School and some transvestites. Besides, researchers conducted online searches related to the phenomenon of transvestites in Indonesia. Then, researchers conducted a literature search that was following the topic of this study. It is done to support primary data, and the data obtained were analyzed with a qualitative approach (Sugiyono, 2013).

RESULTS AND DISCUSSION

1. Pondok Pesantren Waria Al-Fatah Yogyakarta: History and Program

Discourse on religious practice negotiations and after the earthquake that shook the city of Yogyakarta in 2006 initiated the establishment of Pondok Pesantren Waria Al-Fatah in Yogyakarta. About five transvestites in Yogyakarta were victims of the disaster. Thanks to the death of five transvestites in this disaster, made other transvestites made a prayer activity together. A Kyai jointly led the prayer *activity* in Yogyakarta named KH. Hamroeli. Then after the activity, KH. Hamroeli proposed to the transvestites who were present to continue religious studies which were packed in the nuances of the Islamic Boarding School (Ratri, 2018a).

Like Islamic Boarding School in general, Pondok Pesantren Waria Al-Fatah Yogyakarta is formed by four essential components which show its existence as a pesantren namely, *Kyai*, *Santri*, *Ustadz*, and the container. *Kyai* is people who play an essential role in the formation of an Islamic Boarding School. A Kyai initiated Pondok Pesantren Waria Al-Fatah in Yogyakarta in Yogyakarta named KH. Hamroeli Harun, M.Sc. He is a *Kyai* who actively provides recitation in various regions in Yogyakarta. He is also the leader of the congregation of the Al-Fatah

Mujahadah Yogyakarta. According to KH. Hamroeli that the existence of the Pondok Pesantren Waria Al-Fatah is a noble intention of the transvestites to worship and draw closer to Allah SWT (Nurhidayati, 2010:65).

Besides *Kyai*, *Ustadz* is an essential component in a pesantren. Initially, KH. Hamroeli sent 25 *Ustadz* to fill a religious study at the Pondok Pesantren Waria Al-Fatah. There, *Ustadz* not only gave lectures but also guided and fostered the transvestites (Nurhidayati, 2010:65). Later, after the death of KH. Hamroeli, *Ustadz* who gave spiritual guidance at the Pondok Pesantren Waria Al-Fatah came from among the volunteers of social institutions, pesantren, and campus.

In addition to *Kyai* and *Ustadz*, Santri in Pondok Pesantren Waria Al-Fatah Yogyakarta numbered around 40 peoples, consisting of transvestites from various cities (Ratri, 2018b). One of the transvestites who initiated the establishment of this Islamic Boarding is Mariyani. Mariyani became the first Chairperson in Pondok Pesantren Waria Al-Fatah Yogyakarta (Nurhidayati, 2010:65). Currently, the Pondok Pesantren Waria Al-Fatah is led by Shinta Ratri who is also a transvestite since the 5th grade of elementary school (Safri, 2016:38).

In the beginning, the Pondok Pesantren Waria Al-Fatah Yogyakarta was called the "Pondok Pesantren Waria "Senin-Kamis" Al-Fatah. The Islamic Boarding is located in Kampung Notoyudan, Pringgokusuman Village, Gedong Tengen District, Yogyakarta Special Region in Kampung Notoyudan GT II / 1294 RW 24 / RT 85. The first time this pesantren was led by Mariyani. Then, after Mariyani passed away in 2014, Pondok Pesantren Waria Al-Fatah Yogyakarta was moved to Jl. Celenan RT.09, RW 02 Jagalan, Banguntapan, Kota Gede, Yogyakarta. There, the Pondok Pesantren Waria Al-Fatah was managed by Shinta Ratri and changed its name to the "Pondok Pesantren Waria Al-Fatah Yogyakarta".

As Islamic Boarding in general, Pondok Pesantren Waria Al-Fatah Yogyakarta also has a vision and mission to clarify the direction of its establishment, namely: **Vision:** "To realize the life of transvestites who are devoted to Allah SWT and are responsible for themselves and their families, as well as the community of the Indonesian Republic of Indonesia". **Mission:** "To educate transgender Santri to become devout personalities with the knowledge of Islam that is strong and able to adapt and interact with all layers of components of Indonesian society who are united in diversity."

To realize its vision and mission, Pondok Pesantren Waria Al-Fatah in Yogyakarta has many program activities including First, a study of spiritual formation. Study of spiritual coaching at transvestites Islamic Boarding School of Yogyakarta is conducted every Sunday afternoon starting at 16.00-20.00 WIB. In this study, transvestites follow some thematic religious studies about the *fiqh* of worship, strengthening of the faith, Muamalah and others. An *Ustadz* routinely fills

these *studies*. Then the study material was carried out with a question and answer method. With this method, transvestites get an understanding and solution on religious issues during their identity as a transvestite.

Before the thematic study begins, transvestites are guided to understand how to recite the *Quran*. Low levels of education, lack of family and environmental concerns that do not support implications for the low ability to read the *Quran* among transvestites. So that the effort to help transvestites to understand how to read the *Quran* by making a *Tadarus Iqro* program. They independently and take turns reading *Iqro* with the guidance of an *Ustadz*.

Secondly, the social activities program. As social beings, transvestites not only focus on religious issues but also programs that are oriented towards social life in society. Various social activities carried out by the Waria Al-Fatah Islamic Boarding School, such as: socializing the dangers of HIV/AIDS with the Indonesian Family Planning Association (PKBI), opening discussion forums with many campuses, social services and attending many seminars as well as filling workshops in various places.

This article shows that the programs carried out by Pondok Pesantren Waria Al-Fatah are not limited to fulfilling the spiritual desires of transvestites, but also strengthening their presence in the community and many issues that are developing. It is because the more often they publish themselves or are present in many activities, the authority is getting stronger.

2. Pondok Pesantren Waria Al-Fatah: Islamic Religious Practice Negotiation

The presence of transvestites in the social landscape in Indonesia has always led to different interpretations. Some groups define transvestites as a major sin because they are contrary to the norms of morality and human nature (Zuhdi, 1991:41). Different groups define transvestites as the fundamental right of every human being to choose and carry out daily life. Therefore, the human rights of transvestites need to be protected and guaranteed in the eyes of the law (Universal Declaration of Human Rights) (Harahap, 2016:225). In contrast to previous views, transvestites claim that the appearance of transvestites is a psychological impulse that occurs naturally without realizing it or in the language of religion is called the destiny of God.

“Aku sih gak pernah memilih aku sebagai waria. Kalau aku disuruh memilih, aku tidak mau menjadi waria. Aku rasa ini sudah jadi takdir aku, kodrat aku yang harus aku jalani. Aku merasa diriku perempuan cuman aku terjebak di tubuh laki-laki” (Nur Ayu, 2018).

However, socially transvestites show ambiguity in their identity. The ambiguity in his identity makes transvestites collide in various things such as the

manner of worship, getting a job and social involvement. In this condition, Transvestites negotiate all life practices to strengthen public trust, mainly related to religious ways. According to Schielke (2009, 2010) that the practice of piety is not seen as a straight and stable practice, but involves negotiation and ambiguity in practice. Likewise, with transvestites, the ambiguity of their identity makes them have to negotiate their various practices in the community.

Negotiations carried out by transvestites in Pondok Pesantren Waria Al-Fatah in Yogyakarta have been seen since the beginning of the establishment of the Islamic Boarding itself. According to Geertz (1983:268), Islamic Boarding has two meanings, namely in the narrow and broad sense. In a narrow sense, Islamic Boarding means a place for students to study religion. Whereas in the broadest sense, Islamic Boarding is a part of the Javanese population who embraced Islam and continuously carried out various religious activities in the mosque as a representation of their Islam.

Pondok Pesantren Waria Al-Fatah Yogyakarta stands thanks to the struggle of a transvestite named Mariyani who often participates in religious studies with the surrounding community. The general public mostly attended the study that took place around his residence. Mariyani is the only transvestite who attended a study with the surrounding community. Some transvestites feel alienated when they have to attend recitation with the general public, and often become the subject of discussion in the community. For example, related to clothes that must be worn when performing prayers and others.

Starting from this anxiety, Mariyani initiated the formation of a boarding school devoted to transvestites in Yogyakarta. In the Pondok Pesantren Waria Al-Fatah will feel comfortable to attend the recitation. They are no longer a discussion of the people and independently express their piety. In this context, it seems that the environment plays a vital role in one's practice of piety. In Islamic Boarding School, transvestites negotiate their piety through various religious practices such as First, prayer cloths. Al-Qur'an and *Sunnah* authorities have regulated the terms of clothing that should be worn by men and women during prayer services. For example, in *QS. Al-A'raf: 31* about the obligation to wear proper clothing and following the *Shari'a* when performing prayer services.

However, in the context of the lives of the transvestites, they did not directly accept the text order but negotiated the obligation to order the *nash* authority. Transgender people believe that the ambiguity of identity within them implies the freedom to choose the model of prayer clothing.

“Kalau untuk sholat, kami berikan kebebasan kepada kawan-kawan waria untuk memilih memakai mukenah atau tidak, tergantung kenyamanan kawan-kawan. Kalau mereka nyaman memakai mukenah, ya mereka

memakai mukenah. Tapi kalau mereka nyamannya memakai mukenah, ya mereka memakai mukenah. Saya sendiri lebih nyaman memakai mukenah dari dulu, jadi setiap sholat ya memakai mukenah dan mengikuti shaf wanita” (Ratri, 2018a).

In this context, transvestites do not tend to make the authority of the *Quran* or *Sunnah* as their foundation of *fiqh* of worship, but they do humanization of Islamic law. According to Syari’ati (1996:96) that humanism is a belief that aspires freedom from oppression, the perfection of life, justice, truth, human self-awareness, protecting worship, fighting for universal life and rejecting individual or group discrimination. Therefore, the negotiation process of the transvestites shows that transvestites as transgender groups must be seen a person who has the right to worship, regardless of whether or not the practice is with texts, good and bad, gender and others (Suseno, 2002:37). Then the practice of negotiation is strengthened because of getting legislation from the religious authority that fosters the Waria Al-Fatah Islamic Boarding School.

Negotiations on transgender religious practices show their relevance to the general rules in *fiqh*, namely: First, the problem must be seen from its purpose (*al-Umur bi Muqashidiha*). Second, strong belief will overcome doubt (*al-Yaqin la Yauzal bi al-Syakk*). Third, the inability of a person to get the ease of law (*al-Masyaqqah Tajlib al-Taisir*). Fourth, distress must be eliminated with legal certainty (*al-Dlarar Yuzal*). Finally, urgent needs can create unique sources of law (*al-Haaajah Tanzilu Manzilah al-Dlarurah*) (Al-Jurhuzi, 1965:28–32; Al-Suyuthi, 1965:5–62).

Besides, negotiating religious practices of transvestites has implications for the emergence of new public spaces or so-called “the Waria Public Space”. The concept of public space was first pioneered by Hubermas, Lennox, & Lennox (1964). Public space is a space or place to gather ideas from the oppressed to convey arguments about the rulers (bourgeois). In this context, transvestites create new religious spaces that are different from society in general. Efforts to create this new public space to maintain and strengthen its existence in society. It shows that basically, the public space is an open space whose meaning is continuously contested (Hafsi, 2014:365). Transvestites establish Islamic Boarding School to represent themselves as godly beings while creating new religious spaces and improving negative stigma in society.

“Selama ini kawan-kawan waria juga sholatnya sendiri-sendiri di rumah, karena kalau sholat di Masjid itu di sana membuat ketidaknyamanan. Akhirnya, kita membuat juga ruang nyaman untuk kawan-kawan waria beribadah. Akhirnya pada tahun 2008 itulah, kita bentuk kita resmikan pondok pesantren waria” (Ratri, 2018b).

“Aku tau pesantren al-Fatah, waktu itu kan aku biarpun aku berdandan perempuan. Tapi aku belum menjalani ibadah sholat ya, karena aku ngerasa masih ragu. Apakah aku beribadahnya pakai mukenah ataupun pakai sarung. Makanya aku lebih memutuskan tidak beribadah, tidak sholat. Nah, pada saat itu aku kenal kawan waria yang kebetulan sudah duluan ikut pondok pesantren di Notoyudan tempat bu Mariyani. Terus aku bertanya, nah kalau sholat pakai apa walaupun kita sama-sama waria ya. Tapi temenku itu ngomong kalau kita tu berdasarkan kenyamanan. Kalau nyaman pakai mukenah ya gak masalah. Kalau pake sarung ya dipersilahkan. Makanya aku mencoba untuk ke pesantren bu Mariyani itu. Akhirnya aku tanya bu Mariyani, ya silahkan kalau kamu pakai mukenah gak apa. Akhirnya aku memutuskan untuk pakai mukenah, karena aku merasa nyaman dengan mukenah, karena keseharianku aku sudah berpenampilan perempuan. Aku merasa sangat lucu seandainya aku tiap hari pakai rok, aku rambut panjang, aku pakai lipstik, pakai bedak, kok aku sholatnya pakai peci sama sarung” (Nur Ayu (Santri Waria), 2018).

The ambiguity of religious practices of transvestites has implications for the occurrence of contestation with religious institutions such as the Nahdatul Ulama, Muhammadiyah and others. Related to how the contestation takes place and what implications it will be explained in the next sub-section in this article.

3. Pondok Pesantren Waria Al-Fatah: Some Contestation of Issues and Practices

This sub-chapter will reveal specifically the contestation that occurred among transvestites through many tracing sources of texts, the role of religious organizations and social issues. Explicitly, the Quranic and *Sunnah* text authority only mentions two types of human identity, namely men and women (QS, An-Najm: 45). Whereas in *fiqh* literature there are four types of human identities, namely women, men, *Khunsa* (transvestites or sissy, or commonly called dual sex (*Khunsa Musykil*)), and *Munkhannis* (biologically male, but identifying as women and wanting to change their sex) (Mulia, 2010:292).

However, in the Arabic dictionary, the terms *Khunsa* and transvestites have different meanings. Al-Jurjani (n.d., p. 33) calls *Khunsa* someone who has two sexes at once or vice versa. Meanwhile, Transvestites is a person's behavior that is contrary to his biological identity. Therefore, transvestites are synonymous with the terms *al-Mukhannas* or *al-Mukhannis* namely a man who behaves like a woman (Manzur, n.d.:145). Transvestites at the Waria Al-Fatah Islamic Boarding School do not only identify themselves as *al-Mukhannas* or *al-Mukhannis* only. However, identifying himself as *al-Mukhannis* or *al-Mukhannas* who were born naturally. It is due to the division of *al-Mukhannas* and *al-Mukhannis* according to experts. According to the book *al-Qamus al-Fiqhi* that *al-Mukhannas* and *al-Mukhannis* are divided into two,

namely born naturally and *al-Mukhannas* who force themselves to behave like women (Safri, 2016).

Then, the transvestites carry out a number of interpretations of the verses of the Qur'an especially QS. An-Nur: 31 who claims that they are recognized for their existence in the Qur'an. Shinta Ratri, a transvestite and leader of the *Pondok Pesantren Waria Al-Fatah* said:

“Penguatan untuk kawan-kawan waria adalah bagaimana akhirnya kita menemukan suatu surat di dalam al-Qur’an yaitu Surat An-Nur ayat 31. Itu benar-benar kemudian kita merasa bahwa kita ini menjadi Waria tidak berdosa, untuk kemudian saya yakin semakin-yakinnya bahwasanya tadinya kita masih ragu-ragu kan, tetapi dengan sejalan kita bertemu dengan para ulama. Kemudian kita berdiskusi, di tahun-tahun itulah saya mendapatkan penguatan secara religius, bahwasanya kita menjadi Waria ini tidak berdosa” (Shinta Ratri, 2018a).

Section QS. An-Nur: 31 which is the basis of the transvestite's argument is the mention of the phrase *"at-Thabi'in Ghair Ulil Irbah Minar Rijal"* (male servants who have no desire for women). Basically, the transvestites base their arguments through the interpretation of classical scholars such as Ibn Katsir, Ath-Thabari, and others. According to Ibn Katsir in *Ar-Rifa'i* (2012:355) that the sentence *"at-Thabi'in Ghair Ulil Irbah Minar Rijal"* is interpreted as *Wadam* or *Sissy* who does not have the desire and desire for women. Even Ibn Katsir strengthened the opinion of Ibn Abbas who interpreted the phrase *"at-Thabi'in Ghair Ulil Irbah Minar Rijal"* as a person who is mentally ill and has no lust.

In line with Ibn Kathir, according to Ath-Thabari (1978:353) that the meaning of the sentence *"Ghair Ulil Irbah Minar Rijal"* means people who do not have sexual desire and do not want to live side by side with women. This group belongs to the category of castrated (*Abillah*), erectile dysfunction (*Mu'tawiyah*) and transvestites (*Mukhannats*).

Unlike the interpretation of classical scholars, contemporary scholars such as Quraish Shihab interpret the phrase *"at-Thabi'in Ghair Ulil Irbah Minar Rijal"* with the term of *Berahi* (people who have the readiness and mentality to carry out sexual activities) towards women like old people (Shihab, 2002:52). In this context, transvestites are contesting the interpretation of contemporary scholars. In addition to Surah An-Nur: 31, another letter in the Qur'an which is prone to give rise to the interpretation of the existence of the transvestites, namely QS. Ar-Rum: 21. However, according to Al-Qurthubi (2009) that the meaning of the sentence “And among the sign of His power” is to create for you wives of your kind so that you are inclined and feel at ease with him. According to him, this sentence explains that God creates togetherness between men and women through the peaceful feelings that men

feel for women from the turmoil of fear. Then in another letter like QS. Ash-Syuara: 165-166 also provides an overview of transvestites' behavior and others.

Transvestites are not only contesting the sources of texts but also with their family members. In essence, the family is the first instrument in the formation of one's character (Soekanto & Sulistyowati, 2006). Besides, families not only play a role in fulfilling physical needs but also giving love through psychological assistance (Ritzer, 2004). However, this family function seems far from the lives of transgender people. Transvestite identity in a family is often considered a disgrace.

This phenomenon occurs in the life of a transvestite at the Waria Al-Fatah Islamic Boarding School, Nunik. Nunik is an example of how transvestites are in a family environment. He got resistance and rejection and was even expelled by his family. His family considered the identity of transsexuals as a disgrace and shame. Therefore, transvestites need a family presence (Safri, 2016).

Then the transvestites in the Pondok Pesantren Waria Al-Fatah also contested with some government institutions and social organizations such as the Indonesian Council of Ulama (MUI), Nahdatul Ulama, Muhammadiyah and others. The existence of Waria later became a heated conversation in many media in Indonesia. This issue originated from the statement of the Chair of the People's Consultative Assembly (MPR), Zulkifli Hasan, who said that there were five factions in the House of Representatives that approved the behavior of Lesbians, Gay, Bisexuals (LGBT) in the formulation of laws related to LGBT in Indonesia (Republika.co.id, 2018). This issue has implications for the existence of the Pondok Pesantren Waria Al-Fatah in Yogyakarta.

Thanks to the rise of LGBT issues in Indonesia, on 19 February 2016 the Pondok Pesantren Waria Al-Fatah in Yogyakarta was the target of anger by the Islamic Jihad Front Organization (FJI). FJI demanded that the Pondok Pesantren Waria Al-Fatah close all forms of religious activity there. However, later the Pondok Pesantren Waria Al-Fatah assisted by the Legal Aid Institute (LBH) conducted advocacy related to the FJI mass organizations which had violated the religious freedom of the transgender people. The Islamic Boarding Authority was strengthened because it was supported by many religious leaders and the Yogyakarta Palace through a hearing entitled "Intolerance Movement and Overcoming Efforts" held at Pendapa Keraton Klien Yogyakarta. In addition, the legal system in Indonesia as stated in the 1945 Constitution Article 28A and 28i relates "the right to life, the right not to be compelled, the right to freedom of mind and conscience including, the right to religion, the right not to be enslaved, the right to be recognized as a person before the law, and the right not to be prosecuted on the basis of human rights law which cannot be reduced to any situation". Then, Article 29 paragraphs 1 and 2 in the

Universal Declaration of Human Rights (DUHAM) further strengthen the existence of transvestites in Yogyakarta.

However, the contestation faced by transvestites at the Pondok Pesantren Waria Al-Fatah in Yogyakarta did not stop at the FJI mass organization. The existence of transvestites also contested with the appearance of the fatwa of the Indonesia Council of Ulama (MUI) on transgender issued during the Second National Conference in 1980. In its fatwa, the MUI emphasized three critical aspects, namely, First, changing the male gender into a woman or vice versa unlawful, this is due to opposition to the Qur'an and opposition to the soul. Second, the person whose sex is replaced by a legal position is the same as the original sex before being changed. Third, a *Khunsa* (transvestite) whose male behavior is more clearly defined. Likewise the opposite and the law become positive (male) (Majelis Ulama Indonesia (MUI), 2011). The MUI fatwa is also further strengthened by the support of Islamic mass organizations such as Nahdatul Ulama and Muhammadiyah. According to *Kyai Miftah*, an NU figure said that LGBT behavior and LGBT supporters were deviant behavior and considered as a desecration of human honor. Therefore, the NU views that there is a need for rehabilitation of LGBT groups and emphasizes to the government to take firm steps in rehabilitation (NU.or.id, 2016).

In line with NU's opinion, Muhammadiyah leader Haedar Nashir said that transvestites' behavior is radically contrary to the values of Pancasila and Religion. Pancasila as the basis of the state that adheres to the "One and Only God and Fair and Civilized Humanity" rejects transgender understanding. It is due to the religious and humanitarian dimensions that require natural human behavior. Nashir also explained that to overcome transvestites' behavior it needs to be identified through two crucial aspects, namely, First, looking at transvestites behavior as given or innate. Therefore, the transvestites of this group need rehabilitation. Second, transvestites are seen as adherents of secular and liberal humanism who choose identity as a daily lifestyle. Transvestites groups need to be overcome and avoided (Suara Muhammadiyah, 2018). These various contestations that resulted in transvestites in Pondok Pesantren Waria Al-Fatah must negotiate their religious practices in the midst of society. On the other hand, negotiations also have implications for the occurrence of many contestations, but on the other hand, negotiations are an effort to strengthen the existence of transvestites in public spaces.

CONCLUSION

Through the phenomenon of transvestites at the Pondok Pesantren Waria Al-Fatah of Yogyakarta, this article shows that contestation and negotiation cannot be separated. Negotiations on the practice of Islam in the transvestites are sometimes the source of the contestation itself. However, on the other hand, negotiations also

strengthen the presence of transvestites in the community primarily to eliminate negative stigma in society. Then thanks to negotiations the transvestites have implications for the creation of a new public space called “Waria public space”.

Besides, this article concludes that contestation always requires negotiation to maintain its existence. The contestation displayed by transvestites in the form of resistance to forms of interpretation of mainstream Islamic law such as, raises the concept of dehumanization of Islamic law. Then contest with family and several religious organizations in producing public discourse. The public discourse presented by transvestites is by conducting some religious activities and social activities in the community.

However, this article does not question in depth about the involvement of the media in the contestation contest. Besides, the views of scholars about the concept of dehumanization of Islamic law escaped the attention of the author. So that future research is expected to deepen these issues in order to enrich the study of negotiations and contestation of Islamic practices among transvestites.

REFERENCES

- Al-Jurhuzi, A. bin S. 1965. *Al-Mawahib al-Samiyyah*. Surabaya: Al-Hidayah.
- Al-Jurjani. tt. *Al-Ta’rifat, al-Maktabah al-Syamilah*. Ridwana Media.
- Al-Qurthubi, S. I. 2009. *Al Jami’li Ahkam Al-Qur’an* (Terj. Fathurrahman Abdul Hamid). Jakarta: Pustaka Azzam.
- Al-Suyuthi, J. 1965. *Al-Asybah wa al-Nadzair*. Surabaya: Al-Hidayah.
- Ar-Rifa’i, M. N. 2012. *Kemudahan Dari Allah: Ringkasan Tafsir Ibnu Katsir* (III). Jakarta: Gema Insani.
- Ath-Thabari, A. J. M. bin J. 1978. *Tafsir al-Thabari*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ayu, N. 2018. Wawancara Penelitian dengan Santri Pondok Pesantren Waria Al-Fatah Yogyakarta.
- Beta, A. R. 2014. Hijabers: How Young Urban Muslim Women Redefine Themselves in Indonesia. *International Communication Gazette*, 76(4-5), 377-389.
- Geertz, C. 1983. *Abangan, Santri, Priyanyi dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Dunia Pustaka Jaya.
- Ritzer, G.-D. J. G. 2004. *Teori Sosiologi Moderen*. Jakarta: Prenada Media.
- Habermas, J., Lennox, S., & Lennox, F. 1964. *The Public Sphere: An Encyclopedia Article*. Durham: Duke University Press.
- Hafsi, N. 2014. “Ruang Publik Virtual: Ruang yang Diperebutkan.” Presented at the Conference on Communication, Culture, and Media Studies, Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia.

- Harahap, R. D. K. A. 2016. LGBT DI Indonesia: Perspektif Hukum Islam, HAM, Psikologi dan Pendekatan Masalah. *Jurnal Al-Ahkam*, 6(2), 223–247.
- Hirschkind, C. 2006. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counter-Publics*. New York: Colombia University Press.
- Kailani, N. 2012. Forum Lingkar Pena and Muslim Youth in contemporary Indonesia. *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, 46(1), 33–53.
- Mahmood, S. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Majelis Ulama Indonesia. 2011. *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*. Jakarta: Erlangga.
- Manzur, I. tt. *Lisan al-'Arab, al-Maktabah al-Syamilah*. Ridawana Media.
- Mulia, M. 2010. *Islam dan Hak Asasi Manusia, Konsep dan Implementasi*. Yogyakarta: Naufan Pustaka.
- Muttaqin, I. 2016. Membaca Strategi Eksistensi LGBT Di Indonesia. *Jurnal Studi Gender dan Anak*, 3(1), 78–86.
- Neuman, W. L. 2014. *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches* (7. ed., Pearson new internet). Harlow: Pearson.
- Nisa, E. F. 2018. Creative and Lucrative Da wa: The Visual Culture of Instagram amongst Female Muslim Youth in Indonesia. *Asiascape: Digital Asia*, 5(1–2), 68–99.
- NU.or.id. 2016. Resmi, PBNU Sikapi Perilaku Seksual Menyimpang LGBT. Retrieved from <http://www.nu.or.id/post/read/66045/resmi-pbnu-sikapi-perilaku-seksual-menyimpang-lgbt>.
- Nurhidayati, T. 2010. Kehidupan Keagamaan Kaum Santri Waria Di Pesantren Waria Al-Fatah Senin-Kamis Notoyudan Yogyakarta. *Jurnal Falasifa*, 1(1), 59–74.
- Prasetyo, A. G. 2012. Menuju Demokrasi Rasional: Melacak Pemikiran Jürgen Habermas tentang Ruang Publik. *Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik*, 16(2), 169–185.
- Republika.co.id. 2018. Isu LGBT yang Kembali Menggelinding. Retrieved from <https://www.republika.co.id/berita/nasional/news-analysis/18/01/21/p2vxhz282-isu-lgbt-yang-kembali-menggelinding>.
- Ratri, Shinta. 2018a. Wawancara Penelitian dengan Pimpinan Pondok Pesantren Waria Al-Fatah Yogyakarta.
- Ratri, Shinta. 2018b. Wawancara Penelitian dengan Pimpinan Pondok Pesantren Waria Al-Fatah Yogyakarta.
- Safri, A. N. 2016. Penerimaan Keluarga Terhadap Waria atau Transgender (Studi Kasus Atas Waria/Transgender Di Pesantren Waria Al-Fatah Yogyakarta). *Jurnal Nizham*, 5(1), 26–41.

- Sakai, M. 2010. Ethical Self-Improvement in Everyday Life: Propagating the Islamic Way of Life in Globalised Indonesia. Retrieved from https://www.researchgate.net/profile/Minako_Sakai/publication/228995456_Ethical_Self-Improvement_in_Everyday_Life_Propagating_the_Islamic_Way_of_Life_in_Globalised_Indonesia
- Schielke, S. 2009. Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15, 24–40.
- Schielke, S. 2010. Second Thoughts about the Anthropology of Islam, or how to make sense of grand schemes in everyday life. *ZMO Working Paper*, 2, 1–16.
- Shihab, M. Q. 2002. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran*. Jakarta: Lentera Hati.
- Soekanto, S., & Sulistyowati, B. 2006. *Sosiologi Pengantar*. Jakarta: CV. Rajawali.
- Suara Muhammadiyah. 2018. Haedar Nashir : Agama dan Pancasila, Alasan Mengapa LGBT Tidak Bisa Dilegalkan. Retrieved from <http://www.suaramuhammadiyah.id/2018/02/05/haedar-nashir-agama-dan-pancasila-alasan-mengapa-lgbt-tidak-bisa-dilegalkan/>.
- Sugiyono. 2013. *Metode Penelitian Pendidikan*. Bandung: Alfabeta.
- Suseno, F. M. 2002. *Agama, Humanisme dan Masa Depan Tuhan*. Yogyakarta: Basis.
- Syari'ati, A. 1996. *Humanisme: Antara Islam dan Madzhab Barat*. (A. Muhammad, Trans.). Bandung: Pustaka Hidayah.
- Wimmer, R. & Dominick, J. 2014. *Mass Media Research an Introduction*. Wadsworth: Cengage Learning.
- Zuhdi. 1991. *Masjifik Masa'il Fiqhiyyah*. Jakarta: CV. Haji Masagung.

Pendekatan Normativitas dan Historisitas Serta Implikasinya dalam Perkembangan Pemikiran Islam

Nasitotul Janah¹

¹Hukum Ekonomi Syariah, Universitas Muhammadiyah Magelang

email: nasitotuljanah76@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.31603/cakrawala.v13i2.2331>

ABSTRACT

Kata Kunci:
Normativitas,
Historisitas

Article Info:

Submitted:

08/11/2018

Revised:

21/12/2018

Published:

28/12/2018

Islam is a religion that demands autonomy and must not be distorted. But in its function as a worldview, it is always faced with the progressivity of human life's problem that is able to accommodate the changes. In this context, there are two approaches in Islamic studies; normative and historical approaches, both have different implications. The normative approach focuses on respecting normative values and the sacredness of the text. The Implication is understanding of Islam becomes very legal-formal and rigid. Islamic scholarship becomes repetitive and involutive, which is often paradox with humanitarian problems. While the historical approach is more focused on the substantial meaning behind religious symbols and texts. The implication is Islamic studies are becoming more progressive and compatible with the progress of life. However, this approach often criticized will make Islam lose its intensity.

ABSTRAK

Islam adalah agama wahyu yang menuntut otentisitas dan tidak boleh terdistorsi. Namun dalam fungsinya sebagai pandangan hidup ia selalu dihadapkan pada progresivitas problematika kehidupan manusia yang mampu mengakomodasi perubahan yang terjadi. Dalam konteks inilah, dalam kajian Islam dikenal ada dua pendekatan; pendekatan normatif dan pendekatan historis yang masing-masing memiliki implikasi berbeda. Pendekatan normatif, yang masih menjadi focus pada penghormatan terhadap nilai normatif dan pensakralan terhadap teks. Implikasinya, pemahaman terhadap Islam menjadi sangat legal-formal dan rigid. Keilmuan Islam menjadi repetitive dan involutif, yang seringkali paradox dengan problematika kemanusiaan. Sedangkan pendekatan historis lebih focus pada makna substansial yang berada dibalik simbol dan teks keagamaan. Implikasinya, kajian Islam menjadi lebih progresif dan kompatibel dengan progresivitas kehidupan. Namun demikian, pendekatan ini sering dikritik akan membuat Islam kehilangan autentitasnya.

PENDAHULUAN

Islam adalah agama wahyu-langit (*revealed religio*). Ia diturunkan oleh Allah Yang Transenden untuk seluruh manusia dimanapun dan kapanpun. Oleh karena itu Islam menuntut autensitas/keajegan dan tidak boleh mengalami deviasi/penyimpangan dan distorsi/perubahan sebagaimana yang terjadi pada agama lain karena Islam adalah agama yang *par excellent*. Namun disisi lain kehidupan dan manusia selalu mengalami dinamisasi dan perubahan, maka agar agama Islam bisa berfungsi sebagai petunjuk kehidupan manusia, dia harus mampu mengakomodasi perubahan-perubahan yang terjadi sehingga agama Islam tidak kehilangan fungsinya (*out of context*) sebagai pedoman hidup manusia.

Tantangan mendasar bagi kaum muslimin di sepanjang sejarah adalah menemukan cara menjadikan al Qur'an relevan dengan berbagai situasi dan kondisi baru yang terus berubah. Karena itulah para ulama, cendekiawan dan pemikir berusaha menemukan cara untuk menemukan berbagai aturan normative pada situasi baru serta menarik berbagai prinsip dan nilai yang substansial; atau dalam bahasa Fazlurrahman, mengambil ideal moral yang bersifat universal dan kemudian menerapkannya dalam konteks legal spesifik. Menurut Mattson (2013:316), sejumlah sarjana pada abad 20-an mengembangkan berbagai pendekatan baru terhadap Islam dengan menyerukan kontekstualisasi sehingga banyak orang Islam yang menyebut mereka keluar dari ortodoksi Islam, dikarenakan pemahaman mainstream masih menganggap bahwa pemeliharaan agama adalah identik dengan penghormatan terhadap nilai-nilai normatif yang sakral. Karenanya diperlukan metodologi yang tepat dan konsisten untuk menentukan sejauh mana suatu konteks dipandang relevan bagi sebuah pemahaman dan kapan waktu yang tepat untuk mendahulukan prinsip-prinsip umum atas aturan khusus. Kekhawatirannya adalah resiko melakukan kontekstualisasial al-Qur'an secara berlebihan dan terlalu bersandar pada prinsip-prinsip umum dapat melahirkan sikap merelativakan kandungan al-Qur'an sehingga ajarannya yang eksplisit hanya berlaku bagi satu situasi saat wahyu diturunkan. Meskipun demikian garis pemisah antara konteks yang relevan dan kepentingan pribadi atau relativisme yang sembrono sulit dibedakan.

METODE

Penelitian ini berbentuk penelitian kepustakaan (*library research*) dengan metode analisis deskriptif. Riset kepustakaan adalah serangkaian kegiatan yang berkenaan dengan metode pengumpulan data pustaka, membaca, dan mencatat serta mengolah bahan penelitian. Penelitian ini fokus pada kajian normativitas dan historisitas serta implikasinya dalam perkembangan pemikiran Islam. Analisis deskriptif adalah suatu metode dengan jalan mengumpulkan data, menyusun atau mengklasifikasi, menganalisis, dan menginterpretasikannya.

HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Normativitas dan Historisitas: Ketegangan yang Akan Selalu Ada

Secara normatif, Islam itu absolut, sakral dan universal yang kebenarannya trans-historis melewati batas ruang dan zaman, sehingga dalam wilayah ini ia tunggal. Ketunggalan Islam terwakili oleh al-Qur'an - walaupun Islam telah ekspansif dalam area multi-bahasa dan menyejarah dalam multi era - tetapi sumber norma itu tidak pernah mengalami distorsi. Sebagaimana ungkapan Muhammad Iqbal "*the prophet of Islam seems to stand between the ancient and the modern world. In so far as the source of his revelation is concerned he belong to the ancient world, in fo far as the spirit of his reveleation is concerned he belongs to the world*" (Nabi Muhammad, rupanya berdiri diantara dunia purba dan dunia modern, sejauh mengenai sumber masa wahyu, maka dia miliki dunia purba, sejauh dengan spirit dan jiwa wahyunya, maka dia adalah milik dunia modern, kapan saja tidak pernah usang (Iqbal, 1981: 126).

Al-Qur'an merupakan sumber norma yang mengatur kehidupan manusia dalam hubungan vertikal dengan Tuhan maupun hubungan horisontal sesama manusia. Ia memuat nilai-nilai kemanusiaan yang universal yang diberlakukan kepada semua manusia pada tingkat yang sama. Dalam khazanah pemikiran Islam al-Qur'an telah melahirkan sederetan teks turunan dengan berbagai versi, sifat, dan pendekatannya yang sedemikian luas dan mengagumkan. Teks-teks turunan itu merupakan teks kedua – bila al-Qur'an dipandang sebagai teks pertama- yang mengungkapkan dan menjelaskan makna-makna, norma, simbolisasi dan substansi yang terkandung dalam al-Qur'an dengan kecenderungan dan karakteristik, visi, misi dan orientasi, perspektif dan teori yang berbeda-beda (Gusnian, 2003:17).

Namun ketika Islam normatif ditransformasikan dalam ranah empirik dan historisitas manusia, maka kebenarannya menjadi profan, temporer, terikat ruang waktu, karenanya pada level ini, Islam menjadi dinamis, relatif, dan plural. Hal ini terjadi karena meskipun teks al-Qur'an diyakini seakan-akan sebagai penjelmaan dan kehadiran Tuhan, namun begitu memasuki wilayah sejarah, firman Tuhan tadi terkena batasan – batasan kultural yang berlaku pada dunia manusia. Pada periode awal pbumian al-Qur'an ketika hegemoni Muhammad SAW yang memiliki hak otoritatif sebagai penafsir tunggal masih ada, maka homogenitas makna terhadap al-Qur'an masih relatif dapat dipertahankan (Hidayat, 1996:9). Tetapi ketika Islam telah mengalami perkembangan secara geografis dan zaman, wajah Islam menjadi semakin beragam dan heterogen.

Timbulnya perbedaan adalah karena manusia yang imanen hanya berusaha mendekati kebenaran al-Qur'an dengan otoritasnya masing masing hingga parameter kebenaran pun berbeda-beda. Implikasinya, setiap usaha manusia memahami teks selalu dilakukan dengan sebuah model yang menjadi kaca mata dan juga

presuppositional stand point; pandangan yang dipegang sebelumnya; prapaham-prapaham yang akan berpengaruh besar pada setiap usaha memahami teks al-Qur'an. Prapaham yang menginternalisasi dalam dirinya ini adalah buah hubungan interaktif dirinya dengan masyarakat, pengalaman dan *life-settingnya* dan ini membentuk visi dan persepsinya tentang bagaimana dunia ini telah dan seharusnya ditata dan juga mengembangkan kesan dan penilaian-penilaian tertentu atas teks. Al-Qur'an sebagai objek dan manusia sebagai subjek akan selalu berinteraksi ketika pemahaman atasnya itu mau dihasilkan, karenanya akan selalu ada segi subjektivitasnya, maka substansi pemahaman agama pada level ini adalah penafsiran (Hidayat, 1996:53). Oleh karenanya dalam konteks pemahaman terhadap normativitas Islam, selalu muncul polemik yang dibangun oleh adanya siklus tesa-antitesa dan sintesa dan seterusnya yang membuat historisitas pemahaman dan penafsiran terhadap Islam semakin beragam (Haryono, 2005:76).

Bahasa al-Qur'an memang cenderung bersifat simbolik dan cakupan temanya juga bersifat multi-dimensional sehingga memberi kemungkinan penafsiran yang berbeda-beda yang pada dasarnya merupakan spektrum konvergen karena ditentukan oleh berbagai variabel menurut tingkat pemahaman praksis dan intelektual penafsir. Jadi pesan wahyu terbuka lebar bagi manusia untuk diinterpretasikan sesuai atas kondisi intelektual masyarakat, perkembangan bahasa, budaya dan zaman.

Islam dalam level historis memang tidak akan selalu tunggal, ia tidak akan statis, akan selalu ada paradigma baru yang mengadaptasi dimensi ruang waktu serta lokalitas seiring berjalannya sejarah. Pemahaman keberagaman dalam historisitas Islam berkembang terus tanpa henti.

Perkembangan itu sendiri - menurut Almakin - kompleks karena menyangkut begitu banyak variabel. Hal ini bukanlah hal yang sederhana, karena setiap zaman menghasilkan historisitas, penemuan, wacana dan pemahaman terhadap teks normatif yang berbeda dengan zaman lainnya. Setiap ruang dan waktu menghasilkan wacana, warna, gerakan, pembaharuan tersendiri yang setiap titik tekan mengkritisi pemahaman sebelumnya sambil menelorkan teori baru (Mustaqim, 2002:30). Logika dan pemahaman agama, menurut Amin Abdullah, memerlukan sebuah *continuous process* untuk menjawab realitas perkembangan sejarah yang berbeda-beda agar nilai-nilai agama dapat mendorong perkembangan proses dan memperkaya konsep pembentukan peradaban manusia.

Sekali lagi, heterogenitas pemahaman terhadap Islam terjadi sebagai proses dialektika antara teks yang sakral, konteks, dan rasionalitas manusia yang profan. Posisi diametral antara teks dan konteks itulah - jika dicermati dalam sejarah pemikiran Islam- selalu memunculkan ketegangan kreatif antara gerakan pemahaman normatif di satu sisi, dan gerakan pemahaman historis-liberal disisi lain. Imbas kedua

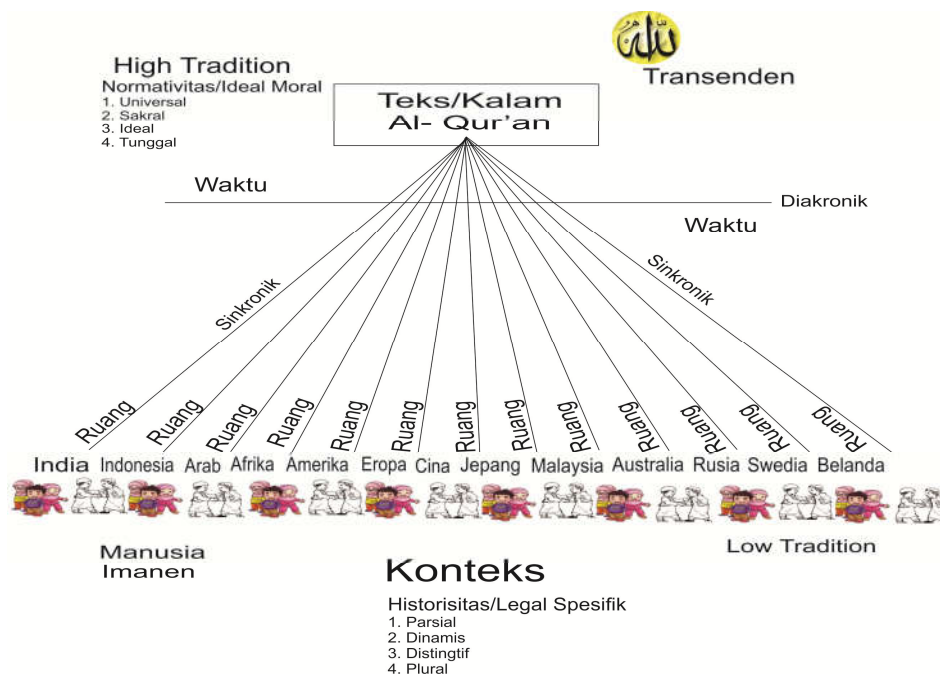
pendekatan ini sangat kuat dalam pemahaman teologi, hukum, pemikiran politik serta bidang lainnya.

Dengan istilah yang sedikit berbeda, Abdullah (2004) menyatakan bahwa pendekatan dan pemahaman terhadap fenomena keberagaman yang bercorak teologis normatif – tekstual dan kritis-historis tidak selamanya akurat dan irama hubungan antara keduanya seringkali diwarnai dengan tension dan ketegangan baik yang bersifat konstruktif maupun destruktif. Kelompok normatif-tekstual acap menuduh bahwa pemahaman kelompok kontekstual adalah pemahaman agama yang bersifat reduksionis sedangkan kontekstual mengklaim pendekatan normatif itu mengabsolutkan teks yang tertulis tanpa berusaha memahami latarbelakang teks keagamaan yang bersifat kultural psikologis maupun sosiologis. Karena itulah menurut Amin, problema paling serius umat Islam yang sulit ditemukan solusinya adalah bagaimana mengaitkan nilai-nilai normativitas yang fundamental yang absolut dengan historisitas dan konteks kesejarahan kehidupan manusia yang selalu mengalami perubahan peradaban.

Sesungguhnya walaupun seringkali terjadi proses pencampuran yang kental dan pekat antara dimensi historisitas manusia yang dinamis dan normativitas wahyu yang universal dan kompatibel (*shalihun li kulli zaman wa makan*), namun menurut Amin Abdullah, keduanya bisa dibedakan namun sama sekali tidak bisa dipisahkan. Masing-masing tidak mungkin teralienasi dari yang lain, berkelindan, *blended*, dan interdependensi. Keduanya otomatis selalu terhubung secara dialektis, tanpa berhendi pada satu sisi saja, keduanya *flowing* (mengalir) dan *fluid* (cair berubah) tetapi tidak macet pada satu sisi saja. Jika tidak demikian akan terjadi proses - disamping proses dominasi dan hegemonik yang satu atas yang lain. yang saling menafikan sisi historisitas manusia atau sebaliknya – maka akan meng’abaikan normativitas yang harusnya dihayati para pemeluk agama (Abdullah, 2004). Hal ini secara ontologis, menurut Arkoun, memahami Islam dapat menggunakan analogi koin atau kepingan mata uang logam yang pasti memiliki dua sisi permukaan. Tidak ada dan mungkin ada sebuah koin yang hanya memiliki satu permukaan, demikian juga Islam, tidak mungkin memilih satu diantara dua sisi, normativitas dan historisitas. Normativitas menjadi sebuah kenisyaan untuk menjaga keajegan/autentisitas agar tidak mengalami distorsi ataupun deviasi, sedang historisitas menjaga eksistensi agama agar tetap kompatibel, akseptable dan berfungsi dalam kehidupan manusia.

Pendekatan normatif berangkat dari keyakinan bahwa Islam itu agama wahyu yang kebenarannya bersifat mutlak dan universal karenanya tidak mungkin mengambil kesimpulan yang bertentangan dengan teks wahyu. Jadi kesimpulan yang diambil bukanlah berdasar pendekatan fakta melainkan berdasar keyakinan teologis bahwa kebenaran adalah sejauh mana fakta sesuai dengan wahyu. Dengan demikian

realitas harus tunduk dan menjadi sub-ordinasi di bawah otoritas teks – teks agama (Mahmud, 2005:8). Sebaliknya pendekatan kedua, historis, berasumsi bahwa setiap agama selalu lahir dalam konteks yang menyejarah. Karena jika tanpa konteks yang menyejarah, maka agama menjadi *absurd* dan tak memiliki makna apa-apa. Agar agama memiliki signifikansi, hal ini mensyaratkan adanya proses dialektika dengan realitas empiris masyarakat karena dengan ini agama dipercaya dapat mengubah realitas diluar dirinya dan pada saat yang sama realitas luar itu berpengaruh terhadap agama. Bagi pendekatan ini, praktik agama tidak harus melalui huruf per huruf dari firman Tuhan melainkan cukup menangkap spirit universal agama. Agama bukanlah entitas yang mengatasi sejarah, namun mengandung status *spatio temporal* yang terbatas ruang dan waktu. Agama bukanlah produk Tuhan seratus persen, namun ada intervensi sejarah, karena wahyu bukan turun di ruang hampa kebudayaan, namun justru berkelindan dengan historisitas manusia sebagaimana digambarkan penulis dibawah ini :



Gambar 1. Dialektika Pendekatan Normativitas dan Historisitas Agama

Jika dianalogikan Islam laksana bola salju (*snow ball*). Semakin lama semakin banyak pemeluknya, maka wajah keberagaman semakin plural dan multi wajah, beraneka dan semakin warna-warni baik, secara sinkronik dan diakronik. Dari sini muncul pertanyaan krusial, jika kalau begitu apakah mungkin mempertahankan autensitas Islam. Manakah Islam yang autentik, Arabkah, Indonesiakah, atau bahkan Eropakah? Periode salaf dulu, atau justru sekarang, atau yang manakah?. Ini adalah persoalan paradigma, lebih urgen manakah antara teks/skriptural – legal formal

dengan nilai-nilai substansial, manakah diantara keduanya yang lebih autentik? memang agak problematis-dilematis. Jika autensitas diserahkan pada legal formal teks, maka ia suatu saat mungkin dihadapkan pada kenyataan bahwa tidak semua ketentuan legal formal itu kompatibel dengan kondisi umat. Karena itu autensitas harus berhadapan dengan fungsionalitas dan juga progresivitas.

Dalam proses ini sering terjadi ketegangan ketika pengalaman keberagaam mulai berubah muatan dan kompleksitasnya - bukan essensinya - lantaran perkembangan ilmu, teknologi dan lainnya yang semuanya memperluas dan mengembangkan cakrawala pengalaman pemikiran manusia. Pendukung pemikiran normatif sangat khawatir jika pemaknaan kembali tersebut menyimpang dari sejarah intelektual lama yang sudah mapan, diajarkan, didokumentasikan, dan bahkan dipedomani. Pengusung normativitas kadang lupa bahwa khazanah intelektual lama yang dianggap autentik dan sakral, sejatinya juga merupakan produk dan respon pergumulan intelektual mereka dengan sejarah zamannya. Jika produk pemikiran lama tidak dapat menerima perubahan, maka ini akan membuat wilayah Islam menjadi tertutup (*closed world view*) lantaran kebenaran pada wilayah metafisik – etik dan normatif kerap kali tidak peduli, tidak berminat, dan tidak mempertimbangkan sama sekali dimensi lain yaitu kesejarahan/historisitas manusia yang empirik. Ia sibuk dengan kebenaran absolut mutlaknya tanpa mau memerinci apa yang disebut absolut mutlak itu, padahal kemutlakan tersebut selalu dibungkus dalam pemikiran manusia yang relatif. Penegasan dan ketidakpedulian ini akan menjadikan agama terkesan berwatak antagonistik dan otoriter yang dikhawatirkan membuat ajaran Islam justru semakin kering dari pemahaman realitas sosial yang *arguable-debatable* akibat dari dinamika budaya dan sosial. Historisitas memang merupakan refleksi dari normativitas dan sebaliknya normativitas itu dibangun dari pengalaman historisitas. Selalu ada proses dialogis yang tak pernah berhenti antara spirit keduanya secara dinamis sepanjang gerak umat Islam masih ada. Akhirnya, agama yang merupakan refleksi dari titah Tuhan yang transenden memang bersifat absolut, namun dalam proses pembumiannya, ia menjadi relatif karena pengaruh ruang waktu.

Menurut Abdullah (2003:16), peradaban Islam sesungguhnya tidak lain adalah suatu hasil akumulasi perjalanan pergumulan umat Islam ketika berhadapan dengan proses dialektika antara “normativitas” ajaran wahyu yang permanen dan “historisitas” kesejarahan pengalaman manusia di bumi yang selalu berubah secara dinamis. Norma bersifat transenden sedangkan manusia adalah imanen. Relasi tarik menarik terkadang saling afirmasi namun juga terkadang bahkan saling menegasikan, mengetepikan, saling mencoba mendominasi eksistensi yang lain; antara kedua dimensi tersebut selalu ada dalam perjalanan pemikiran Islam sepanjang sejarah. Sejauh mana ideal moral dan wibawa normativitas wahyu yang

terbungkus dalam pengalaman empirik manusia di suatu tempat dan masa tertentu dapat ditangkap dan diperlakukan kembali pada dimensi ruang dan waktu yang lain. Disinilah persoalan krusial sering muncul, karena umat dituntut kreatif menggunakan kecerdasannya untuk memetakan secara pas antara normativitas wahyu yang universal dan historisitas manusia yang dinamis agar tidak terjadi dominasi yang mematikan.

Dikatakan lebih lanjut oleh Abdullah (2003), fakta sejarah membuktikan bahwa tidak mudah untuk memetakan domain keduanya. Nyatanya relasi dan dialektika keduanya sering diwarnai ketegangan bahkan “anomaly”. Terkadang historisitas Islam yang bersifat imanen dan profan dipaksa untuk diperlakukan secara absolut dan permanen dan bahkan di sakralkan akibatnya terjadi *taqdis al-afkar al-diny* (pensakralan pemikiran kegamaan) atau ortodoksi menurut Fazlurrahman yang menyebabkan keajegan dan bahkan kemandegan Islam di wilayah historis, sementara dinamika historisitas menuntut perjalanan, kemajuan, bahkan lari menghadapi problematika kehidupan manusia. Ironinya menurut M. Arkoun -dikutip Amin Abdullah bahwa telah terjadi proses pelapisan geologi pemikiran Islam sejak abad 12 hingga saat ini, sehingga menepikan aspek historisitas kemanusiaan yang sesungguhnya selalu dalam *on going process* serta *on going formation*. Contoh ketika membaca QS ‘Abasa yang menampakan dimensi historisitas dan imanensi Muhammad SAW ketika bermuka masam dengan Abdullah bin Ummi Maktum.

Peristiwa itu menunjukkan imanensi atau kemanusiaan Muhammad SAW. Namun dengan kekuatan intelektual dan rasionya manusia dituntut untuk menemukan dimensi normativitas peristiwa tersebut yang bersifat universal, impertif, *categorical* dan *necessary*. Kejadian historis dapat berbeda tetapi dimensi normativitas dan etika al-Quran tetaplah sama bahwa QS ‘Abasa tersebut memerintahkan untuk memperlakukan manusia harus adil dan egaliter, demokratis dan santun tidak boleh diskriminatif terhadap stratifikasi dan kasta sosial yang berbeda. Aspek universalitas Islam terletak pada normativitasnya yang bersifat *categorical* (mengikat semua pihak) sedangkan historisitasnya bersifat *particular-cultural*, terletak pada kejadian empirik yang dihadapi Nabi (Abdullah, 2003: 20).

2. Normativitas dan Historisitas: Problematika antara Autensitas dan Progresivitas

a. Normativitas: sebuah upaya menjaga autensitas

Islam telah dibakukan secara sempurna, sehingga autensitasnya terus terjamin ditengah progresivitas ruang dan waktu. Pembakuan ini meliputi; 1). mendokumentasikan secara autentik sumber norma tertinggi, al-Qur’an; 2). memberikan penjelasan operasionalnya dalam kehidupan, 3). memberikan cara untuk mengembangkan norma Islam secara terpadu dalam kehidupan sepanjang

sejarah manusia melalui proses ijtihad. Dengan langkah inilah Islam akan tetap otentik, plus dinamis dalam mengarungi sejarah kehidupan. Kedua langkah pertama diperlukan untuk menjaga autensitas Islam, sementara alangkah ketiga diperlukan agar Islam terus berjalan, tumbuh dan berkembang dinamis searah perkembangan kemanusiaan (Muhaimin, 2012:77-78).

Keberagamaan Islam mengandung aspek normativitas wahyu dan historisitas manusia. Namun kajian Islam ortodoks baik fiqih, teologi, tafsir, dan tasawuh hanya menggunakan pendekatan normativitas dan tanpa melibatkan pendekatan dan wawasan historisitas yang melihat gejala keagamaan karena dikhawatirkan menggeser dimensi normativitas yang sering dipegang oleh pemegang ajaran ortodoks sebagai *mainstream* pemikiran keagamaan. Kekhawatirannya terletak pada Islam akan ternoda dan terdesakralisasi oleh perilaku historis manusia sehingga dapat mengurangi keterikatan manusia dengan Islam. Namun kekhawatiran ini justru membuktikan *overlapping*, tumpang tindih, dan jumbuhnya antara normativitas dan historisitas, padahal walaupun keduanya tidak berbeda tetapi sangat mampu untuk dibedakan. Karena itu kajian Islam cenderung menjauhkan diri dari sikap ilmiah yang intelek, kritis dan obyektif, namun justru lekat dengan apologi yang subyektif berdasarkan pendekatan skripturalis/tekstual (Abdullah, 2003:23-24). Supaya Islam tetap pada dasarnya yang autentik dan konsisten, maka al-Qur'an dan sunnah dijabarkan ke dalam ilmu-ilmu agama seperti tafsir, fiqih dan lainnya. Inilah yang dianggap bagian terpenting dari agama dan substansi agama terletak di situ dalam kata lain dari teks (al-Quran dan hadis dijabarkan ke dalam teks tafsir, fiqih, tasawuf dan lainnya). Namun disamping sifat positifnya yaitu terjaganya autensitas, ia juga mengandung ekse negatif, yaitu apa yang disebut Kuntowijoyo (2006:4-7) sebagai involutif dan ekspansif. Involutif adalah gejala perkembangan "ke dalam" dari suatu ilmu, sehingga ilmu menjadi ilmu yang semakin renik dan hanya bersifat *repetitive* (mengulang-ulang). Pengembangan ilmu hanya sebatas pada menulis *syarah*/penjabaran menunjukkan bahwa kesempurnaan penguasaan ilmu adalah pengembangan pada teks lama yang dianggap sudah mencapai standar sehingga tidak ada pengembangan ilmu baru. Penghargaan terhadap teks klasik (*turats*) sebagai sumber otoritatif mengakibatkan involusi dan tertutupnya pintu ijtihad. Umat dibuat tidak berani berfikir independen lepas dari teks, karena teks sudah dianggap final sehingga orang harus taklid, bersikap *sami'naa wa atha'naa*, dan *taken for granted*. Involusi ilmu ditunjukkan pada penguasaan kitab *ad-verbatimim*. Dalam konteks ini, menurut Fazlurrahman, persoalan kajian Islam itu menjadi sangat jelimet. Ia melihat keilmuan Islam sebagai disiplin ilmu yang bersifat repetitive, selalu mengulang-ngulang, sarat dengan literatur-literatur yang hanya berupa komentar, penjelasan terhadap suatu karya; dan tentu saja sangat

sedikit membuahkan dan menghasilkan gagasan-gagasan baru. Ekspansif, dalam rangka menjaga otensitasnya, kajian Islam terkadang sedemikian ekspansif, sehingga hal-hal yang sebenarnya bukan agama dianggap sebagai bagian intrinsik dari agama; dan inilah yang acap terjadi dalam tradisi agama Islam.

Menurut Abdullah (2003), dalam mengkaji keberagamaan seseorang dituntut berlaku rasional obyektif agar mampu menganalisis dengan adil. Karena tanpa sikap tersebut kajian Islam hanya akan bersifat *repetitive*, mengulang yang dilakukan generasi sebelumnya. Akibatnya muncul status quo, kemacetan, kejumudan, sakralisasi, absolutism, otoritarianisme dan hegemoni pemikiran yang menghilangkan progresivitas dan kritisisme menghadapi realitas empirik/historisitas. Pendekatan normatif adalah ciri khas kajian seorang *Believer* atau *Actor* (pemain) (Sabro, 1999: 112-113). Dalam bahasa Trueblood (1994:3) adalah pendekatan *enjoyment* yang memprioritaskan *truth claim* dan absolutism dan memonopoli kebenaran dengan mengabaikan aspek historisitas "*Right or Wrong Is My religion*". Pendekatan ini sering dikritik ketika diam membisu menghadapi teks-teks agama masa lalu (*turats*) yang dikonstruksi dalam situasi historis tertentu. Baginya teks adalah panglima dan hakim tertinggi kebenaran dan referensi paling otoritatif. Seorang *believer* beranggapan bahwa finalnya persoalan hanya jika dipecahkan lewat iman dan kepercayaan, apalagi dalam hal yang menyangkut agama, dogma dan ajaran yang bersifat *Ultimate*. Maka ia sulit membedakan antara domain agama yang finalitas dan universalitas dengan dimensi agama yang relative partikular yang hanya merupakan ekspresi keberagamaan tertentu. Titik kelemahan paling krusial pendekatan normatif ini akan segera nampak ke permukaan jika dihadapkan pada kenyataan realitas sosial empirik yang sangat progresif berkembang dan berubah sejalan kemajuan ilmu pengetahuan, teknologi, dan peradaban.

Ciri fundamental budaya Islam adalah ketergantungannya yang sangat kuat dengan teks atau *nash*, bahkan Islam identik dengan *hadarah an-nash* (budaya teks). Hampir seluruh kegiatan manusia dari mulai akidah, ibadah, dan lainnya harus berlandaskan teks. Tanpa ada teks maka dianggap ilegal dan tertolak. Sayangnya agama tidak semata persoalan akidah dan ibadah, melainkan seluruh dimensi kehidupan. Selain akidah dan ibadah inilah yang agaknya sulit jika semuanya harus berlandaskan pada teks, karena teks itu terbatas sedangkan dimensi kehidupan realitas tak terbatas (*an-nushus mutanahiyah wal al-waqai ghairu mutanahiyah*). Realitas terkena hokum causalitas perubahan sejarah karena budaya dan peradaban manusia terus berkembang sesuai dengan sejarah, perkembangan ilmu, nilai, rasionalitas, sains dan juga teknologi karena itulah harus dipetakan mana yang *tsawabit* tetap dan dinamis *mutaghayyirah* (Abdullah, 2014:6-7).

b. Historisitas: Sebuah upaya menghadapi progresivitas kehidupan

Sejak awal turunnya, Islam bukanlah agama yang diturunkan dalam ruang hampa. Ia diturunkan di wilayah yang sarat budaya, Arab. Dalam perjalanan sejarah selanjutnya, Islam juga senantiasa terlibat langsung pada pergumulan; selalu berdialog dengan dinamika kehidupan masyarakatnya. Karenanya dalam sejarah tradisi pemikiran Islam selalu diwarnai oleh berbagai usaha pembaruan (*renewal*) dan penyegaran (*refreshment*) secara terus menerus. Hal ini karena persoalan ruang (*space*) dan waktu (*time*) hingga muncul keragaman kognisi, aktualisasi dan praksis sosial adalah sebagai konsekuensi ketika Islam telah mengalami proses dialogis dengan masyarakat yang menjadi *settingnya*. Logika dan pemahaman agama, menurut Amin Abdullah, memerlukan sebuah *continuous process* untuk menjawab realitas perkembangan sejarah yang berbeda-beda agar nilai-nilai agama dapat mendorong perkembangan proses dan memperkaya konsep pembentukan peradaban manusia. Hal ini menyebabkan perkembangan dan ekspresi keberagaman pada masyarakat bersifat plural dan distingtif yang berbeda satu sama lain. Dalam artian ketika Islam normatif memasuki wilayah konteks sosio historis/kesejarahan manusia, maka satu dan lainnya beragam ekspresinya. Maka tidak mengherankan jika wajah Islam di Timur Tengah tentu saja akan beda dengan wajah Islam Indonesia, dan juga karakteristik Islam abad pertengahan tentu juga beda dengan abad kemodernan.

Perbedaan karakteristik dan ekspresi Islam dalam dimensi kesejarahan manusia inilah pada gilirannya akan membuka wacana mengenai hubungan antara hal-hal yang bersifat normatif dan historis dari agama. Pemahaman terhadap rumit dan peliknya hubungan antara domain normativitas dan historisitas ini sangat urgen untuk dipetakan agar dapat diketahui esensi dan substansi ajaran (*core values*) agama yang telah terlembagakan ini. Disamping itu untuk mengetahui penjabaran dari nilai-nilai dasar dan fundamental yang bersifat ajaran normatif dalam konteks sosio historis.

Pemahaman dari setiap generasi baru yang terlibat langsung arus perubahan dalam hidup kesehariannya, merupakan kemestian yang tak dapat dihindari karena semua khazanah intelektual lama yakni pengalaman historis kemanusiaan pada abad sebelumnya sesungguhnya *qabilun li at-taghyir* dan *qabilun li an-niqas* artinya diberi pemaknaan baru sesuai dengan tingkat perkembangan intelektualitas manusia agar dapat dipahami oleh generasi baru yang mencoba memberi makna yang lebih kondusif terhadap perkembangan zaman yang melingkarinya. Proses pemaknaan baru ini sebenarnya tidak dimaksudkan untuk menegasikan atau menepikan khazanah intelektual lama melainkan justru untuk memberi bobot muatan serta kesinambungan yang lebih menyentuh pada pembangunan pemikiran dan pengalaman manusia kontemporer.

Hal ini juga menjadi keniscayaan untuk dilakukan untuk menghindari pemahaman yang bias yang tidak dapat menunjukkan secara jelas mana wilayah agama dan mana wilayah tradisi. Jika tak dapat dipetakan dua domain ini, maka akan memunculkan pemahaman yang distortif terhadap kebenaran Islam antara yang absolut dan relatif, profan dan sakral, yang tetap dan dinamis, universal dan temporal/local. Akibatnya timbul sakralisasi teks, semua yang berkaitan dengan wacana keagamaan dianggap sebagai hal yang bersifat absolut dan final yang tak dapat dikritisi apalagi didekonstruksi dalam konteks ruang dan waktu. Islam akan menjadi kehilangan daya adaptasinya terhadap problematika historis manusia, ia tidak lagi kompatibel dan teralienasi dengan kesejarahan manusia (Susanto, 2016: 4-5). Artinya justru dengan lebih mengedepankan aspek normativitas, Islam bisa berubah menjadi agama yang tidak transformatif, tidak emansipatorik, dan tidak humanistik, karena tidak terlibat langsung pada persoalan riil pemeluknya.

Pendekatan historis dalam kajian Islam adalah sebuah keniscayaan guna menghadapi kencangnya (progresivitas) problematika kemanusiaan. Namun demikian, menurut Matson (2013:44), sebagian muslim tidak mau menerapkan konteks sosio historis apapun terhadap al-Qur'an ketika mereka berusaha memahami maknanya. Alasannya adalah secara epistemologis perlu disadari bahwa kisah apapun yang digunakan atau diposisikan sebagai konteks historis bagi pesan al-Qur'an menjadi kurang memadai ketika digunakan sebagai sarana untuk memahami al-Qur'an secara utuh. Penyebabnya disamping kemungkinan terjadinya kepalsuan/tidak otentik atau ketidak-akuratan periwayatan, juga karena narasi sejarah atau ingatan paling kuat sekalipun sebenarnya bersifat selektif, juga temporer. Akhirnya ketika menghadapi narasi semacam itu, pemahaman manusia akhirnya dibatasi oleh perhatian dan perspektif orang-orang yang narasinya bertahan hingga sekarang.

Sementara al-Qur'an merupakan wadah yang menghimpun kalam ilahi yang sempurna, sementara riwayat ataupun sejarah hanyalah upaya manusia yang tidak sempurna dalam memahami berbagai peristiwa. Sehingga itu diperlukan metodologi yang konsisten untuk menentukan sejauh mana suatu konteks dipandang relevan bagi sebuah penafsiran dan kapan waktu yang tepat untuk mendahulukan prinsip-prinsip umum atas aturan-aturan khusus, karena resiko melakukan kontekstualisasi al-Qur'an secara berlebihan dan terlalu bersandar pada prinsip-prinsip umum al-Qur'an juga akan melahirkan sikap merelatifkan ajaran al-Qur'an sehingga ajarannya yang eksplisit hanya berlaku bagi satu situasi yang serupa dengan situasi saat wahyu diturunkan. Namun upaya menjauhkan pemahaman al-Qur'an dari konteks sosio historis turunnya seperti ini tidak akan berhasil, karena secara semantik nyaris mustahil memahami kosa kata wahyu

yang berbahasa Arab tanpa melibatkan konteks historisnya (Mattson, 2013: 44). Disinilah kajian historisitas menemukan signifikansinya.

3. Normativitas dan Historisitas Dalam Kajian Kesarjanaan Indonesia

Diskursus tentang normativitas dan historisitas ini juga mewarnai secara intens kajian pemikiran Islam di Indonesia. Diantara cendekiawan yang memiliki perhatian dan kontribusi besar terhadap persoalan ini adalah Mukti Ali, Kuntowijoyo dan Amin Abdullah.

a. Integrasi – interkoneksi kajian Islam: Sebuah Konsepsi Yang ditawarkan Amin Abdullah.

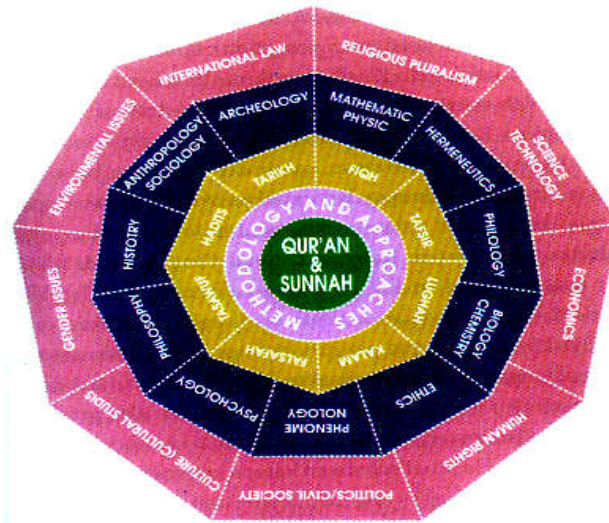
Menurut Amin Abdullah, kajian agama tidak dapat hanya dilihat dari sudut *high tradision/das sollen*, semata mata normativitas ajaran wahyu – walaupun ini adalah karakteristik latennya – tetapi dapat dicermati pula dari sudut *low Tradition/das sein*, yang ada kaitannya dengan agama sebagai “*living history*” atau historisitas penafsiran dan pemahaman manusia terhadap norma-norma yang dipeluknya. Jamaknya normativitas ajaran wahyu dikonstruksi dan dibakukan lewat pendekatan doctrinal-teologis, sedang historisitas keberagamaan ditelaah via berbagai pendekatan ilmu sosial yang bersifat lintas disiplin baik historis, kultural, sosiologis, psikologis ataupun antropologis. Dalam kata lain acapkali bahwa agama bukanlah wahyu Tuhan itu sendiri, melainkan apa yang disebut tradisi keberagamaan yang tak imun dari intervensi manusia (Mattson, 203: 45).

Oleh karena itu secara epistemologi harus ada perspektif yang tepat dan proporsional antara kajian normativitas dengan historisitas. Tanpa adanya itu, akan muncul kegagalan dalam membaca diskursus antara agama dan keagamaan, padahal keduanya berbeda secara signifikan. Agama bergerak pada wilayah normative-doktrinal, sementara keagamaan adalah bentuk pbumian pemaknaan dan juga implementasi praktis dari agama dalam wilayah historis-kultural manusia.

Pemetaan keduanya penting untuk dilakukan agar dapat dikonstruksi pemahaman yang utuh dan tidak distortif. Kedua wilayah tersebut jika tidak didekati dengan pendekatan dan metodologi yang berbeda akan menimbulkan pemahaman yang tidak tepat terhadap Islam yang sebagai agama yang memiliki bidimensionalitas yaitu dimensi normatif dan dimensi historis. Dalam konteks inilah memahami ide-ide Islam yang ada dalam teks (alqur’an dan sunnah) penting karena disitulah letak fondasi normatif Islam. Ia adalah landasan moral bagi gagasan praktik-praktik ekonomi, politik, sosial, pendidikan dan lainnya dalam dimensi kehidupan empirik karena meskipun al Qur’an meliputi ide-ide normatif, teks yang diturunkan kepada Muhammad SAW tidak hanya bentuk ide abstraknya saja melainkan secara verbal juga (*verbally revealed*).

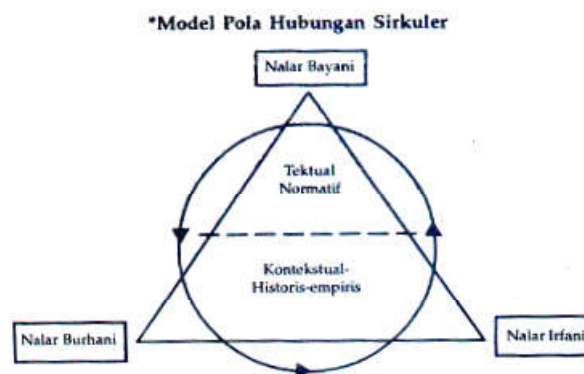
Hubungan antara normativitas yang absolut dan historisitas yang relatif memang sering dipenuhi ketegangan yang reduksionis yang kontra produktif. Karena itu menurut Abdullah (2003) memetakan relasi yang pas antara keduanya adalah sudah menyelesaikan setengah dari persoalan. Ketegangan terjadi jika masing-masing pendekatan saling menegasikan eksistensi yang lain dan tidak mengambil manfaat untuk saling melengkapi kekurangan masing-masing. Hubungan dikembangkan secara dikotomis dan eksklusiv dan hanya berkuat pada klaim validitas dan otoritas masing-masing, disinilah perlunya adanya *shifting paradigm*. Dari kajian Islam yang terlepas dari konteks ke terkait kajian yang terkait dengan konteks. Karena jika agama selalu hanya dihubungkan dengan teks tanpa melihat historisitas manusia sebagai konteksnya akan terjadi kemandulan dan kebisuaan agama di tengah hiruk pikuk problem kemanusiaan, karena bagaimanapun teks itu terbatas (*an nusus mutanahiyah*) sedangkan konteks realitas itu tak terbatas (*al-waqai ghairu mutanahiyah*).

Dalam konteks inilah gagasan integrasi – interkoneksi sebagaimana sering dijelaskan Abdullah (2007) menemukan relevansinya yaitu membangun paradigm berdasarkan *worldview* Islam yang integratif dan holistic; berbeda dengan fakta “dikotomi” dan “spesialisasi ilmu” Barat yang menimbulkan hirarki ilmu berdasarkan superior-inferior dan juga eksklusivisme ilmu. Paradigm integrasi dan interkoneksi menekankan bahwa antar bidang ilmu yang berbeda itu saling terkait karenanya menjadi keniscayaan untuk memanfaatkan berbagai bidang ilmu tersebut secara bersama-sama berlandaskan paradigm teantroposentrise. Secara konseptual ini dijabarkan dalam Teori jarring laba-laba (*spiderman web*) yang mendeskripsikan bahwa kajian Islam horisonnya harus sangat luas karena diperlukan untuk menopang kehidupan manusia di era saat in. dan juga guna menangani dan menganalisis isu-isu yang menyentuh problematika kemanusiaan plus keagamaan di era modern dengan memanfaatkan berbagai pendekatan ilmu alam (*natural science*) ilmu social (*social science*) dan humaniora (*humanities*) kontemporer. Namun demikian hal itu harus tetap dilakukan dalam *worldview* Qur’an dan hadis sebagai sumber etika primernya. Hal inilah yang kemudian disebut teori “jaring laba-laba” yang bercorak *teoantroposentrik-integralistik* sebagaimana digambarkan berikut ini (Abdullah, 2012:106) :



Gambar 2. Teori “Jaring Laba-Laba” Bercorak Teoantroposentrik-Integralistik

Menurut Abdullah (2012:220-224) konsep *spider-web* ini adalah hasil dari proses integrasi hubungan segitiga antara metode *bayani* (tekstual-deduktif) yang seringnya digunakan dalam kajian normatif; metode *burhani* (demosntratif-empiris) dalam kajian historis; dan tentu saja metode *irfani* (etis-intuitif) yang bertugas menjembatani antara metode *bayani* dan *burhani* yang selama ini berjalan sendiri-sendiri. Dialektika segitiga ini sesungguhnya melibatkan begitu banyak variabel. Namun jika disederhanakan, ia merupakan interaksi antara tiga entitas; *haradharah an-nash*, artinya mempertimbangkan kandungan isi teks keagamaan sebagai wujud komitmen keagamaan dan mempertahankan autenitas; *hadarah ilm*: melakukan pendekatan obyektif dan profesional melalui sudut pandang keilmuan yang cenderung induktif empiris; dan *hadarah falsafah* kesediaan secara tulus untuk selalu mendialogkan dan mendialektikakan dua variabel pertama dalam perspektif moral dan etika Islam. Inilah yang disebut sebagai pola hubungan sirkuler antara metode *bayani*, *burhani* dan *irfani*.



Gambar 3. Pola Hubunag Sirkuler Antara Metode Bayani, Burhani, dan Irfani

b. Obyektivikasi Islam dalam konsep Ilmu Sosial Profetik: Ide dan Gagasan Kuntowijoyo.

Menurut Kuntowijoyo (2006:8) selalu ada tuntutan untuk berislam secara menyeluruh (*kaffah*) sekaligus otentik. Menyeluruh dalam cara berfikir dan berbuat; otentik dalam arti murni dan tak tercemar. Dua tuntutan ini terbatas pada akidah, ibadah, dan akhlak yang membentuk peradaban tauhid (*theocentric civilation*). Artinya manusia harus bersandar pada ketentuan Tuhan pada hal-hal yang primer. Selebihnya ada kebebasan penuh untuk kreativitas manusia untuk hal-hal sekunder. Selanjutnya, pengetahuan manusia harus berdasarkan paradigma *Teo-oantroposentik*, karenanya dibagi menjadi dua yaitu *qauliyyah dan kauniyyah*. Artinya umat Islam harus melihat realitas melalui Islam dan eksistensi humaniora dalam Al Qur'an. Islam sebagai teks (al-qur'an dan sunnah) untuk dihadapkan pada realitas sehari-hari ataupun realitas ilmiah. Dengan demikian pendekatan dari "*teks ke konteks*" yang selama ini dilakukan harus dirubah merubah menjadi dari *konteks ke teks*. Artinya menjadikan al-Qur'an sebagai paradigma berarti menjadikan postulat normatif agama (qur'an dan sunnah) menjadi teori ilmu yang didapatkan melalui kontruksi pengalaman manusia sehari-hari yang terorganisir.

Selanjutnya agar Islam tidak menjadi kehilangan kontak dengan kenyataan, realitas dan aktualitas kehidupan; agar teks tidak kehilangan konteks, maka diperlukan langkah yang dinamakan "obyektifikasi" yaitu apapun yang lahir dari agama harus menjadi nilai yang obyektif; artinya suatu doktrin, dogma dan nilai agama Islam dapat dirasakan oleh pemeluk agama lain, non agama dan bahkan pengikut anti agama bukan lagi sebagai norma agama melainkan nilai yang obyektif bukan agama yang normatif sehingga dapat dirasakan secara universal oleh semua manusia/ *rahmatanlilalamin* (Kuntowijoyo, 2006:50-54). Proses obyektifikasi ini merupakan puncak dari proses sebelumnya yaitu "internalisasi" dan "eksternalisasi". inilah yang membentuk ide besarnya tentang ilmu sosial profetik (Kuntowijoyo, 1998:288-289).

c. Scientific Cum Doctriner: Sintesis antara Normatif-Doktrinal dan Historis-Kultural Mukti Ali

Menurut Mukti Ali, agama bergerak di wilayah normative-doktrinal karena lahir dari nilai atau sumber ketuhanan (*divinity*). Sedangkan keagamaan merupakan aktivitas pemaknaan dan perwujudan dari agama yang normatif itu ke dalam wilayah historis-kultural oleh pemeluknya. Dengan demikian agama dan keagamaan jelas berbeda secara signifikan dan tidak seharusnya disamakan meskipun dalam beberapa kasus istilah agama juga bisa *include* di dalam makna keagamaan. Islam bukanlah agama yang mono-dimensi, oleh karena itu mempelajari Islam dengan segala aspeknya tidaklah cukup dengan metode ilmiah

saja, yaitu metode filosofis, ilmu-ilmu manusia, historis, sosiologis saja. Demikian juga memahami Islam dengan segala aspeknya itu tidak bisa hanya secara doktriner saja. Pendekatan ilmiah dan doktriner harus digunakan secara bersama-sama (*Scientific Cum Doctriner*) (Basuki, 2013: 37).

Mukti Ali mengusung paradigma “*scientific cum doctriner*” sebagai sintesis antara ilmiah dan doktriner, diharapkan paradig ini dapat memberi jawaban terhadap kebutuhan umat Islam Indonesia di era modern. Karena menurutnya, dalam membahas kehidupan manusia di dunia tidak cukup dengan metode *ilmiah* saja, akan tetapi harus ditambah dengan metode *doktriner* agar pemahaman agama secara utuh bisa terwujud. Sebaliknya para ulama tidak bisa memahami ajaran Islam dengan cara doktriner dan dogmatis, yang sama sekali tidak dihubungkan dengan kenyataan-kenyataan yang ada dalam masyarakat. Akibatnya ialah bahwa penafsiran itu tidak dapat diterapkan dalam masyarakat.

KESIMPULAN

Islam memang turun dari langit, namun ia diperuntukan bagi manusia, makhluk bumi. Oleh karena mengkaji Islam harus mampu melihat persoalan dari dua sudut, langit dan juga bumi; Tuhan, tapi juga kemaslahatan manusia. Tak heran jika sejak awal diskursus antara normativitas dan historisitas, antara kepentingan Yang di langit – dan kemaslahatan yang bumi, Tuhan - manusia, tak pernah berhenti dalam dinamika pemikiran Islam, yang kadangkala juga diwarnai dengan ketegangan-ketegangan intelektual dan juga psikologi diantara keduanya. Namun selalu saja hikmah yang terpendam diantara ketegangan yang terjadi (*blessing in disguise*); kajian Islam menjadi semakin warna-warni karena senantiasa marak melahirkan paradigm baru oleh adanya siklus segitiga antara teks – antitesa – sintesa. Kajian Islam menjadi selalu “*on going process*” serta “*on going formation*” yang memaksa kita untuk tidak berhenti belajar dan berfikir, selalu kreatif dan dinamis melihat persoalan keagamaan dan kemanusiaan untuk membuktikan bahwa Islam memang agama yang diperuntukan bagi seluruh alam semesta (*rahmatan lil ‘alamin*).

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. 2004. *Studi Agama Normativitas atau Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Abdullah, M. Amin. 2004. *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Abdullah, M. Amin. 2007. *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi (Sebuah Antologi)*. Yogyakarta: SUKA Press.

-
- Abdullah, M. Amin. 2012. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Abdullah, M. Amin. 2014. Paradigma dan Implementasi Pendekatan Integrasi Interkoneksi dalam Kajian Pendidikan Islam. Disampaikan dalam seminar nasional Pasca sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 15 Oktober 2014.
- al-Sid, Muhammad 'Ata. 2004. *Sejarah Kalam Tuhan, Kaum Beriman Menalar al Qur'an Masa Nabi, Klasik dan Modern*. terj. Ilham B. Saenong. Jakarta: Teraju.
- al-Qurtuby, Sumanto. 2005. *Lubang Hitam Agama, Mengkritik Fundamentalisme Agama, Menggugat Islam Tunggal*. Yogyakarta: Rumahkatabasuki, Singgih.
2013. *Pemikiran Keagamaan A. Mukti Ali*. Yogyakarta: Suka Press.
- Gusnian, Islah. 2003. *Khazanah Tafsir Indonesia*. Jakarta: Teraju.
- Haryono, M. Yudhie. 2005. *Melawan dengan Teks*. Yogyakarta: Resist Book.
- Hidayat, Komarudin. 1996. *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina.
- Iqbal, Muhammad. 1981. *The Rekonstruksion of Religion Thought in Islam*. New Delhi: Lahore India.
- Kuntowijoyo. 1998. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan.
- Kuntowijoyo. 2006. *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Mahmud, Adnan. 2005. *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Mattson, Ingrid. 2013. *Ulumul Qur'an Zaman Kita: Pengantar untuk memahami konteks, kisah, dan sejarah al Qur'an*. terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Zaman.
- Muhaimin, Muhammad. 2012. *Studi Islam Dalam Ragam Dimensi dan Pendekatan*. Jakarta: Prenada Media.
- Mustaqim, Abd. 2002. *Studi Al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Sabro, Mohammad. 1999. *Keberagamaan Yang Saling Menyapa Perspektif Filsafat Perennial*. Yogyakarta: Ittaqa Press.
- Susanto, Edi. 2016. *Dimensi Studi Islam Kontemporer*. Jakarta: Kencana
- Trueblood, David. 1994. *Philosopy of Religion*. terj. HM Rasyidi. Jakarta: Bulan Bintang.

Metode Ijtihad Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dan Aplikasinya dalam Fatwa

Heri Fadli Wahyudi^{1*}; Fajar¹

¹ Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

email: fadliwahyudi37@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.31603/cakrawala.v13i2.2402>

ABSTRACT

Kata Kunci:
Ijtihad,
Indonesian
Ulema Council
(MUI), Fatwa

Article Info:

Submitted:

06/12/2018

Revised:

25/12/2018

Published:

28/12/2018

Al-Quran and Hadits as main sources of Islamic law are of a limit in numbers, yet the emerging matters in life are complex and limitless. In order to face problems which are more complicated and fuller of novelty, sometimes there is no specific law on the matters in Al-Quran and Hadits, thus ijthad is necessary for this situation. One of the reasons in the formation of the Indonesian Ulama Council (MUI) is to respond and answer many religious matters emerging within society. As an Islamic community-shading institution with authority to issue a fatwa, MUI must have a method in performing ijthad. Based on that reality, this paper seeks to explore the MUI-used ijthad method and its implementation in the fatwa issue. This research found that the ijthad method of MUI uses three approaches; Nash Qath'i approach, Qauli approach, and Manhaji approach based on its contexts.

ABSTRAK

Al-Quran dan Hadits sebagai sumber utama hukum Islam memiliki jumlah yang terbatas, namun hal-hal yang muncul dalam kehidupan ini kompleks dan tidak terbatas. Untuk menghadapi masalah yang lebih rumit dan penuh kebaruan, kadang-kadang tidak ada hukum khusus dalam Al-Quran dan Hadits, sehingga ijthad diperlukan untuk situasi ini. Salah satu alasan dalam pembentukan Majelis Ulama Indonesia (MUI) adalah untuk menanggapi dan menjawab banyak masalah agama yang muncul di masyarakat. Sebagai lembaga yang menaungi komunitas Islam dengan otoritas untuk mengeluarkan fatwa, MUI harus memiliki metode dalam melakukan ijthad. Berdasarkan kenyataan itu, makalah ini berupaya untuk mengeksplorasi metode ijthad yang digunakan MUI dan implementasinya dalam masalah fatwa. Penelitian ini menemukan bahwa metode ijthad MUI menggunakan tiga pendekatan; Pendekatan Nash Qath'i, pendekatan Qauli, dan pendekatan Manhaji berdasarkan konteksnya.

PENDAHULUAN

Modernitas dunia yang ditandai arus globalisasi, berkembangnya pengetahuan, dan teknologi yang semakin menjamur serta mewabah pada berbagai sektor hidup

kemasyarakatan. Seperti sektor medis, sektor pendidikan, sektor sosial dan ekonomi menghadirkan dampak yang signifikan dalam dinamika hidup, salah satunya pada aspek persoalan hukum. Termasuk juga pada masyarakat muslim yang merupakan bagian dari kehidupan dunia, tentu tidaklah bisa membebaskan diri dari permasalahan hukum akan suatu persoalan (Sobari, 2010:1). Dalam masalah yang berkaitan dengan hukum, masyarakat muslim pada dasarnya telah memiliki acuan tersendiri dalam menyelesaikan masalah-masalah hukum tersebut yaitu al-Qur'an dan juga Hadits.

Kedudukan al-Qur'an selaku sumber pertama hukum Islam berjumlah sangat terbatas. Sebagaimana dinyatakan oleh al-Asymawi dalam Mukri (2014:2-3) yang menyebutkan bahwasanya di dalam al-Qur'an jumlah ayat yang berbicara tentang hukum Syara' baik yang berada pada wilayah ibadah maupun mu'amalah tidak lebih dari 700 ayat, itupun hanya sekitar 200 ayat saja yang mengupas persoalan hukum keluarga, hukum waris, hukum perdata mu'amalah dan hukum pidana. Demikian pula dengan Hadits atau Sunnah yang menjadi sumber kedua hukum Islam juga memiliki jumlah yang terbatas ada yang berpendapat bahwa Hadits *Ahkam* itu berjumlah sebanyak 3000 Hadits dan ada pendapat yang mengatakan bahwa Hadits *Ahkam* berjumlah 1200. Keterbatasan jumlah ayat dalam al-Qur'an dan Hadits yang menyangkut persoalan hukum-hukum tersebut dihadapkan dengan problematika kehidupan yang terus mengalami perubahan dan jumlahnya sangat tidak terbatas, sebagaimana yang dikatakan oleh Baltaji (2006:35) bahwa *nass-nass* agama itu sangatlah terbatas sedangkan permasalahan-permasalahan dalam kehidupan selalu muncul dan sangat tidak terbatas.

Dalam mengatasi problematika kehidupan yang tidak terbatas agama Islam telah memberi legalitas terhadap umat muslim untuk melakukan ijtihad. Ijtihad merupakan sebuah usaha untuk menyelesaikan problematika kehidupan yang tidak tertera secara komprehensif dalam al-Qur'an serta Hadits. Dalam berijtihad terdapat banyak sekali metode yang ditempuh oleh ulama. Namaun pada dasarnya memiliki tujuan yang sama yaitu merealisasikan *maqasid al-Syari'ah*.

Indonesia sebagai negara majemuk, tentunya terdapat keragaman di dalamnya maka sudah barang tentu permasalahan baru terus mengemuka yang hukumnya tidak terdapat baik dalam al-Qur'an ataupun Hadits. Untuk mengatasi dan menjawab problematika yang muncul di Indonesia, ulama-ulama Indonesia kemudian mendirikan sebuah badan organisasi yang saat ini dikenal dengan nama Majelis Ulama Indonesia (MUI).

Sebagai sebuah lembaga fatwa yang terdiri dari beberapa ulama tentunya dalam mengeluarkan dan menetapkan fatwa membutuhkan metode ijtihad yang disepakati oleh para kumpulan ulama tersebut. Metode ijtihad yang digunakan oleh MUI sampai saat sekarang masih jarang dibahas dan belum begitu dipahami oleh kalangan masyarakat Islam Indonesia. Maka berdasarkan hal tersebut, pada tulisan ini penulis akan mengkaji

untuk mengetahui metode apa yang sebenarnya digunakan oleh Komisi Fatwa MUI dalam menetapkan fatwa.

METODE

Penelitian ini merupakan penelitian pustaka, yang diharapkan bisa mengetahui tentang metode yang digunakan oleh MUI dalam berijtihad dan aplikasinya dalam fatwa-fatwa MUI, adapun metode pengumpulan data-datanya bersumber dari data utama (primer) dan data pendukung (sekunder), yang keduanya bersumber tulisan dari karya-karya berupa buku, jurnal ataupun artikel yang berkaitan dan sesuai dengan tema dan fokus penelitian.

Adapun analisis data dalam kajian ini menggunakan tiga tahapan, yaitu deskripsi, menjelaskan pokok-pokok ijtihad dan fatwa. Kedua pembahasan dari fokus penelitian kemudian yang ketiga adalah analisis dari data-data yang terkumpul yang kemudian peneliti mengambil dan menarik kesimpulan dari pembahasan yang telah disajikan secara sistematis tersebut.

HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Ijtihad dan Fatwa

a. Pengertian Ijtihad dan Fatwa

Secara leksikal istilah Ijtihad berasal dari kata *al-Juhd* dengan makna *al-Thaqah* (kekuatan, kemampuan, daya) atau merupakan sebuah kata yang berakar pada kata *al-jahd* yang berarti *al-masyaqqah* (kesukaran, kesulitan). Sedangkan apabila kata ijtihad dilihat berdasarkan pengertian kebahasaannya maka mengandung arti *badzl al-wus' wa al-majhud* (upaya pengerahan kemampuan serta daya) atau sebuah usaha yang dilakukan dengan disenyertai segenap daya dan kemampuan dalam sebuah kegiatan-kegiatan yang rumit serta sukar pada pelaksanaannya (Rusli, 1999:73). Adapun pengertian ijtihad menurut istilah merupakan sebuah usaha atau ikhtiar dengan mencurahkan segenap kemampuan dalam mendapatkan pengetahuan akan hukum-hukum syara' yang diperoleh lewat dalil-dalil secara rinci yang berdasarkan pada metode khusus/tertentu dalam upaya pemerolehannya (Al-Ghazali, tt:342).

Pada Kamus bahasa Indonesia kata fatwa diartikan sebagai sebuah keputusan, jawaban, ataupun pendapat seorang *mufti* dalam menjawab sebuah permasalahan. Namun juga terdapat makna lain dari kata fatwa yaitu sebuah petuah, nasihat orang alim, atau pelajaran baik (KBBI, 2003:314). Dalam bahasa arab kata fatwa adalah *Bayyana* yang artinya adalah menjelaskan (Mandzur, 2003:2). Bentuk lain dari kata fatwa adalah *futya*, yang merujuk pada kata *tabyin al-Musykil min al-ahkam* (penjelasan hal-hal yang sulit mengenai hukum). Asal kata *al-futya* adalah *al-fata* yang berarti remaja, yang mencerminkan anak muda

yang memiliki kekuatan mengatasi hal yang sulit. Di samping itu masih terdapat lapisan kata lain yaitu *al-tafati* yang memiliki makna *al-Takhasum* yang merujuk kepada makna persengketaan (Manshur, 1999:2). Adapun pengertian fatwa berdasarkan Syara' yaitu menjelaskan syara' pada sebuah persoalan yang berfungsi sebagai jawaban atas suatu pertanyaan, baik secara individual ataupun secara kolektif (Al-Qardhawi, 1997:5). Secara definitif pada dasarnya tidak ada perbedaan antara fatwa dan keputusan, karena kedua-duanya dalam konteks ini sama-sama merupakan sebuah hasil dari ijtihad sebuah lembaga keagamaan (Mukri, 2014:192).

Ifta' (usaha pemberian fatwa) merupakan sinonim dari kata *ijtihad* namun perbedaan dari keduanya, hanyalah kata yang pertama (*Ifta'*) lebih khusus dari yang kedua (*ijtihad*). Ijtihad merupakan *istinbath* (formulasi) aturan-aturan hukum secara umum, baik kasusnya sudah terjadi atau belum terjadi. Sementara fatwa berkenaan dengan kasus yang telah ada di mana mufti memberikan ketentuan hukumnya yang dilandaskan pada pengetahuan seorang mufti tersebut (Al-Zuhayli, 1986:1156). Menurut Nasution (1975:11–12), fatwa merupakan respons ulama pada pertanyaan atau situasi yang ada dan lahir yang disebabkan oleh perubahan yang terjadi pada masyarakat karena revolusi pola dan gaya hidup manusia ataupun perkembangan dari teknologi mutakhir.

b. Fungsi Ijtihad dan Fatwa

Adapun fungsi primordial dari ijtihad adalah penggalan, pencarian dalam mengetahui hukum *syara'*. Ijtihad adalah hakikat hidup dan kewajiban akan dinamika manusia. Dimana kehidupan umat manusia terus berproses dan mengalami perkembangan di dalamnya. Sehingga, terjadi persoalan-persoalan baru yang memerlukan kepastian hukum. Maka Ijtihad menjadi sebuah sarana ilmiah yang dibutuhkan untuk menentukan hukum dalam berbagai aspek kehidupan baru, sesuai dengan dimensi keislaman (Sodikin, 2014:87).

Ijtihad menjadi tujuan bagi pembaharuan dalam pemikiran Islam, yang menimbulkan Liberalisme, yaitu keinginan melepaskan diri dari ikatan madzhab, karena tidak sanggup menghadapi perubahan. Pelaksanaan ijtihad merupakan upaya membumikan ajaran Islam, dari *nash-nasf* yang normatif-teoritis ke dalam tataran empiris-praktis yang siap pakai. Di sisi lain, ijtihad merupakan upaya mencari relevansi pemberlakuan hukum Islam sesuai dengan substansi dasarnya dalam kehidupan manusia yang selalu mengalami perubahan (Sodikin, 2014:88).

Adapun fungsi utama Fatwa adalah memberikan jawaban terhadap persoalan yang muncul oleh seseorang. Fungsi fatwa pada era modern ini adalah sebagai pembimbing dalam menerangkan seputar ketentuan hukum Islam yang berkenaan dengan kondisi hidup umat muslim. Di zaman klasik, pemberian fatwa oleh seorang *mufti/alim* secara personal sebagai respon serta jawaban akan

pertanyaan yang disampaikan. Maka, karena fatwa yang bersifat sebagai sebuah jawaban/respon terhadap permasalahan-permasalahan masyarakat, sehingga fatwa senantiasa dinamis dalam penyampaian, namun belumlah tentu pada segi isi dan kontennya (Litbang, 2012:17).

c. Bentuk-bentuk Ijtihad dan Fatwa

Setelah penulis melakukan kajian, Secara umum bentuk ijtihad dan fatwa terbagi ke dalam dua kategori: *pertama*, ijtihad dan fatwa ditinjau dari segi asalnya. *Kedua*, berdasarkan proses lahirnya. Ijtihad dan fatwa dilihat dari perpektif asalnya dibagi menjadi dua bagian yaitu:(Nafis, 2011:54).

- 1) *Ijtihad fardi*, yang dilaksanakan secara independen (*mustaqil*) oleh seorang yang disebut mujtahid. Metode, prosedur penetapan hukum serta proses dalam pengambilan keputusannya dilakukan secara independen. Seperti fatwa-fatwa di kalangan madzhab fikih, fatwa Syaikh Yusuf al-Qardhawi, fatwa Syaikh Ibn Taimiyah, Syaikh Mahmud Syaltut dan lain sebagainya (Jaya, 1996:141).
- 2) *Ijtihad jama'i* (kolektif), yaitu yang dilakukan tidak secara perorangan melainkan secara kolektif oleh kelompok *mujtahid* dengan keahlian yang berbeda-beda dalam berbagai bidang ilmu. Seperti MUI, Majelis Tarjih Muhammadiyah, Dewan Hisbah PERSIS dan Lajnah Bahsu al-Masail NU.

Kemudian, apabila ditinjau dari segi pelaksanaan dan prosesnya fatwa dan ijtihad juga dibagi menjadi dua, yaitu:

- 1) *Ijtihad intiqa'i* merupakan pemilihan satu dari beberapa pendapat terkuat yang ada dalam peninggalan fiqih Islam yang di dalamnya berisi tentang fatwa dan hukum-hukum islam (Al-Qardhawi, 1997:24). Dalam istilah Ushul Fiqih metode *intiqa'i* ini disebut metode *tarjih* yaitu memilih atau mengunggulkan pendapat terkuat dari pendapat-pendapat yang ada. Menurut Yusuf al-Qardhawi kaidah *tarjih* itu banyak yang mana diantaranya adalah: *pertama*, pendapat yang diambil harus memiliki hubungan kesesuaian dengan kondisi hidup kekinian, *kedua*, hendaknya pendapat tersebut menggambarkan kelemahan lembut dan kasih sayang kepada manusia, *ketiga*, tidak menjauhi kemudahan akan ketetapan hukum keislaman. *Keempat*, memprioritaskan untuk merealisasikan akan tujuan-tujuan syari'at yaitu menjaga kemaslahatan manusia dan menolak marabahaya dari mereka (Al-Qardhawi, 1997:25).
- 2) *Ijtihad insya'i* yang merupakan penarikan kesimpulan hukum baru akan sebuah permasalahan, dimana persoalan tersebut belumlah pernah terjadi. Kegiatan ijtihad *Insya'i* ini menurut al-Qardhawi sebuah keharusan guna mencari pemecah yang solutif terhadap permasalahan yang baru mengemuka serta menjadi literasi dalam pengembangan hukum keislaman, karena kepastian akan setiap masa akan melahirkan permasalahan yang sangat varaitif, begitupun

dengan kondisi dan zaman saat sekarang, yang mana problem permasalahannya jelas berbeda dari masalah-masalah masa lalu.

d. Kedudukan Fatwa dan Ijtihad dalam Islam

Paling tidak hasil dari ijtihad ulama dapat dibedakan berdasarkan empat macam: 1) tentang Fiqih, 2) seputar Keputusan hakim di Peradilan Agama, 3) peraturan perundang-undangan dalam negara-negara Islam, dan 4) fatwa ulama (Mudzhar, 1993:369). Pada dasarnya kalangan ulama menyatakan bahwa fatwa tidak memiliki perbedaan yang substansial dengan ijtihad, karena fatwa itu sendiri adalah salah satu hasil dari ijtihad yang dilakukan oleh ulama. Namun yang menjadi pembeda antara ijtihad dan fatwa hanya karena fatwa lebih khusus apabila diperbandingkan dengan sebuah ijtihad. Sebagaimana disebut di atas ijtihad merupakan kegiatan *istinbath* hukum yang dilaksanakan baik ada atau tidaknya sebuah permasalahan/pertanyaan. Sedangkan fatwa itu sendiri dilaksanakan karena sebab adanya masalah ataupun kejadian yang kemudian seorang ahli fikih berupaya untuk mengetahui dan menentukan status hukumnya (Abu Zahroh, tt: 401).

Sebagaimana Ka'bah (1999:212) memberikan penegasan bahwa *ifta'* (upaya pemberian fatwa) sebagai sinonim dari ijtihad. Ijtihad merupakan *istinbath* (formulasi) ketentuan hukum-hukum secara umum, baik ada atau tidaknya status hukum kasusnya. Sementara *ifta'* (fatwa) hanya pada kasus yang ada saja, dimana *mufti* mengeluarkan status hukumnya dengan berlandaskan pengetahuan hukumnya. Di mana seorang *mujtahid* berusaha mengistinbatkan sebuah hukum berdasarkan *nash* (Al-qur'an dan Hadits) pada setiap persoalan yang diminta atau tidak oleh pihak yang berkepentingan. Sementara itu seorang *mufti* memberikan fatwa karena adanya permintaan atas persoalan yang terjadi. Seorang *mufti* boleh memberikan fatwa mujtahid yang masih hidup ataupun sudah yang sudah wafat namun harus mengetahui metode *istinbath* hukum yang menjadi dasar pemikiran mujtahid tersebut. Hal ini sebagaimana dicontohkan para sahabat, tabiin serta ulama-ulama yang terdahulu.

Seorang pemberi fatwa berkedudukan sebagai khalifah dan merupakan pewaris para Nabi, sehingga kedudukan fatwa menjadi sangatlah penting (Al-Qardhawi, 1997:13). Dalam menyampaikan hukum-hukum syariat, seorang *mufti* mengajarkan dan memberikan peringatan kepada manusia agar tersadar serta berupaya dalam kehati-hatian, selain menyampaikan apa yang diriwayatkan dari Nabi SAW, seorang *mufti* sebagai penentu hukum-hukum Islam dengan cara menganalisis dan berijtihad dari dalil-dalil hukum yang sudah ada (Al-Qardhawi, 1997:14).

2. Majelis Ulama Indonesia

a. Peran Majelis Ulama Indonesia

Sebagai sebuah organisasi keagamaan, MUI memiliki tujuan sebagaimana yang tertera dalam pedoman dasar MUI yang telah mendapatkan pengesahan dalam musyawarah nasional (MUNAS) pertamanya, tepatnya pada tanggal 26 Juli 1975. Di mana pada Pasal 3 disebutkan bahwa MUI memiliki tujuan dalam mewujudkan masyarakat yang aman berdasarkan Pancasila, UUD 1945 serta GBHN. Kemudian dalam MUNAS II, pasal 3 pedoman dasar MUI disempurnakan menjadi: "MUI bertujuan ikut serta mewujudkan masyarakat yang aman, damai, adil, dan makmur rohani dan jasmani yang diridhai oleh Allah SWT dalam Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila" (Nafis, 2011:78).

MUI memiliki tugas utama sebagai membina dan juga membimbing umat dalam meningkatkan kualitas keimanan dan pengamalan syariat Islam dalam upaya mewujudkan masyarakat yang aman, adil serta makmur baik secara rohaniyah maupun jasmaniyah berdasarkan Pancasila, UUD 1945 dan GBHN. Sementara itu peran MUI dalam rumusan MUNAS I pada pedoman dasar pasal 4, berfungsi sebagai lembaga pengeluar fatwa serta nasihat, baik kepada institusional pemerintah ataupun kepada umat Islam dalam hal yang berkenaan dengan keagamaan serta kemaslahatan berbangsa, memelihara persatuan umat, sebagai sebuah institusi yang merepresentasikan umat Islam serta sebagai penghubung keharmonisan antara umat beragama (Mudzhar, 1996:82).

Dalam pelaksanaan kegiatan harian, lembaga ini juga membentuk komisi-komisi pengkajian masalah hukum yang disebut dengan komisi fatwa. Dengan tugas pokok sebagai penampung, peneliti, pengkaji dalam merumuskan fatwa serta hukum-hukum yang berkaitan keagamaan di tengah-tengah masyarakat. Jadi fatwa adalah sebagai alternatif hukum dalam memberi jawaban permasalahan kehidupan dalam perspektif keagamaan bagi masyarakat ataupun pemerintah.

b. Metode Ijtihad Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia

Berkenaan dengan metode yang digunakan oleh Komisi Fatwa MUI dalam upaya menetapkan fatwa, berdasarkan 3 (tiga) pendekatan, yakni dengan pendekatan *nash qath'i*, melalui pendekatan *Qauli*, dan pendekatan *Manhaji*. Yang dimaksud dengan pendekatan yang pertama (*nash qath'i*) merupakan pendekatan di dalam upaya dalam menetapkan fatwa yang berpegang pada al-Qur'an atau Hadits yang apabila masalahnya secara gamlang telah ada dalam al-Qur'an dan hadits (Sodikin, 2014:250). Pendekatan *nash qath'i* yang digunakan oleh MUI dalam istilah lain juga disebut dengan pendekatan *bayani* hal ini sebagaimana yang terdapat dalam disertasi yang ditulis oleh Moh. Cholil Nafis. Namun, pendekatan *nash qath'i* yang dipergunakan oleh lembaga fatwa MUI ini, hanya sebatas pada perbentangan dalil al-Qur'an dan Hadist yang *shahih* tanpa

menjelaskan petunjuk (*dilalah*) makna pada masalah yang dikaji. Menurut hemat penulis, MUI dalam menggunakan pendekatan ini hanya melihat pada teks ayat saja tanpa melakukan pengkajian yang mendalam terhadap *dalalah* (petunjuk) dari ayat itu sendiri. Dengan kata lain pendekatan *nash qath'i* ini sangat berbeda dengan pendekatan *bayani* sebagaimana yang telah dilakukan oleh para ulama dalam mengkaji sebuah teks ayat yang terdapat dalam al-Qur'an. Selain Komisi Fatwa MUI pendekatan semacam ini pun juga digunakan oleh Majelis Tarjih Muhammadiyah dalam menetapkan fatwa. Majelis Tarjih Muhammadiyah memprioritaskan al-Qur'an dan Hadist *shahih* sebagai sumber primer (utama) dalam berijtihadnya. Hanya saja Majelis Tarjih Muhammadiyah dalam memperlakukan teks al-Qur'an dan al-Hadist berbeda dengan Komisi Fatwa MUI. Majelis Tarjih Muhammadiyah benar-benar mengkaji teks al-Qur'an dan al-Hadist dengan memakai pendekatan *bayani* (semantik) yakni ijtihad terhadap *nash mujmal* baik karena masih tidak jelas maknanya, ataupun pada lafal tertentu bermakna dua/ganda (*musytarak*), *mutasyabih* (multi tafsir) dan sebagainya. Inilah yang menjadi perbedaan antara Muhammadiyah dan MUI yang hanya berpaku pada perbentangan al-Qur'an dan Hadist.

Selanjutnya, jika tidak ditemukan dalam nash al-Qur'an atau hadits maka penentuan hukumnya melalui pendekatan *manhaji* dan *qauli* (Sodikin, 2014:252). Pendekatan *qauli* merupakan pendekatan dalam upaya menetapkan fatwa melalui berpegangan akan pandangan imam madzhab yang terdapat pada kitab-kitab fiqh terkemuka (*al-kutub al-mu'tabarah*), yang dilakukan seandainya jawaban sudah cukup dalam menyelesaikan dan menjawab persoalan yang ada. Namun, apabila *qaul* tersebut dianggap tidak sesuai untuk dipegangi karena sangat sukar untuk dijalankan, karena adanya perubahan *illat* maka dilakukan telaah ulang. Selain Komisi Fatwa MUI, pendekatan *qauli* juga dipergunakan oleh Lembaga Bahtsul Masail NU dalam berijtihad atau mengeluarkan fatwa. Namun, dalam penerapannya terdapat sebuah perbedaan yang sangat mencolok antara pendekatan *qauli* yang dipergunakan oleh MUI dan pendekatan *qauli* yang dipakai oleh LBM NU dalam menetapkan sebuah fatwa. Perbedaan tersebut dapat dilihat dari *qaul* (pendapat) yang dinukil oleh keduanya. Dalam menetapkan fatwa Komisi Fatwa MUI tidak hanya menukil pendapat empat imam madzhab saja tapi MUI terkadang juga menukil pendapat dari luar empat imam madzhab beserta pengikutnya itu seperti madzhab imamiyah dan dzahiriyah. Bahkan terkadang MUI juga menukil pendapat yang bersifat kolektif. Kitab yang menjadi rujukan MUI pun tidak terbatas pada kitab-kitab yang dikarang oleh empat imam madzhab beserta para pengikutnya.

Sedangkan *qaul* (pendapat) yang dinukil oleh LBM NU dalam menetapkan fatwa hanya terbatas pada pendapat empat imam madzhab saja.

bahkan penukilan pendapat dalam LBM NU lebih banyak menggunakan pendapat yang terdapat dalam kitab-kitab yang ditulis oleh kalangan pengikut madzhab syafi'i, seperti kitab *Lam'u al-Jawami'*, *al-Mushtasyfa*, *Hujjah al-Wushul*, *Waraqat*, *al-Asybah wan al-Nazha'ir* dan kitab-kitab lainnya banyak dijumpai. sehingga menurut penulis tidak berlebihan rasanya apabila dikatakan bahwa pendekatan *qauli* yang dipakai oleh LBM NU dikatakan sebagai pendekatan *qauli al-syafi'i* (*syafi'i centris*) karena setiap mengeluarkan fatwa pendapat yang dinukil oleh LBM NU didominasi oleh pendapat para pengikutnya imam syafi'i seperti imam Nawawi, Rafi'i dan lain sebagainya.

Adapun pendekatan *Manhaji* merupakan suatu cara penyelesaian persoalan hukum berdasarkan jalan pikiran serta kaidah dalam menetapkan sebuah hukum yang digagas oleh imam madzhab. Pendekatan *manhaji* Menurut Abdul Muchith Muzadi sebagaimana yang dikutip oleh Ahmad Muhtadi Anshor dalam bukunya menyatakan bahwa sistem bermadzhab ini merupakan jalan untuk mewariskan ajaran al-Qur'an dan juga al-Hadits demi terpeliharanya kelurusan serta kemurnian agama. Hal ini juga dikarenakan dalam kandungan ajaran al-Qur'an dan al-Sunnah harus dipahami juga ditafsiri dengan pola pemahaman serta metode yang dapat dipertanggung jawabkan kebenarannya (Anshor, 2008:2).

Pendekatan *manhaji* merupakan suatu pendekatan yang cukup populer di Negara Indonesia. Dalam proses penetapan fatwa, bukan MUI saja yang menggunakan pendekatan tersebut, melaikan juga digunakan oleh Majelis Tarjih Muhammadiyah dan juga dipakai oleh lembaga Bahtsul masail NU juga menggunakan pendekatan tersebut dalam berijtihad atau menetapkan fatwa. Dalam Majelis Tarjih Muhammadiyah pendekatan *manhaji* digunakan hanya apabila metode *Nash Qoth'I dan Qouli* tidak mampu memberikan jawaban yang memuaskan pada permasalahan yang sedang dikaji atau tidak sesuai dengan konteks dan tidak mendatangkan kemaslahatan. Demikian juga dalam Lembaga Bahtsul Masail NU. Dalam LBM NU pendekatan *manhaji* digunakan apabila belum ditemukan satupun pendapat (*qaul*) dan tidak mungkin dilakukan *ilhaq*. Pendekatan *manhaji* yang dipakai oleh MUI tidak jauh berbeda dengan yang dipakai oleh Majelis Tarjih Muhammadiyah dan LBM NU.

Dalam menetapkan fatwa, Komisi Fatwa MUI terkadang tidak konsisten dalam menggunakan ketiga pendekatan sebagaimana yang telah penulis sebutkan di atas. Secara prosedur seharusnya Komisi Fatwa MUI sebelum menetapkan fatwanya mula-mula harus melihat nash al-Qur'an dan Hadits *shahih* kemudian *qaul* ulama dan setelah itu barulah pendekatan *manhaji* digunakan. Namun, terkadang Komisi Fatwa MUI langsung menggunakan pendekatan yang terlahir (*manhaji*) dalam menetapkan fatwanya tanpa memperhatikan kedua pendekatan yang ada di atasnya. Hal ini sebagaimana yang terdapat dalam fatwa perkawinan

beda agama. Dalam menetapkan fatwa perkawinan antar agama MUI langsung menggunakan pendekatan *manhaji* dalam berijtihad padahal di dalam al-Qur'an terdapat ayat akan bolehnya perkawinan beda agama. Namun, MUI mengambil sikap yang berbeda dengan apa yang terdapat al-Qur'an, hal tersebut disebabkan kondisi dan situasi yang ada ketika itu. Selain itu, dalam masalah perkawinan beda agama sejatinya terdapat *qaul* ulama yang menjelaskan tentang permasalahan tersebut. Namun, *qaul* ulama tersebut oleh Komisi Fatwa MUI tidak dicantumkan meskipun setelah beberapa waktu kemudian setelah fatwa ditetapkan oleh MUI barulah *qaul* ulama tersebut dicantumkan dalam keputusan fatwanya. ketidakkonsistenan Komisi Fatwa MUI dalam menggunakan ketiga pendekatan tersebut di atas lebih disebabkan oleh situasi dan kondisi saat fatwa tersebut dikeluarkan. Hal tersebut dilakukan semata-mata demi kemaslahatan khususnya bagi umat muslim sebagaimana fatwa tentang haramnya menikahi wanita *ahlul kitab* fatwa haram ini dikeluarkan semata-mata untuk kemaslahatan agama Islam (*hifdz al-din*) dan kaum muslimin.

3. Analisis Metode Ijtihad dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia.

a. Hukum Golput

Negara Indonesia meyakini bahwa sistem demokrasi merupakan sistem yang paling cocok, namun kekecewaan muncul karena beberapa sebab yang antara lain adalah: *pertama*, Pemilu tidak bisa dihindarkan dari politik uang yang dapat dilihat di banyak tempat. *Kedua*, karena ketidakpuasan terhadap mekanisme dan proses pemilu tidak berjalan demokratis dan hasilnya mengecewakan (Mukri, 2014:147). Sehingga kekecewaan tersebut melahirkan sikap tidak mau berpartisipasi dalam pemilu, bahkan menolak dalam pemilu dan menyebut dirinya sebagai golongan putih (golput). Fenomena golput terus terjadi, sehingga MUI mengeluarkan fatwa terkait dengan masalah golput ini. Adapun isi dari fatwa tersebut adalah:

- 1) Pemilihan Umum dalam pandangan Islam adalah upaya untuk memilih pemimpin atau wakil yang memenuhi syarat-syarat ideal bagi terwujudnya cita-cita bersama sesuai dengan aspirasi umat dan kepentingan bangsa.
- 2) Memilih pemimpin dalam Islam adalah kewajiban untuk menegakkan imamah dan imarah dalam kehidupan bersama.
- 3) Imamah dan Imarah dalam Islam menghajatkan syarat-syarat sesuai dengan ketentuan agar terwujud kemaslahatan dalam masyarakat.
- 4) Memilih pemimpin yang beriman dan bertakwa, jujur (*siddiq*), terpercaya (*amanah*), aktif dan aspiratif (*tabligh*), mempunyai kemampuan (*fathonah*), dan memperjuangkan kepentingan umat Islam hukumnya adalah wajib.

5) Memilih pemimpin yang tidak memenuhi syarat-syarat sebagaimana disebutkan dalam butir 4 (empat) atau tidak memilih sama sekali padahal ada calon yang memenuhi syarat hukumnya adalah haram (MUI, 2009:23–24).

Permasalahan golput, tergolong permasalahan yang baru dan bersifat ijtihadiah, tidak terdapat pada al-Qur'an dan Hadits akan ketentuan bagi umat muslim untuk mencoblos dalam pemilu. Menurut analisis penulis fatwa MUI ini didasarkan pada konsep kemaslahatan. Adapun metode yang digunakan dalam memutuskan hukum tersebut adalah pendekatan *Manhaji* dengan menggunakan metodologi *mashalih al-mursalah*. Dalam menetapkan fatwa tersebut yang menjadi pijakan MUI dalam hal ini adalah al-Qur'an (An-Nisa: 58-59) dan Hadits HR. Abu Daud yang memerintahkan untuk mengangkat seorang pemimpin demi menjaga kemaslahatan umat dan keamanan komunitas. *Mashalah al-mursalah* merupakan usaha dalam menetapkan hukum yang kemaslahatan menjadi dasar utamanya, meskipun tidak ditemukan dalam nas dan juga ijma', serta tidak adanya penolakan implisit atasnya, tetapi kemaslahatan tersebut secara tegas didukung secara syari'at yang bersifat umum dan kesesuaiannya dengan tujuan *syara'*.

MUI memaparkan bahwa tujuan utama dalam pemilihan umum ialah penegakan kemaslahatan yang menjadi salah satu dari tujuan syari'ah. Dengan membentuk pemerintah dan pengangkatan seorang pemimpin merupakan sebuah keharusan/kewajiban yang asasi dalam beragama sehingga perilaku golput berstatus haram hukumnya. Pada dasarnya hukum memilih seorang pemimpin adalah mubah, Tetapi karena sebab tertentu kemudian status hukumnya oleh MUI dirubah menjadi sebuah perbuatan yang haram apabila ditinggalkan. Fatwa hukum pengaharaman golput yang dikeluarkan oleh MUI juga telah merubah status hukum akan pemilihan seorang pemimpin yang semula merupakan kewajiban *kifa'ie* (cukup diwakili sebagian orang), menjadi kewajiban *aini* (kewajiban setiap person). Dalam literatur politik Islam klasik kewajiban tersebut hanya dibebankan kepada umat yang memiliki kualifikasi sebagai *ahlu al-Ikhtiyar* yaitu orang-orang yang memiliki kemampuan untuk memilih (Litbang, 2012:463–64). Namun, dengan pertimbangan kemaslahatan maka oleh MUI status hukumnya dirubah menjadi haram. Karena MUI melihat kondisi Indonesia pada saat fatwa tersebut dikeluarkan. Sehingga menurut penulis fatwa tersebut dapat berubah apabila kondisi dan situasi juga mengalami perubahan. Sebagaimana yang dinyatakan oleh Ibnu Qayyim al-Jauziyah bahwa perubahan akan sebuah fatwa terjadi disebabkan karena menyesuaikan perubahan waktu, tempat, niat, situasi, serta kebiasaan yang berlaku.

b. Hukum Nikah Beda Agama

MUI mengeluarkan fatwa tentang perkawinan beda agama, tepatnya pada tanggal 1 Juni 1980 yang kemudian sebagai penguat dari fatwa tersebut pada

tanggal 28 Juli tahun 2005 fatwa tersebut oleh MUI dikeluarkan kembali dengan kata lain MUI telah mengeluarkan dua fatwa dalam satu permasalahan yang isinya adalah sama. Adapun isi dari fatwa MUI tersebut berisi:

- 1) Perkawinan beda agama adalah haram dan tidak sah.
- 2) Perkawinan laki-laki muslim dengan wanita ahlul kitab, menurut qaul mu'tamad, adalah haram dan tidak sah (Amin, 2015:249).

Permasalahan perkawinan beda agama pada dasarnya suda jelas dalam al-Qur'an, yang dijelaskan bahwa muslim laki-laki diizinkan untuk menikahi seorang wanita ahlul kitab. Paparan tentang ketentuan ini berada dalam al-Qur'an tepatnya surat al-Maidah diayat ke-5. Begitu juga dengan naskah-naskah fiqih klasik yang juga membolehkan melakukan perkawinan beda agama. Dengan dikeluarkannya fatwa MUI ini maka pastilah timbul pertanyaan tentang apa sebenarnya yang menjadi alasan utama sehingga MUI menentukan sikap yang bertentangan dengan al-Qur'an? (Mudzhar, 1996:82).

Menurut hemat penulis yang menjadi alasan utama MUI dalam menentukan sikap yang berlainan dengan al-Qur'an dan kemudian mengeluarkan fatwa haram tersebut adalah kemaslahatan umat muslim karena dipandang bahwa *mafsadah* dalam perkawinan beda agama tersebut lebih besar dari pada maslahatnya karena perkawinan bagi seorang muslim bukan hanya persoalan lahiriah yang berhubungan dengan keturunan semata, melainkan perkawinan adalah ikatan suci yang beorientasi memperoleh kebahagiaan serta kepatuhan dan penghambaan pada tuhan-Nya.

Adapun mengenai metode *istinbath* atau ijtihad yang digunakan oleh MUI dalam fatwa haram perkawinan beda agama ini menurut penulis adalah pendekatan *manhaji* dengan *sadd adz-Dzariah* sebagai acuan metodenya. Dengan kata lain bahwa fatwa ini dikeluarkan semata-mata untuk menutup jalan masyarakat Islam menuju sesuatu yang bisa menjerumuskan kedalam kerusakan dalam beragama dan agar supaya pertumbuhan masyarakat muslim tidak semakin berkurang. Selain itu menurut penulis terdapat kaidah fikih yang menyatakan bahwa menghindari sebuah kerusakan atau kemafsadatan lebih diprioritaskan dari pada sekedar mendatangkan kebajikan (درء المفساد مقدم على جلب المصالح). Selain itu fatwa tersebut di atas lebih memperhatikan kepentingan masyarakat Islam.

Selain pendekatan *manhaji* MUI juga menggunakan pendekatan *qauli* dalam mengeluarkan fatwa ini. *Qaul* (pendapat) yang menjadi pijakan MUI adalah pendapat yang dikemukakan oleh Rashid Ridha, Sayyid Qutb dan pendapat al-Jaziri yang mana ketiga ulama tersebut mengharamkan seorang perempuan muslim untuk menikahi laki-laki non muslim baik itu yang musyrik ataupun ahlul-kitab

KESIMPULAN

Metode Ijtihad MUI yang digunakan dalam menetapkan fatwa-fatwanya meliputi 3 (tiga) pendekatan, yaitu: *Pertama*, pendekatan *Nash Qath'i*. Namun, pendekatan *nash qath'i* yang dipergunakan oleh MUI dalam mengeluarkan fatwa hanya sebatas perbentangan akan dalil-dalil dari ayat-ayat al-Qur'an dan Hadist *shahih* Nabi tanpa menjelaskan petunjuk (*dilalah*) makna pada masalah yang dikaji. *Kedua*, pendekatan *Qauli*. dalam menetapkan fatwa Komisi Fatwa MUI tidak hanya menukil pendapat empat imam madzhab saja tapi MUI terkadang juga menukil pendapat dari luar empat imam madzhab beserta pengikutnya itu seperti madzhab imamiyah dan dzahiriyyah. Bahkan terkadang MUI juga menukil pendapat yang bersifat kolektif. *Ketiga*, pendekatan *Manhaji*. digunakan hanya apabila metode *Nash Qath'I dan Qauli* tidak mampu memberikan jawaban yang memuaskan pada permasalahan yang sedang dikaji.

Dalam aplikasinya MUI terkadang tidak konsisten dalam menggunakan ketiga pendekatan tersebut, itu dapat dilihat dari hasil penetapan fatwanya. Ketidak konsistenan itu dapat di lihat dari prsosedur penetapan hukum yang mestinya mula-mula harus melihat nash al-Qur'an dan Hadits *shahih* kemudian *qaul* ulama dan setelah itu barulah pendekatan *manhaji*. Namun dalam aplikasinya MUI terkadang langsung menggunakan pendekatan yang terkahir (*manhaji*) dalam menetapkan fatwanya tanpa memperhatikan kedua pendekatan yang ada di atasnya. Hal tersebut lebih disebabkan oleh faktor kemaslahatan umat Islam Indonesia

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zahroh, M. tt. *Ushul Fikih*. Beirut: Dar al-Fikri al-Arabi.
- Al-Ghazali, A.H.M. tt. *Al-Mustasyfa Min Ilmi Al-Ushul*. Beirut: Daar al-Fikr al-Mu'ashir.
- Al-Qardhawi, Y. 1997. *Fatwa Antara Ketelitian Dan Kecerobohan*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Al-Zuhayli, W. 1986. *Ushul Fiqh Al-Islami*. Beirut: Daar al-Fikr al-Mu'ashir.
- Amin, M. 2015. *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Bidang Sosial Dan Budaya*. Jakarta: Erlangga.
- Anshor, A.M. 2008. *Bahth Al-Masail Nahdlatul Ulama Melacak Dinamika Pemikiran Mazhab Kaum Tradisionalis*.
- Mudzhar, M.A. 1993. *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam Di Indonesia 1975-1988*. Jakarta: INIS.
- . 1996. *Fatawa Majelis Al-Ulama Al-Indonesia: Dirasah Fi Al-Fikr Al-Tasyri'iy Al-Islami Bi Indonesia 1975-1988*. Jakarta: CENSIS.

-
- Baltaji, M. 2006. *Umar Ibn Al-Khattab Fi Al-Tasyri'*. Kairo: Daar al-Salam.
- Departemen Pendidikan Nasional. 2003. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Jaya, A. 1996. *Konsep Maqashid Al-Syari'ah Menurut Syatibi*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Ka'bah, R. 1999. *Islam di Indonesia Perspektif Muhammadiyah dan NU*. Jakarta: Universitas.
- Majelis Ulama Indonesia. 2009. *Ijma' Ulama: Keputusan Komisi Fatwa Se Indonesia Iii Tahun 2009*. Jakarta: MUI.
- Mandzur, I. 2003. *Lisan Al-Arab, Juz IX*. Kairo: Daar al-Hadits.
- Manshur, F.M. 1999. Tasawuf dan Sastra Tasawuf dalam Kehidupan Pesantren. *Jurnal Humaniora* No.1, Vol. 11 (April).
- Mu'allim, A. dan Syibly, M. R. 2011. Urgensi Ijtihad Pada Era Globalisasi. Unisia: *Jurnal Hukum Islam*, Pusat Studi Hukum Islam, Pascasarjana FIA-UII., No. 75, Vol. XXXIII
- Mukri, M. 2014. *Rekonstruksi Hukum Islam Indonesia*. Yogyakarta: IdeaPress.
- Nafis, M.C. 2011. *Teori Hukum Ekonomi Syari'ah*. Jakarta: UI-Press.
- Nasution, H. 1975. *Pembaharuan Dalam Islam, Sejarah Pemikiran Dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Puslitbang. 2012. *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Perspektif Hukum Dan Perundang-Undangan*. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.
- Rusli, M. 1999. *Konsep Ijtihad Al-Syaukani*. Ciputat: PT Logos Wacana Ilmu.
- Sobari, A. 2010. *Studi Metode Ijtihad Dalam Fatwa-Fatwa Dewan Syari'ah Nasional Tentang Pembiayaan Di Perbankan Syari'ah Tahun 2000-2005*. Yogyakarta: Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Sodikin, A. 2014. *Fiqh Ushul Fiqh: Sejarah Metodologi Dan Implementasinya Di Indonesia*. Yogyakarta: Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga.

Sistem Pemasaran Multi Level Marketing (MLM) Ditinjau dalam Hukum Ekonomi Syariah

Mufti Afif^{1*}; Richa Angkita Mulyawisdawati²

¹ Universitas Darussalam Gontor, Ponorogo

² STEBI Al-Muhsin, Yogyakarta

*email: muftiafif@unida.gontor.ac.id

DOI: <https://doi.org/10.31603/cakrawala.v13i2.2330>

ABSTRACT

Kata Kunci:
Bisnis,
Pemasaran,
MLM, Syariah

Article Info:
Submitted:
08/11/2018
Revised:
26/12/2018
Published:
28/12/2018

To obtain an expected benefit and avoid the business risk, effective and efficient management is needed. In general, Multi Level Marketing (MLM) system in Indonesia is still considered quite role in driving the economy. Even though in some cases, this MLM system is often used as a cover for Money Game businesses that deify passive income. So that, the conversations about it often reap the pros and cons of some business people. MUI itself issued DSN fatwa No. 75/DSN/MUI/VII/2009 concerning sharia MLM. It means that MUI issues a fatwa to allow the MLM system if required the terms and conditions. The research used a library approach, where studies of MLM systems spread across several sources of books and scientific articles are reviewed and then conclusions are taken. The results of the study are the MLM system has less benefits than the problem. MLM system has positive values, including: 1) easy marketing / distribution of products; 2) marketing costs is lower, and 3) there are bonuses that make motivation for MLM members to develop their business. The madharat caused by the MLM system is that there is a lot of confusion that causes the marketing system to be out of order.

ABSTRAK

Untuk memperoleh suatu keuntungan yang diharapkan dan menghindari tingkat risiko usaha, bisnis membutuhkan manajemen yang efektif dan efisien. Bisnis bersistem Multi Level Marketing (MLM) secara umum di Indonesia ini masih saja dianggap cukup berperan dalam menggerakkan roda perekonomian masyarakat. Padahal dalam beberapa kasus, sistem MLM ini seringkali dijadikan kedok dari bisnis Money Game yang mendewakan passive income. Sehingga perbincangan mengenai bisnis ini acap kali menuai pro dan kontra dari beberapa pelaku bisnis. MUI sendiri mengeluarkan fatwa DSN No. 75/DSN/MUI/VII/2009 tentang penjualan berjenjang syariah. Artinya MUI mengeluarkan fatwa kebolehan sistem MLM jika terdapat syarat dan rukun yang ditetapkan dalam fatwa tersebut. Metode penulisan karya ini menggunakan pendekatan pustaka, di mana kajian-kajian tentang sistem MLM yang tersebar di beberapa sumber buku dan artikel ilmiah dikaji dan kemudian diambil kesimpulan. Secara umum

hasil kajian dari karya ini adalah bahwa sistem MLM memiliki madharat yang lebih banyak dibandingkan maslahatnya. Sistem MLM memiliki nilai positif, di antaranya; 1) mudahnya sistem pemasaran/pendistribusian produk; 2) biaya pemasaran relatif kecil, dan 3) adanya bonus yang menjadikan motivasi bagi anggota MLM untuk mengembangkan bisnisnya. Adapun madharat yang ditimbulkan sistem pemasaran MLM adalah adanya banyak kerancuan transaksi yang menyebabkan keharaman sistem pemasaran ini

PENDAHULUAN

Bisnis merupakan suatu kegiatan dagang kepada konsumen berupa barang atau jasa yang bertujuan untuk mendapatkan keuntungan. Setiap bisnis yang dilakukan perorangan atau badan usaha pasti terdapat resiko; antara kerugian dan keuntungan. Kerugian yang dialami dapat terjadi pada aspek material bahkan non material. Namun sebaliknya, jika bisnis yang dilakukan berhasil maka akan mendapatkan keuntungan (Sahlan, 2016:57).

Pada dasarnya bisnis dan manajemen satu hal tak terpisahkan, sebab keduanya saling berkaitan. Jika bisnis dijalankan tanpa manajemen, maka tidak akan berjalan efektif dan efisien. Dalam manajemen bisnis terdapat ruang lingkup yang membaginya antara lain manajemen produksi (kegiatan mengolah bahan baku), manajemen pemasaran (mengatur tujuan pemasaran), manajemen distribusi (mengatur proses penyaluran) dan manajemen keuangan atau finansial (mengatur sirkulasi keuangan perusahaan).

Sahlan (2016) juga menambahkan bahwa bisnis bersistem MLM belakangan ini masih saja dianggap cukup berperan dalam menggerakkan roda perekonomian masyarakat. Padahal dalam beberapa kasus, MLM seringkali menjadi kedok dari *Money Game* yang mendewakan *passive income*. Sehingga perbincangan mengenai bisnis ini acap kali menuai perdebatan dari beberapa pelaku bisnis. Adapun salah satu keuntungan dari bisnis ini adalah memungkinkan meminimalisir biaya distribusi produk hingga ke angka nol, sehingga biaya distribusi tidak membebani operasional perusahaan. MLM dinilai merugikan anggotanya, meskipun tidak semua bisnis dengan sistem MLM merugikan akan tetapi malah menguntungkan anggotanya. Namun pada praktiknya, MLM sering menimbulkan masalah bagi anggotanya disebabkan tidak paham mengenai MLM yang berujung rugi.

Bisnis bersistem MLM hadir di tengah-tengah masyarakat dengan menawarkan janji-janji dan iming-iming keuntungan yang sangat menggairkan, dengan hanya mendaftarkan diri kemudian menjual produk milik perusahaan, mereka akan diberi gaji yang melimpah, mendapatkan imbalan mobil dan memperoleh rumah sesuai dengan tingkatan level yang mereka peroleh. Namun justru terjadi rancu didalam praktik bisnis sistem ini, pasalnya terjadi dua akad di dalam satu transaksi atau akad yakni akad menjadi pembeli dan sekaligus menjadi makelar (Salim, 2015).

Bertolak dari kasus tersebut, Ayu dkk. (2015) mengungkapkan bahwa kemudian Majelis Ulama Indonesia (MUI) telah berusaha menggodok prinsip-prinsip bisnis ini secara syari'ah termasuk *marketing plan*nya. Sementara itu, tujuannya adalah untuk melindungi pengusaha dan mitra bisnisnya (masyarakat) dari praktik bisnis haram atau *syubhat*. Namun tetap saja perbedaan pendapat terkait hukum bisnis bersistem MLM ini masih saja terjadi. Terdapat pihak yang menghalalkan atau membolehkan dan begitupun sebaliknya, tergantung pada sistem yang mengikatnya.

Ayu dkk. (2015) dalam penelitiannya di PT Mitra Permata Mandiri Cabang Bandung, menemukan bahwa sistem MLM pada PT tersebut memanfaatkan strategi pemasaran bertingkat (*levelisasi*) yang kemudian disimpulkan masih terdapat beberapa hal yang kurang sesuai dengan nilai-nilai hukum Islam, diantaranya adalah masih terdapat eksploitasi obsesi dalam pencapaian target perekrutan, terjadinya dua akad percampuran yakni *mudharabah* dan *syirkah* yang tergolong *bai' bis-Syarti*, serta praktik penjualannya masih dapat dikategorikan sebagai jual beli *bai' gharar* (jual beli yang berisi kebohongan atau tipu daya).

Kasus yang berkaitan dengan hal tersebut juga ditemukan pada bisnis MLM yang dijalankan oleh member MLM 4Jovem di Situbondo. Hal ini mengenai pembagian bonus sebuah mobil Agya yang terdapat syarat tambahan yang tidak tertulis bahkan syarat tambahan tersebut baru diketahui oleh member pada saat penyerahan mobil. Adapun akibat dari syarat tambahan yang tidak tertulis tersebut adalah bahwa member yang mendapatkan bonus berupa mobil Agya harus membayar angsuran mobil itu sendiri setelah mobil diserahkan oleh perusahaan kepadanya. Kasus ini dapat dikategorikan iming-iming atau janji manis yang tidak jelas (*gharar*) sebab member yang sudah memperoleh mobil Agya tersebut menyangka bahwa bonus (berupa mobil) adalah cuma-cuma, namun pada kenyataannya yang bersangkutan harus membayar angsuran mobil tersebut sendiri tanpa ada campur tangan perusahaan MLM nya (Rahmah dkk., 2017).

Berdasarkan paparan diatas penulis tertarik untuk mengkritisi kembali praktik bisnis bersistem *Multi Level Marketing* (MLM) Syari'ah yang telah ramai dijalankan oleh masyarakat Indonesia pada umumnya, supaya lebih jelas dan tidak ada keraguan.

LANDASAN TEORI

Sistem *multilevel marketing* adalah sebuah sistem pemasaran yang secara bahasa diadopsi dari bahasa Inggris. Kata "*multi*" berarti "lebih dari satu atau banyak". Sedangkan kata "*level*" mempunyai arti "*tingkatan atau lapisan*". Kata *marketing* merupakan bahasa adopsi dari bahasa Inggris yang berarti "aktivitas mempresentasikan, mengiklankan, dan menjual produk perusahaan dengan cara sebaik mungkin. Oleh karena itu multi level marketing diartikan sebuah proses pemasaran yang memposisikan tenaga penjual tak sekedar menerima kompensasi penjualan yang mereka peroleh, tetapi

disertai hasil penjualan para penjual lain di level bawahnya yang mereka manfaatkan atau rekrut. Tenaga yang direkrut disebut anggota atau *downline* (Rivai, 2012).

Sistem pemasaran berjenjang (MLM) yang pertama kali diperkenalkan oleh Prof. Carl Rehnborg yang berasal dari Universitas Chicago. Dialah penemu pertama sistem pemasaran bertingkat yang sangat fenomenal hingga kini. Sistem multilevel marketing dirancang pada tahun 1940-an oleh perusahaan di Amerika Serikat yang bernama, Nutrilite Product Inc. Produk yang pertama kali diperkenalkan adalah produk vitamin dan makanan tambahan Nutrilite. Sistem pemasaran yang dipakai oleh perusahaan Nutrilite Product Inc adalah rekrutmen tenaga pemasar dengan biaya administrasi yang relatif ringan. Dalam pemasaran ini sangat dibutuhkan tenaga pemasar yang sangat aktif untuk meningkatkan 2 keuntungan sekaligus. Keuntungan *pertama* adalah keuntungan langsung dalam bentuk selisih harga antara harga pembelian produk dengan harga jual. Keuntungan jenis ini sangat tergantung pada jumlah produk yang dijual. *Kedua*, keuntungan bentuk potongan harga yang dalam bahasa MLM disebut bonus. Bonus tersebut dihasilkan dari keuntungan perusahaan atas jumlah produk yang berhasil dijual distributor (*downline*) yang direkrut dan dilatih oleh tenaga pemasar. Besar kecilnya bonus ini tergantung pada total produk yang berhasil dijual oleh para distributor level bawahnya (*downline*). Dari sistem pemasaran dan penjualan yang tersebut membuat perusahaan MLM mendapatkan potensi pendapatan yang begitu besar dan memberikan inovasi terhadap dunia pemasaran (Boni, 2007).

Marimin dkk. (2016) menjelaskan bahwa dalam kajian hukum Islam, sistem pemasaran MLM pernah ditelaah oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan diputuskan fatwa kehalalannya selama distributor dan perusahaan yang bersangkutan jujur, ikhlas, transparan, tidak menipu serta tidak menjalankan bisnis yang haram atau syubhat. Kemudian kegiatan perdagangan yang menjual produk barang atau jasa beserta *marketing fee* atau imbalan (pada tingkat level-level) hal ini tergantung pada prestasi dan level-level anggota (*downline*) yang diperbolehkan dalam Islam lantaran jasa marketing tersebut bertindak sebagai perantara antara produsen dan konsumen yang mana kegiatan ini disebut *samsarah* (pialang/broker). Kegiatan *samsarah* berbentuk distributor, member, atau mitra niaga dalam fikih Islam termasuk dalam akad *ijarah*, yaitu suatu transaksi yang memanfaatkan jasa orang lain dengan memberikan imbalan. Menurut Amin dkk. (2011) bonus atau imbalan ini diberikan oleh perusahaan berdasarkan target yang ditentukan pihak perusahaan.

Berdasarkan pemaparan singkat di atas, maka DSN MUI memfatwakan kebolehan MLM, dengan ketentuan berikut:

1. Tidak ada kecurangan (QS. Al-Muthaffifin: 1-3).
2. Akad yang dijalankan terdapat unsur transparan dan amanah (QS. Al-maidah: 1).
3. Pemberian imbalan/bonus tepat pada waktunya (Hadis Ibnu Majah; tentang kewajiban memberikan upah sebelum kering keringatnya).

4. Barang yang diperjual-belikan adalah halal, tidak syubhat atau haram.
5. Kaidah fikih; semua bentuk muamalah diperbolehkan selama tidak ada dalil yang melarangnya.

1. Jenis dan Bentuk Sistem Multilevel Marketing

Menurut Boni (2007), pengelompokan bisnis multi level dapat dilakukan berdasarkan hal-hal di bawah ini:

a. Berdasarkan produk

Artinya pembagian bisnis MLM dilakukan berdasarkan ada dan tidaknya produk sebagai objek yang dijual. Berdasarkan hal ini bisnis multilevel terbagi menjadi dua yaitu bisnis berdasarkan produk dan bisnis yang non produk. Jenis ini lebih dikenal dengan istilah *ponzi scheme* atau *piramida ponzi* atau *money game*.

b. Berdasarkan susunan jaringan

Artinya pengelompokan dilakukan berdasarkan susunan jaringan. Dalam hal ini bisnis system multilevel dibagi menjadi 2, yaitu “multilevel matahari” atau “multilevel murni”. Yaitu bisnis multi level yang tidak membatasi bangunan dan susunan jaringannya. Kedua adalah “multi level non matahari” adalah bisnis multi level yang membatasi bangunan dan susunan jaringan. Jumlahnya seperti hanya dua jaringan (*binary system*), tiga jaringan (*threenary system*) dan empat jaringan (*fournary system*) dan lain sebagainya.

c. Berdasarkan sistem pembonusan

Berdasarkan sistem pembonusan ini bisnis multi level dibagi menjadi tiga bagian, yaitu bisnis multi level yang sistem pembonusannya berdasarkan penjualan produk saja, baik personal sales maupun yang group sales. Sistem ini banyak dijumpai pada bisnis multi level matahari. Kedua, bisnis multi level yang sistem pembonusannya berdasarkan perkembangan jaringan saja. Sistem ini banyak ditemukan dalam jenis multi level non matahari utamanya *binary system*. Ketiga adalah bisnis multi level yang menggabungkan dua dasar pembonusan, perkembangan jaringan dan penjualan produk.

2. Dampak Positif dan Negatif Bisnis Sistem MLM

Dalam sistem bisnis MLM terdapat dampak positif. Adapun dampak positifnya antara lain; 1) Pengusaha mendapatkan keuntungan lebih dengan penghematan biaya (*minimizing cost*) seperti biaya promosi atau iklan, dan lainnya. 2) menguntungkan para distributor sebagai *simsar* (makelar/broker/mitra kerja/agen/distributor) yang ingin bekerja secara mandiri dan bebas (Sahlan, 2016).

Utomo (2003) menambahkan bahwa terdapat pula dampak negatif yang lebih besar dari pada positifnya. Menurut Dewan Syari'ah Partai Keadilan melalui fatwa No. 02/K/DS-P/VI/11419, diantaranya; munculnya keinginan yang tidak wajar untuk mengantongi target penjualan karena dipicu sistem MLM, suasana tidak mendukung

yang terkadang mengarah kepada pola hidup hedonis. Saat acara rapat atau pertemuan bisnis, tak sedikit dari para anggota yang *resign* dari pekerjaan tetapnya karena ingin mendapatkan keuntungan dalam waktu yang singkat. Sistem ini akan membuat seseorang (mitranya) bersikap materialistis. Sebab, patokan target penjualan dengan iming-iming keuntungan besar akan melupakan tujuan asasinya dalam berbisnis yaitu untuk mendekatkan diri kepada Allah.

METODE PENELITIAN

Jenis penelitian ini adalah penelitian pustaka dan lapangan dengan pendekatan metode kualitatif yang bersifat deskriptif (teori dan praktik). Adapun objek penelitian kajian ini adalah sistem pemasaran perusahaan MLM di Indonesia. Teknik pengumpulan data melalui sumber-sumber tertulis yang berupa beberapa artikel ilmiah, buku-buku dan pendapat ulama, teori dan dalil yang berkaitan dengan masalah yang diteliti.

PEMBAHASAN

Sistem MLM telah menuai kritik dari berbagai aspeknya secara konvensional oleh Fitzpatrick dan Reynolds (1997) dalam bukunya *False Profits* mengungkapkan 10 kesalahan kemudian penulis menambahkan 3 kesalahan dan lain yang berkaitan dengan konsep syariah, sehingga kesalahan 13 tersebut, yaitu:

1. MLM dipromosikan sebagai bisnis dengan sistem dan pola yang mampu menawarkan keuntungan lebih baik dari sistem bisnis yang lain.

Sebagai informasi tambahan bahwa hampir semua orang yang meninvestasikan dana di MLM berhujung dengan raibnya dana tersebut. Tidak lebih dari 1% distributor MLM yang mendapatkan untung atau laba bahkan mereka yang menerima pendapatan seumur hidup melalui bisnis ini persentasenya jauh lebih kecil lagi. Terbukti bahwa tipe struktur bisnis MLM hanya bisa memberikan porsi kecil bagi pemenang. Jika *downline* yang dibutuhkan adalah sejumlah 1000 orang agar dia menerima pendapatan seumur hidup, maka 1000 orang *downline* tersebut akan membutuhkan sejuta orang lain untuk bisa mendapatkan kesempatan yang sama. Jadi, tampaknya ia sebagai pertumbuhan namun kenyataannya adalah pengorbanan para distributor baru secara terus menerus. Uang yang diterima para *elite* pemenang merupakan uang pendaftaran dari para pecundang. Hal ini diperparah oleh tidak adanya aturan yang membatasi distributor di suatu daerah dan tidak adanya sistem evaluasi mengenai potensi pasar, sehingga sistem MLM ini dari dalamnya sudah tidak sehat.

2. Jaringan (*network*) marketing dikenalkan sebagai cara baru yang paling populer dan efektif untuk membawa produk ke pasar. Pelanggan acap kali membeli produk menggunakan cara *door to door*.

Perlu diperhatikan bahwa jika semua orang /atau sistem pemasaran mengikuti aktivitas MLM yang menjual keanggotaan secara level ke level serta mengamati hukum dasarnya; yakni penjualan satu eceran ke satu konsumen, maka akan mendapati sistem penjualan yang tidak produktif dan praktis. Hal ini akan mengubah pola konsumsi yang tidak efektif karena tiap individu mendapatkan pilihan yang terbatas dan kerap kali membayar lebih mahal untuk sebuah produk.

3. Pendukung MLM selalu menekankan bahwa seseorang dapat menjadi kaya, tanpa hasil usaha kerasnya sendiri karena kekayaan itu berasal dari usaha seseorang yang tidak dikenal, yaitu *downlinenya*.

Sistem yang demikian ini memiliki dampak buruk bagi *downline* dibawahnya sebagaimana dijelaskan pada point 1.

4. MLM diyakini sebagai gaya atau pola hidup baru yang memasarkan kebahagiaan juga kepuasan. Sehingga MLM cara lain untuk meraih segala kebaikan dalam hidup. Selain daya tarik yang menyolok dari industri MLM sebagaimana yang disampaikan via iklan dan prosentase penarikan atau rekrutmen anggota baru adalah ciri materialismenya (orientasinya adalah kekayaan mendadak dengan usaha yang relatif sedikit). Daya tarik MLM akan kekayaan dan kemewahan ini berlawanan dengan kehendak sebagian besar manusia tentang inovasi karya yang memberikan kepuasan bagi sesuatu minat dan bakatnya.

5. MLM sering menyatakan dirinya sebagai bagian dari gerakan spiritual dalam berbisnis. Pasalnya selalu mengangkat slogan “komunitas” dan “kekeluargaan” dalam bisnis.

Perlu ditekankan bahwa penggunaan konsep spiritual (kerohanian) dalam sistem MLM tidaklah tepat, sebab kegiatan tersebut adalah mencapai keuntungan materi semata. Seperti halnya penggunaan kata “komunitas” dan “kekeluargaan” dalam sistem ini karena secara rasional, bisnis adalah kegiatan meraup keuntungan dan bagaimana mungkin keuntungan besar ini diperoleh dari para anggota keluarganya?

6. MLM dianggap bisnis yang mudah, pasalnya semua rekan dan bahkan saudara sendiri bisa diprospek.

Ungkapan “prospek” adalah kejanggalan dalam sistem ini. Mereka yang disayangi seperti sanak famili (baik teman ataupun keluarganya sendiri) akan dijadikan konsumen seumur hidup. Terdapat dilema saat mengambil keuntungan; antara menolong orang yang dicintainya tersebut atau mengambil keuntungan. Seandainya tidak mengambil keuntungan pun, *upline* (level di atasnya) tetap memperoleh untung berupa bonus.

7. Pada MLM ada motivasi kerja sesuai waktu yang ditetapkan oleh pelakunya. Artinya bisnis sistem MLM bisa dijalankan pada waktu-waktu tertentu sesuai dengan kontrol pelaku, hal ini tentunya sangat fleksibel. Beberapa jam seminggu dapat menghasilkan tambahan pendapatan yang besar dan dapat berkembang menjadi sangat besar sehingga praktisi MLM tidak perlu lagi bekerja yang lain.
Biasanya saat seminar disebutkan nama-nama pelaku MLM yang sukses, meninggalkan pekerjaan asalnya (seperti dosen, guru, pegawai PNS, dan bahkan dokter) untuk konsen pada sistem MLM lantaran memperoleh kekayaan lebih besar. Jika semua orang berperilaku seperti contoh di atas, maka tatanan masyarakat dan pola konsumsinya akan rusak. Sehingga model MLM tidak tepat dipraktikkan oleh sejumlah besar perusahaan/produk.
8. Kelompok yang mendukung sistem MLM menganggap bahwa sistem MLM adalah sistem baru, positif, dan suportif.
Sistem MLM memberikan pemahaman bahwa profesi perdagangan secara konvensional adalah kekerdilan, sebab tidak menjanjikan “pendapatan yang jelas”. Dan karyawan sistem konvensional adalah perbudakan karena mereka dianggap “kalah” saing dalam berbisnis. Jadi MLM dianggap sebagai solusi akhir untuk meraih kesuksesan. Bisa dibayangkan seandainya seluruh produk/ perusahaan beralih ke sistem MLM, maka akan lebih banyak lagi para *dowline* yang kalah saing dengan *uplinenya*.
9. Mayoritas perusahaan MLM (meskipun tidak semua) melarang anggotanya untuk bergabung pada sistem MLM produk lain. Hampir semua kontrak MLM dapat melakukan pemutusan keanggotaan secara mudah dan cepat. Keanggotaan dalam MLM menuntut anggota untuk bekerja sesuai sistem yang ketat, hal ini bukannya mendidik kemandirian.
Oleh sebab itulah distributor MLM bukan seorang pengusaha, karena ia hanya pengikut sebuah sistem yang rumit. Dimana para anggota hanya memiliki kendali yang minim, sehingga sistem MLM dapat membunuh kreatifitas dan inovatif seorang pelaku usaha.
10. MLM enggan dinyatakan sebagai program piramid sebab sistemnya adalah penjualan produk (bukan *money game*).
Meskipun demikian, tapi sistem MLM masih dapat digolongkan pada program piramid; karena terdapat golongan *upline* dan *downline* yang terikat dalam sistem bonus. Artinya tetap menjalankan *money game*.
11. *Money game* terjadi saat rekrutmen *downline* berlangsung atau saat pembelian produk/jasa.
Seperti biasanya bahwa barang-barang yang diperjual-belikan pada sistem ini jauh lebih mahal dibanding produk serupa yang dijual secara konvensional, harga ini

hukumnya haram sebab harga barang ditambahkan dengan biaya penyertaan modal (bagi downline baru), juga biaya keuntungan estafet (bonus).

Tingginya harga produk MLM secara umum disertai tambahan harga barang dan biaya-biaya yang dibebankan pada pembeli / member secara tidak langsung, dan biaya ini diklaim sebagai penyertaan modal dalam akad *syirkah*, dan bonus; baik untuk *upline* atau dirinya sendiri. Artinya terdapat dengan jelas praktek perdagangan *gharar* (kesamaran atau penipuan) karena terjadi ketidakjelasan antara penjual dan pembeli (*bai'*) pada barang, *syirkah* pada penyertaan modal, *ujroh* pada penerimaan bonus *simsaroh*, dan sekaligus *mudharabah* disaat menikmati bagi hasil dengan *downlinenya* disebabkan karena pembeli sebagai member dan punya fungsi sebagai *mudhorib* (pelaksana) yang memasarkan suatu produk perusahaan untuk calon member (pembeli) baru. Praktik yang penuh dengan kerancuan, karena dorongan sifat materialis (Veithzal dalam Salim, 2015).

12. Jika pengusaha sistem MLM melakukan penggalangan dana dari masyarakat untuk peningkatan modal perusahaannya dengan menjanjikan imbalan keuntungan tertentu tiap bulannya, ini berarti termasuk dalam kegiatan yang haram, karena telah mempraktikkan *riba* (menjanjikan *return* sejumlah tertentu) yang diharamkan Allah SWT.
13. Praktik lain pada sistem MLM merupakan sistem bonus hasil penjualan. Artinya bonus yang diberikan perusahaan kepada broker diambilkan dari harga produk yang dibeli oleh konsumen.

Contohnya bila seorang pialang bisa merekrut 4 konsumen atas 4 produk perusahaan, maka si *broker* ini mendapatkan 1 produk secara gratis (contohnya sistem umroh/haji MLM; dimana jika broker memberangkatkan 5 calon jama'ah maka akan mendapatkan upah berupa umroh/haji gratis. Praktik seperti ini termasuk *gharar* dan haram jika tidak ada transparansi dalam pelaksanaannya, karena memakan harta (hak) orang lain secara batil sebagaimana Allah melarangnya. Harga tinggi yang diluar kewajiban terdapat biaya bonus yang akan diberikan kepada broker.

Secara umum keharaman bisnis dengan sistem MLM adalah berikut:

1. MLM termasuk *hybrid contract* (*bay'atani fii bai'atin*)

Dalam bisnis MLM, seorang member memiliki dua fungsi sekaligus. Fungsi pertama adalah sebagai pembeli produk, sebab dia membeli produk langsung dari perusahaan. Sedangkan fungsi kedua adalah sebagai makelar, sebab selain membeli produk tersebut, dia harus merekrut member baru. Pada setiap perekrutan juga akan memperoleh bonus (Setiawan, 2003). Rasulullah SAW bersabda:

نَهَى رَسُولُ اللَّهِ عَنْ بَيْعَتَيْنِ فِي بَيْعَةٍ

Artinya: "Nabi Shalallahu'alaihi wasallam telah melarang dua pembelian dalam satu akad" (HR. Tirmidzi, Nasai, Ahmad)

Imam Syafii menjelaskan hadis di atas seperti ini, “Yaitu jika seorang mengatakan, “*Aku jual rumahku padamu dengan harga tertentu asalkan (syaratnya) kamu menjual budakmu padaku dengan harga yang kutentukan. Jika budakmu itu telah kumiliki, berarti rumahku tadi juga sudah menjadi milikmu*”. Dalam konteks ini, penjelasan dari *bay’atain fii bai’tin* adalah memberlakukan dua akad kesepakatan dalam kesatuan transaksi. Akad pertama adalah akad jual beli budak, dan akad kedua adalah transaksi jual beli rumah. Masing-masing memiliki ketentuan akad yang mengikat, namun terjadi dalam satu transaksi.

Pendapat tersebut dikuatkan Ibn Hibban dalam karyanya *Shahih Ibn Hibban* berikut:

لَا تَجِلُّ صَفْقَتَانِ فِي صَفْقَةٍ

Artinya: “*Tidaklah dihalalkan dua kesepakatan (akad) dalam satu kesepakatan (akad)*”

Hadits tersebut juga menjelaskan tentang haramnya melakukan dua jenis akad berbeda dalam satu akad, ibaratnya melakukan akad transaksi utang piutang dan jual beli secara bersamaan, dan satu akad dengan akad lainnya saling terikat. Contohnya: seseorang menyampaikan pada temannya, “*Saya akan jual rumah ini padamu dengan asalkan kamu pinjami aku satu mobilmu selama satu bulan*”. Alasan diharamkannya transaksi ini adalah ketidakjelasan harga barang yang dijual dan menggantungkan suatu transaksi kepada syarat yang belum tentu terjadi (Salim, 2015).

Utami dalam wawancaranya dengan Afifudin juga menambahkan bahwa dari fakta-fakta umum yang telah dijelaskan sebelumnya, praktik sistem ini (MLM) tidak bisa dilepaskan dari empat hukum, diantaranya;

- a. Hukum dua transaksi dalam satu transaksi mengikat. Pertama adalah transaksi jual beli (*bai’*), sedangkan kedua adalah akad *samsarah* (broker/pialang).
- b. Hukum pemakelaran (*samsarah*). *Upline* bertindak sebagai *simsar* (makelar), baik ia adalah pemilik langsung, atau bukan yang kemudian ia memakelar *downline* dibawahnya, dan selanjutnya *downline* dibawahnya bertindak sebagai makelar *bagidownline* dibawahnya lagi.
- c. Hukum komisi dan bonus, baik bonus terhadap pembelian langsung maupun tidak langsung yang lazim disebut bonus jaringan dan kepemimpinan.
- d. Praktik *Ghabn Fahisy* (penipuan harga yang keji), yaitu menaikkan harga jual berkali lipat dari harga pasar.

Kasus yang sesuai dengan paparan diatas telah ditemukan oleh Ayu dkk. (2015). Hasil penelitian tersebut mengungkapkan bahwa sistem *Multi Level Marketing* (MLM) di PT Mitra Permata Mandiri Bandung yang bergerak di bidang jasa pembiayaan haji dan umroh belum sepenuhnya sesuai dengan syari'ah Islam, sebab terdapat beberapa hal yang kurang sesuai dengan nilai-nilai Islam, diantaranya masih adanya eksploitasi obsesi dalam pencapaian target perekrutan; terjadinya dua akad percampuran yakni *mudharabah* dan *musyarakah* yang tergolong *bai' bis-Syarhi*; serta praktik penjualannya masih dapat dikategorikan sebagai jual beli *bai'ul gharar* (jual beli mengandung kebohongan atau tipu daya).

2. Terdapat unsur ketidakjelasan (*Gharar*/Spekulatif)

Di dalam sistem MLM terdapat makelar berantai. Sesungguhnya makelar (*samsarah*) diperbolehkan oleh Islam, yaitu transaksi dimana anggota pertama memperoleh kompensasi atas usahanya dalam mempromosikan produk serta mempertemukannya dengan pembelinya. Adapun makelar didalam sistem MLM yang bukan mempromosikan produk, tetapi mempromosikan **komisi**, tidak diperbolehkan dalam Islam sebab didalam akadnya terdapat *gharar* dan spekulatif (Ayu dkk., 2015).

Unsur *gharar* juga nampak ketika anggota yang telah membeli produk, akan mengharapkan profit yang lebih. Tetapi dia tidak mengetahui apakah benar mendapatkan keuntungan atau justru merugi. Sebagaimana Sabda Rasulullah SAW yang diriwayatkan oleh Abu Huraira RA:

نَهَى رَسُولُ اللَّهِ عَنِ بَيْعِ الْحَصَاةِ وَبَيْعِ الْعَرَارِ

Artinya: Rasulullah SAW melarang praktik jual beli hashah (dengan cara melempar kerikil pada produk yang dituju) dan dengan cara *gharar* (penipuan).

Utami dkk. (2016) menegaskan bahwa MLM menjadi haram apabila didalam bisnis tersebut terjadi:

- a. Perilaku ribawi
- b. Praktik *gharar* (suatu hal yang ada unsur penipuan akibat ketidak jelasan suatu barang pada segi kualitas, kuantitas, harga, atau keberadaannya)
- c. Praktik *dhulm*, atau memakan harta orang lain secara *batil*. Hal Allah SWT berfirman terkait dengan hal ini dalam An-Nisa ayat 29

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن

تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا

Artinya: *Allah tidak menghendaki adanya transaksi yang merampas hak orang lain (memakan harta milik orang lain secara keji/dholim), kecuali jika dilakukan dengan cara perniagaan yang saling rela, sama sama suka*

- d. Praktik penipuan secara jelas, penyamaran, dan pengaburan terhadap manusia. Perkara ini terhitung sebagai penipuan yang diharamkan. Rosulullah SAW bersabda:

مَنْ عَشَّ فَلَيْسَ مِنِّي

Artinya: *“Siapa yang menipu, maka ia bukanlah dari (golongan) saya”* (HR. Shokhah Muslim)

Didalamnya Sistem MLM terdapat bentuk *gharar*, spekulasi tinggi atau untung-untungan yang diharamkan syari’at Islam. Karena secara praktik baik calon anggota maupun anggota belum tentu mengerti dan faham cara merekrut anggota baru atukah tidak. Secara prinsip kemungkinan bisa merekrut anggota adalah skill yang tidak semua orang miliki. Kemudian anggota baru pun demikian apakah ketika sudah masuk dalam sistem MLM, ia bakal di level tertinggi sehingga akan meraup keuntungan besar atukah ia ada pada posisi di level terendah sehingga akan mengalami kerugian besar. Kenyataan yang ada, rata-rata anggota MLM merugi kecuali mereka yang lebh dulu masuk dalam sistem dan berada posisi level atas. Jadi secara umum, sistem MLM cenderung mendatangkan kerugian, dan inilah *gharar*. *Gharar* sendiri dapat diartikan keadaan dimana terdapat spekulasi antara rugi besar atau untung besar.

3. MLM bertolak belakang dengan kaidah umum perdagangan seperti *Al-Ghunmu bi al-Ghurmi*

Kaidah *Al-Ghunmu bi al-Ghurmi* artinya bahwa tingkat keuntungan itu sesuai dengan jerih payah yang dikeluarkan atau biaya tingkat risiko. Dalam bisnis MLM tersebut terdapat beberapa pihak yang dirugikan, yaitu mereka (anggota) yang posisinya pada level terbawah, karena secara praktik justru merekalah yang bekerja keras memprospek calon member baru, namun keuntungannya lebih banyak dinikmati oleh mereka yang berposisi level atasnya. Mereka yang disebut *upline* inilah yang akan terus menerus mengantongi keuntungan meskipun tanpa bekerja, sementara orang lain di posisi level bawah mungkin sudah merasa kesulitan untuk memprospek calon anggota baru karena kuota anggota MLM sudah sangat banyak.

4. MLM mengandung riba *fadhhl dan nasi’ah*

Sebagian ulama berpendapat bahwa sistem MLM mengandung riba *fadhhl*, sebab anggotanya membayar menggunakan hartanya dengan jumlah kecil untuk mendapatkan sejumlah barang/jasa yang lebih besar darinya, seolah ia menukar uang

dengan uang dengan jumlah yang berbeda. Bisa jadi termasuk dalam kategori riba *nasi'ah*, sebab anggotanya mendapatkan uang penggantinya tidak secara tunai (Salim, 2015: 77).

Zulaekha (2017) menemukan bahwa kompensasi *passive income* pada sistem MLM Syari'ah di Mulia Artha Qives Jakarta diperoleh oleh member yang berperingkat atas (seperti *Ruby, Saphier, Emerald, Diamond, Crown*, dan *Crown Ambassador*) didapatkan dari *reward* sosialisasi (saling membantu) sebesar 5%-15% berulang-ulang setiap 17 hari hingga 2 kali dari modal yang dibayarkan di awal tanpa merekrut.

Nampak terlihat jelas pada kasus tersebut bahwa sistem penetapan kompensasi *passive Income* yang ditetapkan oleh bisnis MLM yang berlabelkan syari'ah pun juga masih terdapat unsur riba *fadhli*. Sebab member yang telah mencapai peringkat atas tersebut mendapatkan kompensasi *passive income* nya lebih besar daripada modal yang dibayarkan di awal bahkan mencapai dua kali lipat. Terlebih lagi insentif yang diperoleh oleh member tersebut adalah hasil kerja keras para *downline* atau bisa dikatakan bahwa terjadi eksploitasi secara sepihak, artinya, terdapat unsur *dzalim* yang sangat dilarang oleh ajaran Islam.

5. Bisnis MLM cenderung bertujuan komisi, bukan produk

Utami dkk. (2016) juga menambahkan bahwa bisnis MLM haram hukumnya apabila produk (barang) hanya dijadikan sebagai alat meraup bonus, sebab komisi pada sistem MLM seringkali datang dari kinerja anggota bawahnya (*downline*). Kalaupun akad model tersebut dinyatakan jelas kebolehannya, masalah lain pun akan terjadi, yaitu kerelaan (*ridho*) dari pihak anggota (*downline*) yang bergabung. Karena kemungkinan, si calon anggota sebetulnya tidak berniat membeli produk yang harganya mahal dan belum tentu dapat bermanfaat baginya. Tetapi karena dia mempunyai niatan untuk menjadi anggota, sedangkan persyaratannya harus membeli produk terlebih dahulu, maka calon anggota tersebut "terpaksa" membelinya. Transaksi semacam ini termasuk haram apabila tujuannya adalah bukan produk melainkan bonus penjualan/rekrutmen.

Seseorang ketika dihadapkan pada dua pilihan (komisi rekrutmen dan keuntungan penjualan), maka ia akan memilih komisi. Tanjung (2013) memaparkan bahwa ditinjau dari aspek etis/akhlak, MLM merupakan yang kurang etis secara normatif. Kenyataannya pengikut sistem MLM banyak diminati sebab keterpaksaan, bukan karena kesadarannya sendiri. Yaitu karena diajak oleh sahabat, saudara dan sungkan untuk menolak. Kebanyakan model pemasaran MLM adalah memprospek dan terus mengajak calon member hingga putus asa.

Hasil wawancara penulis dengan seorang responden yang telah menjadi member salah satu MLM di Yogyakarta pada hari Jum'at tanggal 19 Oktober 2018 ditemukan bahwa para *marketing* produk MLM ini biasanya memprospek seseorang

yang paling dekat dengannya (seperti sanak saudara, teman karib, maupun kerabat), lalu temannya, bisa jadi muridnya, rekan kerjanya. Meskipun secara syari'ah tidak ada larangan akan dijual kepada siapa saja, tetapi pada praktiknya, banyak pihak yang diajak untuk membeli produk tersebut serta melakukannya dengan terpaksa dengan alasan segan jika menolak.

Pada suatu wawancara bersama Bapak Pengasuh Pondok Pesantren Salaf Asrama Perguruan Islam (API) kabupaten Magelang, yaitu KH. Muhammad Yusuf Chudloridisampaikan bahwa sebetulnya banyak dari member MLM ikut bergabung karena adanya bonus sebagai iming-iming dengan harapan cepat kaya dalam waktu singkat dan bukan karena kebutuhan akan produk itu. Bisnis dengan sistem seperti ini dapat dikategorikan dalam perjudian, sebab terdapat alasan berikut: (Utami dkk., 2016)

- a. Kebanyakan anggota MLM tidak menginginkan produk, akan tetapi tujuannya adalah penghasilan dan kekayaan yang banyak lagi cepat.
- b. Harga produk secara umum terlampau mahal, bisa berkali-kali lipat harganya dibanding dengan harga barang yang sejenis yang dijual dipasaran.
- c. Perusahaan MLM menganjurkan kepada para anggotanya untuk memperbaharui aktivasi keanggotaannya tiap tahun dengan memberikan berbagai program baru kepada segenap anggotanya yang pada intinya hal itu sekedar iming-iming belaka.

Secara umum perusahaan MLM bertujuan membangun jaringan pasar secara berkesinambungan dan estafet. Hal ini tentunya akan menguntungkan *upline*, sedangkan *downline* bekerja keras untuk memberikan point pada *upline* mereka berbentuk komisi. Menurut sebagian kelompok, komisi-komisi tersebut merupakan hibah dari *downline* ke *upline*. Pasalnya hibah (bonus) ini wujud terimakasih *downline* kepada *upline* telah menjadi bagian dari perusahaan MLM. Pendapat ini adalah salah karena tidak semua bentuk hibah diperbolehkan dalam syari'ah. Seperti *hibah* (bonus) dari hasil pinjaman yang diharamkan karena termasuk riba. Demikian *hibah* (bonus) dalam MLM tidak diperkenankan karena besaran nilai komisinya telah ditetapkan dan wajib. Bagaimana mungkin *hibah* dalam MLM diperbolehkan? Padahal hukum *hibah* harus dilihat dari sebab terwujudnya *hibah* tersebut dan nilainya tidak disyaratkan di awal.

KESIMPULAN

Meninjau kembali pembahasan tentang sistem bisnis Multi Level Marketing (MLM) memang terdapat dampak positif bagi perekonomian, yaitu; 1) menguntungkan pihak perusahaan dimana terdapat penghematan biaya (*minimizing cost*) dalam promosi, pemasaran dan pendistribusian. 2) menguntungkan para distributor sebagai *simsar* (makelar/broker/mitra kerja/agen/distributor) yang ingin bekerja secara mandiri dan bebas. Namun disisi lain, dampak negatif dari sistem MLM ini lebih banyak,

diantaranya yaitu; obsesi obsesi ingin cepat kaya mendadak, *money game*, transaksi *gharar*, mengarah kepada pola hidup hedonis, terjerat riba *fadl* atau *nasi'ah*, dan memakan harta milik orang lain secara bathil. Karena iming-iming cepat kaya, maka banyak para anggota MLM yang mengundurkan diri dari tugas/kerja serta pekerjaan utamanya dengan dalih obsesi mendapat harta melimpah (bonus) secara singkat. Dari kedua dampak tersebut, nampak jelas bahwa saistem bisnis MLM menimbulkan lebih banyak *mudharat* dari pada manfaatnya. Sebab pencapaian harta berlimpah tanpa diimbangi dengan kekuatan iman dan takwa kepada Allah SWT akan menjadikan seseorang tersebut jauh dariNya

DAFTAR PUSTAKA

- Amin, M. dkk. 2011. *Himpunan fatwa MUI sejak 1975*. Jakarta : Penerbit Erlangga.
- Ayu, S. D., Asep. R, dan Roji, M. 2015. Tinjauan Hukum Islam Terhadap Pembiayaan Haji dan Umroh Melalui Sistem Multi Level Marketing (MLM) di PT Mitra Permata Mandiri Cabang Bandung. *Prosiding Keuangan dan Perbankan Syariah*.
- Boni, S. Y., 2007. *Apa Salah MLM (22 Sanggahan Pengharaman Multi Level Marketing)*. Jakarta Timur : Pustaka al Kautsar.
- Fitzpatrick, R. L. dan Reynolds, J. K. 1997. *False Profits: Seeking Financial and Spiritual Deliverance in Multi Level Marketing and Pyramid Schemes*. USA: Herald Press Charlotte.
- Marimin, A. dkk. 2016. Bisnis multi level Marketing dalam Pandangan Islam. *Jurnal Ilmiah ekonomi Islam*. Vol. 01, No. 02.
- Rahmah, L., Wawan J, dan M. Shaleh. 2017. Bisnis Multi Level Marketing dalam Tinjauan Fatwa DSN MUI No: 75/DSN-MUI/VII/2009 (Studi Kasus pada Member MLM 4Jovem di Situbondo). *Istidlal* Vol. 1, No. 2, Oktober 2017
- Rivai, V. 2012. *Islamic Marketing*. Jakarta: PT Gramedia.
- Sahlan, A. 2016. Bisnis Multi Level Marketing (MLM). *Al-Hikmah Jurnal Kependidikan dan Syari'ah*. Vol. 04 No 01.
- Salim, A. 2015. Aktualisasi Bisnis Multi Level Marketing (MLM) Dalam Ranah Syar'i. *Jurnal Ar-Risalah*, Vol. XVI No. 2.
- Tanjung, H. 2013. Tinjauan Syari'ah Multi Level Marketing. *Mizan; Jurnal Ilmu Syari'ah*, Vol. 1 No. 1.
- Utami, A. D., Maghfiroh, N., dan Iswanto, B.T. 2016. Pelaksanaan Jual Beli Melalui Sistem Multi Level Marketing Perspektif Hukum Islam. *Varia Justicia*, Vol 12 No. 1.
- Utomo, S. B. 2003. *FIQH AKTUAL- Jawaban Tuntas Masalah Kontemporer*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Zulaeha, S. 2017. *Insentif Passive Income pada Multi Level Marketing (MLM) Syari'ah di Mulia Artha Qives Jakarta dalam Perspektif Fiqh Muamalah*. Skripsi Program Studi Muamalah Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Raden Patah Palembang.

Penguatan Peran Ziswaf dalam Menyongsong Era SDGs Kajian Filantropi BMT Tamzis Wonosobo

Nurma Khusna Khanifa^{1*}

¹ Fakultas Syari'ah dan Hukum, Universitas Sains Al Qur'an, Wonosobo

*email: nurmakhusna@unsiq.ac.id

DOI: <https://doi.org/10.31603/cakrawala.v13i2.2329>

ABSTRACT

Kata Kunci:
Ziswaf, Baitul
Mal, Filantropi,
SDGs

Article Info:

Submitted:
08/11/2018
Revised:
28/12/2018
Published:
30/12/2018

The way to alleviate the poverty in the community, family, and individuals to prosperous condition and to alleviate the burden of daily living needs is a real practice of philanthropy. This is the relevance between the objectives of zakat, infaq, shadaqah, and waqf (ziswaf) and Sustainable Development Goals (SDGs) towards the achievement of development goals. The movement focuses on 6 issues including: without poverty, without hunger, quality education, decent work and economic growth, reduced inequality, and environmental cleanliness. It means that ziswaf is a pressure on the existence of community assets. As an effort to fund to distribute (social function), as well as control function. In order to have a practical and valuable impact, Islamic philanthropy must have a relationship between the purpose and essence of the Shari'a in the form of maqshid syariah to encourage social welfare and the economy. As the inherent institution of Baitul Mal Tamzis, the concept of a creative philanthropy approach is used to increase the scope and sustainability of institutional impacts and provide institutional specific roles with specific institutions and target communities both consumptive and productive.

ABSTRAK

Cara untuk mengentaskan kemiskinan di masyarakat, keluarga, dan individu ke kondisi sejahtera serta meringankan beban hidup sehari-hari maka dibutuhkan praktek nyata filantropi. Disinilah adanya relevansi antara tujuan zakat, infaq, shadaqah, wakaf (ziswaf) dan *Sustainable Development Goals* (SDGs) terhadap ketercapaian tujuan pembangunan berkelanjutan. Gerakan ini berfokus pada 6 isu diantaranya: tanpa kemiskinan, tanpa kelaparan, pendidikan berkualitas, pekerjaan layak dan pertumbuhan ekonomi, berkurangnya kesenjangan, dan kebersihan lingkungan. Diartikan bahwa ziswaf bersifat menekan atas eksistensi harta. Sebagai upaya *funding to distribute* (fungsi sosial), serta sebagai *control* (fungsi pengendalian). Guna berdampak praktis dan bernilai, maka filantropi Islam harus memiliki hubungan antara tujuan dan esensi syariat berupa maqâshid syari'ah untuk mendorong kesejahteraan sosial (*ijtimâ'iyah*) maupun ekonomi (*iqtishâdiyyah*). Sebagai lembaga inheren Baitul Mal Tamzis menggunakan konsep pendekatan *creative*

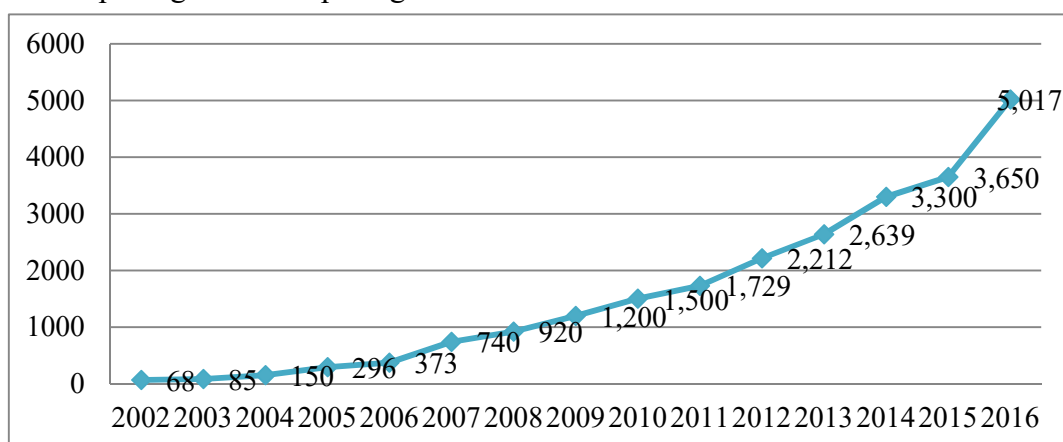
philanthropy yakni meningkatkan lingkup dan *sustainable* berdampak institusional serta memberikan peran khusus kelembagaan dengan kekhasan institusi serta masyarakat sarasannya baik konsumtif maupun produktif

PENDAHULUAN

Fenomena tumbuhnya lembaga filantropi Islam di negara Indonesia cukup menarik perhatian sebagai kajian lebih mendalam dalam aspek ekonomi, sosial, budaya, dan politik. Hal ini dikarenakan, masih tersimpan potensi yang besar antara ekonomi dan sosial di Indonesia, bahkan menjadi primadona untuk dieksplorasi program-program filantropinya. Apalagi Indonesia tidak bisa dipungkiri sebagai Negara berpenduduk ± 237 juta jiwa. Melihat kenyataannya masih banyak penduduk Indonesia tidak beruntung artinya berada di bawah garis kemiskinan.

Gerakan filantropi berlabel sektarian agama jumlahnya sangat sporadis di Indonesia. Bahkan hadir di tengah-tengah masyarakat tumbuh dan berkembang berbentuk lembaga saat ini dikenal sebagai Lembaga Amil Zakat (LAZ). Perkembangan filantropi Islam berawal dari momentum di tahun 1990an dimulai berdirinya lembaga-lembaga zakat, wakaf, sedekah dan infak. Sampai saat ini pertumbuhan dan perkembangannya di Indonesia dapat dikatakan sangat pesat (PIRAC, 2000:20).

Di tahun 2015 secara nasional pengumpulan infak, sedekah dan zakat mencapai Rp. 3,6 T. Jika dibandingkan dengan tahun 2016 mencapai Rp. 5 T dapat dikatakan meningkat secara signifikan. Melihat besaran dana yang terkumpul khususnya zakat di tahun 2016 mencapai Rp. 3,7 T (BAZNAS, 2016:22). Beralih di tahun 2017 sampai akhir bulan *Ramadhan* 1438 H saja pengumpulan dana dari masyarakat baik infak, sedekah, zakat dilihat secara keseluruhan (nasional) berkisar Rp. 5 T – Rp. 6 T. (BAZNAS, 2017:34). Apalagi dibandingkan dari tahun-tahun sebelumnya, ditarik jauh selama 14 tahun ternyata pengumpulan ZIS pertumbuhannya terus meningkat drastis. Hal ini dapat digambarkan pada gambar 1 di bawah ini:



Sumber: BAZNAS (2017:2)

Gambar 1. Pertumbuhan Pengumpulan ZIS dari 2002 – 2016

Melihat gambar di atas tidak heran jika filantropi memiliki perbedaan yang sangat mendasar antara ekonomi konvensional dengan ekonomi Islam. Melalui semangat dan kejiwaan ekonomi dapat dikatakan sebagai diskursus menarik dan dapat dikaji lebih jauh, terutama berkaitan dengan etika ekonomi. Hal ini sejalan dengan kontribusi ZISWAF untuk mendukung SDGs pada konsep ini melibatkan semua pihak tanpa terkecuali yang dikenal dengan *No Left One Behind* sebagai jargon andalan. Implementasi nyata diharapkan SDGs dapat diterapkan oleh semua kalangan baik masyarakat, swasta hingga pemerintah itu sendiri guna menciptakan masa depan yang inklusif, berkelanjutan serta tangguh. Sehingga manusia sebagai penghuni planet bumi merasakan dampak yang nyata. Apalagi sudah ditargetkan 15 tahun dimulai tahun 2015 sampai dengan tahun 2030 sebagai agenda global mewujudkan pembangunan berkelanjutan (BAZNAS, 2017:1).

Menilik pada potensi sumber daya di Indonesia, tujuan pembangunan berkelanjutan melalui SDGs tidak akan menafikan peran ziswaf yang telah terbukti secara nyata memiliki keterkaitan dengan capaian SDGs. Misalnya dalam pengentasan kemiskinan melalui program zakat produktif, kelaparan dengan santunan kaum dhuafa, serta pendidikan berkualitas ditempuh dengan pemberian bantuan beasiswa. Oleh sebab itu ziswaf sebagai instrumen pemberdayaan memiliki peran dan kontribusi strategis yang digunakan mewujudkan SDGs.

Dalam mendukung kinerja SDGs di Indonesia kontribusi pemerintah membuat aturan khusus zakat dan wakaf. Zakat didukung oleh Undang-Undang No. 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat. Sedangkan wakaf diatur dalam Undang-Undang No. 41 Tahun 2004. Bahwa zakat dan wakaf sebagai pranata keagamaan yang memiliki tujuan meningkatkan kesejahteraan dan keadilan masyarakat. Oleh karenanya kekuatan filantropi Islam dimulai dengan adanya regulasi Undang-Undang Republik Indonesia tersebut menjadikan pendirian lembaga-lembaga pengumpulan dan pendistribusian zakat pun kian merebak. Hal ini memberikan peluang bagi keberlangsungan pengelolaan zakat di Indonesia untuk bisa berjalan dengan lebih optimal.

Hal serupa juga ditegaskan oleh Siradj (2014:26) bahwa *Baitul Mal wat Tamwil* (BMT) termasuk di dalam delapan belas (18) LAZ yang sudah memiliki legalitas untuk menjadi LAZ. Dasar BMT menjadi LAZ ialah Keputusan Menteri Agama Nomor 468 Tahun 2002 yang dikeluarkan pada tanggal 28 bulan November tahun 2002 tentang pengukuhan *Baitul Mal* milik BMT sebagai Lembaga Amil Zakat. Supadie (2013:24) menambahkan bahwa kegiatan sosial BMT memiliki kesamaan fungsi dengan badan atau lembaga amil zakat yang melakukan kegiatan penerima dan mengumpulkan zakat, infak dan sedekah dan bantuan sosial lainnya, untuk didistribusikan kepada yang berhak menerima atau kepada pihak-pihak yang sangat membutuhkan. Melihat fungsi dari BMT itu sendiri tidak mungkin bahwa BMT tidak memiliki peran dalam perubahan ekonomi rakyat berbasis syariah.

Kegiatan ekonomi umat yang menjunjung tinggi nilai *ta'awun* (usaha saling menolong) berbasis kekeluargaan terbentuk adanya kesamaan nasib dan perjuangan sebagaimana koperasi. Bahkan sistem operasionalnya berdasarkan syariah maka BMT perlu didirikan. BMT sendiri dilahirkan masyarakat berbentuk Kelompok Swadaya Masyarakat (KSM) yang memiliki visi misi kesejahteraan masyarakat terutama anggotanya (Rododi dan Hamid, 2008:4). BMT itu sendiri memiliki kesamaan misi dengan pemerintah dalam pemberdayaan ekonomi rakyat.

Perubahan zaman menuntut BMT harus memiliki kepekaan yang tajam terhadap aspek multidimensial apalagi lembaga yang aktif dengan masyarakat harus bisa menjawab tantangan modern baik dari sisi sejarah, dinamika politik dan hukum, ekonomi dan sosial, administrasi hingga teknik. Pendapat itu disampaikan oleh Yustika (2006:45) bahwa ekonomi harus memiliki wadah kelembagaan (*legal*) tidak hanya digunakan untuk memecahkan berbagai persoalan ekonomi, tetapi peduli terhadap perubahan, dan perbaikan sehingga menghasilkan kemajuan yang lebih spesifik serta signifikan. Melalui kelembagaan ekonomi maka terdapat kepedulian serta dapat menjawab atas berbagai pertanyaan publik. Oleh sebab itu, BMT memiliki konsep tersebut yang tersusun rapi dibandingkan kelembagaan ekonomi dalam skala makro.

Tidak heran jika kelembagaan ziswaf BMT aroma filantropi dapat tercium sangat kuat. Menurut Hafifudin (2005:78), kegiatan menghimpun dan menyalurkan ziswa masyarakat sebisa mungkin diserahkan kepada lembaga (*amil*) yang bertanggung jawab, dikelola secara profesional dan memiliki jiwa amanah. Bahkan sebisa mungkin memiliki pengetahuan tentang zakat serta waktu untuk mengelolanya artinya tidak setengah hati. Dapat disimpulkan bahwa alangkah baiknya filantropi sudah terbentuk sebagai lembaga yang diakui (terlembagakan). Filantropi bisa bermakna sumbangan sosial, berarti secara tidak langsung dana filantropi sendiri berasal dari dana sumbangan sosial yang biasanya berupa zakat, infak dan sedekah (*zis*) (Nasrullah, 2015:3).

Dengan demikian pengumpulan dan distribusi ZISWAF selalu tampil sepanjang waktu bukan saja di era klasik namun juga di era kontemporer. Bahkan dari waktu ke waktu terus berkembang selaras perkembangan masyarakat. perkembangan ZISWAF bukan hanya menyangkut substansi obyek ZISWAF (harta yang wajib dikeluarkan) melainkan juga manajemen pengelolaannya bagian terpenting untuk membantu pemberdayaan masyarakat kita (Supadie, 2013:7).

Di wonosobo sendiri terdapat BMT, dikenal sebagai Koperasi Simpan Pinjam dan Pembiayaan Syariah (KSPPS) BMT Tamzis beralamat di Jl. S. Parman No. 46, Wonosobo (56311), merupakan lembaga keuangan syariah yang memiliki kredibilitas yang cukup baik sebagai BMT, berdiri pada tanggal 22 Juli 1992. BMT Tamzis menduduki peringkat ke dua di tingkat Provinsi Jawa Tengah sebagai *baitul mal* yang cukup aktif dalam kegiatan sosialnya. Salah satu keunikan yang dimiliki oleh BMT

Tamzis sehingga banyak *muzzaki* tertarik menyalurkan dana yakni dengan keragaman program yang dimiliki oleh BMT Tamzis dalam mengelola dana ZISWAF itu sendiri. Beberapa program atau kegiatan sosial BMT Tamzis, diantaranya: Menghimpun zakat, infak dan sedekah. Selain itu terdapat program wakaf uang dan hibah bahkan dana sosial lainnya; Dalam menyalurkan bantuan tersebut disalurkan kepada *mustahiq*; Pengelolaan dilakukan dengan tenaga profesional dalam penyaluran manfaat secara optimal ke *mustahik*; Dakwah Islam Tamzis memberikan *service* baik kepada *mustahiq* maupun *muzakki*.

Berkembangnya *baitul mal* pada BMT Tamzis membawa kepercayaan bagi para *muzakki* untuk menyalurkan dananya yang akan dikelola oleh pihak *baitul mal*. Begitupula para *mustahik* senantiasa merasa terbantuan adanya *baitul mal*. Agar kegiatan filantropi tersinergikan, diperlukan pengelolaan yang baik dari segi penghimpunan, pendistribusian, pendayagunaan dan pendampingan. Oleh sebab itu, sangat menarik untuk dikaji lebih dalam guna mengetahui peran ZISWAF dalam menyongsong era SDGs.

METODE

Dalam melakukan penelitian ini peneliti terjun langsung secara partisipatif, dikarenakan masuk dalam kategori penelitian lapangan (*field research*) melalui pendekatan kualitatif. Lokasi penelitian berada di KSPPS BMT Tamzis Wonosobo beralamat di Jl. S. Parman Nomor 46 Wonosobo. Sumber data penelitian dengan dua cara, *pertama* sumber data primer melalui hasil wawancara, observasi dan dokumentasi. *Kedua*, sumber data sekunder berupa dokumen, arsip dan jurnal. Sedangkan teknik pengumpulan data dengan cara wawancara terstruktur, observasi partisipasi dan dokumentasi lapangan. Terakhir penelitian dianalisis menggunakan deskriptif analisis secara deduktif dari permasalahan bersifat umum menjadi kesimpulan bersifat khusus.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Pada tahun 2015 digelar Sidang Umum Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) yang ke 70 bertepatan bulan September berada di kota New York Amerika Serikat merupakan tonggak awal sejarah baru khususnya dalam pembangunan global. Kegiatan tersebut dihadiri oleh 193 perwakilan Negara dan pemerintahan guna menyepakati agenda berupa pembangunan universal dan tidak lupa untuk didokumentasikan dalam judul *Transforming Our World: the 2030 Agenda for Sustainable Development* berisi 17 Tujuan dan 169 Sasaran yang berlaku mulai tahun 2016 hingga tahun 2030. Dokumen ini dikenal dengan istilah *Sustainable Development Goals* atau SDGs (Hoelman, 2015:57).

SDGs merupakan inisiatif global yang bertujuan untuk menciptakan kehidupan manusia menjadi lebih baik dalam aspek sosial dan ekonomi serta dapat bersinergi

dengan lingkungan. Dalam perkembangannya, potensi sumber daya dari ziswaf pada akhirnya dapat dimanfaatkan untuk mendukung tercapainya program SDGs. Kontribusi ziswaf untuk mendukung SDGs diperkuat oleh regulasi khususnya menyangkut zakat berupa Undang-Undang No. 23 tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat, dan wakaf diatur dalam Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf.

Berdasarkan amanat Undang-Undang tersebut, pemerintah ingin merangkul ziswaf sebagai salah satu instrumen pembangunan. Dalam menjalankan Undang-Undang dibantu oleh lembaga yang mewadahi kegiatan filantropi salah satunya BMT. BMT merupakan lembaga mikro berbasis syariah dalam sisi *tamwil* serta filantropi Islam dari sisi *mal* memiliki peran penting sebagai pembinaan agama bagi nasabah dan mustahiq ziswaf. Dalam konteks ini, BMT Tamzis di Kabupaten Wonosobo yang menjadi objek penelitian akan menguraikan mengenai filantropi kelembagaan, penghimpunan dan penyaluran ZISWAF yang dilakukan BMT Tamzis serta ZISWAF menyongsong era SDGs sebagai berikut;

1. Filantropi Berbentuk Kelembagaan

Masyarakat Indonesia belakangan ini banyak sekali yang belum mengenal istilah filantropi bahkan terdengar akrab ditelinga untuk diucapkan sehari-hari. Namun pada kenyataannya justru sudah mengamalkannya dan sudah lama mempraktekkan bahkan berakar urat dengan istilah dana sosial. Aslinya filantropi sendiri berasal dari bahasa Yunani yaitu *philos* serta *anthropos* artinya cinta manusia. Lebih akrab ditelinga masyarakat Indonesia dengan istilah karitas (*charity*). Filantropi sendiri hadir sebagai referensi masyarakat dunia Barat pada abad ke 18 ketika Negara, individu dan masyarakatnya saling mempedulikan kaum *marginal* sehingga memiliki asumsi tentang tanggung jawab. *Loving people* merupakan akar kata filantropi. Filantropi saat ini telah bergeser dari konsep kepedulian menjadi tujuan publik sebagai *voluntary action for the public good* (Bamualim dan Abubakar, 2005:25).

Islam sendiri memaknai filantropi sebagai nilai-nilai kedermawanan dalam memberikan infaq, sadaqah, wakaf dan zakat tidak sekedar kepedulian (Nasrullah, 2017:5). Al Qur'an pun sebagai Kitab suci umat Islam dan firman Allah telah mendoktrin manusia sebagai dasar konsep filantropi. Hal ini tercermin dalam Surah Al Taubah ayat 103;

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ
سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ١٠٣

Artinya: *Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka dan mendoalah untuk mereka. Sesungguhnya doa kamu itu (menjadi) ketenteraman jiwa bagi mereka. dan Allah Maha mendengar lagi Maha Mengetahui.* (Departemen Agama Republik Indonesia, 1992:297).

Surat Al Ma'un ayat 1 sampai dengan 7;

أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْإِيمَانِ ۚ فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ ۚ وَلَا يَحْضُرُ
عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ ۚ فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ۚ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ
سَاهُونَ ۚ الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ ۖ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ ۖ

Artinya: *Tahukah kamu (orang) yang mendustakan agama? Itulah orang yang menghardik anak yatim, Dan tidak menganjurkan memberi makan orang miskin. Maka kecelakaanlah bagi orang-orang yang shalat, (yaitu) orang-orang yang lalai dari shalatnya, Orang-orang yang berbuat riya, Dan enggan (menolong dengan) barang berguna.* (Departemen Agama Republik Indonesia, 1992:1107).

Kedua ayat di atas dalam khazanah keIslaman jelas sekali memberikan makna filantropi sangat tepat bahkan tidak ada kekeliruan maupun kesalahan sedikitpun. Konsep Islam dalam mengajarkan filantropi dapat dilaksanakan dari dimensi muamalah dan ibadah. Oleh sebab itu, sudah sewajarnya sebagai umat muslim memiliki kewajiban dalam menyalurkan harta sebagai bukti kedermawanan dan taqwa yang harus ditumbuhkan guna mewujudkan cinta kasih. Saluran-saluran pengumpulan dana masyarakat inilah seyogyanya dikordinasi secara legal melalui lembaga.

Maksud dari lembaga ialah kelembagaan filantropi yang dapat mewujudkan sebuah kemandirian dalam menciptakan kemampuannya merangkul mitra baik sebagai *muzzaki* maupun *mustahiq* demi terjalannya mutual simbiosis saling menguntungkan. Kordinasi berbagai elemen bisa menyatukan tujuan dan harapan yang diinginkan dengan mudah. Apalagi dimobilisasi melalui tata kelola yang sistematis, terseruktur, akuntabel maka keberadaan lembaga filantropi menjadi penting dan mutlak diadakan sebagai wujud mediator antara si kaya yang dianggap *surplus* dan si miskin diartikan *defisit*. Inilah yang membedakan filantropi berbasis keadilan sosial (*social philanthropy justice*), selama ini dianggap sebagai jurang pemisah di kalangan orang kaya dengan orang miskin.

Oleh sebab itu, wujud filantropi Islam digali dari doktrin agama yang bermuara dari Al Qu'an dan Hadits. Dalam masa perkembangannya dimodifikasi melalui berbagai ijtihad berupa pendirian institusi infaq, sedekah, wakaf, dan zakat. Tidak heran jika Islam dianggap sebagai agama *comprehensive way of live* mewujudkan *rahmatan li 'al-ālamīn* terbalut dalam *kāmil* dan *syāmil* guna menampilkan sisi agama yang memiliki wajah filantropis. Wadah penghimpunan dan penyaluran ziswaf berada di tangan BMT dengan alasan sebagai salah satu lembaga filantropi bersifat nirlaba. Pada tahun 2006 secara resmi terbentuk *Baitul Maal LAZIS BINA DHUAFATAMADDUN*, yang secara *managerial*, operasional dan pembukuan terpisah dari *Baituttamwil TAMZIS*. Dengan demikian keberadaan BMT Tamzis sangat membantu pemerintah untuk mengatasi kemiskinan dan keterpinggiran ekonomi masyarakat muslim di tengah pusaran liberalisasi ekonomi global dewasa ini. Sejalan dengan itu, penguatan filantropi Islam merupakan bagian integral dari langkah penguatan ekonomi umat dan menyangkut banyak aspek kehidupan umat.

2. Fundraising ZISWAF BMT Tamzis

Proses pengumpulan ziswaf BMT Tamzis sampai saat ini telah mengkonsep *fundraising* sebagai bentuk keseriusan memajukan dan menjalankan filantropi Islami. Sumber pendaanaan terpenting dari konsep ini ialah *muzzaki*, apalagi pengelolaan ziswaf paling mendasar berasal dari dana-dana *muzzaki* yang dikelola secara akuntabel. Hal ini, menjadikan LAZ BMT sebagai lembaga yang berwenang untuk mengelola dan juga memiliki tugas pokok meyakinkan masyarakat muslim akan pentingnya ziswaf. Karenanya Baitul Mal Tamzis harus mencanangkan konteks *fundraising*nya dengan strategi yang tepat, seperti gambar di bawah ini :



Sumber: Hasil wawancara dengan bagian Baitul Mal BMT Tamzis

Gambar 2. Perencanaan *Fundraising Baitul Mal* Tamzis

Melihat konsep perencanaan di atas dapat dijabarkan bahwa proses *fundraising* dapat dijalankan melalui cara-cara mempengaruhi, memberitahukan, mengingatkan, membujuk, merayu dan mendorong masyarakat dengan langkah

dakwah ekonomi syariah. Capaian yang didapatkan ialah kesadaran, motifasi dan kepedulian sebagai aspek sosial serta pengendalian terhadap harta.

Selama tahun 2015 sampai dengan tahun 2017 Baitul Mal BMT Tamzis memiliki beberapa program yang dikembangkan diantaranya: *pertama*, di tahun 2015 program *fundraising* dilakukan dengan dakwah ekonomi syariah dengan cara pembagian brosur dan spanduk, majalah Tamaddun serta siaran radio secara rutin dua kali dalam satu bulan. *Kedua*, pada tahun 2016 program *fundraising* melakukan sistem perubahan pada tingkat struktural, sistem kerja, pola kerja dan arah tujuan kerja (RAT. KSPPS Tamzis, 2016:24). *Ketiga*, program *fundraising* 2017 BMT *Inheren* merupakan semangat baru yang perlu sinergi, kolaborasi dan saling terikat menguatkan antara *tamwil* (bisnis) dan *mal* (sosial) tentang pengelolaan mal dengan *masterpiece* program MKU (RAT. KSPPS Tamzis, 2017:23). Tidak heran pendapatan ZISWAF semakin meningkat sebagaimana rincian pada tabel 1.

Tabel 1. Rincian *Fundraising* ZISWAF Tahun 2015 - 2017

<i>Fundraising</i>	2015	2016	2017
Zakat	342.283.130	401.681.067	599.914.412
Infak dan Shodaqoh	444.785.406	704.079.664	706.970.168
Wakaf	59.393.080	119.079.848	90.011.361
Qurban	-	-	281.000.000

Sumber: Data Baitul Mal BMT Tamzis

Proses *fundraising* (penghimpunan) ialah mempengaruhi sentimen masyarakat dalam menghimpun dana serta mengarahkan cara menyalurkan kewajibannya berupa ziswaf kepada lembaga atau organisasi yang ditunjuk menangani ziswaf. Adapun cara penghimpunan dana yang dilakukan oleh BMT Tamzis terinci dalam beberapa program yang dilaksanakan. Tercermin dalam gambar 3 di bawah ini;



Sumber: Hasil wawancara dengan bagian Baitul Mal BMT Tamzis

Gambar 3. Model *Fundraising* BMT Tamzis

Berdasarkan data yang telah disajikan di atas diketahui bahwa penghimpunan dana ZIS yang dibuat oleh Baitul Mal BMT Tamzis melalui beberapa tahapan, diantaranya (Wawancara Zubaeri, 2018):

a. Observasi

Observasi merupakan awal proses dari logika penghimpunan yang dilakukan oleh Baitul Mal BMT Tamzis. Observasi dilakukan dengan tujuan untuk mengetahui bagaimana keadaan lokasi, kondisi masyarakat yang akan mendapatkan bantuan. Berdasarkan hasil wawancara yang peneliti lakukan proses observasi atau survei dilakukan ke beberapa daerah yang telah ditentukan untuk mengetahui keadaan lokasi, kondisi masyarakat dan jika memiliki potensi yang bisa dikembangkan dan tentunya dirasa membutuhkan bantuan uluran tangan. Tahapan selanjutnya adalah mencari solusi yang tepat dari kendala-kendala yang dihadapi oleh masyarakat tersebut. Koordinasi kepada aparat pemerintah setempat juga sangat dibutuhkan untuk lebih detail dalam menjelaskan kondisi masyarakat yang ada.

b. Program Kerja

Setelah melakukan observasi lalu pihak Baitul Mal akan merancang program kegiatan yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat yang nantinya akan cukup untuk menarik minat para *muzakki* agar mau untuk mengeluarkan sebagian hartanya untuk ZISWAF. Adapun beberapa unsur-unsur yang dimasukkan dalam pembuatan program oleh BMT Tamzis yang sangat diperhatikan yaitu permasalahan umat (kemiskinan dan pendidikan rendah), gagasan ide menarik (nama program, tujuan dan manfaat), tempat dan waktu (sesuai dengan kondisi wilayah dan potensi daerah) dan pelaksanaan serta tanggung jawab (tepat sasaran dan laporan kegiatan). Selain unsur-unsur dalam pembuatan program yang terpenting adalah langkah yang diambil dalam membuat program itu sendiri.

c. ZISWAF

Manajemen penghimpunan dana ZISWAF yaitu membuat media sosialisasi dan promosi, melakukan sosialisasi menggandeng berbagai pihak melalui jaringan media cetak maupun elektronik, mengoptimalkan serta meningkatkan kualitas layanan donatur dengan berbagai bentuk, memanfaatkan teknologi canggih untuk meraih donasi dan menambah jumlah kotak infak. Hal ini juga telah diterapkan oleh pihak Baitul Mal BMT Tamzis. Dalam menghimpun dana BMT Tamzis menerapkan beberapa prinsip agar dana yang terkumpul menjadi maksimal, baik dalam jumlah nominalnya juga manfaat yang nantinya akan diberikan kepada yang membutuhkan.

Prinsip-prinsip *fundraising* (penghimpunan) dana yang dilakukan oleh Baitul Mal BMT Tamzis dalam kategori eksternal (masyarakat, instansi bahkan mitra dengan cara (Wawancara Eko Rahmat, 2018): *pertama*, jemput bola, hal ini harus

dilakukan karena masyarakat cukup banyak yang enggan untuk datang sendiri ke Baitul Mal untuk menyalurkan dana ZISWAF nya. Sehingga prinsip ini menjadi salah strategi penghimpunan dana agar dana yang didapat maksimal. *Kedua*, kenali dan pahami calon *muzakki*, mengenali karakter *muzakki* serta menarik hati *muzakki* agar mau mengeluarkan hartanya untuk berzakat, infak atau sedekah. Pada prinsip ini tidak boleh terburu-buru harus pelan tetapi hasilnya pasti jika terburu-terburu dikhawatirkan *muzakki* justru enggan mengeluarkan hartanya untuk berzakat. *Ketiga*, memahamkan konsep zakat, bagi masyarakat yang enggan mengeluarkan hartanya untuk berzakat, infak atau sedekah karena memiliki pandangan akan berkurang hartanya maka wajib untuk memberikan pemahaman mengenai konsep zakat yang sebenarnya. Bahwa zakat itu hukumnya wajib dan tidak akan mengurangi harta justru akan membersihkan harta dan membanyak rezeki.

Sedangkan *keempat*, kepercayaan dan keyakinan, sebagai seorang amil harus memiliki sifat percaya diri sebagai modal untuk mencari *muzakki* yang akan dengan rela mengeluarkan hartanya untuk kebaikan. Serta *kelima* laporan, hal ini merupakan hal yang cukup penting. Laporan sebagai bentuk hasil kepercayaan dari *muzakki* yang telah mau mengeluarkan sebagian hartanya. Ketika memberikan laporan secara rinci kepada para *muzakki* maka akan bertambah keyakinan para *muzakki* untuk tetap mau mengeluarkan zakat, infak atau sedekahnya.

Selain *fundraising* dikalangan masyarakat luas Baitul Mal BMT Tamzis juga menghimpun dana kategori internal kepada basis anggota (lembaga, pengurus, pengawas, karyawan dan anggota). Penghimpunan ziswaf yang dilakukan dalam lingkup internal untuk karyawan akan dilakukan pemotongan gaji setiap bulannya yang kemudian akan secara otomatis masuk pada dana infak atau sedekah di Baitul Mal BMT Tamzis, untuk lembaga jika terjadi selisih kas maka akan dimasukkan pada dana infak atau sedekah.

Dari sekian banyak hal yang telah dilakukan pihak Baitul Mal BMT Tamzis selalu memiliki aspek yang penting untuk mendukung keberlangsungan serta kelancaran dalam penghimpunan dana yang akan dilakukan. Aspek-aspek tersebut antara lain: performa lembaga, program dan kreatifitas, amil, donasi tidak selalu uang, *marketing plan*, donatur *relationship management*, sinergi relawan, serta angan dan kegiatan. Dengan adanya aspek-aspek pendukung diatas dapat membantu proses penghimpunan dana yang dilakukan oleh Baitul Mal BMT Tamzis secara baik.

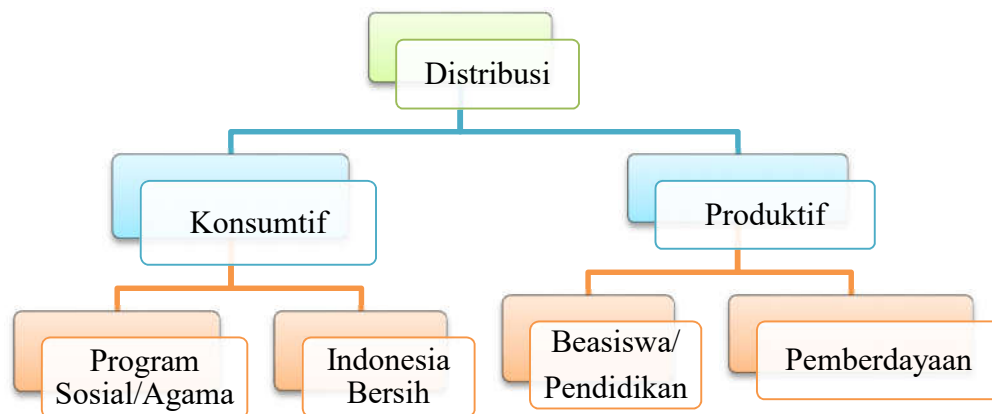
3. Distribusi Filantropi ZISWAF BMT Tamzis

Pendistribusian ZIS yang dilakukan pihak Baitul Mal BMT Tamzis memperhatikan pada delapan golongan (*asnaf*) yang berhak menerima zakat seperti yang telah dijelaskan dan diatur dalam surat *At-Taubah* ayat 60, sebagai berikut:

إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ
وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ
وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ٦٠

Artinya: *Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mu'allaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka yuang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.* (Departemen Agama Republik Indonesia, 1992:297).

Tafsir Qur'an Surah At Taubah ayat 60, ini mengisyaratkan dalam melaksanakan pendistribusian hendaknya harus berbuat adil dan mendahulukan yang sangat membutuhkan sehingga dana yang disalurkan tepat sasaran. Dalam hal ini pihak Baitul Mal BMT Tamzis telah melaksanakan pendistribusian sesuai dengan ketentuan yakni mendahulukan golongan *asnaf* berjumlah delapan (8) tersirat dalam al Qur'an. Sehingga dana filantropi yang berasal dari *fundraising* yang terkumpul Baitul Mal BMT Tamzis akan didistribusikan ke berbagai bidang utama melalui beberapa program baik konsumtif dan produktif tercermin dalam gambar berikut ini;



Sumber: Hasil wawancara dengan bagian Baitul Mal BMT Tamzis

Gambar 4. *Distribution ZISWAF Baitul Mal BMT Tamzis*

Dari gambar di atas dapat dijabarkan program-program pendistribusian yang dilakukan oleh Baitul Mal BMT Tamzis melalui dana ZISWAF selama tahun 2015 sampai dengan 2017 terinci sebagai berikut (RAT. KSPPS Tamzis, 2017:22) :

a. Beasiswa Ustadz (BETA)

Memberikan insentif berupa beasiswa kepada para ustadz agar tetap memberikan ilmu kepada para santrinya. Selama tahun 2015 Baitul Maal Tamzis telah memberikan beasiswa kepada 45 orang ustadz serta binaan takhsis dan tahfidz Al Qur'an. Dana yang disalurkan untuk program beasiswa ustadz 2015 Rp. 53.670.000,-. Tahun 2016 sebanyak 72 ustad/ustadzah menerima dana sebesar Rp. 57.233.700,-. Sedangkan tahun 2017 memberikan manfaat kepada 130 peserta dengan nominal Rp. 117.312.400,-

b. Beasiswa Bina Siswa Cerdas

Tahun 2015 ini Baitul Maal Tamzis menyalurkan Beasiswa Bina Siswa Cerdas kepada 136 murid sekolah di wilayah Prambanan, Purwokerto, dan Bandung. Jumlah total penyaluran beasiswa ini adalah Rp. 28.326.000,-

c. PUJASERA (Pusat Jajanan Selama Ramadhan)

Kegiatan ini dipusatkan di Jl. Veteran Wonosobo. Pada tahun 2015, PUJASERA telah memasuki ke 10. Jumlah pedagang yang ingin ikut program ini melebihi kapasitas tempat. Maka pedagang yang bisa dilayani terbatas sebanyak 118 orang saja. Dalam program ini, Baitul Maal Tamzis meminjamkan modal kerja dengan akad *qardul hasan*. Tahun 2016 dan 2017 memasuki tahun ke 11, ke 12 dengan peserta 110 guna memberikan ruang mengembangkan ekonomi umat agar tetap produktif dengan menjual makanan sehat dan halal.

d. Indonesia bersih

Program Indonesia bersih, dimaksudkan sebagai bentuk partisipasi Tamzis untuk menciptakan lingkungan bersih dan sehat baik di lingkungan masjid, pasar, kantor bahkan jalan. Bentuk kegiatan ini adalah menggerakkan beberapa relawan Baitul Maal Tamzis untuk membersihkan masjid, pasar, kantor, jalan lapangan serta fasilitas umum lainnya. Sedangkan tahun 2016 terdapat Tamzis cinta masjid telah membersihkan 80 masjid/ musholla di beberapa Kecamatan dan memberikan pekerjaan bagi 3 dhuafa. Di tahun 2017 Program Wakaf Mukena dan Qur'an merupakan program lanjutan program Tamzis cinta masjid.

e. Buka Puasa Bersama 1000 yatim dan Dhuafa

Buka puasa bersama anak yatim dan dhuafa ini sudah rutin dilakukan oleh Tamzis disemua wilayah operasional kantor Tamzis di seluruh Indonesia. Penyaluran dana dilakukan di panti asuhan maupun non panti asuhan. Jumlah yang tersalurkan pada Ramadhan tahun 2015 adalah Rp. 120.139.500,-; tahun 2016 Rp. 199.987.928,- telah membantu 772 anak yatim dan 569 dhuafa; tahun 2017 Rp. 122.245.111,- telah memberi manfaat kepada 604 anak yatim dan 204 dhuafa.

f. Bencana Alam dan Kemanusiaan

Disamping kegiatan yang dilakukan sendiri, Baitul Mal Tamzis melaksanakan beberapa program kegiatan bersama dengan lembaga lain yang memiliki misi dan kepedulian yang sama. Kegiatan bersama tersebut diantaranya: Dissaster care (peduli korban bencana) dan Ummat sehat pada tahun 2015. Sedangkan tahun 2016 membantu korban bencana seperti banjir, longsor di Purworejo, banjir Garut, Gempa Aceh dan banjir di Bima. Di tahun 2017 tanggap bencana longsor Pangandaran, peduli Palestina dan tragedi Rohingya.

g. Program sosial dan Agama

Pada tahun 2016 Baitul Mal Tamzis mencoba partisipasi pada kegiatan sosial keagamaan diantaranya bakti sosial dan santunan dhuafa, pembangunan masjid, pengembangan sarana TPA/TPQ dan festival anak sholeh. Baitul Mal Tamzis ditahun 2017 berpartisipasi dalam pembangunan rumah ibadah, pengobatan gratis serta santunan sembako dhuafa. Pada tahun 2016 dan 2017 kegiatan agama ini dinamakan Tamzis Cinta Masjid.

h. Program Qurban on Tamzis

Di tahun 2016 Qurban on Tamzis mampu menghimpun dari karyawan Tamzis sebanyak 2 ekor sapi dan 58 ekor kambing dengan nominal Rp. 150.545.000,-. Sedangkan tahun 2017 melakukan kurban sebanyak 6 sapi, 88 kambing dengan nominal Rp. 281.000.000,-.

i. Program MKU (Membangun Keluarga Utama)

Program pertama dilakukan pada tahun 2016 di area Kedu, sedangkan di tahun 2017 MKU dikembangkan di area Wonosobo, Yogyakarta, Purworejo dan Banyumas. MKU merupakan bantuan di pasar tradisional untuk menambah kualitas hidup. Dua area yang baru berjalan yakni anggota MKU pasar induk Wonosobo (PIW) dan pasar Temanggung. Kegiatan MKU menggandeng pemberdayaan ekonomi karyawan program *take home pay* untuk 59 orang dengan nominal Rp. 103.950.000,-.

Rincian pengeluaran ZISWAF Baitul Mal BMT Tamzis terlihat dalam tabel 2 di bawah ini;

Tabel 2. Distribusi ZISWAF Tahun 2015 – 2017 (Ribuan Rupiah)

Distribusi	2015		2016		2017	
	Zakat	Infak	Zakat	Infak	Zakat	Infak
Dhuafa	125.791	176.573	150.177	703.379	342.797	524.645
Sabilillah	4.304	34.500	5.200	14.760	49.075	21.107
Amil	42.423	31.841	13.274	19.245	30.428	43.873

Sumber: Data Baitul Mal BMT Tamzis

Dalam mewujudkan pendistribusian pihak Baitul Mal Tamzis melakukan pendampingan disetiap program agar berjalan sesuai prosedur. Dari ketiga kegiatan (*fundraising*, distribusi dan pendampingan) yang dilakukan memiliki sisi positif baik

dari sisi akuntansi, manajemen dan laporan. Akuntansi dan laporan akan dipertanggung jawabkan oleh Baitul Mal sebagai bentuk keterbukaan dan transparansi dana yang diperoleh dan yang disalurkan.

Baitul Mal yang dikelola oleh LKS memiliki ketentuan laporan keuangan berdasarkan Pernyataan Standar Akuntansi Keuangan (PSAK) Nomor 45. Penggunaan laporan tersebut mengacu pada kebijakan yang dikeluarkan pihak Ikatan Akuntan Indonesia (IAI). PSAK tersebut berisi aturan tatacara pelaporan keuangan organisasi, terdiri atas laporan aktivitas, catatan atas laporan keuangan, laporan posisi keuangan dan laporan arus kas. Tujuannya adalah meyakinkan para *muzzaki* lebih percaya dan merasa aman dananya dikelola oleh Baitul Mal.

Manajemen yang digunakan oleh LKS dalam mengelola dana ZISWAF pada Baitul Mal sudah sesuai menurut Undang-Undang pengelolaan ataupun manajemen ZISWAF yang telah disepakati oleh pemerintah. Pengelolaan manajemen yang kreatif mampu membawa kemajuan yang baik. Selain itu manajemen Baitul Mal selalu memiliki inovasi dalam perkembangan zaman yang dihadapi saat ini. Struktur organisasi yang jelas membawa dampak yang baik bagi kegiatan yang dilakukan. Manajemen pengelolaan yang dilakukan lebih baik dibandingkan dengan LAZ murni karena LAZ swasta atau salah satunya Baitul Mal memiliki bentuk manajemen yang baik seiring dengan tertatanya pengelolaan bisnis yang dilakukan *Baitul Tamwil*. Serta laporan yang disajikan secara rinci oleh pihak Baitul Mal dengan baik menambah nilai kepercayaan tersendiri bagi para *muzakki* agar mau mengeluarkan ZISWAF pada lembaga tersebut.

4. Penguatan ZISWAF Kajian Filantropi Menyongsong Era SDGs

Dapat dikatakan sebagai *fundraiser* kategori terbaik jika berhasil memahami visi misi secara detail. Hal ini berguna untuk mengetahui alasan *fundraiser* bertahan pada posisi sampai saat ini. Penjabaran visi dan misi organisasi (institusi) dapat membantu menumbuhkan rasa percaya kepada calon donor (*muzakki*). Serta berfungsi meyakinkan donasi tersalurkan dengan benar melalui institusi yang tepat. Keberhasilan lembaga pengelola ZISWAF dalam hal *fundraising* atau penggalangan dana/daya, sangat dipengaruhi oleh tingkat kepercayaan masyarakat pada lembaga yang bersangkutan. Jika tingkat kepercayaan masyarakat tinggi terhadap organisasi pengelola ZISWAF tersebut, maka secara otomatis dana yang terkumpul juga akan banyak, jika ini terjadi tentunya juga akan berpengaruh pada berjalannya program-program yang telah mereka canangkan.

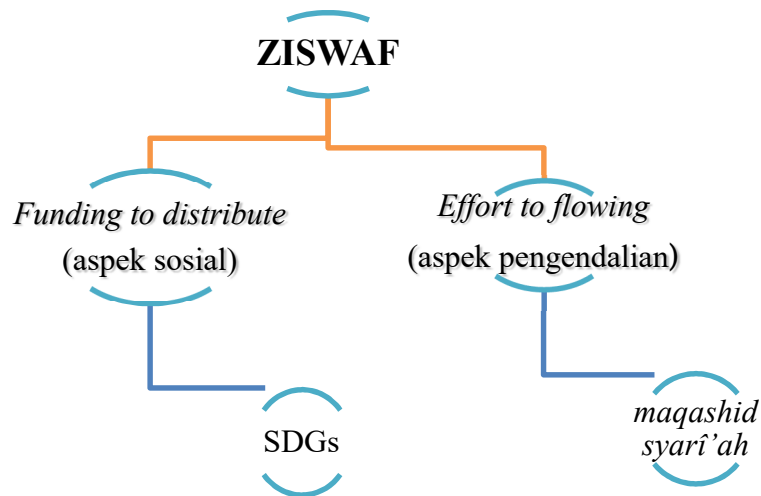
Perlunya kreatifitas dan inovasi pemikiran para amil ziswaf dalam rangka ekstensifikasi dan intensifikasi program penghimpunan dan penyaluran ziswaf merupakan langkah penting yang harus dilakukan saat ini. Oleh sebab itu, kegiatan ini harus memiliki nilai guna baik para *muzakki* maupun *mustahik*. Jika melihat posisi BMT yang memiliki kegiatan dibidang sosial (*Baitul Mal*) maupun bisnis

(*Baitul Tamwil*) harus seimbang dalam menjalankan roda lembaga. Dan keduanya memiliki kegiatan masing-masing dalam pelaksanaannya. Fungsi Baitul Mal sebagai lembaga sosial bisa dilihat dari kegiatan yang dilakukan yakni mengelola dana zakat, infak dan sedekah bahkan wakaf dari masyarakat sebagai lembaga *amil* yang mengarah pada kepada kesejahteraan ummat tanpa adanya keuntungan duniawi. Ilmi (2002:65) memaparkan Baitul Mal wat Tamwil dari segi bahasa rumah sosial merepresentasikan uang dan rumah bisnis dalam arti simpan pinjam. Apabila diartikan secara terpisah maka *baitul mal* memiliki definisi lembaga yang ditunjuk pemerintah mengelola dana sosial berorientasi pada keagamaan menjadi dasar kegiatan utamanya menghimpun dan menyalurkan harta masyarakat yang dikenal infaq, shadaqah, wakaf dan zakat berdasar ketentuan Al Qur'an dan Hadits.

Dengan ziswaf, redistribusi kekayaan dari ekonomi sejahtera (kaya) ke ekonomi lemah (miskin) akan tercapai. Ziswaf menghasilkan redistribusi komoditas pasar dari kelompok kaya ke kelompok miskin. Pada prinsipnya, ada dua jalur distribusi pendapatan dan kekayaan, yaitu distribusi pendapatan fungsional yang tercermin dari kepemilikan faktor produksi, dan distribusi melalui transfer pendapatan. Ziswaf merupakan suatu jenis distribusi yang kedua, terutama diberikan dalam bentuk uang tunai kepada mustahik. Namun, jika ziswaf didistribusikan dalam bentuk faktor produksi kepada mustahik, maka proses distribusi akan tersalurkan melalui peningkatan sumber pendapatan fungsional mustahik, seperti meningkatnya upah atau laba usaha yang akan diterima mustahik akibat ziswaf.

Praktek redistribusi kekayaan merupakan perkembangan filantropi yang dianggap *sustainable*, sebagai cara ampuh dalam pengentasan masyarakat miskin yang kurang mapan menjadi masyarakat berada yang berdaya saing dengan meningkatkan potensi ekonomi produktif dikehidupannya. Disinilah adanya relevansi antara tujuan ziswaf dan SDGs terhadap ketercapaian tujuan-tujuan pembangunan berkelanjutan secara garis besar gerakan ini berfokus pada 6 isu diantaranya: tanpa kemiskinan, tanpa kelaparan, pendidikan berkualitas, pekerjaan layak dan pertumbuhan ekonomi, berkurangnya kesenjangan, kebersihan lingkungan (BAZNAS, 2017:12). Diartikan bahwa ziswaf tidak hanya dimensi sosial (*funding to distribute*), tetapi sebuah *control* dari aspek pengendalian (*effort to flowing*) yang memiliki sifat menekan (*pressure*) terhadap aliran harta. Filantropi Islam berkaitan dengan ibadah *ghairu mahdhah* memiliki esensi bahwa ziswaf merupakan kewajiban pendekatan diri kepada Allah mewujudkan ketaqwaan serta sebagai pengembangan sifat dermawan diantara sesama. Dengan demikian filantropi Islam tidak boleh lepas dari tujuan dan esensi yang termaktub dalam *al maqâshid al syari'ah*. Bertanggungjawab atas perolehan harta serta penyalurannya kepada Allah nantinya serta wajib mendorong kesejahteraan ekonomi (*iqtishâdiyyah*) maupun sosial

(*ijtimâ'iyah*) di alam semesta. Dapat digambarkan interkoneksi antara ziswaf dan SDGs serta *maqâshid* dibawah ini;



Sumber: Hasil wawancara dengan bagian Baitul Mal BMT Tamzis

Gambar 5. Interkoneksi ZISWAF dan SDGs serta *maqâshid*

Baitul Mal BMT Tamzis memiliki cara untuk ikut andil dalam pencapaian tujuan tersebut dengan dua strategi (Wawancara Zubaeri, 2018). *Pertama*, Baitul mal mengembangkan renstra berupa strategi karitas dalam pengentasan kemiskinan di Kabupaten Wonosobo secara khusus dengan pemberian bantuan tunai dan non tunai. Maksud strategi ini didasari oleh keikhlasan pelayanan hidup sesama yang ditujukan kepada kaum yatim, dhuafa, dan korban bencana. Jadi paradigmanya *social service* dalam mendekatkan lembaga dengan masyarakat. Pelayanan diberikan didasarkan pada kebutuhan dasar (*basic needs*). Program karitas *baitul mal* paradigma *social service* memiliki tujuan memberikan semangat hidup lebih baik (produktif) guna meringankan penderitaan, sangat berbeda dengan *developmentalis* hanya berorientasi kemiskinan saja.

Kedua, Strategi pemberdayaan ekonomi kreatif, maksudnya ialah melihat potensi *human resources* (sumber daya manusia) para *mustahik* terutama kalangan muda atau masyarakat yang memiliki potensi pengembangan usaha. Misalnya program beasiswa ustadz, siswa cerdas, modal *qardhul hasan* bagi pedagang kaki lima bahkan pengembangan keluarga berbasis pedagang pasar tradisional. Hal ini berkaitan dengan pendekatan yang bermodal manusia (*human capital*). Tujuannya ialah mengintegrasikan kehidupan desa yang dianggap tertinggal menjadi kehidupan modern lebih familier menerima perubahan kemajuan dengan dibekali wawasan berupa pendidikan ataupun modal kerja terutama ditujukan sumber daya manusianya.

Berdasarkan hasil penelitian ini, dana ZISWAF yang disalurkan oleh Baitul Mal BMT Tamzis berdampak cukup signifikan terhadap kondisi ekonomi *mustahik*

atau penerima manfaat. Oleh sebab itu BMT bagian dari lembaga bisnis syariah yang tidak bisa lepas dengan Baitul Mal sebagai lembaga yang legal dipasrahi pemerintah untuk mengelola dana filantropi berupa LAZ (Lembaga Amil Zakat). Apabila dikaitkan dengan konsep filantropi, Baitul Mal Tamzis menggunakan konsep pendekatan *creative philanthropy* yakni meningkatkan lingkup dan *sustainable* akan dampak yang bersifat institusional dan memberikan peran khusus kelembagaan dengan kekhasan institusi serta masyarakat sarasannya. Meskipun, dalam sisi manajerial masih menggunakan instrumen dan asumsi manajerial dalam menjalankan praktik filantropi, tetapi dalam produk dan program, Baitul Mal BMT Tamzis melakukan aksi filantropi yang kreatif dan memberikan ciri khas tersendiri (Wawancara Maksun, 2018).

Pendekatan filantropi kreatif ini semakin mempertegas isu-isu *indigenous* atau kearifan lokal, hal ini dikarenakan adanya keyakinan bahwa keunikan masyarakat menempatkan posisi individu tidak sama antar satu dengan lainnya, apalagi model pelayanan sesuai dengan kebutuhan masyarakat setempat. Implementasi sistem manajemen yang bersifat *down top* bertujuan mempercepat realisasi kebutuhan dari *mustahik*. Program ziswaf, berdampak terhadap kesejahteraan keluarga penerima manfaat. Apabila tingkat kesejahteraan diukur dari pendapatan ekonomi keluarga, membuktikan adanya tambahan penghasilan dari penerima manfaat setelah mendapatkan intervensi Baitul Mal Tamzis.

Korelasi antara *fundraising* dan distribusi mampu menarik minat *muzakki* bahkan *mustahik* itu sendiri sebagai *feed back* dan *pilot project*. Harta ziswaf yang terkumpul melalui pendayagunaan perlu melibatkan lembaga Baitul Mal guna menentukan arah dan tujuan distribusi guna melaksanakan redivinisi *asnaf*. Perubahan zaman menuntut ziswaf mendongkrak potensi masyarakat lebih berdaya dan berkelanjutan. Penggunaannya kini tidak lagi bersifat konsumtif melainkan dikelola bersifat produktif melalui perencanaan manajemen. Dengan demikian tidak ada lagi masyarakat berada di bawah garis kemiskinan bahkan *gap* antara kaya miskin, karena ziswaf lebih mengarah pada keberpihakan dan tepat sasaran.

KESIMPULAN

Filantropi bagi masyarakat muslim Indonesia telah menjadi bagian penting diibaratkan dengan dua sisi logam mata uang. Islam sendiri memiliki tradisi turun temurun berdasar *masalah 'ammah* dalam menghimpun dan menyalurkan ziswaf sebagai gagasan filantropi. Disinilah adanya relevansi antara tujuan ZISWAF dan SDGs terhadap ketercapaian tujuan-tujuan pembangunan berkelanjutan secara garis besar gerakan ini berfokus pada 6 isu diantaranya: tanpa kemiskinan, tanpa kelaparan, pendidikan berkualitas, pekerjaan layak dan pertumbuhan ekonomi, berkurangnya kesenjangan, kebersihan lingkungan. Ziswaf sendiri bagian dari ritual ibadah masuk

kategori *grairu mahdhah* memiliki dimensi tanggung jawab dan kedermawanan. Apalagi *funding to distribute* (fungsi sosial) tidak hanya itu melainkan *control* yang menekan atas aliran harta masyarakat. Esensi dan tujuan harus bermuara dari Islam berasaskan *al maqâshid al syarî'ah* mendorong kesejahteraan berkelanjutan dibidang ekonomi-sosial (*iqtishâdiyyah- ijtimâ'iyah*). Baitul Mal BMT Tamzis memiliki cara untuk ikut andil dalam pencapaian tujuan tersebut dengan dua strategi yaitu strategi karitas dan pemberdayaan. Sehingga BMT Tamzis dianggap sebagai BMT *Inheren* yang memiliki semangat baru untuk bersinergi, kolaborasi dan saling terikat menguatkan antara *tamwil* (bisnis) dan *mal* (sosial) tentang pengelolaan *mal*. Baitul Mal Tamzis menggunakan konsep pendekatan *creative philanthropy* yakni meningkatkan lingkup dan *sustainable* akan dampak yang bersifat institusional dan memberikan peran khusus kelembagaan dengan kekhasan institusi serta masyarakat sarasannya.

DAFTAR PUSTAKA

- Bamualim, C.S. dan Abubakar, I. 2005. *Revitalisasi Filantropi Islam: Studi Kasus Lembaga Zakat dan Wakaf di Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta dan Ford Foundation.
- BAZNAS. 2016. *Buku Statistik Nasional 2016*. Jakarta Pusat: Pusat Kajian BAZNAS.
- BAZNAS. 2017. *Laporan Penghimpunan ZIS 2017 semester I*. Jakarta Pusat: Pusat Kajian BAZNAS.
- BAZNAS. 2017. *Sebuah Kajian Zakat On SDGs; Peran Zakat Dalam Sustainable Development Goals Untuk Pencapaian Maqashid Syariah*. Jakarta Pusat: Pusat Kajian BAZNAS.
- BAZNAS. 2017. *Kerangka Acuan Philanthropy Learning Forum 18 Merumuskan Fiqih Zakat on SDGs*. Rabu, 26 Juli 2017.
- Departemen Agama Republik Indonesia. 1992. *Al Qur'an dan Terjemahannya*. Ed Lux. Semarang: CV. Asy Syifa'.
- Hafiduddin, D. 2005. *Dunia Perzakatan Di Indonesia Dalam Zakat Dan Peran Negara*. Bandung: Pustaka Pelajar.
- Hoelman, B.M. 2015. *Panduan SDGs Untuk Pemerintah Daerah (Kota dan Kabupaten) dan Pemangku Kepentingan Daerah*. Jakarta: infrid
- Ilmi, Makhalul. 2002. *Teori dan Praktek Lembaga Keuangan Mikro Syariah*. Yogyakarta: UII Press.
- Nasrullah, A. 2015. Pengelolaan Dana Filantropi untuk Pemberdayaan Pendidikan Anak Dhuafa (Studi Kasus pada BMH Cabang Malang JawaTimur). *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*. Vol. 12, No. 1.
- PIRAC. 2000. *Investing in Ourselves Giving and Fund Raising in Indonesia*. Jakarta: PIRAC.
- Siradj, M. 2014. *Jalan Panjang Legislasi Syariah Zakat di Indonsia: Studi terhadap Undang-Undang Nomor 23 tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat*. Jakarta: Kencana.

-
- Supadie, D.A. 2013. *Sistem Lembaga Keuangan Ekonomi Syariah Dalam Pemberdayaan Ekonomi Rakyat*. Semarang: Pustaka Rizki Putra.
- Rahmat, E. 2018. *Pengurus Harian Baitul Mal Tamzis*. Bertempat di KSPPS BMT Tamzis. 27 Februari 2018. Pukul 10.00 WIB.
- Rapat Anggota Tahunan. KSPPS Tamzis. 2016. *Tutup Buku Tahun 2016 Laporan Baitul Maal Tamzis 2016*. KSPPS Tamzis.
- Rapat Anggota Tahunan. KSPPS Tamzis. 2017. *Tutup Buku Tahun 2017 Laporan Baitul Maal Tamzis 2017*. KSPPS Tamzis.
- Rapat Anggota Tahunan. KSPPS Tamzis. 2017. *Tutup Buku Tahun (3 Periode 2015/2016/2017) Laporan Baitul Maal Tamzis*. KSPPS Tamzis.
- Rododi, A. dan Hamid, A. 2008. *Lembaga Keuangan Syariah*. Jakarta: Zikrul Hakim.
- Yustika, A.E. 2006. *Ekonomi Kelembagaan: Definisi, Teori dan Strategi*. Malang: Bayumedia Publishing.
- Zubaeri. 2018. *Pengurus Harian Baitul Mal Tamzis*. Bertempat di KSPPS BMT Tamzis. 26 Februari 2018. Pukul 13.00 WIB.

Study of Opportunities on Sharia-Based Instruments to Enhance the Economic Development in Indonesia

Arif Effendi^{1*}

¹ Surakarta Mamba'ul Ulum Institute of Islamic Studies

*email: arifeffendy34@yahoo.com

DOI: <https://doi.org/10.31603/cakrawala.v13i2.2401>

ABSTRACT

Keywords:

Sharia
Economics, State
Sharia
Securities,
Investment
Instrument

Article Info:

Submitted:
06/12/2018
Revised:
02/01/2019
Published:
02/01/2019

The purpose of Sharia Economics is to realize the goodness, prosperity, and prosperity of human beings, especially in the economic field. Islamic Sharia prohibits the practice of usury in all its economic activities, because of its negative impact on the social system and the economy of society. Article 1 of Law Number 19 Year 2008 stipulates that the State Sharia Securities or Sukuk, is state securities issued under sharia principles, so It must be free from various elements of the ban, such as usury, maysir, and gharar. Sukuk issuance aims to finance the State Budget, including financing the construction of projects, such as infrastructure projects in the energy sector, telecommunications, transportation, agriculture, manufacturing industry, and public housing. Therefore, the participation of Muslims as the majority in Indonesia are needed to become the investor. The method used in this article is librarian research. In describing, analyzing, and evaluating, we used the regulation concerning with state sharia securities in Indonesia such as Law Number 19 year 2008 and Fatwa of National Sharia Council No: 69/DSN-MUI/VI/2008 concerning State Sharia Securities. Participating as an investor in the State Sharia Securities means participating in developing the country.

ABSTRAK

Tujuan Ekonomi Syariah adalah untuk mewujudkan kebaikan dan kemakmuran manusia, terutama di bidang ekonomi. Syariat Islam melarang praktik riba dalam semua kegiatannya, karena dampak negatifnya terhadap sistem sosial dan ekonomi masyarakat. Pasal 1 Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2008 menetapkan bahwa Surat Berharga Syariah Negara atau Sukuk adalah surat berharga negara yang diterbitkan berdasarkan prinsip syariah, sehingga harus bebas dari berbagai unsur riba, maysir, dan gharar. Penerbitan Sukuk bertujuan untuk membiayai APBN, termasuk membiayai pembangunan proyek, seperti proyek infrastruktur di sektor energi, telekomunikasi, transportasi, pertanian, industri manufaktur, dan perumahan. Oleh karena itu, partisipasi umat Islam sebagai mayoritas di Indonesia diperlukan untuk menjadi investor. Metode yang digunakan dalam artikel ini adalah penelitian kepustakaan. Dalam menggambarkan, menganalisis, dan mengevaluasi,

kami menggunakan peraturan tentang efek syariah negara di Indonesia seperti Undang-Undang Nomor 19 tahun 2008 dan Fatwa Dewan Syariah Nasional No. 69 / DSN-MUI / VI / 2008 tentang Efek Syariah Negara. Berpartisipasi sebagai investor dalam Efek Syariah Negara berarti berpartisipasi dalam mengembangkan negara.

INTRODUCTION

The potential for national development financing sources that use sharia-based financial instruments has excellent opportunities. One of them is securities. The Islamic economic and financial sector needs to be developed through the development of Islamic financial instruments. It is directed as part of the national economic system in order to improve social welfare for all Indonesians. (Law number 19 of 2008 concerning State Sharia Securities). Financial instruments based on sharia principles have different characteristics from conventional financial instruments, so it needs management and regulation specifically, both regarding instruments and legal instruments needed. (Law number 19 of 2008 concerning State Sharia Securities).

Islamic Economics aims to realize human goodness, benefit and welfare, especially in the economic field, by referring to the main objectives of sharia, namely in order to help humans as the leader in the world and the hereafter. Islamic Sharia prohibits the practice of usury in all its economic activities, because of its negative impact on the social system and the economy of the community. Socially, the practice of usury which is exploitative tends to create debt, degrade human dignity, and create a massive gap of injustice in society. While economically, usury tends to exploit the economy, causes misallocation of resources, creates inequality and inefficiency of the economy. Besides that, it also creates pseudo-economic development which ultimately has an impact on the crisis and economic instability.

Basically, interest is an additional that is charged in a money loan transaction (*qardh*) which is calculated from the loan principal without considering the loan utilization/yield, based on the time frame, calculated in advance, and generally in percentage. The characteristics of interest have met the elements and criteria of usury, at least *nasi'ah* usury. Thus, the practice of interest is one form of usury, so that it is not permitted in Islamic financial transactions.

In the Financial/Economic Sharia point of view, the function of money is only as a medium of exchange and as a unit of account in financial transactions, which aims to facilitate exchange and establish the fair value of the exchange. Money has no value and only reflects value, so it cannot be used as a commodity. Debt/loan is one of the *tabarru'* contracts (social/help) and not commercial contracts. Thus, it is not permissible to take commercial advantage from providing debt to other parties (for example loans with conventional interest or bonds).

Indonesia needs to take advantage of the momentum through the issuance of State Sharia Securities, both in the domestic market and in the international market as an alternative source of financing. It is in line with the increasingly limited carrying capacity of the State Revenue and Expenditure Budget to drive economic sector development on an ongoing basis and not yet optimally utilize other financing instruments. With the increase in the State Sharia Securities instruments, it is expected that the Government's ability to manage the state budget, especially in terms of financing, will increase. From the background, the following article will discuss how the opportunities to participate in development are based on sharia-based instruments through State Sharia Securities in Indonesia.

DISCUSSION

1. Definition of State Sharia Securities or Bonds (SBSN).

Sharia bonds are long-term securities based on sharia principles issued by issuers to investors (bondholders) that require issuers to pay income to investors in the form of profit sharing/margin/ fee and payback investment funds at maturity. (Fatwa of National Sharia Council No: 59/DSN-MUI/V/2007). Bonds that are not justified according to sharia, namely bonds that are debt with the obligation to pay based on interest, whereas bonds that are justified according to sharia are bonds based on sharia principles.

Article 1 of Law Number 19 year 2008 concerning State Sharia Securities or bonds said that State Sharia Securities or bonds, hereinafter referred to as SBSN, or may be referred to as State Sukuk, are state securities issued based on sharia principles, as evidence of the share of SBSN Assets, both in rupiah or foreign currency (Law Number 19 Year 2008 concerning State Sharia Securities).

SBSN Issuing Company is a legal entity established under the provisions of this Law to carry out SBSN issuance activities (Law Number 19 Year 2008 concerning State Sharia Securities). SBSN Assets are objects for financing SBSN and/or State Property that have economic value, in the form of land and/or buildings or other than land and/or buildings, which is made into the issuance of SBSN as the basis for issuing SBSN (Law Number 19 Year 2008 concerning State Sharia Securities). State-owned goods are all goods purchased or obtained at the expense of the State Revenue and Expenditure Budget or derived from other legitimate gains (Law Number 19 Year 2008 concerning State Sharia Securities).

Whereas the Fatwa of the National Sharia Board No: 69/DSN-MUI/VI/2008 concerning State Sharia Securities said that State Sharia Securities could be referred to as State Sukuk are state securities issued based on sharia principles, as proof of ownership of SBSN assets in rupiah or foreign currency (Fatwa of National Sharia Council No: 69/DSN-MUI/VI/2008 concerning State Sharia Securities).

SBSN Assets are objects for financing SBSN and/or State Property that have economic value, in the form of land and/or buildings or other than land and/or buildings that are used as the basis for SBSN issuance in the framework of SBSN issuance (Fatwa of National Sharia Council No: 69/DSN-MUI/VI/2008 concerning State Sharia Securities). Rewards are all payments made to SBSN holders which can be in the form of *ujrah* (rent), profit sharing, or other forms of payment according to the contract used until the maturity of the SBSN (Fatwa of National Sharia Council No: 69/DSN-MUI/VI/2008 concerning State Sharia Securities). SBSN Issuing Company is a legal entity established under the provisions of this Act to carry out SBSN issuance activities (Fatwa of National Sharia Council No: 69/DSN-MUI/VI/2008 concerning State Sharia Securities). The use of proceeds from the issuance of SBSN may not conflict with sharia principles (Fatwa of National Sharia Council No: 69/DSN-MUI/VI/2008 concerning State Sharia Securities).

Sukuk (صكوك) is a term derived from Arabic and is a plural form of the word 'Sakk' (صك), which means document or certificate. In medieval times, sukuk was commonly used by Muslim traders as documents showing financial obligations arising from trade and other commercial activities.

In general, Sukuk can be understood as bonds that are following sharia principles. The main difference between conventional bonds and Sukuk lies in the concept of rewards/profit sharing, the underlying transaction in the form of *aqad* or agreement between parties prepared based on sharia principles. Generally, Sukuk is issued by the obligor through Special Purpose Vehicle. Sukuk has characteristics, including a proof of ownership of an asset or beneficial rights (beneficial title); income in the form of compensation, margin and profit sharing in accordance with the type of *aqad* used; free from the elements of *riba*, *gharar*, and *maysir*; requires underlying assets; Proceeds must proceed in accordance with Islamic principles.

To distinguish between Conventional Bonds and Sukuk can be seen from five characteristics (Directorate of Islamic Financing, 2010:9).

Table 1. The Differences between Conventional Bonds and Sukuk

Characteristics	Conventional Bonds	Sukuk
Basic Principles	Unconditional Debt Statement from Publisher	Securities issued based on sharia principles as proof of ownership/participation in an asset that is the basis for issuance of Sukuk.
Underlying Assets	No Underlying Assets	Underlying assets as the basis of publishing
Fatwa (Sharia Opinion)	No Sharia Opinion	Sharia opinion to ensure conformity of Sukuk with sharia principles
Allocation of funds	Free	It cannot be used for matters that are contrary to sharia principles
Yield	Interest, Capital Gain	In the form of Rewards, Profit Sharing, Margin

Various types of Sukuk structures that are known internationally and are more endorsed by AAOIFI (The Accounting and Auditing Organization for Islamic Finance Institution) are types of Sukuk that base the *ijarah* contract, *mudharabah* agreement, *musyarakah* agreement, and *istishna* contract (Law Number 19 of 2008 concerning State Sharia Securities).

- a. *Ijarah* is a contract that one party acts alone or through its representative rents out the rights to an asset to another party based on the rental price and the agreed rental period.
- b. *Mudharabah* is a cooperation agreement between two or more parties, namely one party as the provider of capital and the other party as the provider of labor and expertise, the benefit of the cooperation will be divided based on the previously agreed ratio, while the loss will be borne entirely by the capital provider, except for losses caused by negligence in providing power and expertise.
- c. *Musyarakah* is a cooperation agreement between two or more parties to combine capital, both in the form of money and other forms, with the aim of obtaining profits, which will be distributed in accordance with the previously agreed ratio, while the losses incurred will be borne jointly in accordance with the amount of capital participation each party
- d. *Istishna'* is a contract of sale and purchase of assets in the form of an object of financing between the parties where the specifications, method and period of delivery, as well as the price of the asset, are determined based on the agreement of the parties.

The issued sukuk can be said to meet sharia principles if all sukuk issuance activities, including the contract/agreement of the issuance, do not conflict with sharia principles, namely, among others, transactions carried out by parties must be fair, *halal*, *thayyib*, and *maslahat*. Sukuk must also be free from various elements of prohibition, including usury, maysir, and gharar. For this reason, Sukuk issuance requires the existence of a sharia compliance statement (sharia compliance) from a generally recognized sharia expert or from an institution that has expertise in the field of sharia, which states that the Sukuk issued has fulfilled sharia principles.

In Indonesia, the party authorized to issue a Fatwa is the National Sharia Council-Indonesian Ulema Council (DSN-MUI) and acts as sharia advisor. The fatwa is a legal provision issued by parties that have expertise in the field of sharia. Until July 2010, there were 5 (five) Fatwas issued by the National Sharia Council-Indonesian Ulama Council (DSN-MUI) related to the State Sharia Securities, namely: DSN-MUI Fatwa Number 69 / DSN-MUI / VI / 2008 concerning State Sharia Securities; DSN-MUI Fatwa Number 70 / DSN-MUI / VI / 2008 concerning Method of Issuance of State Sharia Securities; Fatwa of DSN-MUI Number 71 / DSN-MUI / VI / 2008 concerning Sale and Lease-Back; DSN-MUI Fatwa Number

72 / DSN-MUI / VI / 2008 concerning State Sharia Securities Ijarah Sale and Lease Back. ; DSN-MUI Fatwa Number 76 / DSN-MUI / VI / 2010 concerning SBSN Ijarah Asset to be Leased (Directorate of Islamic Financing, 2010:28).

Following the underlying sharia principles, the proceeds from the Sukuk issuance can only be used for matters that do not conflict with sharia principles. As such, these funds cannot be used to (for example) finance the construction of liquor, cigarette, weaponry and other factories that are not following sharia principles. Besides, both individuals and institutions can invest in sukuk, because Sukuk is a global financial instrument as well as other conventional financial instruments that can be bought by anyone, and not limited to certain religions or beliefs (Directorate of Islamic Financing, 2010:9-10)

In Sukuk issuance, there are many parties involved in it. The parties involved are:

- a. The Obligor is the party responsible for the payment of the principal and the yield of the Sukuk issued. In the SBSN that acts as an obligor is the Government of Indonesia cq. The Ministry of Finance.
- b. Special Purpose Vehicle (SPV) is a Legal Entity established specifically to issue Sukuk. This Legal Entity was established under the provisions of the Law to carry out SBSN issuance activities.
- c. The investor is the Sukuk holder who has the right of interest over the underlying asset through SPV. On SBSN, individuals or institutions can become investors.
- d. The Sharia Advisor is a party that provides a fatwa or statement of conformity with the sharia principles of the issued Sukuk.
- e. The Trustee is the party that represents the interests of the Sukuk holder as agreed.

One characteristic that distinguishes between conventional bonds and Sukuk is the existence of underlying asset requirements in Sukuk. Underlying assets are assets that are used as objects or basis of transactions about Sukuk issuance. Assets that are used as underlying can be tangible or intangible, such as land, buildings, various types of development projects, and other non-physical assets such as services.

The issuance of SBSN requires an underlying asset because the SBSN is a securities that reflects the ownership portion of the assets/benefits/services that are the basis of SBSN issuance. The existence of underlying assets serves as real transactions which form the basis of SBSN issuance and is one of the main aspects that differentiate between the issuance of debt securities and sukuk. Assets that can be used as underlying assets of SBSN are objects of financing SBSN and State Property (BMN) which have economic value in the form of land and/or buildings, and other than land and/or buildings, for each SBSN issuance.

2. State Sharia Securities in Indonesia

Profit sharing system or profit-loss sharing is a system of sharing profits (profit or loss) which is divided based on the ratio in the form of a percentage (A 50%: B 50%) and agreed upon at the beginning of the contract. The profit sharing system mainly refers to the partnership agreement, which is applied to the *musharaka*, *mudharabah*, *muzara'ah*, *mugharasah*, and *mukhabarah* contracts. The profit sharing system consists of two types, *First*: Share profits (Profit Sharing), namely the distribution of results calculated from income after deducting the cost of managing funds. In the sharia system this pattern can be used to distribute the business results of Islamic financial institutions; *Second*: Share revenue (Revenue Sharing), namely the distribution of results calculated from the total income of fund management. In the sharia system, this pattern can be used for the distribution of business results of Islamic financial institutions.

A Sukuk (securities) issued can be said to meet sharia principles if all Sukuk issuance activities, including the agreement/issuance agreement, do not contradict with sharia principles. Besides that, transactions carried out by the parties must be fair, *halal*, *thayyib*, and *maslahat*. Sukuk must also be free from various elements of prohibition, including *usury*, *maysir*, and *gharar*. For this reason, Sukuk issuance requires the existence of a sharia compliance statement from a generally recognized sharia expert or from an institution that has expertise in the field of sharia, which states that the Sukuk issued has fulfilled sharia principles.

Investing in Sukuk has advantages, such as : *first*, Sukuk is a sharia-based investment instrument, so investors can invest by following and implementing sharia principles; *second*, Sukuk provides competitive returns; *third*, Sukuk provides stable income for investors; *fourth*, Sukuk can be traded on the secondary market (especially for Sukuk *ijarah*), so that it has the potential to get capital gains. Besides, both individuals and institutions can invest in Sukuk, because Sukuk is a global financial instrument as well as other conventional financial instruments that can be bought by anyone, and not limited to certain religions or beliefs.

Thus, the profits obtained by investors from investing in state SBSN or Sukuk are : It is a safe investment, because the Government guarantees the payment of SBSN benefits and nominal value until maturity; Invest in accordance with sharia principles, and be safe and free from things that are prohibited by sharia, such as usury, *gharar*, and *maysir*, so that in addition to being safe it is also reassuring; Providing income in the form of rewards or competitive profit sharing, compared to other financial instruments; Can be traded on the secondary market in accordance with market prices, so that investors have the potential to get capital gains; Participate and support the financing of national development. (Directorate of Islamic Financing, 2010:17) In general, conventional investors, both individuals and

institutions, invest in sukuk, with consideration: *first*, for investment risk management purposes, namely by diversifying assets or liquidity held in various forms of alternative instruments; *second*, Sukuk provides competitive rewards /coupons with various methods of giving unique rewards, such as profit sharing, margins, and *ujrah*/fees; *third*, contracts and transactions used in the issuance of Sukuk are transparent, fair and precise.

In order to be acceptable and in demand, Sukuk must meet the following requirements such as: *first*, Sukuk issued must fulfil all sharia requirements, including the issuance process, the use of proceeds from the issuance, as well as those related to underlying assets; *second*, Marketability of instruments, namely Sukuk must be transferable from one party to another and must be tradable; *third*, Competitive reward rates compared to other financial instruments; *fourth*, Transparency, in the form of clarity and ease of access to information for investors; *fifth*, The issuance process follows the general provisions applicable to the issuance of Sukuk on international financial markets; *Sixth*, The existence of adequate legal and institutional infrastructure support, including efficient financial market support.

State Sharia Securities or bonds (in Indonesia called sertifikat berdasar syariah negara/SBSN) or State Sukuk are Government Securities issued based on sharia principles, as proof of the share of participation in SBSN assets, both in rupiah and foreign currency. The legal basis for SBSN issuance is Law Number 19 year 2008 concerning State Sharia Securities, which was ratified on May 7, 2008, which regulates Sukuk issued by the Central Government. Other regulations that support the implementation of SBSN issuance are regulated in Government Regulation and Minister of Finance Regulation. Based on Law Number 19 year 2008 concerning State Sharia Securities, the Central Government has the authority to issue SBSN and is carried out by the Minister of Finance.

The issuance of SBSN aims to finance the State Budget (in Indonesia called APBN), including financing project development, such as infrastructure projects in the energy sector, telecommunications, transportation, agriculture, manufacturing industries and public housing. SBSN issuance by the Government is needed, among others, to expand the basis of the source of state budget financing; encourage the growth and development of Islamic financial markets in Indonesia; strengthen and enhance the role of sharia-based financial systems in the country; creating benchmarks for Islamic financial instruments in both domestic and international Islamic financial markets; expand and diversify the investor base; develop alternative investment instruments; finance the construction of infrastructure projects; optimizing the utilization of State Property. For this reason, the participation of Muslims as the majority is needed.

3. Legal Basis of State Sharia Securities

The legal basis of state sharia securities according to Islam as stipulated in the Qur'an, Sunnah, and positive legal basis in the form of applicable laws in Indonesia, as well as the Fatwa of the National Sharia Council, can be explained as follows.

a. Al-Qur'an

- 1) God's Word in the Surah An Nissa (verse 29) which means:
"O ye who believe, do not eat one another's wealth with a false way, except by way of commerce that applies with liking among you" (Al Qur'an)
- 2) God's Word in the Surah Al Baqarah (verse 275) which means:
"The people who eat (take) usury cannot stand but as the establishment of people who are possessed by devils because of (pressure) madness. Their condition is that, because they say (argue), actually buying and selling is the same as usury, even though Allah has justified buying and selling and forbid usury. Those who have reached him the prohibition from their Lord, then continue to stop (from taking usury), then for him what he has taken first (before the ban comes); and his affairs (up to) to God. One who returns (takes usury), then that person is the inhabitants of hell; they are eternal in it" (Al Qur'an)
- 3) God's Word in the Surah Al Baqarah (verse 278) which means:
"O ye who believe, fear Allah and leave the rest of usury (which has not been collected) if you are believers" (Al Qur'an)
- 4) The Word of God in the Surah Al Maidah (verse 1) which means:
"O ye who believe, fill the aqad. It is permitted for your cattle, except those that will be read to you. (That is the case) By not justifying hunting when you are doing Hajj. Verily Allah sets forth the laws according to His will (Al Qur'an)

b. Sunnah

- 1) Hadith narrated by Ahmad, Abu Dawud, and Ad-Daruquthni from Sa'd Ibn Abi Waqqash (text of Abu Dawud), he said (which means):
"In the past, we rented land with (paid) agricultural produce that grew on the edge of the ditch and which grew on the part that was drained by water; hence, the Messenger of Allah forbade us from doing this and ordered that we rent it out with gold or silver." (DSN-MUI Fatwa No: 69/DSN-MUI/VI/2008).
- 2) The Prophet's hadith History of Thabrani from Ibn Abbas (which means):
"Abbas bin Abdul Muthaliib, if he surrenders property as Mudharabah, he requires his Mudharib not to sail the sea and down the valley, and not buy livestock. If the requirement is violated, he (mudarib) must bear the risk. When

the conditions set by the Abbas were heard by the Messenger of Allah, he justified it." (DSN-MUI Fatwa No: 69/DSN-MUI/VI/2008).

- 3) The Qudsi Hadith narrated by Abu Dawud from Abu Hurairah, the Messenger of Allāh, said (which means):

"Allah SWT said: 'I am a third party of two people who have committed as long as one party does not betray the other. If one of the parties has betrayed, I come out of them.'" (DSN-MUI Fatwa No: 69/DSN-MUI/VI/2008).

c. Fiqh Rules

- 1) All forms of muamalah may be done unless there is an argument which prohibits it.
- 2) The action of Imam (authority holder) on the people must follow the meeting.

d. Positive Legal Basis for Issuance of State Sukuk/SBSN

The legal basis for the government to issue SBSN is:

- 1) Law Number 19 of 2008 concerning State Sharia Securities.
- 2) Government Regulation Number 56 of 2008 concerning SBSN Issuing Companies.
- 3) Government Regulation Number 57 of 2008 concerning Establishment of Indonesian SBSN Issuing Companies.
- 4) Government Regulation Number 67 of 2008 concerning Indonesian SBSN Issuing Companies.
- 5) Minister of Finance Regulation Number: 118 PMK.08.2008 concerning Issuance and Sale of State Sharia Securities by Bookbuilding on the Domestic Primary Market.
- 6) Minister of Finance Regulation Number: 152 PMK.08.2008 concerning Issuance of Sharia Securities in Foreign Currency at the International Primary Market.
- 7) Minister of Finance Regulation Number: 218 PMK.08.2008 concerning Issuance and Sale of Retail State Sharia Securities in the Domestic Primary Market.
- 8) Regulation of the Minister of Finance Number: 04 PMK.08.2009 concerning Management of State Sharia Securities Assets Originating in State-Owned Goods.
- 9) Regulation of the Minister of Finance Number: 11 PMK.08.2009 concerning Issuance and Sale of State Sharia Securities in the Domestic Primary Market by Auction.
- 10) Regulation of the Minister of Finance Number: 75 PMK.08.2009 concerning Issuance and Sale of State Sharia Securities in the Domestic Primary Market with Private Placement.

Besides the positive legal basis that applies in Indonesia, also pay attention to:

- 1) DSN-MUI Fatwa Number: 69/DSN-MUI/VI/2008 concerning State Sharia Securities.
- 2) DSN-MUI Fatwa Number: 70/ DSN-MUI/VI/2008 concerning the Method of Issuance of State Sharia Securities.
- 3) DSN-MUI Fatwa Number: 71/DSN-MUI/VI/2008 concerning Sale and Lease Back.
- 4) DSN-MUI Fatwa Number: 72/DSN-MUI/VI /2008 concerning Ijarah State Islamic Securities Sale and Lease Back.
- 5) DSN-MUI Fatwa Number 76/DSN-MUI/ VI/2010 concerning SBSN Ijarah Asset To Be Leased.

4. Opportunities to participate in economic development through Sukuk.

Sukuk is one of the instruments to invest which provides opportunities for obligors either Muslim or non-Muslim investors to invest in Indonesia. The funds collected from the sale of Islamic bonds can be used to build the nation's economy. Sukuk are long-term securities based on sharia principles issued by issuers to investors (bondholders). Investors require issuers to pay income to investors in the form of profit sharing/margin/ fee, as well as repaying investment funds at maturity.

There are several reasons why the Government (Indonesia) needs to issue Sukuk: *First*, introducing companies in the global market, in this case, the aim is for investors to know more about the risks of the investment in a country or know the risks of several companies in a country. *Second*, the issuance of Sukuk by the government will increase the comfort level of global investors because it reflects the existence of a formal legal instrument. *Third*, to be seen in the global market, the number of bonds issued must be significant (Directorate of Sharia Financing, 2010:16)

Many benefits will be obtained by investors from investing in state SBSN or Sukuk, including:

- a. Is a safe investment, because the Government guarantees the payment of SBSN compensation and nominal value up to maturity;
- b. Invest following sharia principles, and are safe and free from things that are prohibited from sharia, such as usury, gharar, and maysir, so that in addition to being safe it is also reassuring;
- c. Providing income in the form of rewards or competitive profit sharing, compared to other financial instruments;
- d. Sukuk can be traded on the secondary market according to market prices, so investors have the potential to get capital gains;
- e. Investors participate and support national development financing.

The purpose of SBSN issuance is to finance the State Budget (APBN), including financing project development (such as infrastructure projects in the energy sector, telecommunications, transportation, agriculture, manufacturing industries and public housing). Because the goal is noble for goodness, then being an investor both individually and in groups/institutions means participating in the development of the country.

Payment of benefits and the value of SBSN at maturity are fully guaranteed by the Government, as stipulated in Act number 19 of 2008. Funds for payment of benefits and nominal value are allocated in the State Budget (APBN) for each fiscal year, stipulated in the APBN Law. Thus comfort for investors will be more guaranteed.

CONCLUSION

The successful implementation of the national development program in realizing a just, prosperous, and prosperous society based on Pancasila and the 1945 Constitution of the Republic of Indonesia must be accompanied by efforts to manage state finances optimally. It can be achieved through increased efficiency in managing state assets and developing sources of state budget financing. For this reason, it is necessary to develop various financial instruments that can mobilize public funds. Sharia-based financial instruments have an excellent opportunity to be used optimally, given the majority of the population in Indonesia are Muslim.

Sharia principles based on financial instruments have different characteristics from conventional financial instruments because following sharia Islamic financial transactions must be free from the elements of *riba*, *maysir*, and *gharar*. One form of sharia financial instruments issued by the Government of Indonesia is the State Sukuk through the enactment of Law Number 19 of 2008 concerning State Sharia Securities.

State Sharia Securities (SBSN) or also known as State Sukuk are expected to be able to mobilize public funds so that they can be used for state financing, including financing project development (such as infrastructure projects in the energy sector, telecommunications, transportation, agriculture, manufacturing and public housing). With the increase in the number of financial instruments based on sharia principles such as SBSN, it is expected to encourage the growth of other Islamic financial institutions such as Islamic banking, Islamic mutual funds, and Islamic insurance. Because the goal is noble for goodness, then being an investor both individually and in groups/institutions means participating in the development of the country.

REFERENCE

- Departemen Agama. 1992. *Al Qur'an and Translation*. Semarang: Asy Syifa.
- Directorate of Islamic Financing, Directorate General of Debt Management Republic of Indonesia. 2010. *Get to know Sukuk (Sharia-Based Investment Instrument)*.
- DSN-MUI. 2007. *Fatwa of the National Sharia Board No: 59/DSN-MUI/V/2007 concerning Convertible Mudharabah Sharia Bonds*
- DSN-MUI. 2008. *Fatwa of the National Sharia Board No: 69/DSN-MUI/VI/2008 concerning State Sharia Securities*
- Republik Indonesia. 2008. *Law Number 19 of 2008 concerning State Sharia Securities*
- Sharia Finance Directorate Republic of Indonesia. 2010. *Question and Answer on State Sharia Securities (State Sukuk)*.

Mekanisme Pasar dan Regulasi Harga: Telaah Atas Pemikiran Ibnu Taimiyah

Junia Farma^{1*}

¹ Fakultas Agama Islam, Universitas Muhammadiyah Aceh

*email: juniafarma06@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.31603/cakrawala.v13i2.2387>

ABSTRACT

Kata Kunci:
Mekanisme
Pasar, Regulasi
Harga, Ibnu
Taimiyah

Islam have essential position in the market mechanism. But, it needs some requirements to be perfect in the market. However, in the reality, market distortions have occurred, it will makes the injustice price determination. Rising price as a result of injustice or malpractices on the part of sellers leading to imperfection in the market. One of the Islamic scholar, Ibnu Taimiyah, explained that price is determined by the power of demand and supply. But, in the case of rising price that caused by injustice market mechanism, government intervention is needed to determined justice price. Therefore, Ibnu Taimiyah thinking about price regulation not just only give a deep analysis about what have occurred in that time, but it also can be used nowadays and reasonable to apply in the society.

Article Info:
Submitted:
24/11/2018
Revised:
30/12/2018
Published:
03/01/2019

ABSTRAK

Pasar mempunyai kedudukan yang penting dalam perekonomian. Islam mengakui adanya mekanisme pasar dengan syarat pasar bisa berjalan secara sempurna. Namun, pada kenyataannya seringkali terjadi distorsi pasar yang disebabkan oleh ulah penjual. Untuk itu, Islam memandang pentingnya intervensi pemerintah dalam penetapan harga. Salah satu pemikiran ulama klasik seperti Ibnu Taimiyah menjelaskan bahwa harga itu ditetapkan melalui kekuatan permintaan dan penawaran. Hanya dalam kasus di mana harga naik karena terjadinya ketidakadilan dan ketidaksetaraan mekanisme pasar, maka pemerintah boleh ikut campur dalam menetapkan harga. Tetapi, jika naik/turunnya harga berjalan secara alamiah dalam kondisi normal, pemerintah sama sekali tidak memiliki otoritas menetapkan harga. Oleh karena itu, pemikiran Ibnu Taimiyah ini tidak hanya memberikan analisa yang tajam tentang apa yang terjadi pada masa itu, tetapi tergolong modern untuk masa sekarang, sehingga diharapkan dapat dipertimbangkan untuk diterapkan dalam kehidupan masyarakat saat ini.

PENDAHULUAN

Pasar merupakan tempat yang dapat menghubungkan pihak penjual dan pembeli untuk melakukan transaksi barang atau jasa. Pasar juga didefinisikan sebagai tempat

terjadinya proses penentuan harga. Menurut sistem kapitalis, pasar berperan penting dalam menggerakkan roda ekonomi masyarakat (Rozalinda, 2014:143). Akan tetapi, peran pemerintah dalam pengawasan pasar sangat terbatas, sehingga dalam sistem kapitalis memungkinkan adanya praktek monopoli, di mana para pemilik modal/penguasa yang dapat mengendalikan harga. Dampaknya, harga yang terbentuk bukan merupakan hasil permintaan (*demand*) dan penawaran (*supply*), tetapi ketentuan dari pemilik modal. Oleh karena itu, pasar yang berjalan bukan merupakan pasar yang bersaing sempurna (*perfect competition*) (Rozalinda, 2014:146).

Namun, sesungguhnya dalam Islam memiliki konsep yang jelas tentang pasar dan harga, seperti pemikiran seorang cendekia muslim yang bernama Ibnu Taimiyah yang terkenal dengan teorinya "*tsaman mitsl*" atau harga yang setara. Ibnu Taimiyah banyak membahas permasalahan ekonomi yang dihadapi pada masa itu, baik dari tinjauan sosial ataupun hukum Islam. Karyanya juga mencakup aspek makro dan mikro ekonomi. Oleh karena itu, hasil karyanya mencakup ide-ide yang berpandangan luas ke masa depan, yang selanjutnya dikaji oleh para ekonom Barat (P3EI dan BI, 2008:111). Dengan demikian, dalam tulisan ini akan dijelaskan bagaimana pemikiran ekonomi Ibnu Taimiyah mengenai mekanisme pasar dan regulasi harga yang dilakukan oleh pemerintah.

METODE

Penelitian ini termasuk penelitian kepustakaan (*library research*) dengan menggunakan metode analisis deskriptif. Penelitian kepustakaan merupakan pengumpulan data dengan menggunakan buku bacaan sebagai landasan utama dalam penelitian ini, dengan mengkaji buku-buku, dokumen, dan situs website yang berkaitan dengan topik pembahasan. Sementara analisis deskriptif merupakan metode penelitian yang bertujuan untuk menggambarkan atau mendeskripsikan permasalahan secara objektif.

HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Biografi Ibnu Taimiyah

Taqiyuddin Ahmad bin Abdul Halim atau yang dikenal dengan nama Ibn Taimiyah lahir di kota Harran pada tanggal 22 Januari 1263 M/10 Rabiul Awal 661 H. Ibn Taimiyah berasal dari keluarga yang berpendidikan tinggi dan termasuk ulama besar Mazhab Hambali. Atas kejeniusannya, sejak usia muda ia telah menamatkan beberapa mata pelajaran, seperti fiqh, tafsir, hadis, filsafat dan matematika dan menjadi unggul di antara teman-temannya. Ia memiliki guru yang berjumlah 200 orang, di antaranya Syamsuddin Al Maqdisi, Ibnu Abi Al Yusr, Ahmad bin Abu Al Khair dan Al Kamal bin Adul Majd bin Asakir (Karim, 2006:351). Dengan pemikirannya yang dianggap revolusioner dan pembaharu, serta

ijtihadnya dibidang muamalah membuat namanya semakin terkenal di seluruh dunia (Islahi, 1997:71).

Dalam kehidupan politik, ia pernah di penjara sebanyak empat kali. Hal ini disebabkan oleh fatwanya yang dianggap bertentangan dengan pemerintah saat itu. ketika di penjara, ia banyak menghabiskan waktu untuk menulis dan mengajar. Ia menghembuskan nafas terakhirnya pada tanggal 26 September 1328 M (20 Zulqa'idah 728 H).

Pembaharu Islam ini juga memiliki banyak karya ilmiah yang sangat fantastis. Ia memiliki karya buku yang menguraikan tentang hukum, ekonomi, filsafat dan lain-lain. Ibnu Taimiyah juga membahas tentang prinsip-prinsip ekonomi yang ditulis dalam dua kitabnya, yakni *al-Hisbah fi al Islam* (lembaga hisbah dalam Islam) dan *al-Siyasah al Syar'iyah fi Ishlah al Ra'i wa al Ra'iyah* (hukum publik dan privat dalam Islam). Kitab pertama banyak membahas tentang pasar dan intervensi pemerintah dalam bidang ekonomi, sedangkan kitab kedua membahas tentang pendapatan dan pembiayaan publik (Amalia, 2005:206-207).

2. Konsep Harga, Upah dan Laba yang Adil Menurut Ibnu Taimiyah

a. Harga yang Adil

Mekanisme harga merupakan suatu proses yang berjalan karena adanya faktor permintaan dan penawaran di pasar *output* (barang) maupun *input* (faktor-faktor produksi) (Kuswanto, 1993:6). Secara umum, harga diartikan sebagai sejumlah uang yang memiliki nilai tukar atas suatu barang tertentu. Konsep harga yang adil sebenarnya telah berlaku sejak awal kehadiran Islam. Dalam al-Quran disebutkan konsep keadilan dalam aspek kehidupan manusia, seperti dalam surat al-Nahl: 90, al-Nisa: 58, al-Maidah: 8, al-Hadid: 25 dan Hud: 85. Oleh karena itu, konsep keadilan ini juga diwujudkan dalam aktivitas pasar, khususnya berkaitan dengan harga.

Selain itu, istilah harga yang adil juga disebutkan dalam beberapa hadis Nabi, seperti dalam kasus seorang majikan yang membebaskan budaknya, sehingga budak tersebut menjadi manusia merdeka dan pemiliknya mendapatkan sebuah kompensasi dengan harga yang adil. Istilah yang sama juga pernah digunakan oleh Umar bin Khattab ketika ia menetapkan nilai baru untuk diyat, setelah daya beli dirham menurun yang mengakibatkan harga naik (Islahi, 1997:92).

Para fuqaha telah menetapkan aturan transaksi dengan menggunakan konsep harga yang adil. Menurut para fuqaha, harga yang adil adalah harga yang dibayarkan untuk objek yang sama, sehingga mereka sering menyebutnya dengan istilah *tsaman al-mitsl* atau harga yang setara (Karim, 2006:353-354).

Meskipun penggunaan istilah tersebut telah ada sejak awal Islam, Ibnu Taimiyah termasuk orang yang pertama kali memberikan perhatian khusus terhadap persoalan harga yang adil. Menurut Ibnu Taimiyah sebagaimana dikutip oleh Amalia (2005), harga yang adil adalah:

“Nilai harga di mana orang-orang menjual barangnya dan diterima secara umum seagai hal yang sepadan dengan barang yang dijual ataupun barang-barang yang sejenis lainnya di tempat dan waktu tertentu”

Kemudian, Ibnu Taimiyah memperjelas apa yang dimaksud dengan *Tsaman al-Mitsl* dalam kitabnya *al-Hisbah*, yakni:

“Apabila orang-orang memperjualbelikan barang dagangannya dengan cara-cara yang biasa dilakukan, tanpa ada pihak yang dizalimi kemudian harga mengalami kenaikan karena berkurangnya persediaan barang ataupun karena bertambahnya jumlah penduduk (permintaan), maka itu semata-mata karena Allah Swt. Dalam hal demikian, memaksa para pedagang untuk menjual barang dagangannya pada harga tertentu merupakan tindakan pemaksaan yang tak dapat dibenarkan (Amalia, 2005:210).”

Ibnu Taimiyah sering menggunakan dua istilah yang berkaitan dengan harga, yakni kompensasi yang setara (*iwadh al-mitsl*) dan harga yang setara (*tsaman al-mitsl*). Konsep kompensasi yang setara tidak sama dengan harga yang setara. Hal ini dikarenakan permasalahan kompensasi yang setara muncul karena adanya persoalan kewajiban moral dan hukum, seperti dalam kasus berikut ini (Islahi, 1997:94):

- 1) Seseorang bertanggung jawab karena membahayakan orang lain atau merusak harta orang lain.
- 2) Seseorang berkewajiban membayar ganti rugi, baik terhadap sejumlah barang atau keuntungan yang setara.
- 3) Seseorang diharuskan menentukan akad yang rusak dan shahih dalam suatu peristiwa yang menyimpang dalam kehidupan maupun hak milik.

Selain itu, hal yang sama juga berlaku pada pembayaran iuran kompensasi lainnya, seperti (1) Pemberian hadiah oleh gubernur kepada orang muslim atau anak yatim, (2) Pemberian kompensasi oleh agen bisnis yang menjadi wakil dalam pembayaran transaksi, dan (3) Upah yang diberikan kepada rekan bisnis (Karim, 2006:355).

Adapun perbedaan antara kompensasi yang setara dengan harga yang adil sebagaimana dijelaskan oleh Ibnu Taimiyah bahwa kompensasi yang setara merupakan penggantian yang sama atau nilai harga yang sama sesuai adat

kebiasaan. Sedangkan harga yang setara adalah nilai harga yang dapat diterima secara umum sebagai hal yang sepadan/sama dengan barang yang dijual di tempat dan waktu tertentu. Di samping itu, kompensasi yang setara dapat bertahan lama disebabkan kebiasaan, sedangkan harga yang setara bisa berubah sesuai dengan kekuatan permintaan dan penawaran atau dipengaruhi oleh faktor kebutuhan masyarakat (Amalia, 2005:210-211).

b. Upah yang Adil

Upah yang adil diartikan sebagai tingkat upah yang harus diberikan kepada para pekerja untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Dalam hal ini, Ibnu Taimiyah berpedoman pada tingkat harga yang berlaku di pasar tenaga kerja atau dikenal dengan istilah upah yang setara (*ujrah al-mitsl*) (Karim, 2006:358-359).

Lebih lanjut, Ibnu Taimiyah menjelaskan tentang konsep upah yang setara, yakni:

“Upah yang setara akan ditentukan oleh upah yang telah diketahui (musamma) jika ada, yang dapat menjadi acuan bagi kedua belah pihak. Seperti halnya dalam kasus jual atau sewa, harga yang telah diketahui (tsaman musamma) akan diperlakukan sebagai harga yang setara”

Konsep tersebut diberlakukan bagi pemerintah dan individu. Jika pemerintah ingin menetapkan upah atau jika kedua belah pihak tidak mempunyai acuan tentang tingkat upah, maka mereka harus menyetujui atau menentukan tingkat upah yang dapat diterima sebagai upah untuk pekerjaan tertentu (Islahi, 1997:99).

c. Laba yang Adil

Ibnu Taimiyah mendefinisikan laba yang adil sebagai laba normal yang diperoleh dari usaha tertentu dengan tidak merugikan orang lain. Menurutnya, para penjual boleh mendapatkan laba dengan cara-cara yang dapat diterima secara umum tanpa merugikan dirinya ataupun orang lain (Islahi, 1997:100). Ia tidak menyetujui adanya keuntungan yang bersifat eksploitatif (*ghaban fahisy*) dengan memanfaatkan ketidaktahuan pembeli terhadap kondisi pasar. Berikut penjelasannya:

“Seseorang yang memperoleh barang untuk mendapatkan keuntungan dengan memperdagangkannya di kemudian hari diperbolehkan melakukan hal tersebut. Akan tetapi, ia tidak boleh mengenakan keuntungan yang tinggi daripada yang berlaku terhadap orang-orang miskin, dan ia seharusnya tidak menaikkan harga terhadap mereka yang sedang membutuhkan (dharurah)”

Dalam hal ini, Ibnu Taimiyah melarang penjualan barang kepada orang miskin dengan cara mengeksploitasi keadaan mereka. Seorang penjual harus tetap

menjual barangnya dengan harga yang berlaku secara umum, jika pembelinya adalah orang yang sangat membutuhkan (Karim, 2006:360-361).

Pernyataan Ibnu Taimiyah juga menyiratkan bahwa laba sebagai penciptaan antara tenaga kerja dan modal. Oleh karena itu, pemilik faktor produksi berhak memperoleh laba atau keuntungan. Lebih jelas, ia menyatakan:

“Karena keuntungan merupakan tambahan yang dihasilkan oleh tenaga di satu pihak dan harta di pihak lain, maka pembagian keuntungan dilakukan dengan cara yang sama sebagai tambahan yang diciptakan oleh kedua faktor tersebut”

d. Relevansi Konsep Harga Adil dan Laba yang Adil bagi Masyarakat

Penetapan harga yang adil bertujuan untuk menegakkan keadilan dalam bertransaksi. Konsep ini dimaksudkan agar dapat menjadi panduan bagi pemerintah dalam melindungi masyarakatnya dari berbagai tindakan eksploitatif.

Menurut Ibnu Taimiyah, adil bagi para pedagang berarti mereka tidak dipaksa untuk menjual barang dagangannya pada tingkat harga rendah atau dapat menghilangkan keuntungan normal mereka. Di sisi lain, Ibnu Taimiyah juga mengingatkan para pembeli untuk menghargai harga yang adil akibat dari proses interaksi antara permintaan dan penawaran secara alamiah.

Adapun dampak dari konsep upah yang adil adalah sama halnya dengan konsep harga yang adil, di mana tujuan utamanya adalah untuk melindungi kepentingan pekerja dan majikan serta terhindar dari bentuk eksploitasi. Sebagaimana dikutip dari Karim (2006), Ibnu Taimiyah mengatakan:

“Apabila seorang majikan mempekerjakan seseorang secara zalim dengan membayar pada tingkat upah yang lebih rendah daripada upah yang adil, yang secara normal tidak ada seorang pun dapat menerimanya, pekerja berhak meminta upah yang adil”

“Jika tidak menyelesaikan pekerjaannya, seorang pekerja tidak berhak memperoleh upahnya secara penuh. Ia hanya berhak memperoleh upah sesuai dengan hasil pekerjaannya”

3. Pemikiran Ibnu Taimiyah tentang Mekanisme Pasar

Secara umum, pasar diartikan sebagai interaksi atau pertemuan antara permintaan dan penawaran, sedangkan mekanisme pasar merupakan proses penentuan harga berdasarkan kekuatan permintaan (*demand*) dan penawaran (*supply*) (Rahardja dan Manurung, 1999:26). Adapun pertemuan antara permintaan dan penawaran tersebut akan membentuk harga keseimbangan (*equilibrium price*).

Ibnu Taimiyah menjelaskan bagaimana proses penentuan harga berdasarkan kekuatan permintaan dan penawaran dalam pasar bebas. Berikut pendapat Ibnu Taimiyah sebagaimana dikutip oleh Islahi (1997):

“Naik turunnya harga tidak selalu diakibatkan oleh kezaliman orang-orang tertentu. Terkadang, hal tersebut disebabkan oleh kekurangan produksi atau penurunan impor barang-barang yang diminta. Oleh karena itu, apabila permintaan naik dan penawaran turun, harga-harga naik. Di sisi lain, apabila persediaan barang meningkat dan permintaan terhadapnya menurun, harga pun turun. Kelangkaan atau kelimpahan ini bukan disebabkan oleh tindakan orang-orang tertentu. Ia bisa jadi disebabkan oleh sesuatu yang tidak mengandung kezaliman, atau terkadang, ia juga bisa disebabkan oleh kezaliman. Hal ini adalah kemahakusaan Allah yang telah menciptakan keinginan di hati manusia”

Dari pernyataan tersebut, dapat dipahami bahwa harga naik bisa disebabkan oleh tindakan zalim atau ketidakadilan yang dilakukan oleh penjual. Sehingga perbuatan ini mengakibatkan terjadinya ketidaksempurnaan pasar. Namun, hal ini juga tidak bisa disamakan untuk semua kondisi, karena naik turunnya harga bisa juga disebabkan karena kekuatan pasar.

Dalam kitabnya *Al-Hisbah fi al-Islam*, Ibnu Taimiyah (1976) menjelaskan bahwa:

“Apabila orang-orang menjual barang dagangannya dengan cara yang dapat diterima secara umum tanpa disertai dengan kezaliman dan harga-harga mengalami kenaikan sebagai konsekuensi dari penurunan jumlah barang (qillah al-syai), atau peningkatan jumlah penduduk (katsrah al-khalq), hal ini disebabkan oleh Allah Swt”

Dari pernyataan di atas, Ibnu Taimiyah menyebutkan terjadinya kenaikan harga disebabkan oleh penurunan persediaan barang (*supply*) atau peningkatan jumlah penduduk (*demand*) (Rozalinda, 2014:161). Hal ini menunjukkan bahwa mekanisme pasar bersifat impersonal atau kenaikan harga dikarakteristikan sebagai perbuatan Allah Swt.

Menurut Ibnu Taimiyah, ada beberapa faktor yang dapat memengaruhi permintaan serta berpengaruh terhadap harga (Abdullah, 2010:262-263), yaitu:

- a. Adanya keinginan masyarakat (*raghbah*) terhadap barang dengan jenis yang berbeda.
- b. Jumlah para pembeli atau peminat suatu barang.
- c. Besar atau kecilnya tingkat kebutuhan terhadap suatu barang.
- d. Kualitas para pembeli, seperti pembeli terpercaya dalam melunasi utang mendapatkan harga yang lebih rendah daripada pembeli yang suka mengulur-ulur pembayaran utang.
- e. Jenis mata uang yang digunakan dalam transaksi.

- f. Ada tidaknya persediaan barang di pasar.
- g. Besar kecilnya biaya atau modal yang dikeluarkan produsen atau penjual.

Dengan demikian, Ibnu Taimiyah sangat menghargai adanya mekanisme harga. Karena itu, ia menyetujui jika pemerintah tidak melakukan intervensi harga selama mekanisme pasar berjalan secara sempurna. Dengan kata lain, kurva permintaan dan penawaran bertemu tanpa ada campur tangan yang lain, atau terjadinya perubahan harga karena perubahan penawaran dan permintaan secara alamiah atau sering dikenal dengan *genuine supply* dan *genuine demand*. Akan tetapi, apabila perubahan harga bukan dikarenakan perubahan penawaran dan permintaan secara alamiah, maka dalam hal ini pemerintah boleh melakukan intervensi harga.

Salah satu contoh kenaikan harga yang tidak dipengaruhi oleh *genuine supply* dan *genuine demand* adalah ihtikar, yaitu perbuatan di mana orang menimbun barang untuk mendapatkan keuntungan di atas keuntungan normal dengan cara menjual lebih sedikit barang dan menetapkan harga yang lebih tinggi. Jika hal tersebut terjadi, maka menurut Ibnu Taimiyah solusinya bukan dengan mengadakan pasar terbuka, seperti menjual beras baru karena penyuplaian barang baru tersebut hanya akan diserap lagi oleh penimbun barang. Oleh karena itu, solusinya adalah pemerintah harus melakukan intervensi harga.

4. Pemikiran Ibnu Taimiyah tentang Regulasi Harga

Setelah menguraikan konsep mekanisme pasar dan harga yang adil, Ibnu Taimiyah juga membahas tentang regulasi harga yang dilakukan oleh pemerintah. Regulasi harga merupakan aturan pemerintah terhadap harga-harga barang yang ada di pasar. Tujuannya adalah untuk menegakkan keadilan serta memenuhi kebutuhan pokok masyarakat (Amalia, 2005:210).

Berkaitan dengan hal di atas, Nabi Saw. menjelaskan dalam hadisnya sebagai berikut:

عن أنس قال: قال الناس يا رسول الله غلا السعر فسعرلنا. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يظالمني بمظلمة في دم ولا مال

“Dari Anas bin Malik beliau berkata: harga barang-barang pernah mahal pada masa Rasulullah Saw. lalu orang-orang berkata: Ya Rasulullah, harga-harga menjadi mahal, tetapkanlah standar harga untuk kami, lalu Rasulullah bersabda: Sesungguhnya Allahlah yang menetapkan harga, yang menahan dan membagikan rizki, dan sesungguhnya saja mengharap agar saya dapat berjumpa dengan Allah Swt dalam keadaan tidak seorang pun di antara kamu

sekalian yang menuntut saya karena kezaliman dalam pertumpahan darah (pembunuh) dan harta.” (HR. Abu Daud, Ahmad, Tirmidzi dan Ibnu Majah) (Dawud, 1998:362).

Menurut Ibnu Taimiyah, Hadis tersebut berisi penolakan terhadap regulasi harga, karena termasuk dalam kasus khusus, bukan merupakan kasus yang umum. Oleh karena itu, kenaikan harga bukan disebabkan oleh ketidaksempurnaan pasar, melainkan karena kekuatan permintaan dan penawaran (Karim, 2002:30).

Dari Hadis tersebut juga diketahui bahwa Nabi Saw. tidak ingin terlibat dalam penetapan harga, karena naiknya harga dikarenakan kondisi objektif pasar di Madinah, bukan karena adanya kecurangan atau ulah sekelompok orang yang menginginkan keuntungan semata. Pada masa itu, pasar Madinah mengalami penurunan produksi atau kekurangan *supply* impor sehingga mengakibatkan harga naik, serta tidak terdapat indikasi adanya pedagang melakukan ihtikar. Oleh karena itu, Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa naiknya harga pada masa Nabi disebabkan karena mekanisme pasar bekerja secara sempurna.

Ibnu Taimiyah membuktikan bahwa Nabi Saw. pernah menetapkan harga yang adil dalam beberapa kondisi, yaitu (1) Kasus pembebasan budak, di mana harus ada pertimbangan harga yang adil dari budak tersebut tanpa adanya penambahan atau pengurangan harga. (2) Kasus perselisihan antara dua orang, yakni pemilik pohon dan pemilik tanah. Dalam hal ini, pemilik tanah merasa terganggu atas pohon orang lain (pemilik pohon) yang tumbuh di area tanahnya, sehingga hal itu dilaporkan kepada Rasul. Kemudian hasil keputusannya adalah Rasul memberikan dua pilihan kepada pemilik pohon, yakni menyerahkan secara sukarela pohon tersebut kepada pemilik tanah atau menjualnya kepada pemilik tanah dengan imbalan ganti rugi yang setara (Amalia, 2005:215).

Dari permasalahan ini diketahui bahwa jika cara penyerahan barang dengan sukarela sulit dilakukan, maka boleh dipaksakan untuk dilakukan penjualan barang. Hal ini termasuk intervensi yang dilakukan oleh Rasulullah agar terhindar dari kerugian pihak tertentu.

Selain itu, penetapan harga menurut Ibnu Taimiyah juga dapat dibedakan menjadi dua jenis, yaitu penetapan harga yang tidak adil atau mengandung unsur kezaliman dan penetapan harga yang adil menurut hukum (Qardhawi, 1977:467). Sebagaimana pernyataannya:

“Memaksa masyarakat untuk menjual barang-barang dagangan tanpa ada dasar yang mewajibkannya atau melarang mereka menjual barang-barang yang diperbolehkan merupakan sebuah kezaliman yang diharamkan”

Dari pernyataan ini dapat dipahami bahwa setiap orang bebas keluar masuk pasar. Namun, unsur-unsur monopolistik dan segala bentuk kecurangan, kolusi dan pemalsuan produk harus dihilangkan dari pasar. Selain itu, jika terjadi keadaan darurat, seperti bencana kelaparan, maka pemerintah harus menetapkan harga dan boleh memaksa pedagang untuk menjual barang-barang kebutuhan pokok, seperti bahan makanan yang dibutuhkan oleh masyarakat.

Ibnu Taimiyah juga menjelaskan bahwa sebelum dilakukannya penetapan harga, pemerintah harus mengadakan musyawarah dengan masyarakat atau para tokoh perwakilan pasar terlebih dahulu. Hal ini bersifat persuasif karena pemerintah memberikan penawaran kepada peserta musyawarah dalam hal penetapan harga, sehingga hasil keputusannya bisa disetujui oleh semua pihak (Amalia, 2005:216).

5. Signifikansi Pemikiran Ibnu Taimiyah dalam Konteks Kekinian

Jika dilihat konsep regulasi harga yang ditawarkan oleh Ibnu Taimiyah merupakan contoh ilustratif yang sangat bagus. Dalam pandangan Ibnu Taimiyah, pemenuhan kebutuhan pokok manusia menjadi tanggung jawab negara atau pemerintah, baik kebutuhan pangan, sandang, papan dan sebagainya. Oleh karena itu, penetapan harga yang dilakukan oleh pemerintah dipandang baik, namun hal itu tidaklah bersifat absolut. Hanya dalam kondisi tertentu saja pemerintah boleh ikut campur dalam menetapkan harga, seperti harga naik karena terjadinya ketidakadilan atau ketidaksetaraan mekanisme pasar yang disebabkan ulah penjual. Untuk itu, diperlukan sebuah dewan yang bisa mengimbangi kepentingan pembeli dan penjual. Dalam kondisi serupa seperti itu, kini dianjurkan diadakannya pengawasan atas peningkatan harga (Islahi, 1997:325).

Selain itu, Thomas Aquinas (ekonom Barat) juga membahas tentang harga pasar (*just price*), yang idenya berasal dari Aristoteles. Namun, jika ditelaah lebih lanjut, pemikiran Ibn Taimiyah tentang hal ini jauh lebih komprehensif daripada pemikiran Aquinas. Keduanya berpendapat bahwa harga pasar harus terjadi dalam pasar yang bersaing secara sempurna. Kemudian, mereka membolehkan adanya penetapan harga tertinggi (*ceiling price*) ketika terjadi perbedaan penetapan harga dari harga pasar. Tetapi pendapat kedua tokoh ini berbeda, di mana Aquinas hanya mempertimbangkan nilai subjektif dari sisi penjual saja, sedangkan Ibnu Taimiyah juga mempertimbangkan nilai subjektif dari sisi pembeli, sehingga analisa Ibnu Taimiyah dianggap lebih baik daripada Aquinas (Fauzia, 2014:221).

Seperti halnya di Indonesia, sering terjadi gejolak harga kebutuhan pokok yang bukan hanya disebabkan oleh banyaknya permintaan, tetapi juga adanya ketergantungan terhadap komoditas impor. Jika dikaitkan dengan pemikiran Ibnu Taimiyah, ketika terjadi ketidakstabilan harga, di mana harga kebutuhan pokok naik

karena adanya manipulasi atau praktek monopoli dari sekelompok orang, maka dalam hal ini pemerintah harus menetapkan harga.

Kenyataannya selama ini pemerintah sangat mudah menyelesaikan masalah kenaikan harga barang dalam negeri, yakni dengan cara melakukan impor barang dari luar negeri. Padahal cara ini bukan termasuk cara yang tepat, karena hanya menyelesaikan masalah sesaat. Seharusnya pemerintah melakukan kebijakan jangka panjang dalam mengatasi masalah tersebut, salah satunya dengan cara mempercepat peningkatan produksi dalam negeri dan pembenahan pasar domestik. Kebijakan tersebut diharapkan dapat memenuhi pasokan barang kebutuhan masyarakat, sehingga harga akan lebih stabil dan dapat dijangkau oleh seluruh lapisan masyarakat.

Oleh karena itu, peran pemerintah dalam mekanisme pasar sangat penting, baik sebagai regulator atau pengawas mekanisme pasar agar berjalan secara sempurna sehingga terciptanya harga yang adil bagi penjual dan pembeli.

KESIMPULAN

Ibnu Taimiyah memiliki pandangan yang luas tentang mekanisme pasar dan regulasi harga. Dalam Islam, pasar tidak bisa bekerja sendiri, karena merupakan kesatuan dari individu, masyarakat dan negara yang saling berhubungan satu sama lain untuk mewujudkan kesejahteraan dunia dan akhirat. Islam mengakui adanya mekanisme pasar dengan syarat pasar bisa berjalan secara sempurna. Namun, jika terjadi distorsi dalam pasar yang mengganggu jalannya perekonomian, maka perlu adanya intervensi pemerintah. Seperti praktek ihtikar atau penimbunan barang yang dilakukan oleh sekelompok orang dengan tujuan mendapatkan keuntungan yang besar, maka pemerintah boleh melakukan intervensi harga. Apabila kenaikan harga terjadi secara alamiah, yakni berdasarkan kekuatan permintaan dan penawaran, maka dalam hal ini, pemerintah sama sekali tidak memiliki otoritas dalam menetapkan harga. Dari berbagai pemikiran Ibnu Taimiyah tersebut, diharapkan dapat diterapkan untuk masa sekarang dengan sedikit penyesuaian agar relevan dengan kebutuhan masyarakat, khususnya yang berkaitan dengan penetapan harga yang adil oleh pemerintah.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, B. 2010. *Peradaban Pemikiran Ekonomi Islam*. Bandung: Pustaka Setia.
- Amalia, E. 2005. *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam: Dari Masa Klasik Hingga Kontemporer*. Jakarta: Gramata Publishing.
- Dawud, A. 1998. *Shahih Sunan Abu Dawud*. Riyad: Maktabah al-Ma'arif.
- Fauzia, I.Y. dkk. 2014. *Prinsip Dasar Ekonomi Islam*. Jakarta: Kencana.
- Islahi, A. 1997. *Konsepsi Ekonomi Ibnu Taimiyah*. Surabaya: Bina Ilmu Offset.
- Karim, A. 2006. *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

- Karim, A. 2002. *Ekonomi Islam Suatu Kajian Ekonomi Makro*. Jakarta: IIIT Indonesia.
- Kuswanto, A. 1993. *Pengantar Ekonomi*. Depok: Gunadarma.
- Pusat Pengkajian dan Pengembangan Ekonomi Islam (P3EI) dan Bank Indonesia (BI).
2008. *Ekonomi Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Qardhawi, Y. 1997. *Peran Nilai dalam Perekonomian Islam*. (Terj. Didin Hafiduddin).
Jakarta: Robbani Press.
- Rahardja, P. dan Manurung, M. 1999. *Teori Ekonomi Mikro Suatu Pengantar*. Cet. 4.
Jakarta: LPFE UI.
- Rozalinda. 2014. *Ekonomi Islam: Teori dan Aplikasinya pada Aktivitas Ekonomi*.
Jakarta: Raja Grafindo persada.
- Taimiyah, I. 1976. *Al-Hisbah fi al-Islam*. Kairo: Dar al-Sha'b

INDEKS PENULIS

Author Index

Ardiansyah, “Negotiation and Contestation of Islamic Religious Practices of the Transvestites in Yogyakarta”, 13(2): 88-101

Arif Effendi, “Study of Opportunities on Sharia-Based Instruments to Enhance the Economic Development in Indonesia”, 13(2): 169-181

Dony Arung Triantoro, “Pandangan Al-Qur’an Tentang Perempuan: Kritik Terhadap Tuduhan Kaum Feminisme”, 13(1): 74-87

Dony Arung Triantoro, “Negotiation and Contestation of Islamic Religious Practices of the Transvestites in Yogyakarta”, 13(2): 88-101

Fajar, “Metode Ijtihad Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dan Aplikasinya dalam Fatwa”, 13(2): 120-133

Fu'ad Arif Noor, “Pendekatan Integratif dalam Studi Islam”, 13(1): 60-73

Heri Fadli Wahyudi, “Metode Ijtihad Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dan Aplikasinya dalam Fatwa”, 13(2): 120-133.

Junia Farma, “Mekanisme Pasar dan Regulasi Harga: Telaah Atas Pemikiran Ibnu Taimiyah”, 13(2): 182-193

Mufti Afif, “Sistem Pemasaran Multi Level Marketing (MLM) Ditinjau dalam Hukum Ekonomi Syariah”, 13(2): 134-148

Nasitotul Janah, “Pendekatan Normativitas dan Historisitas Serta Implikasinya dalam Perkembangan Pemikiran Islam”, 13(2): 102-119

Nor Muhammad Abdoeh, “Hibah Harta Pada Anak Angkat: Telaah Sosiologis terhadap Bagian Maksimal Sepertiga”, 13(1): 1-18.

Nurma Khusna Khanifa, “Penguatan Peran Ziswaf dalam Menyongsong Era SDGs Kajian Filantropi BMT Tamzis Wonosobo”, 13(2): 149-168

Ratna Wijayanti, “Membangun Entrepreneurship Islami dalam Perspektif Hadits”, 13(1): 35-50

Richa Angkita Mulyawisdawati, “Sistem Pemasaran Multi Level Marketing (MLM) Ditinjau dalam Hukum Ekonomi Syariah”, 13(2): 134-148

Tri Mulato, “Penerapan Pengembangan Sumber Daya Manusia Islami pada Unit Usaha Syariah”, 13(1): 19-34

Yudhistira Ardana, “Faktor Eksternal dan Internal yang Mempengaruhi Profitabilitas Bank Syariah di Indonesia”, 13(1): 51-59

INDEKS AFILIASI

Affiliation Index

Communication Studies and Islamic Society UIN Sunan Kalijaga of Yogyakarta	74, 88
Islamic Counseling Guidance UIN Sunan Kalijaga of Yogyakarta	88
Universitas Muhammadiyah Magelang	102
Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga	120
Universitas Darussalam Gontor, Ponorogo	134
STEBI Al-Muhsin, Yogyakarta	134
Fakultas Syari'ah dan Hukum, Universitas Sains Al Qur'an, Wonosobo	149
Surakarta Mamba'ul Ulum Institute of Islamic Studies	169
Fakultas Agama Islam, Universitas Muhammadiyah Aceh	182
Fakultas Syari'ah, IAIN Salatiga	1
Universitas Muhammadiyah Parepare	19
Fakultas Ekonomi, Universitas Sains Al-Qur'an, Wonosobo	35
STMIK Pringsewu	51
STPI Bina Insan Mulia Yogyakarta	60

MITRA BEBESTARI

Reviewer

Dr. Nurodin Usman, Lc., MA.

Universitas Muhammadiyah Magelang
Hukum Islam, Filantropi Islam

Agus Miswanto, S.Ag., MA.

Universitas Muhammadiyah Magelang
Hukum Islam

Fahmi Medias, SEI., MSI.

Universitas Muhammadiyah Magelang
Ekonomi Islam, Filantropi Islam

Purwanto, SEI., MSI.

STAIA Al-Husein, Magelang
Ekonomi Islam

Sri Maulida, SEI., MEI.

Universitas Lambung Mangkurat, Banjarmasin
Ekonomi Islam

AUTHOR GUIDELINESS

Panduan Penulisan

1. Cakrawala: Jurnal Studi Islam receives a script of scientific articles within the scope of Islamic Studies which includes Islamic Law and Islamic Economics, and its derivation from authors who have not been published in other journals.
2. The substance of the article can be the result of research, critical and comprehensive scientific study which are relevant and current issues covered by the journal.
3. The manuscript may be submitted directly to the editorial board or sent by email editor: cakrawala@ummgl.ac.id.
4. Manuscript typed on A4 paper with margin: upper 3 cm, left 3 cm, right 3 cm, and bottom 3 cm. The script is typed with the spacing of 1.25 spaces with a maximum length of 15 pages with one column format. The contents of the article are written in Times New Roman 12 pt.
5. Indonesian article titles are written with specific and effective no more than 12 words while the title in English is not more than 10 words. The title of the article should be informative, specific, concise, and contain keywords that describe the contents of the manuscript in its entirety. The title of the article is written in Times New Roman 14 pt and Bold.
6. The name of authors is written in Times New Roman 12 pt and Bold without the title and should not be abbreviated. If the author is more than one, then listed in descending order and contains the origin of the agency and e-mail address.
7. Name of agency and email address wrote sequence starting from the first author with Times New Roman 10 letter and space 1.
8. Abstracts are written in English (if any) or Indonesian. Abstract consists of 1 paragraph maximum 200 words and written with Times New Roman 12 pt. The abstract is not in the form of a summary consisting of several paragraphs but consists of only 1 paragraph that clearly, whole and complete describes the essence of the whole content of the writing covering the background (main issues), research objectives, methods, and results.
9. Keywords consist of a maximum of 5 words, separated by commas for both English and Indonesian.
10. The sub-titles are written in capital letters (times new roman 12 pt bold) and without any numbering format
11. **Introduction**: contains background research issues and objectives, literature review relevant to the problem under study (15-20% of the total length of the article)
12. **Research Methods**: contains expositions in the form of paragraphs containing time and place of research, design, materials/research subjects, procedures/techniques of data collection, instruments, and data analysis techniques (10-15% of total article length)
13. **Results and Discussion**: contains the results of the analysis which is the answer to the problem of research.

14. **Conclusions, suggestions, and recommendations:** presented in paragraph form on the research findings.
15. The Quote using body note or endnote. Don't use the footnote.
16. The bibliography contains the sources used as references in the study. Referral sources of at least 80% of the literature published in the last 10 years. References used are primary sources of articles that exist in scientific journals or research reports (thesis, dissertation). The bibliography is written alphabetically with Times New Roman 12 font, space 1, special indentation hanging by 0.25" after 12 pt. The rules of writing the bibliography follow the rules of **APA (American Psychological Association)** (we recommend to use the reference manager, ie. Mendeley, Zotero, EndNote etc.)

CALL FOR PAPER : Vol 14 No 1 (2019)

Cakrawala: Jurnal Studi Islam welcomes research papers on a range of topics that include the field of Islamic Studies and wished to channel their thoughts and findings, mainly related to Islamic Law and Islamic Economics. We prioritizes the articles which are written in English language.

We invite researchers and academics to submit manuscripts with downloadable formats on the links below:

<http://journal.ummgl.ac.id/index.php/cakrawala/guidelines>

Important Date:

Deadline for submission: **May 31, 2018**

How to submit a manuscript by proceeding the register at the link below:

<http://journal.ummgl.ac.id/index.php/cakrawala/about/submissions>

or by e-mail address: cakrawala@ummgl.ac.id

This information can be forwarded to your fellow researchers and academics at your institution.

For further information, please contact us via Whatsapp with number +62 813 3350 4480 (Zulfikar Bagus Pambuko)

<http://journal.ummgl.ac.id/index.php/cakrawala/issue/view/174>
DOI: <https://doi.org/10.31603/cakrawala.v13i2>



FAKULTAS AGAMA ISLAM

- | | |
|-------------------------------|-----|
| 1. Pendidikan Agama Islam | S-1 |
| 2. Hukum Ekonomi Syariah | S-1 |
| 3. Pendidikan Guru MI | S-1 |
| 4. Manajemen Pendidikan Islam | S-2 |



9 772550 088883