

ISLAM dan KEBEBASAN

ARGUMEN ISLAM
UNTUK
MASYARAKAT
BEBAS

NOUH EL HARMOUZI &
LINDA WHETSTONE (Editor)

iea

ISLAM dan KEBEBASAN: ARGUMEN ISLAM UNTUK MASYARAKAT BEBAS

**NOUH EL HARMOUZI &
LINDA WHETSTONE (Editor)**



Judul Buku:

Islam dan Kebebasan: Argumen Islam untuk Masyarakat Bebas

Penulis:

Nouh El Harmouzi dan Linda Whetstone (Eds)

Kontributor:

Mustafa Acar, Souad Adnane, Azhar Aslam, Hasan Yucel Basdemir,
Kathya Berrada, Maszlee Malik, Youcef Mouchi, Hicham El Moussaoui,
M A Muqtedar Khan, Bican Sahin dan Atilla Yayla

Copyright: Nouh El Harmouzi dan Linda Whetstone 2016

Judul Asli: *Islamic Foundations of a Free Society*

Diterbitkan dalam bahasa Inggris oleh:

Institute of Economic Affairs (2016)

Diterbitkan dalam bahasa Indonesia oleh: **Suara Kebebasan**
dengan dukungan dari **Network for a Free Society** (2017)

Penerjemah: Suryo Waskito

Penyelaras Bahasa:

Adinda Tenriangke Muchtar, Muhamad Iksan, dan Rofi Uddarojat

Desain Layout: Harhar Muharam

Cover: Gambar Masjid Kudus yang mencerminkan akulturasi
desain arsitektur dengan sejarah dan budaya.

Website: www.suarakebebasan.org

ISLAM dan KEBEBASAN: ARGUMEN ISLAM UNTUK MASYARAKAT BEBAS

NOUH EL HARMOUZI DAN LINDA WHETSTONE (EDITOR)

dan disusun melalui kontribusi dari:

MUSTAFA ACAR • SOUAD ADNANE • AZHAR ASLAM •
HASAN YUCEL BASDEMIR • KATHYA BERRADA • MASZLEE
MALIK • YOUCEF MAOUCHI • HICHAM EL MOUSSAOUI • M.A.
MUQTEDAR KHAN • BICAN SAHIN • ATILLA YAYLA


iea

Institute of
Economic Affairs

DAFTAR ISI

Daftar Isi	v
Profil Penulis	ix
Kata Pengantar	xiii
Ucapan Terima Kasih.....	xvi
Daftar Tabel, Gambar, Dan Kotak Teks.....	xvii
1. Pendahuluan	1
<i>Kathya Berrada dan Nouh El Harmouzi</i>	
• Kontribusi penulis.....	6
2. Kondisi Pemikiran Sosial, Ekonomi, dan Politik di Dunia Islam dalam Perspektif Liberal Klasik.....	13
<i>Atilla Yayla dan Bican Sahin</i>	
• Kebebasan, agama, dan Islam	13
• Bisakah Islam (sebagai agama) dipisahkan dari politik?..	16
• Kondisi pemikiran sosial, politik, dan ekonomi di negeri-negeri Islam.....	19
• Apa saja kesalahan paling mendasar dalam pemikiran umat Islam saat ini dan bagaimana cara mengubahnya?	25
• Kesimpulan.....	31
• Daftar Pustaka.....	32
3. Rasional VS Tradisi, Kehendak Sendiri VS Takdir, Interpretasi VS Literalisme: Dasar Intelektual pada Pandangan Negatif Terhadap Dunia Islam	35
<i>Mustafa Acar</i>	
• Pendahuluan.....	35
• Gambaran umat Islam yang buruk: Kemiskinan ditengah Keberlimpahan.....	38
• Faktor politis dan intelektual di balik kinerja buruk negara-negara Muslim.....	41
• Penyebab politis dan historis: Invasi bangsa Mongol.....	41
• Penyebab intelektual & filosofis	44
• Mazhab utama di Dunia Islam	44
• Salafiyah (dogmatisme).....	45

• Kalamiyah (rasionalisme)	46
• Sufiyah (misticisme)	46
• Felasifah (filsafat)	47
• Rasional vs Tradisi, Ra'y vs Hadist, Kehendak Sendiri vs Takdir, Interpretasi vs Literalisme	47
• Mazhab Kehendak Bebas	48
• Mazhab Tauhid dan Keadilan (Mu'tazillah)	49
• Mazhab Rasional: Ahl Al Ra'y	51
• Mazhab Tradisi: Ahl Al-Hadist	53
• Konflik intelektual yang berawal dari masalah politis dan implikasinya	54
• Takdir vs kehendak bebas	54
• Apakah keimanan dapat meningkat dan menurun?	55
• Apakah Al Qur'an 'diciptakan'?	56
• Dasar perselisihan secara sosial budaya: Arab vs non-Arab	57
• Kesimpulan: konsekuensi negatif dari konflik antara mazhab logika dan tradisi	58
• Daftar Pustaka	60
4. Kesejahteraan di Luar Negara: 'Ihsani' Konsep Kesejahteraan Berbasis Masyarakat	61
<i>Maszlee Malik</i>	
• Pendahuluan	63
• Individu berdaya guna dan modal sosial ihsani	64
• Masyarakat berkebakjikan sebagai sebuah alternatif untuk pemerintah yang menjadi penyedia	65
• Kesejahteraan melalui wakaf	69
• Nasionalisasi masyarakat: Bisakah wakaf direvitalisasi?	71
• Pemerintah yang efektif dengan kekuasaan sekecil mungkin	73
• Kesimpulan	75
• Daftar Pustaka	78
5. Individu, Kebebasan Memilih, dan Toleransi dalam Al Qur'an	81
<i>Azhar Aslam</i>	
• Individu dalam Al Quran	82
• Kebebasan individu untuk berbuat dan memilih dalam Al Quran	85
• Tidak ada paksaan	90
• Subteks	91

• Sunnah Nabi	93
• Islam dan negara.....	95
• Toleransi dan keadaan masyarakat Muslim saat ini.....	97
• Kemurtadan	99
• Kesimpulan.....	103
• Daftar Pustaka.....	104
6. Kebebasan Ekonomi: Jalan Menuju Emansipasi Perempuan di Kawasan Timur Tengah dan Afrika Utara	107
<i>Souad Adnane</i>	
• Perempuan dalam pembangunan versus gender dan pembangunan: Implikasi pada pembuatan kebijakan di dunia Arab.....	108
• Partisipasi ekonomi perempuan di kawasan TTAU	112
• Kebijakan ramah pasar dan potensinya dalam mengangkat kedudukan perempuan di dunia Arab.....	115
• Kebijakan sensitif-gender dan ramah pasar: Langkah pencapaian kesuksesan	119
• Partisipasi ekonomi perempuan dalam Islam	121
• Kesimpulan.....	123
• Daftar Pustaka.....	124
7. Jihad dan Perubahan Politik: Sebuah Perspektif Berdasarkan Al-Qur'an.....	127
<i>M. A. Muqtedar Khan</i>	
• Kolonialisme dan pasca-kolonialisme.....	129
• Perdamaian, non-kekerasan dan sulitnya perubahan yang berarti.....	130
• Jihad untuk perubahan	132
• Konflik di dunia Islam.....	135
• Daftar Pustaka.....	139
8. Islam dan Politik Saat Ini: Alasan untuk Kebangkitan Jihadisme.....	141
<i>Hasan Yücel Başdemir</i>	
• Permasalahan	141
• Pengalaman politik Nabi Muhammad SAW dan Pengikutnya	143
• Karakteristik model negara periode awal	146
• Politik sebagai bagian dari Syariah.....	148
• Penjajahan dan lahirnya gerakan Islam modern.....	151

• Dari Pan-Islamisme hingga jihadisme.....	156
• Akar dari jihadisme dan kelahirannya.....	157
• Pelopor gagasan jihadisme.....	160
• Menghidupkan Islam di masyarakat bebas.....	162
• Daftar Pustaka.....	165
9. Islam dan Ekonomi Pasar Bebas:	
Apakah Keduanya Sejalan?.....	167
<i>Hicham El Moussaoui</i>	
• Fondasi Islam dan ekonomi pasar bebas tidak sejalan.....	168
• Pilihan bebas dan motif keuntungan.....	168
• Peraturan hukum dan kontrak.....	171
• Kompetisi.....	174
• Menjelaskan penyimpangan dari tradisi pro-pasar dalam Islam.....	176
• Salah penafsiran terhadap ajaran asli Islam.....	176
• Kolonisasi dan sosialisme.....	179
• Liberalisasi palsu.....	181
• Kesimpulan.....	183
• Daftar Pustaka.....	184
10. Keuangan Islam: Antara Kenyataan Dan Idealnya.....	185
<i>Youcef Maouchi</i>	
• Keuangan Islam: sebuah ulasan.....	187
• Awal keuangan Islam: Syariah.....	189
• Keuangan Islam yang ideal.....	191
• Realita mengambil alih dari yang ideal.....	193
• Membawa keuangan Islam kembali ke jalur semula.....	196
• Kesimpulan.....	200
• Daftar Pustaka.....	202
Tentang IEA.....	203
Profil Suara Kebebasan.....	211

PROFIL PENULIS

Mustafa Acar

Mustafa Acar adalah Profesor Ilmu Ekonomi di N. Erbakan University, Konya, Turki. Ia memperoleh gelar BA dari Middle East Technical University, Ankara (1986). Sedangkan gelar Master (1996) dan PhD (2000) ia peroleh dari Purdue University, seluruhnya dalam ilmu ekonomi. Ia pernah menjadi Ketua Jurusan dan Dekan di Kirikkale University serta Rektor di Aksaray Univeristy. Mustafa telah banyak menghasilkan jurnal akademik di tingkat nasional dan internasional, menulis 14 buku, menerjemahkan 12 buku, serta ikut menulis 37 di sejumlah buku yang disunting.

Souad Adnane

Souad Adnane adalah penerima beasiswa Fulbright. Ia memiliki gelar MA di bidang Kebijakan Publik yang berfokus pada Kajian Perempuan dari George Washington Univesity. Selain itu, Souad juga menjadi mitra pendiri dan anggota aktif Arab Center for Scientific Research and Humane Studies, sebuah lembaga kajian liberal klasik yang berbasis di Maroko. Ia juga menjadi anggota dewan Istanbul Network for Liberty, yang misinya adalah mempelajari prinsip dan tata nilai masyarakat yang bebas di dunia Islam. Souad pernah bekerja selama 7 tahun di bidang pembangunan bersama beberapa LSM internasional sebagai koordinator proyek pemberdayaan perempuan dan kelompok masyarakat yang rentan.

Azhar Aslam

Azhar Aslam adalah salah satu pendiri Istanbul Network for Liberty dan ketua umum EO Vision 21 Foundation, sebuah LSM yang berbasis di Pakistan. Ia kini menjadi Direktur Program Speed Literacy yang diadakan oleh LSM tersebut untuk memberantas buta huruf di Pakistan. Selain itu, Azhar juga menghasilkan beberapa karya tulis di bidang Kajian Keislaman, termasuk untuk IEA.

Hasan Yücel Başdemir

Hasan Yücel Başdemir adalah seorang lektor kepala dalam ilmu filsafat Islam di Yildirim Beyazit University di Ankara, Turki. Ia menjadi Anggota Dewan, editor Liberte Publications, serta koordinator Center for the Studies on Religion and Liberty, ketiganya berada di bawah Association for Liberal Thinking (ALT) di Turki. Selain itu, Hasan juga menghasilkan beberapa karya tulis seperti *Ethical Foundations of Liberalism* (Liberte, 2009) dan *The Problem of Definition of Knowledge in Contemporary Epistemology* (Hitit Kitap, 2010), serta menjadi editor *Religious Freedom and Laicism in Turkey* (Liberte, 2011). Riset yang ia lakukan terpusat pada pemikiran politik Islam, kebebasan beragama, hubungan antara etika dan politik, serta epistemologi komparatif.

Kathya Berrada

Kathya Berrada adalah seorang peneliti di Arab Center for Scientific Research and Humane Studies, sebuah lembaga kajian yang berbasis di Maroko. Sebelum bergabung dengan pusat kajian ini, Kathya bekerja untuk perusahaan konsultan dan biro pemberi peringkat di Prancis, Belgia, dan Maroko. Ia memiliki gelar Master di bidang bisnis dari Grenoble Graduate Business School dan sekarang sedang menempuh pendidikan S3 demi meraih gelar PhD di bidang ekonomi.

Nouh El Harmouzi

Nouh El Harmouzi memiliki gelar BA di bidang kajian bisnis serta gelar Master dan PhD ilmu ekonomi. Gelar PhD ini ia raih dari Universite Paul Cezanne melalui tesisnya yang berjudul *Beliefs, Institutions and Economic Dynamics: The Case of Arab-Muslim Countries*. Ia kini menjadi editor di www.minbaralhurriyya.org, situs web berita dan analisa berbahasa Arab, serta menjadi dosen paruh waktu di Ibn Toufaily University di Kenitra, Maroko. Sejak 2013 ia telah menjadi direktur lembaga kajian demokrat-liberal pertama di Maroko, yaitu Arab Center for Scientific Research and Humane Studies (www.arab-csr.org).

Maszlee Malik

Maszlee Malik menamatkan pendidikannya di Al Al-Bayt University di Yordania pada tahun 1994 dengan gelar sarjana di bidang fiqh dan ushul fiqh. Gelar master di bidang yang sama ia raih dari University of Malaya dan ia meraih gelar PhD di bidang ilmu politik di Durham University. Saat ini Maszlee menjadi lektor di Fakultas Ilmu Humaniora dan Agama Islam di International Islamic University Malaysia, Kuala Lumpur.

Youcef Maouchi

Youcef Maouchi adalah direktur Institute for Economic Studies, Eropa. Ia menamatkan pendidikan S3 dan memperoleh gelar PhD di bidang ilmu ekonomi dari Aix-Marseille Universite, Perancis. Youcef pernah menjadi dosen dan peneliti di perguruan tinggi tersebut sekaligus menjadi dosen tetap di bidang keuangan islam dalam program studi Kerja Sama Hukum dan Komersial dengan Dunia Arab di Fakultas Hukum Aix-Marseille serta di bidang ilmu ekonomi di Kedge Business School. Selain itu, ia juga menjadi asisten riset untuk proyek bahasa Prancis milik Atlas Network bernama UnMondeLibre.org.

Hicham El Moussaoui

Hicham El Moussaoui memperoleh gelar PhD dalam ilmu ekonomi pada tahun 2008 dari Universite Paul Cezanne (Aix-Marseille III). Sejak tahun 2009 ia menjadi lektor ilmu ekonomi di Sultan Moulay Slimane University, Maroko. Ia bergabung dengan Atlas Foundation for Economic Research pada tahun 2008 dan di lembaga tersebut ia menjadi editor www.libreAfrique.org, sebuah situs web proyek berbahasa Prancis untuk mendukung ide-ide kebebasan di Afrika.

MA Muqtedar Khan

MA Muqtedar Khan adalah seorang lektor kepala di Jurusan Ilmu Politik dan Hubungan Internasional di University of Delaware. Ia memperoleh gelar PhD di bidang Hubungan Internasional, Filsafat Politik, dan Pemikiran Politik Islam dari Georgetown University pada bulan Mei 2000. Kemudian ia mendirikan program studi

Kajian Islam di University of Delaware sekaligus menjadi ketua program studi pertamanya mulai tahun 2007 hingga 2010. Dr Muqtedar Khan menjadi anggota di beberapa lembaga, antara lain Institute for Social Policy and Understanding, Brookings Institution (2003-2008, sebagai anggota senior non-residen), dan Alwaleed Center di Georgetown University (2006-2007). Selain itu, ia juga pernah menjadi ketua, wakil ketua, dan sekretaris umum di Association of Muslim Social Scientists.

Bican Sahin

Bican Sahin adalah seorang lektor kepala ilmu politik di Hacettepe University, Ankara. Ia memperoleh gelar PhD di University of Maryland, College Park, Amerika Serikat, pada tahun 2003. Kini ia menjadi Ketua Freedom Research Association, sebuah lembaga kajian liberal klasik yang berbasis di Ankara.

Linda Whetstone

Linda Whetstone adalah pimpinan Network for a Free Society sekaligus anggota dewan Atlas Network, Institute of Economic Affairs, Mont Pelerin Society, dan Istanbul Network for Liberty. Ia bekerja sama dengan beberapa lembaga kajian di seluruh dunia yang mengampanyekan pasar bebas, terutama di negeri-negeri Muslim.

Atilla Yayla

Atilla Yayla adalah profesor teori sosial dan politik di Halic University, Istanbul, Turki. Ia merupakan pendiri Association for Liberal Thinking, sebuah gerakan intelektual liberal klasik pertama di dunia Islam. Selain itu, Atilla juga menjadi kolumnis utama harian Yeni Yuzyil.

KATA PENGANTAR

Sepanjang sejarah umat manusia, telah banyak pemuka agama, filsuf, cendekiawan, akademisi, tokoh masyarakat, dan orang biasa yang berusaha menciptakan dunia yang lebih baik sehingga masyarakat dapat tumbuh dan berkembang. Mereka melakukannya dengan berbagai cara, antara lain melalui agama, filsafat, tradisi, dan hukum. Pencegahan kezaliman, totaliterisme, ketidakadilan, dan penyalahgunaan hak asasi individu sering menjadi perhatian utama dalam beberapa ajaran agama dan sebagian besar filsuf.

Sepanjang sejarah umat Islam, hukum syariah telah menjadi kerangka kerja utama di sektor sosial, ekonomi, bahkan politik umat. Selama masa keemasan Islam (tahun 800 – 1200 Masehi), hukum syariah tampak selalu cocok dengan masyarakat yang bebas dan kondisi ini dirasakan oleh umat Islam pada masa itu. Kemunculan iklim intelektual yang pluralis, perkembangan mazhab di kalangan umat Islam (teologi dan hukum), prestasi keilmuan di bidang kimia, farmasi, pertanian, musik, puisi, filsafat, dan astronomi, sekaligus pertumbuhan perdagangan, berjalan seiring dengan interaksi umat Islam yang terbuka terhadap umat agama lain. Konteks yang sangat kokoh untuk mendorong dan melindungi hak-hak pribadi yang terkait dengan interaksi ekonomi umat Islam dengan tradisi lain yang telah ada sebelumnya memicu pertumbuhan entitas bisnis yang didukung dengan kuat dan sangat disegani.

Prinsip hukum dan yuridis hukum Islam menghargai kebebasan dan hak individu (beserta tanggung jawab individu) di dalam masyarakat serta menghasilkan konteks yang tepat untuk menciptakan peradilan dan pembelaan yang independen terhadap hak-hak individu melalui pengadilan. Islam sangat mendukung kebebasan beraktivitas dan, pada prinsipnya, tidak mengenal batasan antar kelompok umat Islam. Islam memiliki kesamaan sifat dengan sistem agama dan hukum progresif lainnya di dunia dan Islam juga mendukung aktivitas bisnis dan perdagangan dengan seluruh umat non-Islam lainnya.

Umat Islam merupakan segmen utama dalam masyarakat dunia, dianut oleh 23% penduduk dunia dan tersebar di 54 negara. Dari sinilah muncul dorongan untuk menciptakan kemakmuran dan kesejahteraan bagi umat Islam. Kondisi ini dapat tercipta jika umat Islam berkaca pada zaman keemasan Islam ketika kebebasan dan harmoni dengan umat agama lain, termasuk iklim intelektual yang pluralis, ada dan diambil sebagai pelajaran bagi umat.

Buku yang lengkap ini menjadi sebuah bentuk inisiatif yang hebat, unik, sangat berharga bagi para intelektual, aktivis sosial kemasyarakatan (termasuk mahasiswa), jurnalis, dan masyarakat umum yang ingin memahami elemen mendasar sebuah masyarakat yang terbuka dan kecocokannya dengan tradisi dan pemikiran Islam. Saya yakin buku ini akan sangat bermanfaat bagi mereka yang mengampanyekan kebebasan di negara-negara yang masyarakatnya kurang memahami prinsip-prinsip ini dengan baik.

Saya ingin memotivasi umat Islam untuk membacanya dengan cermat demi memperluas pengetahuan mereka tentang prinsip-prinsip Islam, sehingga mereka dapat lebih jelas lagi dalam memahami konsistensi nilai kemasyarakatan yang terbuka dan bebas menggunakan syariah Islam. Selain itu, buku ini juga bermanfaat bagi umat non-Islam yang ingin memahami kekayaan pemikiran Islam, terlebih lagi karena banyak kaum Muslimin yang tinggal di negara-negara Barat dan banyak pula yang dipandang sebagai ancaman. Dengan demikian, buku ini diluncurkan pada periode yang tepat dan, jika dipahami dan dikampanyekan dengan tepat, dapat menghidupkan kembali dunia yang lebih baik sehingga umat manusia dapat tumbuh dan berkembang.

M. ABUL AHRAR RAMIZPOOR

Mantan dosen di Kabul University,
koordinators umum Afghanistan Economic and Legal Study
Organization (AELSO), dan pendiri Istanbul Network for a Free Society
Kabul, Afghanistan

April 2016

Sama seperti buku terbitan IEA lainnya, pandangan yang disampaikan dalam jurnal ini merupakan pandangan pribadi penulis dan bukan pandangan IEA (yang tidak memiliki sudut pandang korporasi), wali amanat pengelola (*managing trustee*), anggota Dewan Penasihat Akademik, atau staf seniornya. Dengan beberapa pengecualian, seperti publikasi materi perkuliahan, seluruh terbitan IEA dikaji ulang tanpa memandang siapa penulisnya oleh sekurang-kurangnya dua orang akademisi atau peneliti yang ahli di bidangnya.

UCAPAN TERIMA KASIH

Beberapa bab dalam buku ini disusun dari materi presentasi yang dipaparkan pada konferensi tahunan yang diadakan oleh Istanbul Network for Liberty, yang misinya adalah mempelajari dan mengampanyekan prinsip dan tata nilai masyarakat yang bebas dan terbuka di dunia Islam (<http://istanbulnetwork.or/>).

DAFTAR TABEL, GAMBAR, DAN KOTAK TEKS

Tabel 1.	Indeks Inovasi Global 2014: Peringkat 3 besar dan beberapa negara anggota OKI	40
Tabel 2.	Data Indeks Kesenjangan Gender Global (<i>Global Gender Gap Index/GGI</i>) untuk negara-negara Timur Tengah dan Afrika Utara yang dipilih	115
Gambar 1.	Kinerja beberapa negara OKI dalam HDI beserta 3 negara terbaik dalam peringkat ini (2015)	39
Gambar 2.	Partisipasi pekerja perempuan dan laki-laki di seluruh Timur Tengah dan Afrika Utara	113
Kotak 1.	Perbedaan Sunni & Syiah.....	3

1

PENDAHULUAN

Kathya Berrada dan Nouh El Harmouzi

Abu Bakar Al Baghdadi, pimpinan ISIS, mendeklarasikan dirinya sebagai Khalifah dan Pemimpin Kaum Mukminin di sebuah masjid di Irak pada bulan Juli 2014. Setelah deklarasi ini, media massa Barat mulai mencermati istilah-istilah seperti “Khalifah”, “Khilafah”, dan “Hukum Syariah”. Meskipun terdengar aneh di Barat dan kadang dikaitkan dengan kekerasan dan ketakutan, kosa kata tersebut sangat akrab di kalangan umat Islam. Istilah-istilah ini awalnya memang digunakan untuk menggambarkan otoritas tertinggi dalam negara Islam teokratis pada masa lalu. Bila dilihat dari sudut pandang teologi dan sejarah, istilah “Khalifah” mengacu pada Pemimpin Kaum Mukminin di dalam negara Islam (atau Khilafah) yang bertanggung jawab untuk menegakkan penerapan hukum Syariah. Sebaliknya, Syariah secara umum didefinisikan sebagai sistem hukum yang mengatur kewajiban Islami sejak seseorang lahir hingga ia meninggal dunia. Undang-undang syariah berasal dari Al Qur’an, Tradisi peninggalan Nabi (Hadist), analogi, dan kesepakatan bersama.

Memahami dan menerapkan hukum Syariah adalah inti dari debat terpenting dalam dunia Islam, antara kaum Muslim dan ahli hukum/fikih konservatif di satu sisi dengan kaum reformis di sisi lainnya. Ahli fikih konservatif cenderung memandang hukum Syariah sebagai aturan dari Tuhan yang tak akan berubah sampai kapan pun dan di mana pun. Perlu dipahami bahwa, meskipun para ahli fikih konservatif tersebut menjunjung tinggi Syariah, mereka secara umum menentang

penggunaan kekerasan demi mencapai tujuan ini, sedangkan faksi jihadis memilih menggunakan kekuatan dan kekerasan untuk menegakkan Khilafah dengan menerapkan hukum Syariah secara ketat. Di sisi lain, kaum reformis berpendapat bahwa sebuah peraturan terikat oleh tempat dan waktunya, sehingga peraturan yang bersifat tetap dan abadi dianggap tidak memungkinkan. Mereka juga berpendapat bahwa hukum Syariah yang kita ketahui sekarang tidak berasal dari Tuhan, tetapi hanyalah pemahaman terhadap sumber-sumber Islami dari para ahli fikih terdahulu dengan mempertimbangkan kondisi sejarah tentang waktu dan tempat yang spesifik. Walau sebagian besar kalangan reformis berpendapat bahwa hukum tidak bersifat permanen, mereka menegaskan bahwa nilai dan norma moral dapat menghasilkan pemahaman tentang hukum Syariah dari sudut pandang moralitas, bukan dari sudut pandang hukum.¹

Agar lebih jelas, perlu disebutkan pula bahwa gerakan reformis di dalam dunia Islam tidak dapat dipandang sebagai kelompok monolitik serta bahwa beberapa kelompok reformis memiliki sudut pandang dan pemahaman yang berbeda dalam aktivitas mereka. Terlebih lagi, gerakan reformasi tersebut bukanlah hal baru dalam Islam. Ibnu Rusyd, seorang filsuf dan ahli hukum asal Andalusia pada abad ke-12, adalah salah satu tokoh Islam pertama yang ingin mereformasi pemahaman agama yang dominan pada masa itu. Maka tidaklah mengherankan jika Ibnu Rusyd, yang disebut sebagai "Sang Komentator" oleh Saint Thomas Aquinas atas pendapatnya yang lengkap terhadap karya-karya Aristoteles, menjadi tokoh sentral dalam memahami perang intelektual antara kaum reformis dan kaum konservatif di dunia Islam. Ibnu Rusyd memilih sudut pandang rasional dan filosofis, berbeda dari sudut pandang yang jamak dianut pada masanya. Menurut Ibnu Rusyd, kebenaran harus dinilai menggunakan metode analisis rasional. Di samping

1 Perbedaan lain antar kaum Muslimin, yang banyak diterapkan namun tidak banyak diketahui di dunia Barat, adalah pembagian antara Sunni dan Syiah. Keduanya memang tidak berkaitan langsung dengan pembahasan kita ini, namun karena seringnya pembahasan yang memunculkannya, maka perbedaan ini akan dibahas pada Kotak 1.

menerima ajaran Islam, ia juga berusaha mengharmonisasikan antara agama dengan filsafat tanpa menghilangkan perbedaannya. Selain itu, Ibnu Rusyd meyakini bahwa Al Qur'an mengandung kebenaran tertinggi dan kata-kata di dalamnya jangan dipahami secara literal.

Kotak 1. Perbedaan Sunni & Syiah

Akar perbedaan antara Muslim Sunni dan Syiah berakar dari awal sejarah Islam dan terkait dengan perselisihan mengenai suksesi kepemimpinan Nabi Muhammad SAW. Saat beliau meninggal dunia pada tahun 632 Masehi, terjadilah perpecahan yang berujung pada perselisihan tentang siapa yang pantas menggantikan beliau. Perselisihan ini terwujud dalam Perang Siffin dan semakin panas setelah peristiwa Perang Karbala yang menewaskan cucu Nabi Muhammad SAW, Husein, beserta keluarganya.

Sepanjang abad pertengahan, konflik antara Sunni dan Syiah terus terjadi. Perbedaan yang awalnya hanya perselisihan politik mengenai suksesi, berubah menjadi perbedaan dalam hal hukum dan pemahaman agama.

Saat ini, sebagian besar mayoritas umat Islam adalah Sunni, sedangkan minoritas terbesar umat Islam (sekitar 10-15 persen) adalah Syiah. Kaum Syiah kebanyakan tinggal di Iran, Irak, Azerbaijan, Lebanon, Bahrain, dan Yaman, namun sangat banyak pula kelompok masyarakat Syiah yang tinggal di seluruh dunia Islam.

Saat terjadi kebangkitan dunia Arab pasca-revolusi, khususnya di beberapa negara seperti Irak, Bahrain, dan Arab Saudi, pertanyaan tentang konflik Sunni-Syiah kembali mengemuka, bahkan mengakibatkan korban jiwa di kedua belah pihak. Ketakutan terhadap 'kebangkitan Syiah' diungkapkan oleh pemerintah beberapa negara yang mayoritas Sunni. Namun, ketakutan tentang solidaritas kaum Syiah yang menentang kaum Sunni tidak terbukti memiliki dasar yang kuat karena, secara umum, penentuan Sunni atau Syiah bukanlah satu-satunya faktor penentu identitas politik seseorang. Faktor-faktor lain, seperti ekonomi, sosial, nasionalisme, dan kesukuan merupakan faktor yang tidak dapat diabaikan dan mungkin lebih mengganggu daripada perbedaan antara Sunni dan Syiah.

Perjuangan Ibnu Rusyd dalam mengembangkan ilmu filsafat dan logika dilanjutkan oleh sekian banyak pemikir Muslim yang menghadapi masalah yang sama pada zaman yang berbeda. Pada abad ke-19, contohnya, seorang pemikir asal Mesir bernama Rifa'a Al-Tahtawi memiliki karya yang sebagian besarnya difokuskan dalam hal rekonsiliasi antara peradaban Islam dan Kristen. Tulisan-tulisannya menekankan pada kebutuhan untuk menerima perubahan yang ada dalam masyarakat modern. Karya Al-Tahtawi berpengaruh besar terhadap gerakan Modernisme Islam dan, khususnya, pada Mohammed Abduh. Sebagai seorang reformis Islam yang berpengaruh, Abduh menekankan bahwa Islam mendorong umatnya untuk melepaskan diri dari interpretasi leluhur mereka dan dari ahli hukum kuno serta melibatkan diri dalam upaya-upaya intelektual agar mampu mengikuti perubahan zaman. Perbedaan zaman dan tantangan melahirkan reformis Islam generasi baru pada abad ke-20 dan 21 yang sudah dapat menggunakan kerangka ilmu sosial modern untuk menganalisis dan mengubah dogma-dogma agama. Abdolkarim Soroush, salah satu tokoh yang masuk ke dalam 100 Orang Paling Berpengaruh pada Tahun 2005 versi majalah *Time*, merupakan perwujudan generasi baru reformis Islam ini. Karyanya didasarkan pada perbedaan antara agama dan pemahaman terhadap agama serta aspek-aspek agama yang penting dan bersifat insidental. Soroush adalah orang yang aktif mendukung kebebasan beragama, terlihat dari kapasitasnya untuk menerima atau menolak sebuah keyakinan, sebuah tema yang masih kontroversial di dunia Islam.

Seiring dengan para reformis ini, tokoh-tokoh masyarakat sipil di dunia Islam juga ikut terlibat dalam upaya serius untuk berubah dari reformasi kerangka teoritis menuju reformasi ekonomi dan sosial yang lebih praktis. Salah satu topik yang menjadi perhatian utama para tokoh masyarakat sipil di negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim adalah hak-hak kaum perempuan. Pemahaman konservatif terhadap Islam, serta mentalitas dan struktur adat, memang berdampak negatif terhadap posisi kaum perempuan dalam masyarakat.

Para pemikir, intelektual, dan tokoh masyarakat di seluruh dunia Islam membutuhkan interpretasi yang lebih liberal terhadap agama sehingga kaum perempuan dapat menjalani peran politik, sosial, dan ekonomi yang lebih aktif. Shirin Abadi, peraih Penghargaan Nobel, adalah seorang tokoh yang tidak diragukan lagi perannya dalam memperjuangkan hak-hak kaum perempuan di negaranya sendiri, Iran, maupun di dunia Islam. Abadi menegaskan bahwa bukanlah agama yang mengekang kaum perempuan, tapi prinsip-prinsip tertentu yang dianut oleh mereka yang ingin membatasi kaum perempuan.

Selain melalui reformasi sosial dan keagamaan secara murni, menanamkan kebebasan ekonomi di negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim juga menjadi salah satu kunci untuk mendorong pembangunan dan meningkatkan taraf kehidupan ratusan juta jiwa. Meskipun Islam sangat mendukung aktivitas kewirausahaan, negara-negara yang mayoritas penduduknya menganut Islam secara umum tidak mencapai peringkat yang tinggi dalam indeks kebebasan ekonomi dan daya saing internasional. Pemerintah yang terlalu ikut campur dan sangat berpengaruh, intervensionisme, struktur hukum yang kaku, dan pajak yang tinggi telah menimbulkan dampak buruk pada kinerja perekonomian sejumlah negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim.

Interpretasi Islam secara konservatif dan aparaturnegara yang sangat terpusat telah berdampak negatif terhadap pemahaman kaum Muslim tentang kebebasan ekonomi. Namun, masalah-masalah ini tidak mengesampingkan karya para pemikir Muslim generasi awal. Pada abad ke-14, seorang pemikir Muslim bernama Ibnu Khaldun menjelaskan mengapa umat harus menerapkan kebebasan ekonomi dan kebebasan memilih. Ia dikenal karena telah membuktikan bahwa untuk memaksimalkan pendapatan dan tingkat kepuasan, seseorang harus memiliki kebebasan dalam memanfaatkan karunia, bakat, kemampuan, dan keterampilan yang dimiliki. Selain itu, Ibnu Khaldun menentang segala upaya pemerintah untuk menyita atau upaya lain yang

berdampak buruk terhadap hak milik pribadi. Menurut Ibnu Khaldun, keterlibatan pemerintah secara sewenang-wenang terhadap hak milik pribadi dapat mengurangi inisiatif. Ia juga berpendapat bahwa pengambilalihan hak milik justru dapat menghancurkan pemerintah itu sendiri karena tindakan ini merupakan bentuk penindasan dan penindasan akan menghancurkan masyarakat. Kata-kata Ibnu Khaldun ini semakin nyaring terdengar pada masa kini dalam konteks ekonomi negara-negara Muslim saat ini.

Menanamkan pemahaman Islam secara liberal bukan berarti mengabaikan tradisi filsafat, pemikiran, dan yurisprudensi (fikih) Islam yang kaya. Di satu sisi, semangat tradisi intelektual Islam tetap dijunjung, namun tetap memberi ruang untuk pemikiran baru. Dalam sebuah surat yang dialamatkan kepada biarawan di Biara St. Catherine di Gunung Sinai, Nabi Muhammad memberikan Piagam Hak-Hak Khusus yang terdiri dari pasal-pasal tentang hak asasi manusia, perlindungan terhadap kaum Kristiani, kebebasan beribadah dan beraktivitas, kebebasan menunjuk hakimnya sendiri, kebebasan memiliki dan menyimpan harta pribadi, serta perlindungan dalam peperangan. Ini adalah sebuah bentuk semangat yang harus dibangkitkan kembali dan diberi ruang untuk berkembang di antara berbagai konsep hak asasi manusia yang modern dan universal serta prinsip demokrasi yang lazim digunakan di banyak negara modern.

Kontribusi penulis

Menghidupkan semangat Islam sembari menerima hasrat untuk beradaptasi di era modern adalah sebuah kebutuhan, terutama dalam konteks yang menantang ketika Islam sering diasosiasikan dengan kekerasan, terorisme dan kemunduran. Buku ini adalah sebuah usaha dari sekelompok cendekiawan Muslim untuk mengampayekan pemahaman kebebasan dalam Islam. Penulis mempelajari konsep yang berkenaan dengan ekonomi, hak-hak perempuan, pengertian jihad, dan topik-topik terkait lainnya.

Terminologi seperti "Negara Islam" atau "Khilafah" telah dikenal luas di berbagai media yang berbeda dan ketidakjelasan digunakan untuk memengaruhi kita agar merefleksikannya dalam sebuah pertanyaan besar: dapatkah Islam sebagai agama dipisahkan dari politik dan dapat cocok dengan kebebasan politik, ekonomi, dan sosial?

Seperti disebutkan oleh penulis dalam bab dua buku ini, Atilla Yahya dan Bican Sahin, pertanyaan ini memiliki 2 jawaban, sebuah jawaban dari kalangan Islamis dan jawaban dari kalangan Islam liberal. Berdasarkan pendekatan pertama, Islam adalah sebuah sistem lengkap yang mencakup area pribadi maupun area publik dan karena itulah Islam tak dapat dipisahkan dari politik. Pandangan ini menafikan pilihan pribadi dan padanannya di dunia politik, yaitu demokrasi. Sebuah negara yang berdasar pada pemahaman tersebut mengatur setiap aspek hidup dan tak meninggalkan ruang untuk kebebasan sipil, kemajemukan, dan hak-hak kaum minoritas.

Jawaban kedua dan yang paling jelas berasal dari kaum Muslimin liberal, yang menekankan bahwa pada dasarnya Islam dan sistem demokratis liberal cocok satu sama lain atau setidaknya Islam tidak banyak berbicara tentang kehidupan masyarakat Muslim.

Atilla Yayla dan Bican Sahin memahami bahwa pendekatan pertama menjadi lebih dominan dalam dunia Islam. Peradaban Islam tumbuh subur ketika menjalin komunikasi dengan peradaban lainnya, dan hal sebaliknya akan terjadi jika Islam menutup diri. Kadang-kadang, rasa rendah diri di kancah politik dan ekonomi dibandingkan dengan dunia Barat membuat kaum Muslimin melekat pada sebuah identitas yang berasal dari agamanya dan menolak pandangan dunia luar. Faktor-faktor sejarah juga berpengaruh terhadap penyakit intelektual ini, seperti disebutkan oleh Mustafa Acar dalam bab ketiga buku ini. Salah satu faktor sejarah yang diidentifikasi oleh Acar adalah invasi bangsa Mongol terhadap wilayah umat Islam pada abad ke-13. Faktor lainnya adalah kekalahan kalangan

Inovatoris dan Rasionalis dalam pertarungannya dengan kaum Tradisionalis pada abad pertengahan. Hal ini merupakan perpecahan yang jelas terdokumentasi antara dua pola pemikiran dan dua perspektif atau mentalitas yang berbeda, yang disebut sebagai *Ahl al-Ra'y* dan *Ahl al-Hadith*.

Situasi ini memang tidak mudah diselesaikan. Atilla Yayla dan Bican Sahin mencontohkan pengadopsian interpretasi Islam yang dinamis dan menyelesaikan masalah-masalah kontemporer. Mereka juga menekankan kebutuhan untuk menciptakan sebuah sistem agar individu maupun kelompok yang berbeda pandangan dapat hidup bersama secara damai dan rukun. Di sisi lain, Mustafa Acar menekankan perlunya kembali ke pemikiran sejarah Islam, membaca kembali, dan memikirkan kembali debat itu.

Dari proses penelaahan kembali pemikiran Islam inilah Maszlee Malik mengutarakan pemahaman “kesejahteraan yang bukan dari negara” yang sesungguhnya pada bab 4. Dalam hal ini Malik mengacu bahwa individu ‘masyarakat yang baik’ adalah mereka yang sedikit bergantung secara politik dan ekonomi terhadap negara, tetapi lebih tergantung pada satu sama lain karena mereka terhubung satu sama lain berdasarkan rasa kasih sayang dan rasa keadilan. Tentu saja, zakat (amal wajib) dan wakaf (sedekah tanah, properti, atau uang tunai) dapat dianggap sebagai ciri khas kebaikan Islam berdasarkan solidaritas terhadap masyarakat dan bukan kepada negara. Walaupun keduanya sudah ada sejak awal era Islam, penulis bab ini menilai bahwa zakat maupun wakaf perlu disesuaikan kembali agar cocok di era modern. Oleh karena itu, wakaf harus dipahami dalam bingkai yang lebih besar, dinamis, dan jauh dari paradigma yang hanya berlandaskan paradigma ritual-spiritual eksklusif saat ini. Menurut penulis, sebuah sistem kebajikan yang bukan dari negara dapat memperkuat tanggung jawab individu.

Ide tentang tanggung jawab individu memang sangat penting dalam perkembangan masyarakat apa pun. Meskipun begitu, perlu diketahui bahwa umat Islam merasa sebagai satu tubuh

dan sering kali disebutkan sebagai salah satu alasan kegagalan kaum Muslimin dalam mengadaptasi modernisasi.

Pada bab 5 buku ini, Azhar Aslam menjawab pertanyaan tentang kebebasan tiap individu dalam memilih dan hubungannya dengan ajaran Islam. Penulis menekankan bahwa, menurut Al Quran contohnya, di hari penghakiman, konsekuensi atas perbuatan kita di dunia (dalam bentuk hadiah atau hukuman) berbeda-beda antara satu individu dengan individu lainnya. Karena itulah, tak ada yang bertanggung jawab atas tindakan orang lain. Tanggung jawab juga mengisyaratkan kebebasan untuk memilih, tanpa mengubah-ubah hukuman. Jika Al Quran agak eksplisit dalam mengusulkan kebebasan memilih individu, bagaimana kita bisa menjelaskan penolakan penggunaan kebebasan ini? Hukuman atas kemurtadan sering dicontohkan sebagai bentuk pelanggaran terberat terhadap kebebasan seseorang untuk memilih atau menolak agama Islam. Namun, Azhar Aslam menjelaskan bahwa hukuman untuk kemurtadan tidak melekat dengan ajaran Islam. Hukuman ini berkembang dalam konteks politik ketika Islam tak lagi dipahami sebagai sistem nilai yang mengunggulkan keadilan dan kebebasan.

Hak-hak perempuan merupakan aspek penting lainnya yang harus dibahas serius dalam dunia Islam. Dalam bagian ke enam, Souan Adnane menegaskan bahwa budaya sosial dan norma-norma agama memengaruhi posisi perempuan di dunia Islam. Karena itulah, penulis mengacu pada sifat patriarki Timur Tengah dan Afrika Utara (*Middle East and North Africa/MENA*), yang dicirikan dengan pemisahan ranah "pribadi" dan "umum" yang membatasi dan memalsukan peran gender. Interpretasi agamis sering kali digunakan untuk membenarkan praktek-praktek budaya dan membentuk persepsi masyarakat. Hal ini jelas diterjemahkan dalam kurangnya partisipasi dalam bidang politik dan ekonomi. Walaupun demikian, negara-negara MENA mencatatkan nilai terendah sedunia dalam hal partisipasi tenaga kerja perempuan di pasar (hanya 25%, lebih rendah dari rata-rata dunia yang mencapai 50%). Namun, Souad Adnan menekankan bahwa Islam tidak membatasi partisipasi

perempuan dalam kehidupan ekonomi di masyarakat dan tidak ada ketentuan yang mengharuskan perempuan terikat pada transaksi komersial. Penulis menunjukkan contoh pentingnya mendorong kebebasan ekonomi bagi kaum perempuan di dunia Arab sebagai jalan untuk meningkatkan status mereka dan memacu pertumbuhan ekonomi secara umum. Walaupun berpendapat bahwa aturan ramah-pasar dapat meningkatkan partisipasi perempuan dalam perekonomian, dia jelas menekankan bahwa pengaruh mereka terbatas apabila tidak sensitif terhadap gender dan tak ada yang dilakukan untuk mengatasi masalah sosial budaya dan ketimpangan yang terstruktur.

Pertimbangan sosial ekonomi dan interpretasi agamis yang sempit juga digunakan untuk membenarkan kekerasan dalam mengejar tujuan politik di dunia Islam. Muqtedar Khan, pada bab 7, menyampaikan pendapatnya tentang narasi lainnya. Menurut penulis ini, Al Quran menegaskan tentang pengampunan dan kedamaian serta tidak membolehkan penggunaan kekerasan terhadap pihak lain yang tidak menggunakannya. Nilai kedamaian jelas ada dalam pesan Al Quran yang disebutkan sebagai jalan hidup yang diidamkan serta menjadi tata nilai atau balasan atas kebenaran. Lebih jauh lagi, Al Quran melarang kaum Muslimin untuk memicu atau terus-menerus melakukan kekerasan kecuali untuk membela diri atau melawan ketidakadilan.

'Retorika kekerasan' ini juga disebutkan di bab 8. Faktanya, Hasan Yucel Basdemir menjelaskan bahwa kemunculan retorika tersebut lebih banyak dijelaskan secara gamblang oleh faktor budaya dan tidak terkait dengan agama Islam. Berhubungan dengan ini, penulis menuliskan bahwa institusi Khilafah terbentuk karena umat Islam membutuhkan kepemimpinan yang membumi dan bukan diusulkan oleh Nabi. Meskipun demikian, tafsiran sebenarnya dari Islam menyatakan bahwa Khalifah hanya sebuah institusi politik yang sesuai dengan hukum Islam. Oleh karena itu, apa yang terbangun berdasar sejarah akhirnya dipahami oleh umat Islam sebagai model yang

kuno. Sebagai tambahan dari kesalahpahaman ini, kolonisasi, diikuti kediktatoran yang sekuler di banyak negara Muslim, memperkuat pergerakan jihad. Penulis bab ini menanyakan sebuah pertanyaan yang penting: dalam masyarakat seperti apa kaum Muslimin ingin hidup? Jawaban dari pertanyaan ini akan berdampak besar pada jutaan orang di negara berpenduduk mayoritas Muslim.

Beralih ke bab 9 dari buku ini, Hicham El Moussaoui menunjukkan contoh perbandingan Islam dengan pasar ekonomi. El Moussaoui menekankan pada fakta bahwa Islam sangat mendukung pekerjaan dan usaha produktif untuk memperoleh keuntungan yang sah. Dia juga menekankan bahwa Al Quran memperbaiki masyarakat dengan memperbaiki individu. Faktanya, Islam menyeru pada moralitas bukan memaksanya. Dalam Islam, gagasan tentang kebebasan meluas pada pekerjaan, kepemilikan, dan pilihan cara menggunakan kemampuan dan sumber daya seseorang. Lebih jauh lagi, Islam melindungi pilihan bebas dengan membatasi bidang intervensi negara. Sembari menghindari kekuatan monopoli, Islam mendorong kompetisi dengan membatasi kontrol negara terhadap harga. Nabi sendiri peka terhadap hak-hak penjual dan dia melawan permainan harga meski di jaman itu jarang terjadi. Bagaimanapun, meskipun pengajaran dan asas Islam yang sangat mendukung perekonomian pasar, penulis menuliskan penyimpangan yang jelas dari asas itu ada di negara mayoritas Muslim karena, antara lain, salah menafsirkan ajaran agama, penjajahan, dan orientasi sosialis terhadap kekuasaan.

Kuangan Islam adalah topik lain yang berhubungan dengan ekonomi dan dijelaskan pada bab 10. Keuangan Islam dapat dipahami sebagai pelaksanaan transaksi keuangan yang sesuai dengan ajaran Islam. Pada inti keuangan Islam terdapat beberapa tipe kontrak yang berbeda di dasar ragam instrumen keuangan yang rumit dan dapat dibagi dalam dua kelas: kontrak hutang piutang dan kontrak ekuitas. Hal ini sering disebutkan dalam ranah bisnis bahwa perbedaan antara keuangan

Islam dan biasa bukan hanya pada larangan terhadap bunga pinjaman atau investasi terlarang di ranah bisnis yang haram. Pendukung sistem keuangan Islam ingin membangun bentuk keuangan yang dapat dibedakan dari keuangan biasa dengan pendekatan kewirausahaannya serta penggunaan investasi dan instrumen kemitraan. Penulis bab ini mengingatkan bahwa pendapat paling kuat yang digunakan oleh pendukung keuangan Islam adalah menghubungkan sektor keuangan dengan sektor riil.

Namun Youcef Maouchi, penulisnya, menyebutkan bahwa realita industri keuangan Islam tidak pas dengan idealisme yang mendasarinya. Menurut analisisnya, setelah 4 dekade, keuangan Islam mulai kalah oleh pilihan lain yang substantif, yaitu sistem keuangan biasa. Meskipun demikian, jelas bahwa bankir Islam telah sukses dalam mengembangkan industri baru dalam dunia keuangan. Keuangan Islam menarik pemain-pemain baru. Kaum Muslim dan non-Muslim yang berpikiran serupa lebih tertarik pada prospek keuangan dan pandangan keuangan Islam daripada sistem keuangan yang sangat baru dan berbeda.

Penulis-penulis buku ini memang memberikan sumbangsih yang besar terhadap diskusi tema-tema tersebut. Mereka membantu menjelaskan pemahaman di antara kaum Muslimin sebagai sebuah aspek keimanan mereka dan bagaimana prinsip keimanan mereka berhubungan dengan dunia politik. Yang kedua, buku ini dapat membantu masyarakat Barat agar lebih memahami pemikiran Islam, yang sering disalahartikan sebagai pemikiran yang reaksioner dan tidak bersahabat. Dengan adanya debat terkini, begitu juga permusuhan dan kekerasan dari grup beragama di berbagai belahan dunia, maka buku *Fondasi Keislaman pada Masyarakat yang Terbuka* ini adalah sebuah kontribusi yang sangat tepat.





KONDISI PEMIKIRAN SOSIAL, EKONOMI, DAN POLITIK DI DUNIA ISLAM DALAM PERSPEKTIF LIBERAL KLASIK

Atilla Yayla dan Bican Sahin

Kebebasan, agama, dan Islam

Dalam esainya yang kelak berkembang luas berjudul *"Two Concept of Liberty"*, Isaiah Berlin (1969) merumuskan perbedaan antara kebebasan negatif dan positif. Berdasarkan konsepsi negatif, tiap orang berhak menikmati kebebasan dari gangguan orang lain. Dengan demikian, kebebasan artinya tidak mengalami kekerasan sehingga orang tersebut bisa menjalani hidup sesuai keinginannya sendiri. Kebebasan melahirkan ruang pribadi bagi seseorang dan ia bebas menentukan keputusannya sendiri. Agar seseorang bisa merasakan kebebasan, keputusan dan/atau tindakan mereka tidak harus sesuai dengan gaya hidup yang ideal. Satu-satunya kriteria hanyalah aktivitas tersebut tidak mengganggu individu lain.

Sedangkan menurut definisi kebebasan positif, seseorang tidak sekedar membutuhkan kebebasan dari gangguan luar. Orang yang bebas harus punya cara untuk mewujudkan rencana hidupnya. Jika orang tersebut tidak memiliki sumber daya

materi yang diperlukan, maka berdasarkan sudut pandang ini kebebasan dari gangguan luar (seperti pada definisi kebebasan negatif) tidaklah penting. Selain itu, agar mendapatkan kebebasan yang positif, keputusan dan/atau tindakan orang tersebut di kehidupan nyata harus memenuhi standar tertentu. Pertama, keputusan dan tindakan ini harus dilakukan secara rasional dan mencerminkan isi hati orang tersebut. Keputusan yang diambil tanpa melalui sudut pandang atau keinginan yang telah terbukti tidak akan menghasilkan kebebasan positif. Dengan kata lain, seseorang baru dianggap bebas jika ia bebas dari hambatan eksternal (fisik) dan internal (psikologis).

Konsep kebebasan positif dapat digunakan oleh orang yang berpikiran religius maupun non-religius. Bagi individu non-religius, contohnya, seseorang bisa dianggap bebas jika mereka mampu menahan godaan budaya konsumerisme. Oleh karena itu, menurut definisi ini, seseorang dikatakan tidak bebas jika ia ingin membeli ponsel iPhone terbaru walaupun ia memiliki ponsel generasi sebelumnya yang masih bisa bekerja dengan baik. Sedangkan menurut orang yang religius dan menganut konsep kebebasan positif, seseorang dianggap bebas jika ia menganut kebenaran abadi dan dapat menahan diri dari kenikmatan duniawi. Jika seseorang menyerah pada godaan tersebut, maka ia kehilangan kebebasannya dan diperbudak oleh keinginannya sendiri.

Kita dapat menggambarkan dua bentuk dunia bebas atau liberal yang berbeda menggunakan dua konsep kebebasan ini. Pada konsep pertama, berdasarkan bentuk kebebasan negatif, kita bisa menikmati dunia yang memberi ruang bagi gaya hidup yang berbasis konsep kebebasan positif dan negatif. Di dunia ini, tanggung jawab negara hanyalah memastikan bahwa tiap individu tidak diganggu oleh gangguan dari luar. Negara tidak berhak menentukan apakah keputusan dan/atau tindakan seseorang mengacu pada idealisme tertentu. Tiap individu bebas memilih gaya hidup apa yang mereka anut. Dalam dunia yang seperti ini terdapat ruang bagi gaya hidup yang menganut konsep otonomi liberal serta konsep

gaya hidup yang lebih tradisional. Sedangkan menurut konsep masyarakat bebas atau liberal kedua, yang mengacu pada konsep kebebasan positif, tiap individu bisa menganut gaya hidupnya masing-masing. Dalam dunia yang bebas seperti ini biasanya semua individu dianggap menganut gaya hidup liberal berdasarkan konsep otonomi, yang membutuhkan evaluasi alternatif yang rasional.

Bila diamati, jenis dunia liberal terdahulu, yang berdasarkan pada konsep kebebasan negatif, cenderung lebih toleran terhadap agama dalam arti bahwa dunia liberal tersebut lebih mudah mengakomodasi gaya hidup agamis. Sebaliknya, agama yang menekankan kebebasan positif pada dasarnya tidak perlu menjadi musuh bagi masyarakat yang menerapkan prinsip kebebasan negatif. Kebebasan positif yang diterapkan sebagai doktrin etis tidaklah sama dengan penerapan kebebasan positif sebagai dasar tatanan negara.² Sistem politik yang didasarkan pada pemahaman liberalisme secara negatif dapat mengakomodasi beberapa gaya hidup religius selama pandangan religius ini dapat menerima salah satu nilai liberal, yaitu kebebasan hati nurani individu (Kukathas, 2003).

Nurani dapat diartikan sebagai kemampuan atau kecakapan dalam menentukan hal-hal yang benar dan salah dalam menjalani hidup. Adam Smith menyebutnya sebagai "sisi manusia di dalam hati" yang selalu mengingatkan kita jika tindakan kita bertentangan dengan apa yang kita yakini benar. Saat kita mendengarkan dan mengikuti suara hati ini, kita merasa jujur dan benar, dan sebaliknya, kita merasa bersalah jika melakukan hal yang bertentangan. Kelemahan kemauan atau faktor eksternal lain, seperti hambatan fisik dan/atau psikis, bisa menjadi penyebab ketidakmampuan kita mengikuti hati nurani. Kita meyakini bahwa kita harus mengikuti hati nurani sepanjang waktu, walaupun kita kadang mampu dan kadang tidak mampu mengikutinya. Oleh karena itu, hati nurani menjadi ciri khas manusia. Terkait dengan hal

2 Referensi lain tentang perbedaan antara liberalisme politis dan liberalisme etis/komprehensif dapat dibaca di Waldron (2004).

ini, kepentingan dasar manusia adalah dapat menjalani hidup sesuai dengan tuntunan hati nurani mereka. Kepentingan ini terkait dengan kebebasan hati nurani. Apa pun keyakinannya, tiap individu memiliki keinginan terbesar untuk hidup sesuai dengan hati nuraninya. Jika ada pendapat yang menyatakan bahwa keinginan dasar manusia adalah mampu menjalani hidup sesuai dengan tuntunan hati nurani itu benar, maka yang kita perlukan adalah kebebasan negatif atau toleransi (Sahin: 2010).

Di sisi lain, dunia bebas atau liberal yang berdasarkan interpretasi tertentu terhadap kebebasan positif, seperti otonomi liberal, menyatakan bahwa dunia ini tidak dapat mengakomodasi beberapa gaya hidup yang didasarkan pada pemahaman kebebasan positif yang berbeda (contohnya, beberapa gaya hidup religius). Dengan kata lain, konseptualisasi kebebasan ini menggunakan liberalisme sebagai doktrin etis dan, hasilnya, hanya dapat mengakomodir pemikiran etis yang sejalan dengan gaya hidup liberal tertentu. Karena itulah, tak dapat dipungkiri bahwa pemahaman ini bisa menimbulkan pertentangan terhadap beberapa agama.³

Bisakah Islam (sebagai agama) dipisahkan dari politik?

Tanpa mengesampingkan agama dan hubungannya dengan domain publik, pertanyaan terpenting yang harus terjawab adalah apakah agama merupakan sebuah sistem etika, sistem politik, atau keduanya? Pada tataran teoritis, kita bisa berpendapat bahwa, jika agama hanyalah sistem etika yang mengajarkan cara hidup tertentu kepada pengikutnya, maka agama bisa hadir dalam dunia yang bebas atau liberal berdasarkan liberalisme politik. Namun jika agama berfungsi sebagai sistem etika sekaligus sistem politik yang menerapkan sistem etika melalui cara-cara politis, maka dunia bebas atau

3 Contohnya, pendekatan terhadap kebebasan positif yang mengatur bahwa semua orang berhak menerima layanan pendidikan dari negara agar mereka memiliki peluang yang sama cenderung mengarah pada situasi yang membatasi kebebasan keluarga dalam mendidik anak-anak mereka.

liberal yang berbasis konsep kebebasan negatif sekalipun tidak bisa mengakomodasinya. Jawaban terhadap pertanyaan apakah Islam hanya sebuah sistem etika atau gabungan sistem etika dan sistem politik juga akan menentukan apakah Islam cocok diterapkan di dunia yang bebas atau liberal. Singkat kata, pertanyaan ini memiliki 2 jawaban: jawaban menurut para Islamis dan jawaban kaum Muslim liberal.

Kaum Islamis adalah mereka yang meyakini bahwa Islam tidak hanya mengajarkan sistem etika yang menjadikan pengikutnya bahagia di dunia dan di akhirat, tetapi juga memberikan sebuah sistem politik yang berguna untuk menegakkan prinsip moral Islam. Menurut para Islamis, tidak ada pemisahan antara ranah pribadi dan ranah publik dalam Islam. Pola pikir ini menafikkan pilihan pribadi dan hal-hal lain yang setara dalam domain politik, seperti demokrasi. Salah satu tokoh Islamis yang paling terkemuka dari India, Sayyid Abul A'la Maududi (1903-1979) (1985: 30), menjelaskan hal ini secara ringkas: "Dalam sebuah negara (Islam), siapa pun tidak bisa menganggap bahwa urusannya masuk ke dalam ranah pribadi." Tokoh Islamis ternama lainnya, Sayyid Qutb (1906-1966) dari Mesir, memiliki pendapat yang sejalan dengan Maududi dengan mengatakan bahwa: "Jika ada pertanyaan 'Apakah kepentingan pribadi boleh ada?' Maka kita harus berkaca kembali pada pertanyaan dan jawaban yang menjadi inti dari Islam: 'Apakah Anda benar-benar mengetahui atau Tuhan-kah yang mengetahui? Sebenarnya Tuhan-lah yang mengetahui dan Anda tidak mengetahui'" (dikutip oleh Tripp, 1994: 169).

Vali Nasr (2005: 16) berpendapat, "Ideologi Islam adalah pemikiran untuk mendirikan negara Islam utopis yang berprinsip menyerahkan kedaulatan secara sepenuhnya kepada Tuhan. Pendapat ini didasarkan pada interpretasi hukum Islam secara sempit sehingga menghasilkan bentuk politik yang mengekang, otoriter, serta tidak memberi ruang bagi kebebasan sipil, pluralisme budaya, hak-hak kaum perempuan dan minoritas, dan demokrasi." Dengan pemikiran ini, maka tidak salah jika Islamisme dianggap sebagai ideologi lengkap

yang menggabungkan aspek politik dan etika, serta negara (yang didasarkan pada ideologi ini) mengendalikan semua aspek kehidupan (Qutb, 1953; Maududi, 1985). Berdasarkan pendapat cendekiawan Islamis seperti Maududi dan Qutb yang menghilangkan perbedaan antara ranah publik dan pribadi serta pengutamaan kepentingan umum di atas kepentingan pribadi, maka Islamisme juga bisa dianggap sebagai salah satu wujud totaliterisme (Esposito, 1998), sehingga tidak cocok diterapkan dalam dunia yang bebas atau liberal⁴.

Dalam pemaparan kami tentang jawaban kaum Muslim liberal tersebut, kami akan menggunakan analisis Leonard Binder (1988). Binder membedakan antara liberalisme Islam atau Islam liberal (halaman 24-44) meskipun, dengan alasan tertentu, kedua pendekatan ini menyatakan bahwa Islam dan sistem demokratis bebas atau liberal cocok satu sama lain. Pada cabang pertama liberalisme Islam terdapat dua justifikasi untuk sistem politik demokratis liberal dalam umat Islam. Pertama, sistem demokratis liberal sesuai dengan jiwa Islam secara umum, yaitu toleran terhadap keragaman seperti yang ditunjukkan dalam hadist Nabi Muhammad, "Perbedaan pendapat di dalam kaumku merupakan rahmat dari Allah." Kedua, Islam sejauh ini tidak banyak berbicara tentang tatanan politik dalam umat Islam. Karena itulah, aturannya tidak terlalu mengekang, kecuali tentang *syura'* (konsultasi) terkait dengan urusan-urusan politik. Kelompok Islam liberal berpendapat, kaum Muslim dapat memilih tatanan politik demokratis dan liberal serta mengabaikan tatanan politik alternatif lainnya.

Sedangkan pada cabang liberalisme Islam yang kedua, referensi tertentu terhadap Islam mendasari pendapat yang mendukung kecocokan Islam dan sistem demokrasi liberal. Umat Islam liberal ini mengacu pada "hukum yang tersurat,

4 Bahkan Maududi (1985) sendiri menerima kenyataan bahwa negara Islam yang ia dukung mencerminkan bentuk negara fasis dan komunis berdasarkan definisi tersebut. Namun ia meyakini bahwa, sekalipun negara Islam adalah negara yang mengatur semuanya, negara ini tidak sama dengan negara totaliter dan otoriter modern (halaman 30). Bagi Maududi, yang menjadikan totaliterisme Islam sebagai bentuk totaliterisme yang baik dan berbeda jauh dari totaliterisme modern adalah sistem negara ini berasal dari perintah Tuhan (Esposito, 1998: 153).

antara lain ketentuan Al Qur'an tentang meminta pendapat, atau penentangan terhadap kewenangan penuh seseorang terhadap orang lainnya, atau ketentuan hukum Islam (syariah) dalam "memilih" Khalifah (pemimpin umat Islam), atau hadist (tindakan dan ucapan Nabi Muhammad SAW) yang terkait dengan kesetaraan umat Islam" (Binder, 1988: 244). Sebagai salah satu pihak yang mendukung pendekatan kedua ini, Binder mengatakan bahwa "Islam liberal adalah salah satu cabang/mazhab Islam yang menekankan kebebasan dan kemerdekaan manusia dalam Islam" (Masmoudi, 2003: 40). Oleh karena itu, kalangan umat Islam liberal ini memulainya dengan salah satu ajaran dasar Islam: "Tidak ada paksaan dalam Islam". Fondasi versi kedua liberalisme Islam ini terdiri dari: *hurriya* (kebebasan), *adl* (keadilan), *syura* (konsultasi), dan *ijtihad* (interpretasi rasional) (Masmoudi, 2003).

Meskipun cocok dengan sistem demokrasi liberal, pendapat tokoh Muslim liberal tersebut bukanlah pendapat mayoritas di dunia Islam. Justru pendapat Islamis-lah yang lebih banyak dianut. Selanjutnya kami akan mendalami alasannya serta berupaya menunjukkan nilai-nilai liberal dalam pemikiran sosial, ekonomi, dan politik Islam.

Kondisi pemikiran sosial, politik, dan ekonomi di negeri-negeri Islam

Bagian ini tidak ditujukan untuk menyatakan atau menyebutkan solusi jitu terhadap masalah yang sudah berkali-kali dibahas selama beberapa dasawarsa atau bahkan berabad-abad. Namun, kami berharap bahwa penjelasan ini akan menyoroiti beberapa masalah metodologis dan menemukan beberapa kesalahan yang mengubah pola pikir umat Islam terhadap masalah tersebut. Bagian ini juga akan menyebutkan beberapa bidang yang perlu dipelajari lebih lanjut sebagai bagian dari upaya mempertemukan kebutuhan dan permintaan kontemporer.

Tidaklah salah jika Anda mengatakan bahwa dunia Islam secara keseluruhan berada dalam kondisi yang buruk di sebagian

besar aspeknya. Untuk memahami seberapa buruk kondisinya, kita dapat membandingkan antar dunia Islam masa kini dengan dunia Islam pada penghujung milenium pertama. Pada abad terakhir milenium pertama, dunia Islam jauh lebih maju daripada wilayah lain di seluruh dunia, termasuk Eropa atau yang sekarang kita kenal sebagai Barat. Kemajuan ini tercapai di bidang ilmu pengetahuan dan teknologi, kedokteran, dan ekonomi, serta toleransi dan hidup bersama secara damai (Koechler, 2004). Saat ini situasinya benar-benar bertolak belakang. Dunia Islam sekarang sangat buruk, baik secara absolut maupun relatif. Kaum Muslimin di banyak negara tidak mampu menikmati hak-hak asasi manusia yang mendasar sekalipun. Mereka sering menderita karena tertindas oleh pemerintah yang dipimpin oleh diktator religius ataupun non-religius.

Mengapa kondisi ini bisa terjadi? Ada beberapa penjelasan terkait dengan masalah ini. Beberapa pihak mengklaim bahwa Islam, sebagai agama, tidak bisa dan tidak akan cocok dengan peradaban. Bahwa Islam menentang nilai-nilai yang membentuk peradaban dan secara alami cenderung menciptakan terorisme. Mereka yang meyakini bahwa ajaran Islam memupuk pertumbuhan terorisme akan mudah menjadi orang yang takut terhadap Islam (Islamofobia) dan menganggap tiap orang Islam berpotensi atau benar-benar menjadi teroris. Menariknya, ada pula penganut pendekatan ini di beberapa negeri Muslim sendiri. Mereka terus berupaya untuk menguasai negeri mereka dan penduduknya atas nama pemikiran dan kekuasaan anti Islam.

Kalangan Islamis berpendapat bahwa penyebab kemunduran negeri-negeri Islam terjadi karena umat Islam berusaha meniru bangsa Barat. Dalam prosesnya, kaum Muslimin menjauhkan diri mereka dari nilai-nilai Islam yang unggul, sehingga mereka justru tertinggal dari bangsa Barat. Mereka meyakini bahwa solusinya adalah menolak semua nilai-nilai Barat dan kembali menerapkan inti agama Islam yang suci, tangguh, dan konsisten. Ini adalah keyakinan yang dianut oleh gerakan

Salafi atau fundamentalis Islam. Pendekatan serupa yang lebih lunak menyarankan umat Islam untuk memanfaatkan ilmu pengetahuan dan teknologi buatan Barat tapi, di saat yang sama, menjauhkan diri dari budaya dan moralitas bangsa Barat atau setidaknya kekurangan dari budaya Barat tersebut.

Jika kita tinggalkan sejenak penjelasan tersebut, kita dapat menemukan beberapa alasan sosiologis dan historis mengapa dunia Islam tertinggal dari bangsa Barat. Pertama, karena penjajahan bangsa Mongol di wilayah kaum Muslimin serta kehancuran struktur pemerintahan, pendidikan, iptek, dan budaya (Roskin dan Coyle, 2008: 35). Selain itu, bangsa Mongol juga menyebabkan hilangnya kepercayaan diri pada umat Islam. Kemudian ditemukanlah jalur transportasi baru yang melintasi daerah umat Islam untuk menjangkau wilayah Barat dan Timur Jauh. Penemuan ini semakin berdampak negatif terhadap aktivitas dan budaya komersial, sehingga menyebabkan kemunduran dunia Islam secara absolut maupun relatif. Walaupun demikian, dari sudut pandang liberal klasik, faktor lain yang tak kalah penting adalah ketidakmampuan kalangan intelektual di dunia Islam untuk mengembangkan pemikiran yang menjadi fondasi masyarakat yang bebas dan makmur.

Agar lebih jelas lagi, tidak ada tokoh-tokoh Islam yang setara dengan Adam Smith, John Locke, JS Mill, dan FA Hayek di negeri-negeri Islam. Kita banyak menemukan penulis literatur yang sangat mumpuni dan menonjol di dunia Islam, namun tidak ada pemikir yang mampu menghasilkan, atau setidaknya berusaha menghasilkan, teori politik dan ekonomi. Beberapa penulis tersebut antara lain Ibnu Khaldun (1322-1406), Khayrettin Pasha (1822-1890), Namik Kemal asal Ottoman (1840-1888), dan teolog asal Mesir, Ali Abd al Raziq (1888-1966). Mereka semua mengemukakan ide-ide dasar yang mengarah pada teori politik dan ekonomi lengkap.⁵ Namun sayangnya, tidak ada satu pun di antara mereka yang mengembangkan teori lengkap apa pun yang bisa dibandingkan dengan teori-

5 Ali Abd Al Raziq (1998) menolak penentangan yang menyatakan bahwa kepemimpinan agama dan politik dapat dilakukan oleh satu orang karena telah terbukti oleh pengalaman Nabi Muhammad (lihat pula Fialali-Ansary, 2002: 245).

teori serupa di Barat. Literatur politik Islam yang ada juga tidak memiliki konsep yang memadai. Di dalam literatur Islam tidak ada konsep yang serupa dengan konsep “negara terbatas”, “konstitusionalisme”, “hak asasi manusia universal”, dan “kewarganegaraan”. Dalam literatur politik Islam, terdapat perintah bagi para sultan untuk menjadi pemimpin yang adil, bijaksana, dan menghargai sesama manusia, namun tidak ada prinsip dan teori yang jelas tentang cara membentuk sistem politik yang terbuka, transparan, dan partisipatif.

Demikian pula dengan literatur ekonomi di dunia Islam. Bagian pemikiran Islam yang paling jelas dan dikenal luas adalah pengharaman bunga/riba. Namun prinsip ini tidak hanya milik umat Islam dan tidak selalu sama dengan definisinya. Sejumlah filsuf, seperti Aristoteles di era Yunani Kuno, dan agama Kristen juga menentang riba. Kedua, penolakan dan penentangan terhadap riba tidak banyak membantu dalam penyusunan teori ekonomi. Dalam tradisi pemikiran Islam tidak ada penelitian sistematis tentang teori perilaku konsumen, bentuk perusahaan, pengumpulan modal, tabungan, investasi, uang, perbankan, serta ekonomi makro dan mikro. Kurangnya pemikiran, atau ketidakmampuan mengembangkan pemikiran, konsep, dan teori baru yang berhasil menjawab kebutuhan umat manusia di segala bidang merupakan salah satu penyebab kemunduran umat Islam, bukan penolakan terhadap riba. Islam memang tidak melarang pola pembiayaan jangka panjang yang dilakukan dengan pembagian risiko secara tepat dan, oleh karena itu, tidak ada hambatan intrinsik untuk membangun perekonomian yang maju. Namun, tidak banyak hasil pemikiran Islam dalam bidang ini. Jika ide memiliki konsekuensi, maka kekurangan ide juga memiliki konsekuensi. Situasi dunia Islam saat ini bisa dianggap sebagai bukti pengaruh buruk kurangnya ide.

Masalah ini kemudian memunculkan pertanyaan, mengapa bisa terjadi? Jawaban atas pertanyaan ini diberikan oleh beberapa penulis bahwa masalah ini terkait dengan ketiadaan ijtihad, yaitu penyusunan pemikiran baru berdasarkan

interpretasi sumber-sumber Islami (Masmoudi, 2002). Terdapat semacam pemahaman bersama di antara cendekiawan Muslim dan non-Muslim bahwa pintu ijtihad seperti itu sudah tertutup sejak ratusan tahun lalu dan, karena itulah, umat Islam tidak dapat mengembangkan ide baru atau melakukan interpretasi terhadap prinsip dasar Islam agar dapat menyesuaikan diri dengan kondisi baru.

Jawaban ini tidak sepenuhnya benar. Kami berpendapat bahwa kegagalan dalam mengembangkan ide-ide baru bukan berarti gagal menginterpretasikan prinsip-prinsip Islam yang tercantum di dalam Al Qur'an dan referensi Islam lainnya. Selain itu, kami tidak tahu pasti apakah pembukaan kembali pintu ijtihad dapat dan akan memecahkan masalah ini. Masalah yang jauh lebih besar dalam pemikiran politik, sosial, dan ekonomi Islam disebabkan oleh sesuatu yang lebih krusial daripada sekedar terhentinya proses ijtihad, yaitu pemikiran umat Islam sendiri. Pola pikir umat Islam berubah dari pemikiran terbuka menjadi tertutup yang benar-benar menolak pemikiran dari luar Islam demi mengutamakan entitas dan pemikiran politik umat Islam sendiri (Rokeach, 1960). Karena itulah, kondisi ini bisa disamakan dengan dogmatisme, kondisi yang berujung pada intoleransi dan eksklusivisme. Menariknya, walaupun tidak mengherankan, kemunculan pola pikir tertutup dalam dunia Islam terdorong oleh perasaan inferior dalam bidang ekonomi dan kekuatan militer serta perasaan superior dalam hal budaya dan moralitas.

Berkebalikan dari milenium pertama, dunia Islam pada paruh kedua milenium kedua justru berubah 180 derajat dan mulai bersikap reaktif, terutama terhadap Barat. Pada milenium pertama, filsafat kuno Yunani yang terancam punah diselamatkan oleh umat Islam. Bangsa Eropa menemukannya kembali melalui, salah satunya, terjemahan dari Bahasa Arab. Banyak tokoh Eropa, seperti Albertus Magnus, Roger Bacon, Thomas Aquinas, dan William of Ockham, mengembangkan keterampilan intelektual mereka di beberapa universitas Arab-Islam di Cordova, Sevilla, Granada, Valencia, dan Toledo

(Koechler, 2004). Pada zaman itu, kaum Muslimin merasa percaya diri. Mereka merasa memiliki seluruh ilmu pengetahuan yang dikuasai oleh manusia.

Pada pertengahan milenium kedua, rasa percaya diri dan kedamaian ini mulai kalah oleh rasa tidak berdaya dan terancam terhadap Barat. Dunia Islam berubah total. Alur pemikiran yang digunakan oleh umat Islam dalam memberikan batasan-batasan sikap yang baru dan belum pernah ada ini seperti: "Bangsa Barat lebih maju dalam bidang iptek dan jauh lebih kuat dalam bidang ekonomi dan kekuatan militer. Tapi budaya dan moralnya memburuk. Peradaban Barat sudah tumbang atau akan tumbang. Kita lebih unggul daripada umat Kristiani berkat nilai moral, keyakinan, dan sosial budaya kita."

Dalam kondisi ini, pemikiran sosial dan politik di dunia Islam mulai kehilangan arah. Sikap negatif dan pikiran tertutup para tokoh intelektualnya justru memicu perulangan pemikiran lama dalam lingkaran setan, bukan malah berusaha untuk mengembangkan ide-ide baru dan progresif. Siapa pun yang membaca sejarah Islam tentu memahami bahwa Islam awalnya adalah sebuah agama revolusioner. Islam menentang ketidakadilan dan keistimewaan berdasarkan garis keturunan. Islam mengkritisi status kaum perempuan yang menjadi masyarakat kelas dua dalam urusan sosial, memperkenalkan hak-hak penting bagi mereka, bahkan menyelamatkan nyawa sekian banyak bayi perempuan yang baru lahir (Akyol, 2011). Pada awalnya, Islam berjuang melawan penindasan politis atas nama agama serta memecahkan beragam masalah sosial. Islam menyatakan bahwa manusia tidak bisa menjadi budak bagi manusia lainnya, semua manusia memiliki kedudukan yang setara. Islam menghargai dan melindungi hak milik pribadi, serta mendukung perdagangan bebas. Islam adalah satu-satunya agama yang didukung oleh pedagang dan umat Islam didirikan di atas masyarakat komersial (Sorman, 2011).

Semua keyakinan itu telah menunjukkan arah perkembangan dunia Islam dan, jika sejarah tidak berubah, umat Islam mungkin masih berada dalam rel tersebut. Dengan kata lain,

umat Islam harusnya sudah melakukan analisis teleologi terhadap sumber referensi tentang Islam serta sejarah Islam dan melanjutkannya hingga saat ini. Sayang, kenyataannya tidak demikian. Kemajuan pemikiran Islam terhenti pada relnya lalu mengalami kemunduran. Hasilnya pun bisa kita lihat sekarang.

Apa saja kesalahan paling mendasar dalam pemikiran umat Islam saat ini dan bagaimana cara mengubahnya?

1. Para pemikir Muslim cenderung memperlakukan orang Islam lain dan orang non-Islam, khususnya umat Kristiani di Barat, layaknya spesies makhluk hidup lain. Perlakuan ini tentu tidak masuk akal. Kita hakikatnya adalah manusia di sebelum menjadi orang Islam atau non-Islam, berkulit hitam atau putih, laki-laki atau perempuan. Kita memiliki kebutuhan dan pengalaman hidup yang sama. Akan ada beberapa hal yang bisa dan perlu dipelajari oleh orang Islam dari pengalaman dan pemikiran orang non-Islam. Jika tidak, maka orang tersebut berpikiran tertutup.
2. Sumber-sumber referensi Islam, termasuk yang berasal dari zaman Nabi Muhammad, harus diinterpretasikan secara teleologis. Umat Islam harus mengalami kemajuan sesuai arah yang telah diajarkan dalam Al Qur'an dan oleh Nabi Muhammad. Umat tidak boleh bersikap seolah-olah sejarah telah berakhir dan mengulang-ulang hal yang sama, tapi harus mengadopsi pemahaman yang dinamis dan berusaha memecahkan masalah-masalah kontemporer.
3. Tidak diragukan lagi bahwa umat Islam harus membaca, memahami, dan mematuhi Al Qur'an dan Sunnah. Namun ketiganya saja tidaklah memadai untuk memahami sifat dasar manusia sepenuhnya. Bagi kaum Muslimin, Allah adalah pencipta alam semesta dan semua manusia. Jika ada aturan yang melekat pada sifat kehidupan pribadi dan sosial, maka aturan tersebut adalah aturan buatan Allah. Oleh karena itu, umat Islam harus berusaha menemukan dan mengekspresikannya. Dengan kata lain, jika Al Qur'an

adalah sebuah buku kecil dari Allah, maka alam semesta dan umat manusia adalah buku besar dari Allah. Kaum Muslimin wajib membaca keduanya.

4. Beberapa penulis mengklaim bahwa umat Islam harus kembali kepada Al Qur'an dan memurnikannya dari pengaruh tradisi dan sejarah. Tentu ini adalah tugas yang mustahil. Al Qur'an tidak bisa berbicara sendiri. Al Qur'an adalah wahyu yang ditujukan bagi umat Islam dan tiap individu Muslim memahaminya sesuai kondisi dan kemampuan masing-masing. Tidak ada cara lainnya. Sekalipun kita bisa benar-benar memurnikan interpretasi Al Qur'an dari pengaruh tradisi dan sejarah, interpretasi itu sendiri kelak akan menjadi tradisi dan sejarah pula. Maka tidaklah realistis jika kita mengklaim bahwa Al Qur'an harus dimurnikan dari tradisi dan interpretasi terdahulu. Yang diperlukan oleh dunia Islam bukanlah interpretasi yang tidak terpengaruh oleh tradisi dan sejarah, tapi kebebasan yang memberi ruang bagi kaum Muslimin untuk menciptakan perbedaan dan interpretasi yang kompetitif.
5. Konsep hukum alam harus dikembangkan di dalam ruang lingkup pemikiran sosial dan politik Islam. Konsep ini dapat dikembangkan dengan mempelajari buku besar dari Allah. Dalam tradisi liberal Barat, konsep hukum alam, baik dalam bentuk religius maupun sekuler, berperan sangat penting dalam menanggulangi dogmatisme dan fanatisme.
6. Konsep umum HAM juga harus didukung dalam dunia Islam. Konsep ini mengacu kepada manusia sebagai subyek yang memiliki hak asasi, tidak dapat dicabut, dan sangat diperlukan tanpa memandang jenis kelamin, suku bangsa, maupun agamanya. Teori hak asasi manusia telah banyak berperan dalam meredam fanatisme sekuler dan religius di dunia Barat. Peran yang sama bisa terwujud pula di dunia Islam.

Agar dapat menghasilkan teori umum tentang hak asasi manusia, umat Islam sekali lagi perlu membaca buku besar dari Allah. Beberapa cendekiawan berusaha menyusun konsep "hak asasi Islami", bukan menyusun teori umum

hak asasi manusia. Cara ini mungkin bisa membantu umat Islam dalam memahami hak asasi manusia, namun tidak dapat menghasilkan kerangka kerja umum yang dapat menaungi pemahaman yang lebih luas dan dapat digunakan oleh semua pihak. Hak asasi yang terdapat di semua agama, baik Islam maupun Kristen, sama-sama terikat oleh aspek sektarian dan diskriminasi. Karena itulah kita memerlukan konsep hak asasi manusia yang universal dalam budaya Islam.

7. Pemikiran kaum Muslimin juga memerlukan konsep umum tentang individu. Faktanya, Islam pada dekade pertamanya memberdayakan individu agar tidak terkekang oleh faktor kesukuan. Al Qur'an sudah menyebutkan manusia sebagai "khalifah Allah di muka bumi", sebelum faktor kesukuan menjadi dominan. Pada masa pra-Islam, subyek sistem hukumnya adalah suku, bukan individu, kemudian Islam mengubah pemahaman ini (Akyol, 2011). Sayangnya, dalam beberapa dekade berikutnya, kolektivisme mulai menguasai pemikiran Islam. Jika prinsip yang disebut hak asasi manusia Islami ini mengatur hanya orang Islam saja yang bisa memiliki hak asasi, maka prinsip ini bukanlah teori hak asasi manusia yang universal dan tidak bisa menjadi dasar teori umum pemerintahan konstitusional.
8. Kebanyakan orang Islam tidak mampu memahami sifat asli dan implikasi kebebasan. Sebagian besar di antara mereka menganut semacam prinsip kebebasan positif, yaitu kebebasan batin. Orang yang menganut prinsip ini meyakini bahwa seorang individu dianggap merdeka jika ia mematuhi apa yang diperintahkan oleh Allah dan menjauhi larangan-Nya. Konseptualisasi ini mengisyaratkan bahwa hanya umat Islam saja yang bisa menikmati kebebasan. Dengan kata lain, seseorang harus menjadi orang Islam dahulu barulah ia bisa menikmati kebebasan karena ke-Islam-annya. Tentu saja interpretasi ini salah. Prinsip ini menganggap kebebasan sebagai sesuatu yang terkait dengan hubungan antara individu dan Tuhan. Kebebasan tidak terkait dengan hubungan antara individu dan Tuhan, tapi terkait dengan hubungan antar individu. Kebebasan adalah produk sosial. Menjadi manusiawi adalah sifat

umum manusia, sedangkan menjadi orang Islam, Kristen, atau ateis mengacu pada sifat khusus manusia. Seseorang tidak bisa memiliki kebebasan dengan cara menganut atau tidak menganut sebuah agama dan menjalankan kewajibannya, tapi mereka bisa menganut agama jika memiliki kebebasan. Dalam budaya Islam, orang-orang yang tidak merdeka tidak bisa dianggap bertanggung jawab atas perbuatan mereka. Orang yang tidak merdeka tidak bisa menjadi orang Islam yang sesungguhnya. Namun, orang yang merdeka tidak harus memilih Islam sebagai agamanya, sehingga di negara mana pun tiap orang berhak menikmati kebebasan jika orang Islam benar-benar merdeka.

Kami dapat menjelaskan lebih jauh lagi tentang definisi kebebasan dan kaitannya dengan hubungan antara orang Islam dengan Allah. Dalam agama Islam terdapat larangan mengonsumsi alkohol. Meminum minuman beralkohol dianggap sebagai dosa, aktivitas yang bisa dilakukan oleh manusia tapi dilarang oleh Allah. Beberapa kalangan umat Islam berpendapat bahwa pemeluk agama Islam bisa menjadi orang yang merdeka bila mematuhi perintah Tuhan. Interpretasi ini tentu benar dalam konteks umat Islam terbebas dari pengaruh minuman beralkohol. Namun, bebas dari minuman beralkohol tidak sama dengan merdeka. Andai benar seperti itu, maka orang-orang yang tidak beriman kepada Tuhannya orang Islam juga tidak bebas atau merdeka karena mereka mengonsumsi minuman beralkohol. Masalah dalam kondisi yang tidak biasa ini berasal dari wilayah abu-abu antara diskusi tentang kebebasan dan agama. Jika seseorang dianggap bebas, maka ia berhak memilih untuk meminum atau tidak meminum minuman beralkohol. Jika seseorang dipaksa oleh orang lain (bukan oleh Tuhan) untuk meminum atau tidak meminumnya, maka orang tersebut tidaklah bebas. Karena itulah, kebebasan yang lebih utama dan tiap individu berhak memilih jika mereka bebas. Dalam konteks

konsumsi minuman beralkohol, mereka yang meminum dan yang tidak sama-sama bebas.⁶

9. Masalah besar di dunia Islam adalah obsesi terhadap negara Islam. Banyak orang Islam yang menginginkan negara Islam, bukan negara konstitusional terbatas, karena mereka percaya bahwa mereka hanya bisa menikmati kebebasan jika mereka hidup di dalam negara Islam tersebut. Pendekatan ini membahayakan kebebasan kalangan non-Muslim serta umat Islam sendiri. Agar bisa menikmati kebebasan dan menjalani kehidupan yang Islami, umat Islam tidak perlu memiliki negara Islam, tapi sebuah pemerintahan konstitusional terbatas. Umat Islam tidak akan bisa menikmati kebebasan jika umat lainnya tidak menikmati kebebasan yang sama (Basdemir, 2010).
10. Umat Islam harus menghilangkan rasa inferior sekaligus superior terhadap bangsa Barat dari diri mereka sendiri. Sejarah tidak terbatas hanya beberapa abad saja. Sejarah adalah proses yang panjang dan tak pernah berhenti. Tidak ada jaminan bahwa mereka yang saat ini inferior tetap inferior pada masa datang. Semua bisa berubah. Selain itu, pemahaman kita saat ini tentang hak asasi dan nilai-nilai kemanusiaan bukanlah hasil dari satu agama atau budaya saja, namun hasil dari semua aspek kemanusiaan. Semua bentuk hak asasi, seperti kebebasan beragama dan berekspresi, hak memiliki harta pribadi, hak pengakuan yang setara, dan lain-lain berlaku untuk semua umat manusia. Tidaklah benar jika hak-hak tersebut dikaitkan dengan agama dan kebudayaan tertentu, baik budaya bangsa Barat, agama Kristen, atau Islam.

Beberapa pemberontakan terhadap diktator di negara-negara Arab Muslim membangkitkan harapan bahwa masyarakat di negeri-negeri Islam bisa menikmati kebebasan di bawah pemerintahan yang konstitusional

6 Di sini terdapat potensi ambiguitas bahasa karena perbedaan arti kata “bebas”, satu hal yang menggambarkan perlunya keilmuan yang lebih tinggi. Dari sudut pandang teologis, kita bisa mengatakan bahwa “bebas” adalah ketika kita tidak ‘diperbudak’ oleh alkohol. Namun, jika kita tidak meminumnya hanya karena kita wajib menghindari minuman tersebut, maka keputusan kita itu tidak sepenuhnya bebas. Masyarakat harus memiliki kebebasan ekonomi dan politik untuk memilih dan menentukan apa yang benar tanpa paksaan.

dan terbatas. Tentu saja kita belum tahu apakah harapan ini dapat terwujud atau tidak. Dalam konteks ini, beberapa komentator membandingkan antara Turki dengan negara-negara di Arab di Afrika Utara. Mereka berpendapat bahwa Turki berhasil berubah jauh lebih awal karena reformasi yang dilakukan oleh Mustafa Kemal Atatürk. Turki memang berubah dari negara diktator menjadi negara reformasi beberapa dasawarsa lalu, tepatnya pada tahun 1950, hampir tanpa kekerasan. Namun, pencapaian ini bukanlah karena upaya dari pemerintahan diktator monopartai beserta kebijakan dan reformasinya, tapi justru disebabkan oleh ketiga hal itu.

Kebangkitan Turki (*Turkish Spring*) pada tahun 1950 merupakan wujud penolakan terhadap banyak tatanan politik yang berasal dari era pemerintahan monopartai. Apa saja yang berubah di Turki pada tahun 1950 itu? Antara tahun 1925 dan 1950, Turki menerapkan sistem monopartai sehingga tidak ada ruang bagi partai politik oposisi dan pemilu yang bebas. Tidak ada persaingan politik. Pemerintah memilih diri mereka sendiri tanpa partisipasi nyata dari masyarakat. Di Turki tidak ada kebebasan beragama dan menggunakan hati nurani, kebebasan berpikir dan berekspresi, aturan hukum, dan peradilan yang independen dan tidak memihak. Selain itu, tidak ada pula perlindungan yang efektif terhadap hak milik pribadi. Jelaslah bahwa pada masa itu, bahkan hingga saat ini, terdapat pengultusan tokoh pemimpin politik tertinggi.

Turki menjadi subyek salah satu proses revolusi budaya tergaduh dalam sejarah. Alfabet diubah tanpa meminta persetujuan warga negara, negara menetapkan tata cara berpakaian dalam bermasyarakat, bahasa Kurdi dilarang, beberapa suku bangsa dipaksa mengakui diri sebagai orang Turki, bahkan beberapa musik tradisional Turki juga dilarang selama beberapa waktu. Sudah diduga, dalam masa kediktatoran monopartai ini, Turki tidak mampu

meraih kemajuan perekonomian dan masyarakatnya terjerumus ke dalam jurang kemiskinan selama beberapa dekade. Elit politik penguasa mengontrol perekonomian secara penuh untuk mengendalikan pihak-pihak yang berpotensi menjadi oposisi terhadap misi totaliter mereka yang bertujuan untuk memunculkan figur publik kembali dan mengubah tatanan masyarakat.

Karena itulah, wujud rezim politik Turki sebelum tahun 1950 terlihat seperti rezim yang ingin dihindari oleh bangsa-bangsa Arab pada masa kini. Rakyat Turki menumbangkan kediktatoran ini melalui pemilu dan mulai menegakkan demokrasi. Setelah 'Arab Spring', jika ada pelajaran yang harus dipelajari oleh umat Islam dari reformasi Turki, maka mereka harus mempelajari Turki pasca 1950, bukan pra-1950

Kesimpulan

Pertanyaan terpenting yang dihadapi oleh mereka yang tinggal di negeri-negeri mayoritas Muslim dalam membangun sistem politik ideal terkait dengan dasar-dasar sistem tersebut. Banyak orang yang berpendapat bahwa sistem yang baik harus berlandaskan pada kebenaran abadi atau *hakikat*. Sayangnya, meskipun banyak orang yang ingin hidup di bawah naungan kerajaan hakikat, banyak pula perbedaan di antara mereka tentang definisinya. Beberapa pihak menemukan hakikat dalam agama, beberapa pihak lainnya menemukan pada kesukuan, sebagian lain menemukan dalam ilmu pengetahuan, dan sebagian lainnya lagi dalam ideologi. Di mana pun keberadaan hakikat ini, sistem apa pun yang mengandalkan pada satu hakikat saja pasti akan berujung pada penindasan. Karena tiap orang atau kelompok masyarakat menemukan hakikat yang berbeda-beda satu sama lain, maka pemaksaan satu hakikat terhadap orang/pihak lain selalu berujung pada penindasan, perang, dan pertumpahan darah.

Oleh karena itu, yang harus kita lakukan bukanlah menyusun sistem politik yang tergantung pada hakikat ini atau hakikat itu,

tapi menyusun sistem yang mewadahi individu dan kelompok yang menganut hakikat yang berbeda agar bisa hidup berdampingan secara damai dan harmonis. Sistem ini harus mengandalkan pada nilai-nilai kerangka kerja, yaitu tata nilai yang tidak memaksakan hakikat tertentu terhadap penduduk di suatu negara. Berkat tata nilai ini, kita memahami bahwa kita harus menghargai orang lain agar orang lain menghargai kita pula. Pemahaman ini tentu memerlukan penerapan nilai-nilai liberal klasik. Ada pula yang mengatakan bahwa daripada mendirikan dunia yang bebas berdasarkan interpretasi kebebasan positif menurut Islam, lebih baik mendirikan dunia yang bebas berdasarkan interpretasi kebebasan negatif yang mengakomodir beberapa tata nilai berbeda. Roskin dan Coyle (2008) berpendapat bahwa nilai-nilai nasionalisme, sosialisme, dan tribalisme (kesukuan) sudah pernah diterapkan di dalam dunia Islam. Satu-satunya cara yang belum diterapkan adalah liberalisme pasar bebas. Menurut kami, inilah saatnya umat Islam untuk mempelajari nilai-nilai liberal dan mencari landasan yang mendukungnya di buku kecil dan buku besar Allah.



Daftar Pustaka

- 'Abd al-Raziq, A. (1998) *Message not government, religion not state* dalam *Liberal Islam: A Sourcebook* (editor: C. Kurzman; penerjemah: J. Massad). Oxford University Press.
- Akyol, M. (2011) *Islam without Extremes: A Muslim Case for Liberty*. New York: WW. Norton.
- Başdemir, H. Y. (2010) *İslam ve Özgürlük: Negatifçi ve Pozitifçi Yaklaşımlar [Islam and Liberty: Positive and Negative Approaches]*. Materi presentasi yang tidak dipublikasikan saat konferensi *Religious Freedom, Plurality, Sunnah Tradition and Islam* pada 30–31 Januari 2010, Ankara, Turki.
- Berlin, I. (1969) *Two Concepts of Liberty* dalam *Four Essays on Liberty*, hal. 118–172. Oxford University Press.

- Binder, L. (1988) *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. University of Chicago Press.
- Esposito, J. L. (1998) *Islam and Politics*, eds ke-4. Syracuse University Press.
- Fialali-Ansary, A. (2002) *The Sources of Enlightened Muslim Thought dalam Islam and Democracy in the Middle East* (editor: L Diamond; MF Plattner; D Brumberg). Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.
- Koehler, H. (2004) *Muslim-Christian Ties in Europe: Past, Present, and Future*. Citizens International, Penang, Malaysia (<http://hanskoecler.com/koechler-monographs.htm>).
- Kukathas, C. (2003) *The Liberal Archipelago*. Oxford University Press.
- Masmoudi, RA. (2002) *The Silenced Majority dalam Islam and Democracy in the Middle East* (editor: L Diamond; MF Plattner; dan D Brumberg). Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.
- Masmoudi, RA. (2003) What is Liberal Islam? The Silenced Majority. *Journal of Democracy* 14(2): 40–44.
- Maududi, SA. (1985) *Political Theory of Islam*. Lahore, Pakistan: Islamic Publications.
- Nasr, V. (2005) The Rise of 'Muslim Democracy'. *Journal of Democracy*. 16(2): 13–27.
- Qutb, S. (1953) *Social Justice in Islam* (dipublikasikan sebagai khotbah dan diterjemahkan dari Bahasa Arab oleh JB Hardie). Washington, DC: American Council of Learned Societies.
- Qutb, S. (1988) *Ma'alim fi al-Tariq*. Cairo: Dar al-Shuruq. (Dikutip dalam Tripp: 1994.)
- Rokeach, M. (1960) *The Open and Closed Mind*. New York: Basic Books.
- Roskin, MG. dan Coyle, JJ. (2008) *Politics of the Middle East: Cultures and Conflicts*, edisi ke-2. New Jersey, NJ: Pearson Prentice Hall.
- Şahin, B. (2010) *Toleration: The Liberal Virtue*. Lanham, MD: Lexington Books.

- Sorman, G. (2011) *Is Islam Compatible with Capitalism?* dalam *City Journal*, Summer.
- Tripp, C. (1994) *Sayyid Qutb: The Political Vision* dalam *Pioneers of Islamic Revival* (editor A. Rahnema), hal. 154–183. London: Zed Books.
- Waldron, J. (2004) *Liberalism, Political and Comprehensive* dalam *Handbook of Political Theory* (editor GF. Gaus dan C. Kukathas), hal. 88–99. London: Sage.



RASIONAL VS TRADISI, KEHENDAK SENDIRI VS TAKDIR, INTERPRETASI VS LITERALISME: DASAR INTELEKTUAL PADA PANDANGAN NEGATIF TERHADAP DUNIA ISLAM

Mustafa Acar¹

Pendahuluan

Pandangan terhadap dunia Islam saat ini tidak bisa dianggap sebagai pandangan yang positif. Kemelut politik, perang saudara, krisis ekonomi, dan keterbelakangan teknologi adalah karakter utama pada kebanyakan negeri-negeri Muslim, jika tidak semuanya. Sebagian besar negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam tersebut memiliki indikator sosial ekonomi di bawah rata-rata internasional. Kekuatan militernya antara tidak ada atau jauh dari kata menggetarkan. Pertanyaannya, mengapa dunia Islam mengalami kondisi seperti ini?

¹ Saya berterima kasih kepada peserta konferensi 3rd *International Istanbul Network for Liberty* (INFoL) di Istanbul (17-18 Maret 2014) atas komentar-komentar yang sangat bernilai. Saya juga berterima kasih kepada asisten saya, Husnu Bilir, yang sangat banyak membantu dalam menyatukan beberapa komponen jurnal ini. Editor buku ini juga layak saya beri ucapan terima kasih atas kecermatan mereka dalam mengedit dan menyempurnakan teks ini. Semua kesalahan dalam buku ini (jika ada) adalah kesalahan saya sendiri.

Agar bisa memahami secara menyeluruh, kita harus mengacu pada semua faktor historis, ekonomi, politis, intelektual, sosiologis, dan filosofis yang ada. Namun gambaran ini tentu saja tidak dapat dianalisis secara lengkap dalam satu bab saja. Bab ini berisi pendapat bahwa ada dua faktor utama yang menyebabkan dunia Islam mengalami kondisi yang tidak diharapkan seperti ini, yaitu: invasi bangsa Mongol terhadap dunia Islam pada abad ke-13 (faktor historis politis); dan meratanya mentalitas skripturis tradisional atau *Ahl al-Hadist* yang kebanyakan dicirikan dengan sifat fatalisme, tekstual, literalis, dan anti-inovasi. Pola pikir kedua adalah pemikiran analitis yang mendalam dan inovatif atau *Ahl al-Ra'y*, yaitu mereka yang dicirikan dengan kebebasan dan kehendak sendiri, rasionalisme, interpretasi, dan inovasi. Persaingan antar dua pola pikir ini dimenangkan oleh kelompok pertama.

Fakta historis ini terkait erat dengan pandangan umum bahwa nilai-nilai demokrasi liberal, seperti kebebasan, pluralisme, multi-kulturalisme, keterbukaan, pasar bebas, dan pemerintahan terbatas, tidak mendapat banyak apresiasi positif dari umat Islam saat ini. Banyak pengambil keputusan dan intelektual Muslim, serta masyarakat umum, yang tidak peduli, skeptis, atau bahkan menentang nilai-nilai demokrasi liberal. Maka tidak mengherankan jika kita mempertanyakan mengapa hal ini bisa terjadi. Apa saja faktor historis, sosial, dan intelektual yang memunculkan perilaku ini?

Dalam bab ini dijelaskan bahwa jawaban pertanyaan tersebut sangat terkait dengan fakta bahwa prinsip mazhab mengalahkan prinsip rasionalisme pada abad pertengahan. Perbedaan intelektual dan filosofi kedua kelompok keilmuan ini, ditambah faktor-faktor geopolitik, berdampak serius dan negatif terhadap dunia Islam. Salah satu penyebab terbesar pada pandangan negatif dan sikap bermusuhan yang ditunjukkan oleh dunia Islam terhadap nilai-nilai liberal adalah kekalahan kaum Inovasionis dan Rasionalis terhadap Tradisionalis. Intinya, persaingan ini terjadi antara dua pola pikir, dua perspektif atau mentalitas yang berbeda dan dapat

disebut sebagai *Ahl al-Ra'y* dan *Ahl al-Hadist*. Tema utama pada konflik ini terdiri dari:

- Apakah Al Qur'an 'diciptakan' atau tidak.
- Apakah Sunnah (tradisi atau perkataan Nabi Muhammad SAW) merupakan sumber syariah (hukum Islam) alternatif.
- Apakah kita memiliki "kehendak sendiri" atau harus tunduk pada takdir.
- Apakah rasionalisme harus diutamakan daripada tekstual dan apakah pemikiran analogis harus didahulukan dalam mengambil keputusan.

Terdapat banyak mazhab dan tokoh dalam sejarah pemikiran Islam yang terlibat dan berkontribusi terhadap pembahasan topik ini. Beberapa mazhab tersebut yaitu Mu'tazillah, Mursiyah, Wahabiyah, Salafiyah, dan Kalamiyah. Selain itu terdapat beberapa tokoh ternama yang berkontribusi aktif terhadap diskusi ini, antara lain Imam Abu Hanifah, Imam Asy-Syafi'i, Imam Ahmad bin Hambal, Al Asy'ari, Al Maturidi, Al Ghazali, dan Ibnu Rusyd. Informasi yang lebih rinci dapat Anda temukan pada bagian terkait di bawah ini.

Mengapa diskusi ini penting? Diskusi ini penting karena umat Islam berada dalam persimpangan antara zaman pasca Perang Dingin dan efek krisis ekonomi global tahun 2008-2009. Banyak negeri Muslim yang membutuhkan sistem politik dan ekonomi baru. Karena itulah, perlu didiskusikan apakah Islam pada dasarnya memang bertentangan dengan kebebasan serta pluralitas dan pertama-tama kita harus memahami mengapa umat Islam menjauhkan diri mereka dari nilai-nilai liberal. Kemudian barulah kita bisa berbicara tentang pengembangan jalur atau sistem baru yang berdasarkan kebebasan, keterbukaan, dan demokrasi. Setelah mempelajari akar sejarah nilai-nilai liberal dalam dunia Islam, kita dapat memberikan solusi sistem politik dan ekonomi alternatif kepada para pengambil kebijakan dan pemerintah.

Kunci yang dapat membuka jalur ini adalah pemahaman bahwa kebebasan dan nilai-nilai liberal lainnya tidak hanya

dibuat dan dimiliki oleh bangsa Barat saja. Nilai-nilai tersebut bersifat universal. Pendukungnya tidak hanya cendekiawan Barat, tetapi juga banyak cendekiawan Muslim yang menyusun, menegaskan, dan mendukung tata nilai ini. Karena itu, kebangkitan mazhab *Tauhid* dan keadilan (Mu'tazillah) atau mazhab rasional, yang bertentangan dengan tradisi, akan mengubah seluruh pandangan terhadap umat Islam.

Gambaran umat Islam yang buruk: Kemiskinan ditengah Keberlimpahan

Dalam sebuah pengamatan yang tidak memihak, situasi umat Islam sekarang diibaratkan laksana ayam yang mati di lumbung padi (*poverty within abundance*). Sumber daya alam melimpah dan populasi penduduknya didominasi kalangan muda, kadang dengan Sumber Daya Insani yang mumpuni. Negeri Muslim memiliki posisi geostrategis yang layak. Namun sayangnya, banyak aspek lain yang dianggap tidak memadai, antara lain perdamaian di kalangan umat Islam sendiri, stabilitas, teknologi, kepercayaan diri, penggunaan sumber daya yang efisien, demokrasi, pluralisme, pasar bebas, kebebasan secara umum, keterbukaan dan masyarakat sipil yang kuat.

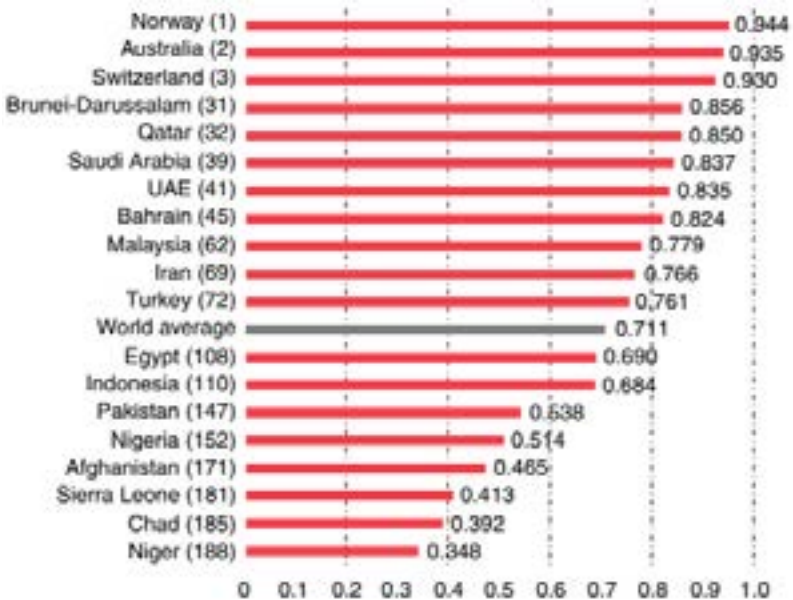
Dengan jumlah penganut mencapai hampir 1,5 miliar jiwa, populasi umat Islam mencapai 22% populasi dunia. Namun, negara-negara yang tergabung dalam OKI⁷ hanya menguasai 9% PDB dunia. Wilayah yang dinaungi oleh OKI memiliki 50% sumber daya alam paling bernilai di dunia, seperti cadangan minyak bumi dan gas alam.

Indeks Pembangunan Manusia (HDI/*Human Development Index*) adalah indeks gabungan yang digunakan untuk mengukur tingkat pembangunan sumber daya manusia atau kualitas hidup beberapa negara dengan mengacu pada indikator jumlah penduduk, ekonomi, dan sosial. HDI terbaru,

⁷ OKI (Organisasi Kerjasama Islam/*Organization of Islamic Cooperation*) merupakan organisasi terbesar yang menaungi negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim. Organisasi ini memiliki 57 negara anggota yang tersebar di wilayah yang sangat luas, mulai dari Afrika Utara dan Tengah hingga Timur Tengah, Asia Kecil (Anatolia), Balkan, Kaukasus, Asia Tengah, hingga Timur Jauh.

seperti yang ditunjukkan pada Gambar 1, tidak menunjukkan indikasi yang positif tentang negara-negara mayoritas Muslim. Tidak ada negara Muslim yang masuk dalam peringkat 10 besar HDI tahun 2013. Negara Muslim yang memiliki peringkat tertinggi adalah Brunei Darussalam, yang hanya menduduki peringkat 30. Sebanyak 22 negara anggota OKI (hampir 40%-nya) berada di antara negara-negara berperingkat terbawah dengan nilai kurang dari 0,5. Salah satu yang menarik perhatian adalah Turki, salah satu negara yang kinerja perekonomiannya terbaik di dunia dan memiliki kinerja terbaik di antara negara-negara anggota OECD selama satu dasawarsa terakhir, masih berada di peringkat 69 dengan nilai 0,759.

Gambar 1. Kinerja beberapa negara OKI dalam HDI beserta 3 negara terbaik dalam peringkat ini. Sumber: <http://hdr.undp.org/en/composite/HDI> (diakses pada 1 Juli 2016)



Pertanyaannya, bagaimana kinerja negara-negara Muslim itu dalam hal kebebasan ekonomi? Berdasarkan laporan *Economic Freedom of the World* yang diterbitkan oleh Fraser Institute, hanya ada 5 negara OKI di dalam klasifikasi negara

yang perekonomiannya nyaris bebas. Ada lagi 13 negara OKI di kelompok kedua, 13 negara di kelompok ketiga, dan 22 negara lagi di kategori “paling tidak bebas”⁸ Indeks Kebebasan Ekonomi (*Index of Economic Freedom*) yang dipublikasikan oleh *Wall Street Journal* dan *Heritage Foundation* juga menunjukkan hasil yang sama.⁹

Salah satu indikator utama yang terkait dengan kemajuan teknologi dan daya saing ekonomi adalah kemampuan berinovasi. Indeks Inovasi Global (*Global Innovation Index*) yang dipublikasikan oleh WIPO, INSEAD, dan Cornell University menunjukkan kemampuan dan kapasitas inovasi sebuah negara dalam menghasilkan teknologi. Berdasarkan Indeks Inovasi Global tahun 2014, negara anggota OKI berada pada peringkat bawah. Malaysia menjadi negara OKI dengan peringkat tertinggi, yaitu peringkat 33 (lihat Tabel 1).

Tabel 1. Indeks Inovasi Global 2014: Peringkat 3 besar dan beberapa negara anggota OKI. Sumber: <http://www.globalinnovationindex.org/content.aspx?page=data-analysis>

Peringkat	Negara	Nilai	Peringkat	Negara	Nilai
1	Swiss	64,8	47	Qatar	40,3
2	Inggris	62,4	54	Turki	38,2
3	Swedia	62,3	141	Yaman	19,5
33	Malaysia	45,6	142	Togo	17,6
36	Uni Emirat Arab	43,2	143	Sudan	12,7
38	Arab Saudi	41,6			

Indeks Daya Saing Global (*Global Competitiveness Index*) juga menunjukkan hasil yang serupa, bahwa negara-negara anggota OKI tidak menjadi negara yang dominan dalam hal daya saing di pasar global. Tidak ada negara Muslim yang masuk ke dalam peringkat 10 besar. Qatar, sebagai negara Muslim yang memiliki daya saing terbaik, menduduki peringkat 13. Sedangkan yang berada di peringkat-peringkat terbawah, sekali lagi, adalah negara-negara anggota OKI.

8 <http://www.freetheworld.com/2013/EFW2013-ch1-intro.pdf> (diakses pada 22 Juli 2014).

9 <http://www.heritage.org/index/ranking> (diakses pada 22 Juli 2014).

Faktor politis dan intelektual di balik kinerja buruk negara-negara Muslim

Jika kita berpikir tentang penyebab kondisi buruk yang dialami oleh umat Islam saat ini, kita akan menemukan banyak faktor yang memengaruhinya, antara lain faktor politis, ekonomi, sejarah, intelektual-filosofis, dan geografis. Sebagian besar negara Muslim di dunia memiliki kondisi geografis yang sulit, kering kerontang seperti gurun pasir dengan curah hujan rendah dan cadangan air yang tidak mencukupi. Kondisi ini diperparah oleh penjajahan dan invasi militer bangsa-bangsa Eropa, terutama setelah Perang Dunia I. Tingkat pendidikan yang rendah, kediktatoran militer, dan pemerintahan yang menindas juga ikut memperburuk keadaan ini.

Tidak mudah untuk menyimpulkan penyebabnya karena kita berhadapan dengan fenomena sosial yang sedemikian kompleks. Banyak faktor yang memengaruhi kondisi geografis yang buruk di negara-negara Muslim saat ini. Namun, kita hanya akan berkonsentrasi pada dua faktor di antaranya yang, menurut saya, relatif lebih penting dan lebih berpengaruh terhadap hasil akhir yang kita lihat sekarang yaitu: faktor politis dan historis dari invasi bangsa Mongol, serta faktor benturan filosofis dan kemenangan pemikiran intelektual-filosofis yang cenderung menghambat kemajuan.

Penyebab politis dan historis: Invasi bangsa Mongol

Proses serbuan dan kehancuran berskala besar yang diawali oleh penguasa Mongol yang terkenal, Genghis Khan, terjadi selama ratusan tahun mulai abad ke-13 hingga abad ke-16. Tidak diragukan lagi bahwa invasi bangsa Mongol (atau disebut juga bangsa Moghul atau Mughal) pada abad ke-13 merupakan salah satu musibah terbesar yang pernah dialami umat Islam sepanjang sejarah, seperti yang diungkapkan oleh McNeill dan Waldman (1983: 248) berikut ini:

Bangsa Mongol, yang budaya dan struktur politiknya menggabungkan antara elemen bangsa Tiongkok dan pagan nomaden, menyerbu umat Islam seperti

badai yang meluluhlantakkan. Saat Genghis Khan meninggal (1227), Iran sudah diduduki, namun musibah terbesarnya adalah ketika Baghdad jatuh ke tangan bangsa Mongol (1258) dan serangan terakhir terhadap kekhalifahan dan saluran irigasi yang sebelumnya telah menyuburkan Irak selama berabad-abad.

Invasi bangsa Mongol menimbulkan konsekuensi ekonomi, politik, dan militer yang sangat memengaruhi nasib umat Islam setelahnya. Suku bangsa Turki bermigrasi dari Asia Tengah ke barat dan kebanyakan di antara mereka menetap di Anatolia atau Asia Kecil. Invasi tersebut juga menjadi penyebab utama kejatuhan negeri-negeri Muslim yang kini kita kenal dengan nama Iran, Turki, Irak, Suriah, dan Semenanjung Arab. Setelah Baghdad jatuh, Khilafah sebagai institusi politik dan agama umat Islam terpaksa pindah ke Afrika Utara dan jabatan Khalifah dilanjutkan oleh Mamluk dari Mesir.

Pada 13 Februari 1258, bangsa Mongol memasuki Baghdad, ibukota Khilafah yang saat itu menjadi pusat pemerintahan umat Islam. Bangsa Mongol tidak memiliki belas kasihan dan menghancurkan semua masjid, rumah sakit, perpustakaan, dan istana. Buku-buku dari sejumlah perpustakaan di Baghdad dibuang ke Sungai Tigris, hingga karena amat banyaknya buku yang dibuang, air sungai tersebut menjadi hitam karena tinta (Kaya, 2008: 14).

Kita tak akan pernah benar-benar mengetahui seberapa banyak ilmu pengetahuan yang hilang selamanya ketika buku-buku tersebut dibuang ke Sungai Tigris atau dibakar. Akibat yang tak kalah buruknya adalah, tentu saja, nyawa manusia yang terbunuh. Bangsa Mongol dikenal sadis dan kejam dalam menghancurkan siapa pun yang menentang mereka. Diperkirakan terdapat 200.000 hingga 1.000.000 jiwa yang dibunuh dalam 1 minggu saja. Baghdad benar-benar menjadi kota mati dan tidak bisa dihuni, sehingga butuh waktu sampai berabad-abad agar kembali menjadi kota yang penting.¹⁰

¹⁰ <http://lostislamichistory.com/mongols/> (diakses pada 23 Juli 2014).

Setelah menghancurkan Baghdad, bangsa Mongol melanjutkan invasi mereka ke barat. Mereka merebut Suriah dari tangan Dinasti Ayyubi dengan bantuan bangsa Armenia dan netralitas tentara Salib (*Crusader*). Gerak invasi mereka berakhir di Palestina. Kesultanan Mamluk baru di Mesir, di bawah kepemimpinan Baibar, mengalahkan bangsa Mongol dalam Perang Ain Jalut pada tahun 1260. Kekalahan ini mencegah agar invasi bangsa Mongol tidak sampai ke Tanah Suci Mekkah, Madinah, dan Jerusalem, serta memastikan keselamatan satu-satunya kesultanan Muslim yang kuat dan masih tersisa, yaitu Kesultanan Mamluk.¹¹

Invasi bangsa Mongol berdampak pada kehancuran peradaban Islam, tidak hanya dalam lingkup politik dan ekonomi, tetapi juga dalam hal ilmu pengetahuan, seni, pemikiran, dan filsafat. Maka tidaklah mengherankan jika muncul pendapat bahwa dunia Islam kehilangan semuanya yang telah dikumpulkan sejak awal hingga masa itu atas nama peradaban Islam, serta kehilangan ratusan ribu jiwa, termasuk cendekiawan, ilmuwan, dan filsuf, yang tewas terbunuh (Ahsan, 2014: 793).

Serbuan ini menyisakan luka politik, ekonomi, dan militer yang dalam di hati umat Islam. Seluruh wilayah yang diserbu menjadi kota mati. Saluran irigasi, ladang pertanian, dan prasarana ekonomi lainnya hancur total. Lembaga-lembaga politik, seperti Khilafah, yang sebelumnya telah mempersatukan umat Islam, dihancurkan.¹²

Stagnasi intelektual yang terjadi setelah invasi bangsa Mongol masih terasa dampaknya hingga saat ini. Dunia Islam sejak abad ke-8 hingga abad ke-13 merupakan dunia yang dinamis, bebas, dan menunjukkan keterbukaan, pluralisme, multikulturalisme, serta dinamisme budaya, ilmu pengetahuan, dan intelektual. Setelah invasi bangsa Mongol, gambaran yang indah ini berubah menjadi mimpi buruk yang diwarnai dengan stagnasi dan pemikiran sempit. Keragu-raguan dan rasa minder terasa di mana-mana. Trauma psikologis yang disebabkan oleh

11 <http://lostislamichistory.com/mongols/> (diakses pada 23 Juli 2014).

12 <http://lostislamichistory.com/mongols/> (diakses pada 23 Juli 2014).

musibah yang tak pernah diduga sebelumnya ini tidak bisa dianggap remeh.

Penyebab intelektual & filosofis

Penyebab intelektual dan filosofis di balik kondisi umat Islam yang buruk saat ini terkait dengan mentalitas yang mendominasi dan kita gunakan untuk melihat, memahami, dan menginterpretasi tindakan kita. Untuk itu, kita dapat membandingkan dua mazhab. Mazhab pertama bisa disebut sebagai “inovasionis” atau analisis kritis yang dicirikan dengan fokus pada kehendak sendiri, logika, inovasi, fleksibilitas, dan toleransi. Sedangkan pihak sebaliknya, yang bisa kita sebut sebagai “tradisionalis” atau mengacu pada teks, dicirikan dengan pola pikir fatalisme, literalisme, kaku, dan non-toleransi. Dua metode pemahaman ini tercermin dalam bentuk sekte agama, mazhab (Hadist vs Ra’y), atau tradisi. Seiring waktu, perselisihan antar kedua pola pikir ini dimenangkan oleh kelompok kedua. Oleh karena itu, pola pikir skripturis (terpaku pada teks), yang banyak diadopsi dalam beberapa mazhab Hadist, menjadi pola pikir dominan di dunia Islam. Pola pikir ini menimbulkan dampak buruk yang tidak dapat diremehkan, dan kita akan membahasnya di bawah ini.

Mazhab utama di Dunia Islam

Keberagaman mazhab di dunia Islam juga bisa ditemui dalam studi pemikiran Barat. Pertanyaannya, manakah yang diutamakan, teks (*naql*) atau logika (*aql*)? Manakah yang lebih penting dan lebih unggul daripada lainnya? Informasi yang diriwayatkan (lisan ataupun tulisan) atau opini logis yang dihasilkan dari pikiran, intelektual, otak, dan proses kognitif? Apakah logika manusia bisa menjadi dasar keputusan? Bisakah kita ‘menginterpretasikan’ Al Qur’an, ataukah kita harus memahaminya secara tersurat? Bagaimana cara memahami agama dan teks-teks agama? Apa saja sumber pengetahuan yang bisa kita andalkan? Bagaimana cara mengetahui kebenaran? Siapa yang termasuk orang Islam yang baik? Semua

ini adalah pertanyaan yang sulit dijawab dan, tergantung jawaban masing-masing, dari pertanyaan inilah kita dapat mengelompokkan mazhab-mazhab dalam Islam (Uludag, 2012).

Salafiyah (dogmatisme)

Berdasarkan mazhab Salafi atau Salafiyah, *naql* (keyakinan terhadap teks, tradisi, riwayat, dan informasi yang diteruskan dari satu pihak ke pihak lain) mengalahkan *'aql* (logika, intelektualitas, serta pendapat dan keputusan rasional). Pengetahuan atau teks yang diriwayatkan lebih utama daripada pengetahuan yang didasarkan pada logika dan pertimbangan. Jika terdapat kontradiksi antara pertimbangan dan teks, maka pertimbangan harus mengikuti teks. Arti tersurat dari sebuah kata harus digunakan sebagai dasarnya, dan interpretasi (*te'vil*) dilarang. Contohnya, ungkapan dalam Al Qur'an "Dia bersemayam di atas 'Arsy" (Surah Yunus ayat 3) dan "Tangan Allah di atas tangan mereka" (Surah Al Fath ayat 10) harus dipahami secara tersurat tanpa interpretasi apa pun. Segala bentuk sikap inovatif, khususnya dalam hal agama, dianggap sebagai dosa dan ditolak mentah-mentah. Tiap inovasi dianggap sebagai bid'ah. Singkat kata, mentalitas Salafi, dicirikan dengan kekakuan dan anti-pluralisme Hanya ada satu kebenaran (*haqiqah/hakikat*) yaitu kebenaran dari ayat Al Qur'an dan Hadist Nabi Muhammad SAW. Interpretasi manusia dianggap salah dan harus diabaikan.

Mazhab ini dan mentalitas yang dianutnya tentu masih ada sampai sekarang dan menjadi sumber inspirasi dan motivasi bagi banyak pergerakan Islam radikal di seluruh Dunia Islam. Meskipun banyak perbedaan kecil di antara mereka, pergerakan Islam seperti Taliban, Wahabisme yang berakar di Arab Saudi, ISIS (*Islamic State of Iraq and Syria*), dan Al-Qaida adalah contoh gerakan Salafi.

Kalamiyyah (rasionalisme)

Kalam dapat didefinisikan sebagai bidang ilmu atau filosofi teologis-religius dalam mempelajari keyakinan Islam dan teori-teori religius-filosofis serta ditujukan untuk menjelaskan atau membuktikan beragam hal yang terkait dengan keimanan menggunakan bukti-bukti rasional. Perhatian utama pada mazhab Kalamiyyah adalah membela Islam melalui pendapat rasional dan logis. Berdasarkan mazhab ini, pendapat yang valid adalah pendapat yang rasional dan berdasarkan logika. Jika terdapat perbedaan antara logika dan teks, maka logika harus diutamakan. Interpretasi teks-teks agama diizinkan dan harus dipupuk. Pendapat rasional atau ide seseorang (*ra'y*) harus digunakan untuk menghasilkan ilmu pengetahuan dan keputusan harus diterapkan jika tidak ada ayat Al Qur'an yang menjawab sebuah permasalahan secara terbuka, ringkas, dan lugas.

Pada masa kini tidak ada gerakan Kalami yang jelas di dunia Islam. Sebagian besar diskusi tentang Kalamiyyah pada masa awal sudah tidak aktif lagi seperti dulu. Tokoh-tokoh Kalamiyyah yang terkenal pada zaman itu antara lain Al Asy'ari (wafat tahun 935), Al Maturidi¹³ (wafat tahun 945), Wasil bin Ata (wafat tahun 748), Al Juwayni (wafat tahun 1085), Allaf (wafat tahun 850), Ibrahim bin Sayyar al Nazzam (wafat tahun 846), Amr bin Bahr al Jahiz (wafat tahun 869), Zemahsheri (wafat tahun 1144), Taftazani (wafat tahun 1390), dan Curcani (wafat tahun 1413).

Sufiyyah (misticisme)

Intuisi, inspirasi, pencarian jati diri, dan perjalanan spiritual di dalam hati adalah kata kunci yang menggambarkan mazhab Sufi. Menurut para penganut Sufiyyah, logika dan teks tidak terlalu penting dan keduanya tunduk pada intuisi. Yang penting adalah pengetahuan intuitif atau apa yang dikatakan oleh hati Anda. Literalisme bertentangan dengan mazhab Sufiyyah dan

¹³ Lihat Duzgun (2011) untuk membaca hasil wawancara rinci tentang Al Maturidi dan kontribusinya terhadap pemikiran Islam.

pemurnian moral dianggap sangat penting. Orang bisa saja melakukan perjalanan spiritual yang abstrak dan subyektif melalui musik, mimpi, serta intuisi, dan perjalanan spiritual ini dianggap lebih penting daripada diskusi intelektual, filosofis, atau rasional.

Mazhab Sufiyyah, atau mistisisme Islam, masih ada sampai sekarang dan bertentangan dengan mazhab Salafi. Salafiyah menuduh Sufiyyah mengikuti cara yang menggabungkan keyakinan non-Islami, dongeng, dan takhayul. Namun mazhab ini dianggap sebagai mazhab yang paling menarik di antara pergerakan Islam alternatif lainnya di mata orang Barat dan non-Muslim.

Felasifah (filsafat)

Mazhab filsafat didasarkan pada logika yang murni dan tidak dipengaruhi oleh apa pun. Para pionir dan pendiri mazhab *felasifah* terinspirasi oleh filsuf Yunani ternama seperti Aristoteles, Socrates, dan Plato. Menurut mazhab ini, logika murni dapat mengungkap kebenaran walaupun tidak terdapat wahyu, nabi, atau panduan lainnya. Logika, kepandaian, silogisme, dan upaya intelektual menjadi inti pemahaman terhadap realitas dan menciptakan pengetahuan.

Semua diskusi, perdebatan, dan pertentangan mengenai sifat kebenaran, realitas, dan jalan yang lurus bisa ditemui pada keempat mazhab utama dalam sejarah Islam ini. Untuk memudahkan diskusi kita, pendapat yang relatif lebih penting terkait dengan pembentukan mentalitas umat Islam generasi masa ini dipusatkan pada pertentangan antara rasional dengan tradisi, kehendak sendiri dengan takdir, serta interpretasi dengan literalisme. Ketiganya akan dibahas di bawah ini.

Rasional vs Tradisi, Ra'y vs Hadist, Kehendak Sendiri vs Takdir, Interpretasi vs Literalisme

Keempat mazhab utama yang telah disebutkan tadi tidak muncul begitu saja, tapi membutuhkan waktu hingga berabad-abad. Perselisihan politis dan perebutan kekuasaan

berperan sangat besar dalam proses pembentukan diskusi teoritis-intelektual ini.

Perselisihan dan perpecahan terbesar pertama dalam umat Islam meletus saat kepemimpinan Khalifah Keempat, Ali bin Abi Thalib, yang sekaligus menjadi sepupu dan menantu Nabi Muhammad SAW.¹⁴ Akar masalah yang dimunculkan adalah keinginan untuk menghukum pembunuh khalifah terdahulu, Usman bin Affan. Namun, alasan sesungguhnya adalah perebutan kekuasaan tentang siapa yang akan menjadi Khalifah selanjutnya. Akhirnya pecahlah peperangan antara pendukung Ali bin Abi Thalib dan pendukung Muawiyah (Gubernur Damaskus saat itu). Kelompok ketiga, yang disebut sebagai *Kharijiyah* (artinya pihak luar, tidak memihak dua sisi yang berseteru), kemudian muncul serta menyatakan bahwa kedua belah pihak sama-sama salah dan Ali maupun Muawiyah tidak bisa dianggap sebagai Khalifah. Kedua pihak tersebut harus bertaubat dan jika tidak, maka mereka harus dibunuh.

Dalam beberapa tahun setelahnya, muncul banyak perselisihan ideologi dan keagamaan yang berakar dari konflik politik ini. Memang, banyak perselisihan intelektual, teoritis, filosofis, ideologis, dan keagamaan dalam sejarah Islam yang memiliki akar politis, baik secara langsung maupun tak langsung. Lama-kelamaan, konflik politik dan reaksi yang ditimbulkan ini menjadi semakin kompleks dan berubah menjadi perselisihan intelektual, filosofis, ideologis, dan keagamaan.

Sejauh pembahasan tentang kebebasan, kehendak sendiri, nasib, atau takdir serta interpretasi dalam Al Qur'an, bisa disimpulkan bahwa keempat mazhab atau alur pemikiran di atas bisa dikelompokkan ke dalam dua pola pikir berikut ini:

Mazhab Kehendak Bebas

Perdebatan antara "kehendak bebas versus takdir" sudah terjadi sejak awal sejarah Islam. Mazhab ini dipelopori oleh Muhammad bin Hanafiyah, anak Ali bin Abi Thalib, Khalifah

¹⁴ SAW/PBUH = Shallallahu 'alaihi wasallam / *peace be kupon him*, doa yang diucapkan oleh orang Islam saat nama Nabi Muhammad disebutkan.

Keempat. Tokoh-tokoh ternama dalam mazhab ini antara lain Amr Al-Maqsus, Ma'bad Al Juhani, Gaylan al Dimeshki, Al Ja'd bin Dirham, Hasal Al Basri, dan Jahm bin Safwan.

Prinsip utama mazhab ini adalah manusia bebas berkehendak dan tidak ada takdir. Manusia menentukan nasib/takdirnya sendiri karena mereka bertanggung jawab terhadap tindakan mereka sendiri. Pendapat ini kelak juga diadopsi oleh mazhab tauhid dan keadilan, atau yang lebih dikenal luas dengan sebutan mazhab Mu'tazillah.

Secara historis, mazhab ini berakar dari faktor politis, ekonomi, dan ideologis serta muncul dari perlawanan terhadap penindasan yang dilakukan oleh rezim Bani Umayyah (660 – 750). Akar keresahan ini berasal dari penindasan yang dilakukan oleh Sultan, nasionalisme Arab, ketidakadilan sosial, ketimpangan pendapatan, dan pelecehan orang-orang bukan Arab. Keresahan ini kemudian memicu munculnya pemikiran yang bertentangan dan antagonis. Mazhab kehendak sendiri ini mulai bereaksi ketika Dinasti Umayyah melegitimasi penindasan mereka 'atas nama Allah' atau 'karena perintah Allah'.

Mazhab Tauhid dan Keadilan (Mu'tazillah)

Mazhab tauhid dan keadilan, atau yang lebih dikenal dengan nama mazhab mu'tazillah, tidak diragukan lagi sebagai mazhab yang paling rasional dan mendukung prinsip kehendak bebas (*free-will*) dalam sejarah Islam. Tokoh-tokoh ternama penyokong mazhab ini antara lain Wasil bin Ata (meninggal tahun 748), Amr bin Ubaid (meninggal tahun 761), Abu Al Hudhail Al Allaf (meninggal tahun 840), Ibrahim bin Sayyar al Nazzam (meninggal tahun 846), Mu'ammarr bin Khayyat Abbad (meninggal tahun 842), Bishr bin Al Mu'tamir (meninggal tahun 825), Amr bin Bahr Al Jahiz (meninggal tahun 869), Abu Ali Al Jubbai (meninggal tahun 849), Qadi' Abdul Jabar (meninggal tahun 1023), Zamakhsyari (meninggal tahun 1144), dan Al Maturidi (meninggal tahun 945). Para cendekiawan ini juga menjadi beberapa tokoh penting dalam mazhab Kalamiyah

dan berusaha memahami, menjelaskan, dan mendukung keyakinan dan perintah Islam berdasarkan akal, logika, dan argumentasi rasional. Eliacik menggambarkan mazhab ini sebagai “dinamika pemikiran utama” dalam sejarah pemikiran Islam karena banyak *kalam* (filsafat teologis), fikih (hukum), politik, dan tafsir (interpretasi Al Qur’an) yang mengacu pada pemikiran yang dihasilkan oleh tokoh-tokoh Mu’tazillah.

Mazhab yang banyak dikritisi oleh beberapa tokoh mazhab fatalisme konservatif ini berpendapat bahwa Allah (Tuhan) adalah *Alim* (maha mengetahui dan maha bijaksana) dan *Adil* (maha adil). Karena itulah perbuatan salah, penindasan, dan kekejaman tidak pantas disematkan kepada-Nya karena Dia memerintahkan manusia untuk bersikap adil dan melarang manusia dari perbuatan yang menindas sesama, sehingga tentu tidak masuk akal jika Tuhan bertindak sebaliknya. Oleh karena itu, pilihan antara kebaikan dan keburukan, beriman atau tidak mengimani, kepatuhan atau pembangkangan, dan sebagainya adalah tindakan manusia itu sendiri. Manusialah yang memilih atau menentukan tindakannya sendiri, dan takdir pun tidak berlaku. Tanggung jawab memerlukan kemampuan untuk bertindak secara mandiri dan manusia harus menentukan pilihannya. Ibnu Hazm dan Wasil bin Ata berpendapat, “Jika kita berpendapat bahwa manusia bertindak sesuai takdir yang telah ditentukan, maka seluruh fondasi moral dan hukum agama akan runtuh.” (Eliacik, 2001: 200).

Mu’tazillah juga memiliki pendapat yang mendukung keberadaan *al-manzilah bain al-manzilatain* (pertengahan di antara dua sisi). Ada tempat di tengah bagi mereka yang berdosa besar, tempat ini bukanlah Surga atau Neraka. Pendapat ini awalnya muncul dari diskusi tentang siapa yang benar dan siapa yang salah antara Ali dan Muawiyah, serta siapa yang akan masuk surga dan siapa yang akan masuk neraka. Penganut mazhab Mursyri (Penunda), berpendapat bahwa kita tidak akan tahu pasti siapa yang benar, dan hanya Tuhan yang mengetahuinya. Jadi, daripada meributkan tentang sebuah masalah yang tidak mungkin dipecahkan, sebaiknya ‘ditunda’

saja hingga ke akhirat. Mu'tazillah mengadopsi pendapat ini, walaupun salah satu pihak yang berselisih tersebut pasti salah dan pihak lainnya pasti benar, kita tidak tahu pasti siapa yang salah dan siapa yang benar sampai di akhirat.

Bagian terpenting dari pendapat ini adalah hubungannya dengan konsep pluralisme. Jika Anda memahami pemikiran yang menyatakan bahwa ada sesuatu yang di luar batas pengetahuan kita sehingga kita tidak mengetahui jawaban pastinya dan kita tidak perlu memihak salah satu pihak dalam permasalahan tersebut. Kemudian barulah kita siap untuk menerima bahwa kedua belah pihak sama-sama benar dalam batas tertentu atau kita tak akan pernah mampu mengetahui siapa yang benar sepanjang hidup kita. Inilah konsep pluralisme.¹⁵

Mazhab Rasional: Ahl Al Ra'y

Mazhab lain yang terkait erat dengan mazhab Mu'tazillah adalah mazhab Ra'y atau yang lebih dikenal di dunia literatur Islam dengan nama Ahl Al-Ra'y. Ini adalah mazhab yang menggunakan alur pemikiran rasionalis. Bisa dibilang bahwa Mu'tazillah dan Ahl Al Ra'y adalah saudara kembar, namun Mu'tazillah adalah kelompok rasionalis di bidang filsafat agama-teologi, sedangkan Ahl Al Ra'y adalah kelompok rasionalis di bidang hukum.

Berikut ini adalah beberapa pendapat yang diadopsi atau terinspirasi oleh perintis mazhab Al Al Ra'y (Eliacik, 2001: 167-168):

- Saya menggunakan akal (rasio) untuk ber-*ijtihad* (memutuskan suatu perkara).
- Hal ini bertentangan dengan Al Qur'an.
- Jika Nabi Muhammad SAW masih hidup, tentu ia akan menggunakan cara ini.

¹⁵ Diskusi mendalam tentang mazhab Mu'tazillah dapat dibaca pada Ammara (1998). Cabiri (1997a) juga bisa menjadi referensi yang tepat tentang pemikiran Muslim-Arab pada masa-masa pembentukannya.

- Zaman telah berubah.
- Kondisi tersebut sudah berubah.
- Nabi/Al Qur'an dihadirkan ke dunia untuk tujuan tertentu.
- Makna tersurat bukanlah seperti yang kita lihat.
- Karena penyebabnya sama, maka keputusannya juga harus sama (*qiyas*, silogisme).
- Kebaikan bersama memerlukan hal ini (*maslahat al mursilah*).
- Cara ini lebih bermanfaat.
- Aktivitas ini lebih logis dan rasional (*istihsan*).
- Karena tidak dilarang secara tersurat, maka hal itu diperbolehkan (*istishab*).
- Hadist ini (tradisi keagamaan atau ucapan Nabi) bertentangan dengan Al Qur'an (kritik terhadap teks).
- Perwayatnya tidak tepercaya (kritik terhadap hadist).
- Hal ini bertentangan dengan praktik yang sudah jamak dilakukan.

Penganut mazhab Ahl Ar Ra'y berpendapat bahwa akal, atau pendapat rasional (Ra'y), merupakan sumber pengambilan keputusan yang penting dan lebih bisa diandalkan daripada Hadist yang lemah. Hadist yang lemah atau tidak sah tidak dapat digunakan sebagai dasar pengambilan keputusan. Penganut mazhab ini, terutama sang pendirinya, Abu Hanifa, sangat kreatif dalam membuat alat bantu baru demi memperoleh solusi atas masalah sosial dan ekonomi sehari-hari yang dihadapi oleh umat Islam. Mazhab ini berpendapat bahwa, setelah Al Qur'an dan Sunnah (Hadist yang sah), umat Islam dapat mengambil keputusan menggunakan *qiyas* (silogisme), *istihsan*, *istishab*, kebaikan bersama, serta adat dan tradisi yang berlaku di masyarakat. Abu Hanifa juga memutuskan bahwa perempuan dewasa yang sudah cukup matang bisa menikah tanpa persetujuan orang tuanya, bahwa Al Qur'an dapat diterjemahkan ke bahasa lain, dan Al Qur'an diciptakan.

Mazhab Tradisi: Ahl Al-Hadist

Mazhab ini merepresentasikan pola pikir tradisional yang mengacu pada teks secara tersurat, fatalis, konservatif, dan anti inovasi. Pola pikir ini sangat bertolak belakang dengan pola pikir inovatif yang dimiliki oleh mazhab Ahl Al-Ra'y. Tokoh pelopor tiga dari empat mazhab hukum Islam utama merupakan tokoh utama mazhab Ahl Al Hadist, yaitu Imam Ahmad bin Hambal, Imam Malik, dan Imam Syafi'i.

Pendapat yang dikemukakan oleh cendekiawan mazhab Ahl Al Ra'y memunculkan reaksi dari para cendekiawan mazhab Ahl Al Hadist. Mereka mengkritisi pendapat rasional-logis yang dikemukakan oleh mazhab Ahl Al Ra'y karena mazhab ini mencampuradukkan akal dan agama mereka, mengambil keputusan berdasarkan keinginan atau kesenangan, serta memasukkan hal-hal baru (*bid'ah*) ke dalam agama. Apakah cara-cara ini digunakan pada zaman Rasulullah? Tentu tidak, karena bertentangan dengan Al Qur'an dan Sunnah. Selain itu, mazhab Ahl Al Ra'y menolak beberapa hadist karena tidak sesuai dengan tujuannya dan mereka berupaya menghasilkan sesuatu yang baru. Ketika Umar bin Khatab menyarankan penyusunan ayat-ayat Al Qur'an ke dalam sebuah buku 2 tahun setelah Nabi Muhammad SAW wafat, ide ini ditolak dan Umar dikritik karena dahulu Nabi Muhammad SAW pun tidak melakukannya (Eliacik, 2001: 168). Dengan kata lain, pertentangan antara kalangan inovasionis dan tradisional (dalam hal ini antara pemikiran liberal dengan pemikiran konservatif), antara pendukung dan penentang perubahan dan inovasi, sudah terjadi sejak wafatnya Rasulullah. Pokok pemikiran mazhab ini antara lain:

- Hadist, atau perkataan Rasulullah SAW, dan Al Qur'an sama-sama penting dan mengikat.
- Akal, pendapat pribadi, atau pemikiran individu tidak dapat digunakan sebagai sumber pengambilan keputusan.
- "Sejelek-jelek perkara adalah perkara yang diada-adakan dalam agama. **Tiap (perkara agama) yang diada-adakan**

itu adalah bid'ah, setiap bid'ah adalah kesesatan dan setiap kesesatan tempatnya di neraka.”¹⁶

Seluruh perselisihan dan mazhab di atas dapat dirangkum menjadi dua kutub utama, yaitu Ahl Al Ra'y dan Ahl Al Hadist, atau akal versus tradisi. Perseteruan ini dimenangkan oleh pihak kedua, sehingga berdampak besar terhadap proses intelektual dan sosio-politis umat Islam.

Konflik intelektual yang berawal dari masalah politik dan implikasinya

Terdapat banyak ranah debat di kalangan cendekiawan Muslim. Hampir semua perdebatan ini berawal dari konflik politik tertentu atau memiliki dampak politik yang spesifik. Sekarang kita akan mempelajari tiga di antara beberapa perdebatan tersebut, yakni: *qadar* (takdir) vs kehendak bebas; apakah iman dapat meningkat atau menurun; dan apakah Al Qur'an diciptakan atau tidak.

Takdir vs kehendak bebas

Salah satu kelompok yang disebut sebagai Jabariyyah (fatalis) berpendapat bahwa segala aktivitas dan pengalaman kita telah ditakdirkan, sehingga kita tidak akan bisa menghindarinya. Kelompok lain, yang bernama Qadariyyah (pendukung prinsip kehendak sendiri), berpendapat bahwa tidak ada takdir yang telah ditentukan sejak dahulu dan tidak dapat dihindari. Manusia bisa mengatur tindakan mereka sendiri sesuai kehendak. Beberapa versi alur pemikiran ini (mu'tazillah) yang lebih ekstrem berpendapat bahwa “manusia bisa menentukan tindakannya sendiri”. Seperti yang dikatakan oleh Ma'bad Al Juhani, tidak ada takdir yang telah ditentukan sebelumnya. Semua peristiwa dapat diketahui saat terjadi (Eliacik, 2001: 125).

¹⁶ Keterangan yang tepat dan diskusi yang bermanfaat tentang “Sunnah versus Akal” atau “Ra'y versus Hadist” dapat ditemukan di Akyol (2011), khususnya pada bab 3 dan 4 tentang peperangan ide pada abad pertengahan (halaman 80-116). Lihat juga Kocyigit (1988) untuk mengetahui diskusi yang lebih rinci tentang perdebatan antara cendekiawan Hadist dan Kalam.

Debat ini menimbulkan dua implikasi penting. Pertama adalah tanggung jawab. Siapa yang bertanggung jawab terhadap peristiwa yang terjadi? Manusia atau Tuhan? Kita atautkah Sang Pencipta? Jika Tuhan menentukan semuanya sebelum terjadi dan mendikte kita, maka kita tidak perlu bertanggung jawab terhadap perbuatan kita karena semua itu sudah menjadi takdir kita dan tertulis di kening kita. Di sisi lain, jika manusia dapat menentukan tindakannya sendiri, maka mereka bertanggung jawab terhadap tindakan itu.

Kedua adalah implikasi politis. Dinasti Umayyah menyukai argumentasi takdir ini dan menggunakannya untuk menjustifikasi pola pemerintahannya yang menindas. Dinasti ini berpendapat bahwa yang terjadi adalah 'takdir kita' yang telah ditentukan oleh Tuhan. Jika Tuhan tidak menginginkan semua itu terjadi, maka Dia tidak akan mengizinkan hal itu terjadi sama sekali. Sehingga, masyarakat diharapkan memahami kepemimpinan yang menindas tersebut sebagai takdir yang telah digariskan dan menerimanya. Bahkan kenyataannya, pandangan dan sikap fatalis ini diadopsi secara luas di kalangan umat Islam sehingga kepemimpinan diktator dan dinasti yang menindas dan sangat berkuasa memanfaatkannya untuk melegitimasi kepemimpinan yang salah itu.

Apakah keimanan dapat meningkat dan menurun?

Ada salah satu alur pemikiran menyatakan bahwa "tidak ada peningkatan atau penurunan keimanan (keyakinan terhadap Tuhan dan Hari Pembalasan). Iman bisa ada atau tidak ada, tapi tidak meningkat atau menurun. Seseorang bisa menjadi orang yang beriman (mukmin) dan bisa pula menjadi orang yang tidak beriman (kafir), tapi tidak bisa menjadi orang yang 'setengah beriman'. Di sisi lain, ada pula kelompok yang berpendapat sebaliknya, bahwa keimanan dapat meningkat atau menurun sehingga seseorang dapat menjadi orang yang 'sepenuhnya beriman' atau 'setengah beriman'.

Implikasi politik yang menarik untuk dipelajari dari argumentasi kedua ini sangat terkait pajak yang harus dibayarkan oleh orang-

orang yang baru masuk Islam. Menurut hukum Islam pada masa itu, umat Islam tidak perlu membayar pajak (tapi tetap membayar zakat atau sedekah wajib), namun orang-orang non-Muslim minoritas yang tinggal di lingkungan masyarakat tersebut harus membayar pajak atas perlindungan keamanan yang diberikan oleh pemerintah Islam. Ketika otoritas politik memahami alur pemikiran yang menyatakan bahwa keimanan dapat meningkat atau menurun, maka mereka dapat menarik pajak dari para Muallaf (orang yang baru masuk Islam) karena keimanan mereka 'belum cukup kuat'. Ini adalah contoh lain yang menunjukkan bahwa perdebatan yang terlihat intelek, ideologis, dan agamis sangat terkait dengan perselisihan politik.

Apakah Al Qur'an 'diciptakan'?

Alur pemikiran ketiga berpendapat bahwa Al Qur'an tidak diciptakan, tapi abadi dan ada bersama Allah sebelum alam semesta ada. Pihak lain berpendapat bahwa Al Qur'an diciptakan. Kitab suci umat Islam ini tidak abadi tapi diciptakan oleh Allah pada waktu tertentu. Perdebatan ini juga menimbulkan implikasi yang sangat penting.

Jika kita mengadopsi konsep bahwa Al Qur'an tidak diciptakan dan abadi, maka Al Qur'an menjadi sesuatu yang 'tak tersentuh' dan tidak memberi ruang bagi manusia untuk menginterpretasikannya. Kitab suci ini abadi dan sudah ada bersama Allah sejak awal keabadian. Oleh karena itu, tiap kata dalam Al Qur'an juga abadi, tidak bisa diperdebatkan, diperselisihkan, ditelaah kembali, atau diinterpretasi kembali dalam konteks historis-sosial tertentu. Tentu saja penerjemahan per kata yang sangat tersurat dan penerimaan ayat-ayat Al Qur'an yang ambigu apa adanya (tanpa bertanya "bagaimana?") mengikuti pola pikir ini.

Di sisi lain, jika pemikiran bahwa Al Qur'an 'diciptakan' ini diterapkan, maka Al Qur'an dapat ditelaah dan diinterpretasi kembali dalam konteks tertentu. Pola pikir ini lebih terbuka

terhadap pluralisme serta beragam makna dan interpretasi teks asli yang sama.

Imam Abu Hanifah dan pengikutnya (Ahl Al Ra'y) meyakini bahwa Al Qur'an diciptakan, sedangkan Imam Bin Hambal dan pengikutnya (Ahl Al Hadist) sangat menentang pemikiran ini dan meyakini bahwa Al Qur'an tidak diciptakan sehingga tidak terbuka terhadap interpretasi.

Sekali lagi kita mengetahui keterkaitan antara perbedaan ini dengan perdebatan yang masih berlanjut tentang perubahan vs status-quo, liberalisme vs konservatisme, homogenitas vs heterogenitas, dan pola pikir terbuka vs pola pikir sempit.

Dasar perselisihan secara sosial budaya: Arab vs non-Arab

Menarik untuk diperhatikan bahwa sebagian besar perintis mazhab tradisional (Ahl Al-Hadist) memiliki beberapa ciri yang sama: berasal dari Arab, berlatar belakang keluarga aristokrat, lebih banyak terlibat dalam urusan agraria dan pedesaan, sebagian besar didukung oleh suku nomaden, dan lebih terfokus pada pertanian daripada aktivitas perekonomian yang lain. Sebaliknya, sebagian besar pelopor mazhab rasionalis atau inovasionis (Ahl Al Ra'y) memiliki ciri sosial dan budaya yang berbeda, antara lain: bukan orang Arab (Mawali, imigran, tawanan, budak, dan berasal dari Persia atau Asia Tengah), tinggal di daerah perkotaan yang lebih berkembang dan beraktivitas di bidang non-pertanian dan non-pedesaan seperti perdagangan, perniagaan, dan seni perkotaan. Contohnya, tokoh mazhab Mu'tazillah rasionalis yang paling menonjol, yaitu Vasil bin Ata (meninggal tahun 748), adalah anak seorang budak dari keluarga non-Arab. Demikian pula dengan tokoh ternama dari mazhab Ahl Al Ra'y, Imam Abu Hanifah (meninggal tahun 767), yang lahir dan dibesarkan di Kuffah (Irak). Kakeknya adalah seorang budak tawanan saat penaklukan Iran, yang kemudian dibebaskan. Leluhurnya berasal dari Kabul (Afganistan) yang bermigrasi ke Kuffah (Eliacik, 2001: 179, 198).

Seorang filsuf Muslim ternama, Ibnu Khaldun (2013), berpendapat bahwa letak geografis, kondisi iklim, dan mata pencaharian sangat menentukan cara hidup dan pola pikir seseorang. Kondisi ini berbeda antara kota dan desa. Area pedesaan memiliki kondisi alam yang lebih berat dan gaya hidup agraris atau nomaden. Kehidupan masyarakatnya lebih sederhana dengan kondisi kehidupan yang mendasar, tanpa/ sedikit fasilitas umum dan tak banyak pilihan pekerjaan. Sebaliknya, wilayah perkotaan dicirikan dengan kehidupan menetap yang lebih kompleks, modern, dan lebih banyak pilihan aktivitas komersial, industri, dan kerajinan, fasilitas umum yang lengkap, serta lebih banyak pilihan pekerjaan. Pendapat Ibnu Khaldun terasa benarnya ketika kita mengaitkan pengikut tiap aliran mazhab tersebut dengan kondisi lingkungan dan budaya masing-masing.

Mazhab akal ini pada akhirnya kalah oleh mazhab hadist. Ada beberapa alasan mengapa mazhab rasionalis kalah sedangkan mazhab tradisional unggul. Bagi beberapa pihak, mazhab rasionalis terasa seperti orang asing yang datang dari Yunani Kuno dan tidak cocok dengan pandangan global yang Qur'ani (Robinson, 1996: 92). Bagi sebagian lainnya, figur-figur Muslim yang berpengaruh, seperti Imam Ghazali (meninggal tahun 1111), bertanggung jawab terhadap kekalahan ini. Namun, menurut pendapat penulis, Akyol benar ketika ia mengatakan bahwa "logika Islami tidak tertutupi oleh pandangan Al Qur'an secara global, tapi oleh tradisi *post-Qur'anic*. Kepemimpinan politis (Kekhilafahan Umayyah dan Abbasiyah) pada masa itu berpengaruh besar terhadap jalannya pertentangan tersebut dengan keberpihakan terus-menerus pada kalangan tradisional (Akyol, 2011: 117-118).

Kesimpulan: konsekuensi negatif dari konflik antara mazhab logika dan tradisi

Konflik antara mazhab logika dan mazhab tradisi yang dimenangkan oleh mazhab tradisi membawa konsekuensi buruk. Dampak negatif terbesar tercermin pada sikap umat

Islam yang skeptis, ragu-ragu, atau bahkan memusuhi nilai-nilai liberal, seperti kebebasan, pluralitas, masyarakat madani, demokrasi, pasar bebas, dan inovasi. Namun, perlu ditekankan bahwa sikap memusuhi atau skeptis terhadap tata nilai tersebut tidak hanya terjadi pada umat Islam. Sikap ini merupakan wujud mentalitas dan perspektif yang digunakan untuk membaca, memahami, dan menginterpretasikan sumber referensi Islam, terutama Al Qur'an dan Sunnah. Terbukti dengan adanya pola pikir alternatif sejak periode awal Islam yang mendukung kebebasan, pluralitas, dan pasar bebas.

Mazhab tradisional unggul dalam persaingan ini dan pendapat-pendapat mereka diadopsi atau didukung oleh otoritas politik pada masa itu. Filsafat dan logika serta prinsip pluralitas tidak lagi diminati oleh masyarakat. Panduan berpolitik menggunakan hadist yang lemah atau salah, bukan menggunakan pendapat logis, logika, dan analogi. Sudut pandang fatalis (meyakini bahwa semua hal terjadi karena takdir) digunakan oleh sebagian besar umat Islam. Bahkan pengikut mazhab Hanafiyah yang rasionalis pun menjadi pengikut mazhab tradisional, baik secara aktif maupun pasif. Inilah mengapa dunia Islam merasa ragu-ragu atau skeptis terhadap nilai-nilai liberal.

Tentu saja kita tidak mungkin mengubah sejarah. Namun masih ada yang bisa kita lakukan, sebagai intelektual yang bertanggung jawab, untuk membentuk masa depan sehingga dapat mewujudkan dunia Islam yang lebih terbuka, bebas, produktif, dan makmur.

Sebagai intelektual Muslim, kita perlu kembali pada sejarah pemikiran Islam, membaca dan mempertimbangkan kembali perdebatan dan diskusi tentang kehendak sendiri, takdir, keterciptaan (serta kemungkinan untuk interpretasi) Al Qur'an, kebebasan berpikir, pluralitas, dan pasar bebas¹⁷, kemudian menerjemahkannya ke dalam bahasa masa kini. Untunglah langkah-langkah ini sedang berjalan. Kalangan intelektual

17 Pembahasan yang lebih mendalam dapat ditemukan dalam bab *Islam and the free-market economy* pada Acar dan Akin (2013).

Muslim sudah mulai berpendapat bahwa sikap anti kapitalis tidak sejalan dengan pengalaman sejarah Islam dan sikap teologis Islam terhadap aktivitas ekonomi dan pencarian laba. Bahkan agama Islam, yang disampaikan oleh seorang pebisnis (Nabi Muhammad SAW adalah seorang pedagang sukses hampir di sepanjang umurnya) dan sangat menghargai aktivitas komersial sejak awal, cukup harmonis dengan sistem kapitalis yang diperkuat dengan nilai-nilai moral untuk membantu kaum miskin dan yang membutuhkan (Cizakca dan Akyol, 2012: 14).

Kebangkitan mazhab inovasionis, pro-kebebasan, dan rasionalis di tingkat intelektual dan filsafat akan membantu membuka jalan menuju masyarakat Islam yang terbuka, madani, dan bebas serta membantu transformasi politik dan sosial dalam masyarakat Islam.



Daftar Pustaka

- Acar, M. dan Akin, B. (2013). *Islam and Market Economy: Friend or Foe?*. Makalah yang dipresentasikan dalam 2nd International INFoL Conference, Islamabad, Pakistan, 1-2 Maret 2013.
- Ahsan, AS. (2014). *Fall of Abbasid Caliphate*. Dalam *A History of Muslim Philosophy* (editor MM Sharif), Volume 2, Buku 4, halaman 789-795. Pakistan Philosophical Congress. <http://www.muslimphilosophy.com/hmp/XL-Fourty.pdf>. (Versi aslinya diterbitkan pada tahun 1963, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.)
- Akkuş, M. (2012). *Ermenilerin İlhanlı Dini Siyasetindeki Rollerini* [Peran Bangsa Armenia dalam Politik Agama di beberapa İl Khanat]. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 31: 205–21.
- Akyol, M. (2011). *Islam without Extremes: A Muslim Case for Liberty*. WW Norton (Terjemahan dari Bahasa Turki: *Özgürlüğün İslami Yolu*. Diterjemahkan oleh Ömer Baldık. Istanbul: Doğan Kitap, 2013.)

- Ammara, M. (1998). *t ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu* [Mu'tazillah dan Masalah Kebebasan Manusia]. Diterjemahkan oleh V. Ince. Istanbul: Ekin Yayinlari.
- Cabiri, MA. (1997a). *Arap-İslam Aklının Oluşumu* [Pembentukan Pemikiran Arab-Islami]. Diterjemahkan oleh I. Akbaba. İstanbul: Kitabevi Publication.
- Cabiri, MA. (1997b) *İslam'da Siyasal Akıl* [Pemikiran Politik dalam Islam]. Diterjemahkan oleh V. Akyuz. Istanbul: Kitabevi Publication.
- Cizacka, M. dan Akyol, M. (2012). *Ahlaki Kapitalizm* [Kapitalisme Moral]. Istanbul: Ufuk Publications.
- Duzgun, SA. (ed) (2011). *Mâturîdî'nin Düşünce Dünyası* [Alam Pemikiran Maturidi]. Ankara: Kementerian Budaya dan Pariwisata.
- Eliacik, RI. (2001). *İslâm'ın Yenilikçileri: İslâm Düşünce Tarihinde Yenilik Arayışları* [Inovasionis Islam: Pencarian Inovasi dalam Sejarah Pemikiran Islam]. Edisi ke-3, Volume I. Istanbul: Medcezir Publication.
- Global Competitiveness Index: http://www3.weforum.org/docs/GCR2013-14/GCR_Rankings_2013-14.pdf (diakses pada 22 Juli 2014).
- Global Innovation Index: <http://www.globalinnovationindex.org/content.aspx?page=data-analysis> (diakses pada 22 Juli 2014).
- Global Firepower Data: <http://www.globalfirepower.com/> (diakses pada 14 Agustus 2014).
- Ibn Khaldun (2013) *Mukaddime* [Mukaddimah]. Diterjemahkan oleh S. Uludağ. Istanbul: Dergah.
- Kaya, S. (2008) *Büyük Selçuklular Döneminde Bağdat*. Akademik Bakış 15: 1–16.
- Kocyigit, T. (1988) *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* [Debat antara Cendekiawan Mazhan Hadist dan Kalam]. edisi ke-3. Ankara: T. Diyanet Vakfı Yayınları.
- McNeill, WH. dan Waldman, MR. (editor) (1983) *The Islamic World*. University of Chicago Press.

- Robinson, F. (editor) (1996) *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World*. Cambridge University Press.
- Stockholm International Peace Research Institute: <http://www.sipri.org/yearbook/2013/03> (diakses pada 22 Juli 2014).
- Uludag, S. (2012) *İslam Düşüncesinin Yapısı* [Struktur Pemikiran Islam]. Edisi ke-7. Istanbul: Dergah Publications.
- UNDP (United Nations Development Program): <https://data.undp.org/dataset/Table-3-Inequality-adjusted-Human-Development-Inde/9jnv-7hyp> (diakses pada 22 Juli 2014).



KESEJAHTERAAN DI LUAR NEGARA: 'IHSANI' KONSEP KESEJAHTERAAN BERBASIS MASYARAKAT

Maszlee Malik

Pendahuluan

Pandangan dunia Islam menganggap manusia diciptakan sebagai wakil penguasa (khalifah) Tuhan di bumi dengan satu misi yang harus ditunaikan. Pandangan dunia ini membentuk aspirasi dan visi kaum muslimin serta membantu mengubah manusia menjadi 'individu berfungsi' yang mengabdikan diri mereka untuk tugas ini agar mencapai *falah* (keberhasilan holistik di dunia dan kehidupan akhirat) (lihat Al Quran 2:189, 3:130, 3:200, 5:35, 5:100, 24:31, 28:67, dan 24:51).

Pandangan ini tidak mendorong terbentuknya masyarakat imajiner dan utopis yang hanya bertumpu pada teori tanpa pertimbangan realitas. Untuk mencapai tujuan mereka, individu akan secara aktif berusaha mempromosikan 'kesejahteraan' masyarakat dan pembentukan 'modal sosial', atau modal *ihsani*. Tidak dipungkiri bahwa saat ini propaganda tersebut diterima oleh banyak orang yang bukan muslim sebagai aspek efektif sosialisasi pembangunan ekonomi, kesetaraan, partisipasi, dan demokrasi. Semakin banyak bukti menunjukkan bahwa kohesi sosial sangatlah penting agar masyarakat makmur secara ekonomi dan pembangunan terus berlanjut (Bank Dunia, 1999).

Sasaran materi bukan tujuan akhir perjuangan yang termotivasi Islam dalam pembangunan. Pencapaian pengayaan materi muncul sebagai akibat individu yang melatih keyakinan 'batin' untuk mencapai *falah* melalui budaya *ihsan* (kesempurnaan).¹⁸ Individu tersebut tidak hidup sendiri-sendiri dalam mengejar satu-satunya tujuan mereka, tetapi bersama-sama mengambil tindakan dengan semangat solidaritas dan berbagi cita-cita dengan yang lain. Perjuangan individu berfungsi untuk mengejar kesejahteraannya sendiri dan kesejahteraan komunitas tidak hanya berupa perwujudan diri mereka dalam ritual spiritual individu, tetapi juga mewakili makna sebenarnya perjuangan di jalan Allah (jihad). Jihad dalam maknanya yang lebih luas mencakup perjuangan pembangunan individu, keadilan, kemanusiaan, dan kesejahteraan (Taleqani, 1986: 54-56).

Individu berdaya guna dan modal sosial ihsani

Namun, individu tidak dapat berfungsi dalam kevakuman dalam Negara minimal. Mengantarkan umat Islam kepada kesempurnaan membutuhkan pembentukan masyarakat penuh kebajikan (*benevolent*) yang terdiri dari individu-individu berdaya guna. Dengan semangat solidaritas universal di antara para individunya, masyarakat penuh kebajikan akan memaksimalkan potensi anggotanya agar tak terikat, berkembang, dan mewujudkan *falah* mereka.

Individu mampu berfungsi dengan baik dan berkembang dalam masyarakat penuh kebajikan yang terdiri dari keluarga dan kelompok individu yang secara kolektif saling berbagi semangat demi mencapai tujuan bersama. Begitu pula, masyarakat penuh kebajikan berwujud sebagai hasil jaringan yang saling terkait antar individu-individu berdaya guna. Al Quran menyatakan bahwa misi individu berfungsi adalah

¹⁸ *Ihsan* (kesempurnaan) berarti kesempurnaan komprehensif, dan kejayaan akhir tertinggi atau perhiasan terakhir. Kesempurnaan ini menyatukan kemurahan hati, perbuatan baik, dan tindakan kasih sayang (Ibn Manzur, 1956; 13:117; Wehr, 1979: 209) termasuk membelanjakan kekayaan demi kesejahteraan umat manusia (2:195, 3:134), berbuat baik kepada orang tua (46:15), dermawan (2:236), membayar *zakat* (amal atau sedekah) (31:3, 11:114-15) (Malik, 2014).

melanjutkan misi Nabi Muhammad sebagai wakil kasih sayang bagi alam semesta. Misi ini dibuktikan dalam ayat Al Quran berikut: 'Dan tiadalah Aku [Allah] mengutus kamu [Muhammad], melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam' (Al Quran 21:107).

Masyarakat penuh kebajikan akan mendorong terbentuknya 'masyarakat yang saleh' yang akan mendeklarasikan cara yang terinspirasi Islam demi membawa pembangunan dan pemberantasan kemiskinan dalam lingkup luas individu berfungsi dalam hal ekonomi. Bagian berikutnya akan menjabarkan lebih jauh betapa masyarakat santun, sebagai elemen ihsani, sangat perlu dalam menyusun gambaran besar kesejahteraan berbasis masyarakat yang didiskusikan di bab ini.

Masyarakat berkebajikan sebagai sebuah alternatif untuk pemerintah yang menjadi penyedia

Sebagaimana disebutkan di atas, individu berfungsi tidak bekerja dalam kevakuman. Individu bekerja dalam masyarakat yang memungkinkan ia sepenuhnya berfungsi. 'Masyarakat besar' dengan individu yang secara politik dan ekonomi tidak terlalu bergantung pada pemerintah tetapi saling bergantung satu sama lain diperlukan untuk membentuk masyarakat berbudi luhur.

Paradigma ini tidak menolak pentingnya individualisme, tetapi mengakui bahwa individu saling bergantung dan tidak hanya mengejar kepentingan pribadi mereka. Individu secara kolektif menolong satu sama lain, tidak hanya mengejar *falah* mereka sendiri, tetapi juga membantu satu sama lain dalam mencapai *falah* orang lain. Yang dibutuhkan adalah hubungan horizontal di seluruh masyarakat yang diatur dengan keadilan, kebajikan, dan kasih sayang. Masyarakat yang terinspirasi oleh Islam tersebut paling tepat digambarkan sebagai 'masyarakat penuh kebajikan'.

Begitu pula, masyarakat berkebajikan itu sendiri merupakan hasil jaringan yang saling berkomunikasi dan saling terkait

antar individu berdaya guna dalam budaya ihsan, yang menuntut setiap individu tidak hanya mencapai kesejahteraan pribadi dengan membentuk *falah* dirinya sendiri, tetapi juga menanamkan lingkungan yang dapat mempermudah *falah* bagi orang lain. Sifat kolektif saling ketergantungan pada individu berfungsi ini merupakan intisari realitas *Tawhidi* (Malik 2011: 269).

Prinsip *Tawhidi* mendorong perwujudan *amanah* (perwalian) dengan menjaga hak-hak individu sambil mengupayakan agar individu dapat melaksanakan kewajiban mereka dengan adil dan santun. Hal ini dinyatakan dalam Al Quran (4:58): 'Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil...' Sehingga prinsip keadilan dan kebajikan mengharuskan individu hidup dan mengejar tidak hanya kepentingan pribadi mereka sendiri, tetapi juga sebagai wakil kasih sayang bagi umat manusia melalui semangat *ukhuwwah* (persaudaraan).

Hal ini dapat dipahami dengan jelas dari berbagai ayat Al Quran dan hadist nabi, yang menjelaskan nilai-nilai tertentu atau sifat khas berbagi dan peduli yang diadopsi oleh umat Islam selama hidup mereka. Misalnya yang dinyatakan dalam Al Quran 5:2: 'Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran'. Di surat 59 (al-Hasyr), ayat sembilan, tertulis bahwa Allah memuji kaum Anshar (komunitas muslim di Madinah) selama Hijrah (migrasi Nabi Muhammad dan sahabatnya ke Madinah dari Makkah) karena semangat altruistik yang ditunjukkan melalui pengorbanan mereka untuk kesejahteraan kaum Muhajirin (orang-orang Mekah). Contoh peristiwa penting betapa pentingnya peran persatuan dalam tradisi Islam adalah penegakan persaudaraan antara Ansar dan Muhajirin: Dan orang-orang yang telah menempati kota Madinah dan telah beriman (Ansar) sebelum (kedatangan) mereka (Muhajirin), mereka (Ansar) 'mencintai'

orang yang berhijrah kepada mereka (Muhajirin). Dan mereka (Ansar) tiada menaruh keinginan dalam hati mereka terhadap apa-apa yang diberikan kepada mereka (Muhajirin); dan mereka mengutamakan (orang-orang Muhajirin), atas diri mereka sendiri, sekalipun mereka dalam kesusahan. Dan siapa yang dipelihara dari kekikiran dirinya, mereka itulah orang-orang yang beruntung' (Al Quran 59:9).

Ketika Muhajirin dipaksa pindah ke Yathrib (yang sejak saat itu dikenal dengan Madinah) karena penyiksaan di Makkah, mereka segera mengupayakan rekonsiliasi dengan orang-orang Madinah atas dasar yang dahulu kala dianggap konsep unik *ukhuwah* (persaudaraan). Dengan kebesaran jiwa yang belum pernah terjadi sebelumnya, kaum muslimin Madinah (yang secara kolektif disebut sebagai kaum Ansar atau penolong) sepakat membagi kekayaan dan harta benda mereka dengan kaum Muhajirin. Kaum Ansar memberikan sebagian rumah kepada keluarga-keluarga Muhajirin untuk mereka gunakan, dan mengizinkan Muhajirin bertani di lahan mereka dengan sistem bagi hasil.

Masyarakat penuh kebajikan yang saling menghubungkan individu dan membawa mereka ke kondisi kohesi sosial mendorong 'modal sosial' melalui pemberdayaan masing-masing anggota masyarakat (Malik, 2011: 269). Modal sosial dalam konteks masyarakat berkeadilan akan mempromosikan kesejahteraan komunitas. Di tingkat masyarakat, hal ini akan mendorong maksimalisasi kesejahteraan ekonomi individu serta mendorong kesejahteraan sosial.

Proses ini harus dibangun di atas lembaga keluarga. Ajaran moral Islam menekankan nilai keluarga. Tanpa lembaga keluarga yang memungkinkan lahirnya individu berdaya guna, dan berlakunya nilai-nilai Islam, akan sulit menciptakan masyarakat berkeadilan. Lembaga keluarga yang kuat dengan nilai-nilai Islam akan menjamin jaringan antar anggota masyarakat dalam membangun modal sosial ihsani. Peran efektif keluarga dan jaringan sosial di bawah pengaruh budaya, kebajikan, dan nilai-nilai agama diketahui oleh banyak peneliti

pengembangan dan modal sosial sebagai faktor lain yang mempromosikan pembangunan holistik dan komprehensif (Chang, 1997; Newton, 1997; Kliksberg, 2001).

Solidaritas universal dalam masyarakat berkeadilan ini meluas di luar isu politik ekonomi dan perdebatan atas dasar prinsip-prinsip kepemilikan dan hak. Masyarakat penuh keadilan memiliki prasyarat adanya elemen-elemen yang sangat penting yaitu keluarga, sosialisasi, pendidikan, etos tinggi, praktik ritual-spiritual, dan pelaksanaan nilai-nilai moral dan tanggung jawab pribadi. Melalui proses inilah keadilan dan nilai-nilai terus hidup dalam kehidupan individu dan keluarga. Namun, harus diketahui bahwa ekspresi solidaritas tersebut tidak menyiratkan pendekatan sosialis dengan cara apa pun. Alih-alih, kita harus fokus pada pembangunan hidup individu dengan mempromosikan mikrodinamika hak-hak masyarakat. Pengalihan fokus ini juga sesuai dengan paradigma pembangunan baru, yang beralih fokus dari pembangunan makroekonomi ke mikroekonomi.

Ihsani, modal sosial, hanya dapat dicapai dalam kerangka kerja pemerintah yang kurang efektif yaitu ketika ada ruang yang lebih luas agar dinamisme masyarakat dapat sepenuhnya dijalankan melalui lembaga pemerintah dan non-pemerintah. Modal sosial membutuhkan kesempatan agar masyarakat dapat berkembang tanpa halangan dan campur tangan pemerintah. Jika pemerintah ingin mendorong agar masyarakat berkeadilan berkembang, pemerintah harus mengizinkan lembaga non-pemerintah yang dengannya individu dan masyarakat dapat secara aktif terlibat dalam mempromosikan pembangunan modal sosial. Perlunya saling ketergantungan antara pemerintah dan masyarakat (yang digambarkan sebagai individu dan kelompok yang terbentuk secara spontan) dicontohkan melalui lembaga masyarakat madani yang efektif. Sejalan dengan hal ini, dalam kerangka kerja, partisipasi dalam masyarakat madani akan mampu mengambil tanggung jawab atas pembangunan sosial dan ekonomi termasuk penyediaan layanan penting dalam pendidikan dan kesehatan publik.

Keyakinan Islam akan masyarakat madani muncul dari fondasi batin individu yang berdaya guna. Keane menekankan bahwa munculnya masyarakat madani dapat dilacak dalam sejarah Islam melalui perkembangan lembaga sosial dalam masyarakat muslim zaman dulu (Keane, 2009: 133-36). Masyarakat madani (*al-mujtama' al-madani*) yang muncul pada dasarnya dimotivasi oleh faktor ekonomi yang mempromosikan kepemilikan dan memberikan kesejahteraan. Wakaf diidentifikasi sebagai lembaga masyarakat madani yang dibentuk oleh umat Islam masa awal yang memungkinkan penduduk melawan dengan gigih upaya apa pun dari pemerintah yang ingin mengambil kekayaan individu.

Dinamo masyarakat madani bukanlah kepentingan pribadi atau sekadar perlindungan hak-hak individu terhadap pemerintah, namun merupakan bagian dari deklarasi keyakinan individu dalam mencapai *falah* melalui budaya ihsan (Malik, 2014). Ringkasnya, masyarakat madani di bawah paradigma *Tawhidi* mencerminkan derajat religiusitas individu dalam mempertahankan hubungan vertikalnya dengan Tuhan dan hubungan horizontalnya dengan sesama manusia begitu juga dengan lingkungan.

Kesejahteraan melalui wakaf

Sejak periode awal, masyarakat Islam telah membentuk berbagai lembaga untuk pemenuhan kebutuhan dasar semua orang dalam masyarakat (Zarqa, 1988). Lembaga tersebut antara lain, zakat (penyediaan amal atau sedekah) dan wakaf (tanah, harta benda, atau uang tunai yang digunakan untuk tujuan amal).

Wakaf adalah lembaga terpenting untuk melanggengkan etos Islam, menyeimbangkan kepemilikan pribadi dan kewajiban bersama. Ide mendasar wakaf adalah untuk menghadirkan ide filantropis yang dalam dan mewujudkan perilaku kebajikan dalam masyarakat. Wakaf tidak seperti perwalian dalam hukum Inggris. Seorang pemberi menyerahkan harta benda atau uang ke lembaga wakaf, lalu hibah itu digunakan untuk

tujuan amal yang telah ditentukan. Kegiatan ini sudah ada sejak periode Islam terdahulu. Tujuannya adalah agar wakaf bertahan selamanya, tetapi nyatanya kegiatan ini dapat memanas karena situasi tertentu. Pada saat lembaga wakaf ini dibentuk, pendiri menyatakan tujuan dan potensi penerima amal (misalnya, anggota keluarga yang miskin, migran, atau seluruh masyarakat). Masyarakat non-muslim dapat menjadi penerima amal, kecuali jika mereka berkonflik kaum muslimin.

Sejak munculnya praktik ini, ide wakaf sangat inklusif dan meluas terlepas dari agama dengan tujuan sosial dan kesejahteraan. Nabi Muhammad menganjurkan sahabatnya agar menggunakan wakaf untuk tujuan keagamaan maupun keduniawian. Pendirian masjid untuk beribadah dan aktivitas masyarakat, pembangunan sumur yang digunakan umat Islam generasi awal di Madinah, kuda yang digunakan dalam perang, dan lahan yang ditanami untuk memberi makan kaum papa semuanya dibiayai oleh wakaf dari kaum muslimin masa awal di bawah pengawasan dan bimbingan Nabi Muhammad SAW sendiri. Praktik ini berlanjut dan kemudian diperluas oleh generasi umat Islam berikutnya. Wakaf terus menjadi detak jantung umat Islam dan bertahan dalam bentuk keagamaan maupun keduniaan (Gil, 1998).

Wakaf menjadi dasar yang konkret bagi orang-orang kaya dalam masyarakat agar membagikan kekayaan mereka kepada yang kurang beruntung sebagai bagian dari kontribusi sosial, tanpa elemen campur tangan atau paksaan dari pemerintah. Keane (2009: 136–38) menyiratkan bahwa wakaf merupakan salah satu sarana paling awal yang menggambarkan masyarakat madani sejak awal sejarah Islam. Wakaf, bersama dengan zakat (sedekah), telah berkontribusi pada kesejahteraan ekonomi umat Islam selama berabad-abad dengan menciptakan ruang untuk pembangunan sistem kesejahteraan berbasis kemasyarakatan (Lewis, 1990: 38–41; Hoexter, 1998; Baskan, 2002). Wakaf memungkinkan individu dan masyarakat menjadi tak terikat dengan pemerintah. Sistem wakaf berkontribusi pada berkembangnya masjid, panti asuhan, motel, sekolah

(*madrrasah*), pondok Sufi (*zawiyat*), sumur air, distribusi makanan, peringanan utang, dan bentuk kesejahteraan sosial lainnya (Baer, 1997; Hasan, 2006).

Nasionalisasi masyarakat: Bisakah wakaf direvitalisasi?

Lambatlaun, sektorkesejahteraan sosialindependenini merosot dan sistem wakaf menjadi lembaga resmi, yang dipusatkan di bawah pemerintah dan terpisah dari wakaf pribadi (*waqf ahliy* atau wakaf keluarga) (Lewis, 1990). Dahulu, waqf dikelola oleh masyarakat yang dipimpin '*ulama*' (akademisi)¹⁹ sejak periode awal Islam. Wakaf telah berperan penting dalam masyarakat muslim sepanjang sejarah dan di semua negeri muslim dalam membangun dan menopang lembaga pendidikan termasuk lembaga pendidikan tinggi terkemuka seperti Universitas al-Qarawiyyin di Tunisia, al-Azhar di Kairo, dan universitas periode awal lainnya di Andalusia Islam – sudah ada jauh sebelum didirikannya Oxford dan Cambridge (Baer, 1997). Mereka juga membangun rumah sakit dan klinik di seluruh wilayah kaum muslimin, yang disebut dengan *bimaristan* sehingga berkontribusi pada kemajuan ilmu medis dan penemuan oleh ilmuwan muslim (ibid.). Ada yang menyimpulkan bahwa karena praktik wakaf yang luas dan menyeluruh dalam sejarah Islam ini, individu dan masyarakat sudah berdaya guna sehingga meminimalkan peran pemerintah dalam pendidikan, kesejahteraan, bahkan perawatan kesehatan.

Sayangnya, setelah periode penjajahan, saat wakaf menjadi lembaga pemerintah, lembaga ini tidak lagi memiliki peran dinamis dalam masyarakat. Peran resmi wakaf merosot menjadi terlalu dikaitkan dengan urusan keagamaan (masjid, pemakaman, panti asuhan, madrasah, pemeliharaan otoritas

¹⁹ Ulama atau ahli agama dan akademisi dan para ahli ilmu Islam memiliki tempat istimewa di hati muslim dan dalam strata sosial komunitas. Sebagai orang yang memiliki pengetahuan tentang wahyu Tuhan dan sebagai penjaga agama melalui pemeliharaan Al Quran dan hadist, Al Quran memuliakan status ulama. Ulama muncul sebagai lembaga yang terpisah dari pemerintah, tetapi sebagai bagian esensial masyarakat madani muslim agar menjadi penjaga agama atas nama masyarakat dan terbebas dari campur tangan khalifah atau pemerintah (Imarah, 2005: 84-92).

keagamaan, dan lain-lain) dengan beberapa perhatian khusus di beberapa Negara Muslim selain masalah amal dan kesejahteraan (Lewis, 1990; Baer, 1997). Demikian pula, wakaf tidak resmi, seperti wakaf keluarga, juga dipengaruhi oleh keterlibatan pemerintah. Namun, munculnya pergerakan, organisasi Islam, dan dakwah (penyebaran Islam) dan kelompok progresif lain dalam bentuk organisasi non-pemerintah (LSM), quasi-LSM dan banyak yayasan telah membentuk kebangkitan baru wakaf sebagai badan amal berbasis kerakyatan dan pergerakan kesejahteraan (lihat, misalnya, Clark, 1995; Lapidus, 1996).

Wakaf, sebagaimana fungsinya pada zaman dahulu, harus menjadi lembaga penting dalam sistem kesejahteraan non-pemerintah yang independen dan ideal. Dengan peran konstruktif dalam memberikan penghasilan bagi masyarakat madani, wakaf dapat mengobarkan rasa kedayagunaan individu dan, dengan demikian, akan terus-menerus menanamkan atmosfer kebajikan dalam masyarakat, sehingga dapat sekali lagi membantu masyarakat melepas ketergantungan dari pemerintah. Cizakca (2004) mengusulkan sebuah model, yang disebut konsep 'wakaf uang tunai', yang dapat digunakan pada masa modern dalam melayani tujuan masyarakat dengan menggunakan pengalamannya dari umat Islam yang terlibat dalam pembiayaan mikro di Turki selama periode Bani Utsmani (Ottoman). Dengan praktik ini, pengusaha mapan membantu pengusaha baru dengan menyediakan modal untuk mereka yang diambil dari dana wakaf dari sumbangan para pengusaha mapan. Tanpa bantuan apa pun dari pemerintah, pendekatan ini efektif dalam menyebarkan budaya bisnis dan kewirausahaan pada masyarakat Turki Utsmani. Pendekatan ini membantu meningkatkan kewirausahaan dalam masyarakat dan mengurangi peran pemerintah, serta pada saat yang sama juga meningkatkan elemen kebajikan dalam masyarakat, sehingga mendorong pemupukan budaya ihsani (Cizakca, 2004).

Pemerintah yang efektif dengan kekuasaan sekecil mungkin

Dalam proposal mereka tentang sistem ekonomi Islam yang efisien, El-Ashker dan Wilson (2006: 400) menegaskan bahwa pemerintah Islam yang secara politik kuat menjadi salah satu faktor esensial dalam pembentukan ekonomi Islam yang sepenuhnya berdasarkan atas tatanan moral yang kuat. Begitu pula, Chapra (1992: 240) menerima bahwa struktur politik adalah salah satu faktor terpenting yang bertanggung jawab atas kegagalan negara-negara muslim menerapkan strategi Islami demi pembangunan dengan keadilan. Perlu dicatat bahwa Zaman dan Asutay (2009: 92-93) memperingatkan bahwa yang dimaksud dengan ilmu politik atau pembentukan politik tidak selalu bersinonim dengan pendirian negara atau pemerintah. Mereka menyoroti peran masyarakat madani sebagai faktor lain yang penting dalam struktur politik. Selanjutnya, mereka berargumen bahwa pemerintah tersebut merupakan konsep pasca-pencerahan Barat modern dan, oleh karena itu, pada dasarnya bukan organisasi Islam yang tepat untuk masyarakat politik.

Sifat pemerintah modern juga disoroti oleh Mazhab Ekonomi Politik Virginia (*Virginia School of Political Economy*), yang berargumen bahwa pemerintah tidak semestinya terlihat berpikiran khayali dalam melayani masyarakat dan memaksimalkan fungsi kesejahteraan sosial yang dibentuk dengan fantasi. Bagaimanapun juga, seandainya fungsi kesejahteraan sosial itu ada, ternyata tidak ada politisi 'lalim yang penuh kebajikan' dan memaksimalkan fungsi kesejahteraan tersebut (Zaman dan Asutay, 2009: 93).

Pemerintah harus bersifat 'minimal' dan 'terbatas' agar perwakilan lain dari masyarakat bisa ambil bagian dalam kekuasaan dan pembuatan keputusan. Pemerintah pada masa awal Islam dicontohkan oleh Nabi Muhammad selama masa pemerintahan beliau di Madinah dan oleh para Khalifah. Sistem itu difungsikan sebagai pelindung rakyat, keamanan, dan kebebasan. Sistem itu juga menegakkan hukum dan

tatanan serta mengatur pasar dan barang kebutuhan publik tanpa mencampuri proses pasar melalui perencanaan terpusat. Pemerintah adalah penjaga situasi sehingga individu dapat bertindak sesuai kepercayaan mereka. Namun, di bawah rezim Dinasti dan Kesultanan yang turun-temurun, pemerintahan menjadi terlalu luas dan diharapkan menjalankan pekerjaan umum, menjadi penjaga agama, dan mengatur kehidupan masyarakat. Sebaliknya, pemerintah menuntut kepatuhan rakyatnya (Lambton, 1981: 308–9; Kahf, 1991; lihat juga An-Naim, 2008).

Tata kelola pemerintahan Islam dalam suatu pemerintahan yang ideal tidak mendominasi pusatnya, tetapi lebih memberdayakan batas luar lingkaran yang memungkinkan individu berdaya guna sehingga memiliki keterlibatan yang lebih besar di lingkup publik. Terlepas dari sifatnya yang terbatas, pemerintah juga memainkan peran penting sebagai pengatur dan pemaksa dalam menciptakan tatanan yang adil dan masyarakat yang harmonis melalui penerapan aturan hukum dan mekanismenya yang menuntut pemisahan kekuasaan. Pada gilirannya, sistem ini mengharuskan badan peradilan, pengawasan dan keseimbangan (*checks and balances*) kelembagaan, dan pengawasan yang efektif, independen, dan semuanya dapat mencegah tindakan pemerintah yang sewenang-wenang dan korup.

Pemerintah dengan kekuasaan terbatas semacam ini memampukan individu, masyarakat, dan lembaga sosial berfungsi dan secara independen mengatur diri mereka sendiri – termasuk dalam bidang penyediaan kesejahteraan. Masyarakat berkeadilan harus beroperasi secara filantropis melalui mekanisme wakaf, yang berlandas pada cita-cita atas hak harta benda dan kepemilikan individu. Wakaf menjamin kemandirian sosial dan ekonomi individu dan masyarakat melalui pemeliharaan sistem yang berkelanjutan, yang akan berkontribusi pada penguatan masyarakat madani dan dengan demikian mengurangi beban pemerintah (Zarqa 1988). Oleh karena itu, masyarakat madani akan mampu

mengambil tanggung jawab untuk pembangunan sosial dan ekonomi termasuk penyediaan pendidikan, kesehatan publik, dan sebagainya.

Kesimpulan

Perlu adanya paradigma baru bagi pemerintah sehingga lembaga kesejahteraan independen dari sejarah Islam dalam muncul kembali dalam bentuk baru. Lembaga kesejahteraan non-pemerintah baru yang mirip dengan model terdahulu harus dibentuk dengan penyesuaian yang tepat dengan situasi modern agar secara ideal dapat diterapkan di masa kini.

Wakaf harus dimunculkan kembali sebagai fondasi pemberdayaan independen sebagai bagian dari sektor ketiga dalam konteks pemerintah yang memainkan peran lebih kecil dalam ekonomi. Tujuannya adalah untuk mendanai aktivitas kesejahteraan atau masyarakat madani lainnya selagi menghilangkan ketergantungan individu pada pemerintah. Peran proaktif wakaf ini akan memperkuat sektor ketiga guna merangsang sistem kesejahteraan, dan di masa mendatang memberdayakan perkembangan modal sosial ihsani sehingga nantinya menciptakan kesempatan yang memunculkan warga negara aktif dan masyarakat santun. Dalam mencapai tujuan tersebut, wakaf harus dipisahkan dari pemerintah dan diperluas menjadi bentuk dinamis yang lebih besar.

Peran pemerintah adalah memberi kesempatan individu agar berfungsi dan lembaga agar berkembang dan bergantung pada diri sendiri dalam masyarakat penuh kebajikan, sehingga menuntun warga negara menjalankan hak dan kewajiban mereka.

Harus dicatat bahwa penerapannya membutuhkan pemerintah desentralisasi dengan kekuasaan yang diletakkan di tangan komunitas lokal. Pengalaman sejarah menunjukkan bahwa ketika kerajaan muslim mengejar administrasi desentralisasi, pemerintah memberikan ruang yang sangat luas bagi masyarakat madani dan lembaga sosial agar secara aktif

berfungsi dan berkontribusi demi pembangunan lembaga kesejahteraan non-pemerintah. Pemerintah desentralisasi tersebut akan menjamin pemisahan kekuasaan, yang mengarah pada kerja sama mutualisme berbasis kemasyarakatan yang independen dan efektif.

Jika pemerintah berhenti mendominasi setiap aspek kehidupan individu, pemerintah desentralisasi tersebut akan memotivasi dan memberi lebih banyak peluang yang lebih efektif dan lebih kuat kepada masyarakat madani untuk membantu mengelola kehidupan sosial, ekonomi, dan politik masyarakat. Lembaga masyarakat madani zaman dahulu, seperti wakaf, berhasil berkembang karena adanya sifat pemerintah desentralisasi dalam beberapa periode sejarah Islam. Dengan melihat pengalaman sejarah, sudah jelas bahwa sifat administrasi desentralisasi dalam setiap ranah kehidupan menghadirkan masyarakat yang kuat dengan masyarakat madani yang berkembang.

Selain itu, agenda pembaruan ini, dan pembangunan wakaf sebagai kendaraan untuk penciptaan masyarakat santun, akan mendorong tingkat kemandirian yang lebih baik di tengah masyarakat, sehingga mengurangi persepsi kebutuhan menurut pemerintah yang besar. Inilah salah satu prasyarat untuk pembangunan. Sifat lembaga masyarakat madani dapat digambarkan sebagai 'dunia kehidupan sosial yang teratur yang bersifat sukarela, dihasilkan dari diri sendiri, (sebagian besar) didukung oleh diri sendiri, otonomi dari pemerintah, dan terikat dengan tatanan hukum atau serangkaian aturan bersama' (Ghaus-Pasha, 2005: 1–2). Dengan demikian, peran pemerintah adalah untuk menetapkan tatanan hukum (jika diperlukan), sedangkan lembaga masyarakat madani membantu menetapkan tatanan dan struktur dalam masyarakat melalui cara yang tidak terikat dengan pemerintah.

Dalam menjelaskan sifat sistem kesejahteraan non-pemerintah alternatif atas dasar cita-cita hukum umum dan keadilan Islam, harus diperjelas bahwa masyarakat santun harus bertumpu pada penegakan martabat manusia, kehidupan dan

kebebasan yang tak dapat diganggu gugat yang digunakan secara bertanggung jawab. Hal ini termasuk merangkul nilai-nilai Islam, spiritualitas, dan prinsip tindakan moral horizontal–vertikal di tengah-tengah anggota masyarakat dalam rangka mempromosikan peningkatan moral dan material individu, dengan demikian memotivasi mereka agar mencapai tujuan mulia yang diajarkan oleh agama.

Sistem kesejahteraan non-pemerintah juga akan mengelola akumulasi modal sosial, manusia, budaya, dan alam yang tersebar luas yang sangat penting untuk pembangunan. Maka, pengelolaan ini juga melibatkan penyebaran elemen kemanusiaan (pendidikan, kesehatan, keterampilan, kepemilikan dan gaya hidup), aspek sosial (jaringan, aturan masyarakat, solidaritas, dan kesejahteraan), dan aspek budaya (hubungan sosial, adat, dan struktur), yang semuanya sudah diketahui sebagai penyokong aktif pada pembangunan ekonomi, tata kelola pemerintahan yang baik, dan demokrasi yang stabil (Kliksberg, 2001).

Sementara itu, di tingkat mikro, elemen yang saling terkait pada ontologi tauhidiah menanamkan norma penentuan nasib sendiri, termasuk hormat pada kehidupan, harga diri, keadilan dan kesetaraan, saling menghormati, kepedulian, berbagi, dan integritas.

Seluruh proses sistem kesejahteraan yang ideal ini, yang akan menyingkirkan penghalang pada perkembangan kehidupan manusia yang jujur ketika semua anggota masyarakat mampu mengembangkan kapasitas kemanusiaan mereka agar mencapai kesejahteraan pribadi dan sosial, tidak lain merupakan versi '*jihad fi sabil Allah*' (berjuang di jalan Allah).



Daftar Pustaka

- An-Na'im, A. A. 2008. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Harvard University Press.
- Baer, G. 1997. The *waqf* as a prop for the social system (sixteenth-twentieth centuries). *Islamic Law and Society* 4(3): 264-97.
- Baskan, B. 2002. *Waqf system as a redistribution mechanism in Ottoman Empire*. Northwestern University, Department of Political Science.
- Chang, H. N 1997. Democracy, diversity and social capital. *National Civic Review* 86(2): 141-47.
- Chapra, M. U. 1992. *Islam and the Economic Challenge*. Leicester: The Islamic Foundation.
- Cizacka, M. 2004. *Ottoman Cash Waqf Revisited: The Case of Bursa 1555-1823*. Manchester: Foundation for Science Technology and Civilization.
- Clark, J. A. 1995. Islamic social welfare organisations in Cairo: Islamization from below? *Arab Studies Quarterly* 17(4): 11-17.
- El-Ashker, A. A. F. dan Wilson, R. 2006. *Islamic Economics: A Short History*. Leiden: Brill.
- Ghaus-Pasha, A. 2005. Role of civil society in governance. Makalah disampaikan pada the Sixth Global Forum on Reinventing Government, 24-27 Mei, Seoul, South Korea.
- Gil, M. 1998. The earliest *waqf* foundations. *Journal of Near Eastern Studies* 57(2): 125-40.
- Hasan, S. 2006. Muslim philanthropy and social security: prospects, practices, and pitfalls. Makalah disampaikan pada the 6th International Society for Third-Sector Research (ISTR) Biennial Conference, 9-12 Juli, Bangkok, Thailand.
- Hoexter, M. 1998. *Waqf studies in the twentieth century: the state of the art*. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 41: 476-95.
- Ibn Manzur, M. bin M. 1956. *Lisaan al-Arab*. Beirut: Dar Saadir.
- Imarah, M. 2005. *Al-Islam wa Huquq al-Insaan* [Islam and Human Rights]. Damascus: Dar al-Salaam.

- Kahf, M. 1991. The economic role of state in Islam. Kuliah disampaikan pada the Seminar on Islamic Economics di Dakka, Bangladesh. [http:// monzer.ka hf.com/papers/eng lish/ economic_role_of_state_in_isl am.pdf](http://monzer.kahf.com/papers/english/economic_role_of_state_in_islam.pdf) (diakses pad 1 Agustus 2010).
- Keane, J. 2009. *The Life and Death of Democracy*. London: Simon & Schuster.
- Kliksberg, B. 2001. *Towards an Intelligent State*. International Institute of Administrative Sciences. Amsterdam, The Netherlands: loS Press.
- Lambton, A. K. S. 1981. *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists, London Oriental Series, Volume 36*. Oxford University Press.
- Lapidus, I. M. 1996. State & religion in Islamic societies. *Past & Present* 151(1): 3–27.
- Lewis, B. 1990. State and civil society under Islam. *New Perspectives Quarterly* 7(2): 38–41.
- Malik, M. 2011. Constructing the architectonics and formulating the articulation of Islamic governance: a discursive attempt in Islamic epistemology. PhD thesis, Durham University, [http:// etheses.dur.ac.uk/8 32/](http://etheses.dur.ac.uk/832/) (diakses pada 31 Januari 2013).
- Malik, M. 2014. Ihsani social capital: a conceptual exploration to faith-inspired social capital. *International Journal of Education and Social Science* 1(2): 62–68.
- Newton, K. 1997. Social capital and democracy. *American Behavioral Scientist* (Maret–April): 575–86.
- Taleqani, A. M. 1986. Jihad and Shahadat. In *Jihad and Shahadat: Struggle and Martyrdom in Islam* (ed. M. Abedi dan G. Legenhausen). North Haledon dan New Jersey: Islamic Publications International.
- Wehr, H. 1979. *A Dictionary of Modern Written Arabic* (ed. J. M. Cohen). Wiesbaden: otto Harrassowitz.
- World Bank (1999) What is social capital? Tersedia di [http://www. world bank.org/poverty/scapital/whatsc.htm](http://www.worldbank.org/poverty/scapital/whatsc.htm) (diakses pada 10 Januari 2010).

- Zaman, N. and Asutay, M. 2009. Divergence between aspirations and realities of Islamic economies: a political economy approach to bridging the divide. *IIUM Journal of Economics and Management* 17(1): 73-96.
- Zarqa, M. A. 1988. Islamic distributive schemes. Dalam *Distributive Justice and Need Fulfillment in an Islamic Economy* (ed. M. Iqbal), hlm. 163–216. Leicester: The Islamic Foundation.

5

INDIVIDU, KEBEBASAN MEMILIH, DAN TOLERANSI DALAM AL QUR'AN

Azhar Aslam

Opini bersama menyatakan bahwa filosofi individualisme dan liberalisme yang membuka jalan ke arah modernitas di Barat adalah murni di Barat, dan bahwa peradaban Islam menentang dan menolaknya. Masyarakat Islam dilihat sebagai kolektivistis. Penentangan ini dianggap sebagai salah satu alasan utama muslim gagal berasimilasi (melebur) dengan modernitas.

Pemikiran ini menyiratkan bahwa dasar ideologi kolektivistis tersebut ada dalam Al Al Quran dan inilah yang memicu kurangnya inisiatif individu di bidang sosial, ekonomi, dan politik dalam masyarakat Islam. Buktinya dapat ditemukan di masyarakat Muslim, yaitu kurangnya kebebasan dalam urusan agama dan memilih cara hidup. Pemikiran Islam ortodoks dihadirkan sebagai petunjuk, dengan hukum syariah (kerangka landasan hukum muslim) tentang kemurtadan (keluar dari agama Islam) yang menjadi contoh utama.

Di bab ini, kita menyelidiki pertanyaan tentang individu, kebebasan memilih (terutama dalam hal agama) dan toleransi di negara-negara muslim. Fokus kita di sini ada dua aspek. *Pertama*, apakah Al Quran mengukuhkan (atau bahkan mengampuni) sudut pandang bahwa individu tidak memiliki

kebebasan memilih? *Kedua*, jika bukan sudut pandang kitab suci, mengapa dan bagaimana masyarakat muslim mencapai sudut pandang hingga terjadi kurangnya toleransi?

Individu dalam Al Quran

Al Quran adalah sumber utama dan paling asasi dalam peradaban muslim. Bahkan secuil tafsir Al Quran menetapkan bahwa penerima utama wahyu Tuhan adalah masing-masing individu manusia. Al Quran menempatkan individu pada sari pati ajarannya. Al Quran adalah percakapan langsung antara Tuhan dengan masing-masing manusia sesuai kapasitas individu mereka. Di dalam Al Quran, Tuhan menyerahkan semua tanggung jawab perbuatan individu dan kebebasan untuk memilih perbuatan mereka sendiri.

Struktur kalimat Al Quran dapat dikelompokkan sebagai berikut: pernyataan informatif dan deskriptif; pernyataan deklaratif; pernyataan imperatif seperti perintah langsung dan peringatan; dan pertanyaan (yang dialamatkan kepada manusia) yang mengarah pada kesimpulan. Selain itu, terdapat metafora dan tamsil. Ratusan contoh morfologi dan sintaksis Al Quran meyakinkan bahwa penerima Tuhan adalah setiap manusia. Al Quran berbicara kepada masing-masing dan setiap orang dari kita secara langsung; ia berbicara kepada setiap perempuan dan setiap laki-laki, setiap muslim dan setiap non-muslim. Jadi, jika individu adalah penerima Tuhan, bagaimana bisa simbol dominan Islam yang tampak dari luar tak diragukan lagi berbentuk sosial, dan mengapa terlihat adanya ketidakseimbangan antara kepentingan komunal dan individu? Terdapat dua alasan yang jelas atas hal ini. Pertama, sambil menyebut pemeluk secara individu, banyak sekali ayat Al Quran dicurahkan pada perundangan dan pedoman perihal, sebagaimana Al Quran mengistilahkan semua pemeluknya, 'kelompok tengah', dan cara hidup kolektifnya.

Elemen kedua yang berkontribusi pada pengikisan bertahap status individu dalam masyarakat muslim adalah bahwa periode sejarah muslim terdahulu – empat puluh tahun

pertama yang dianggap oleh sebagian besar muslim sebagai bentuk ideal yang mereka perjuangkan – memiliki lembaga sosial dan pengelolaan negara sebagai konstituen utamanya. Kemudian, karena peradaban muslim memasuki tahap stagnasi dan disusul tahap kebobrokan, ancaman yang terlihat bagi umat (komunitas muslim) menurunkan kepentingan pribadi individu ke posisi sekunder. Manusia adalah makhluk individu sekaligus sosial. Masing-masing individu hidup dalam kerangka sosial, politik, dan ekonomi selama masa hidupnya. Oleh karena itu, walaupun perbuatannya menjadi tanggung jawabnya sendiri, manusia dipengaruhi oleh dan, pada gilirannya, memengaruhi masyarakat. Sehingga, meskipun Al Quran berbicara kepada masing-masing individu manusia, kesimpulan sosial, politik, dan ekonomi yang diambilnya, dan rekomendasi yang dibuatnya, bersifat komunal.

Namun, Al Quran dengan jelas menerangkan bahwa perbuatan yang dilakukan di dunia akan diadili, dan pada hari perhitungan, konsekuensi atas perbuatan itu, imbalan atau hukuman, bersifat khusus untuk individu. Tak seorang pun yang bertanggung jawab atas perbuatan orang lain. Al Quran menyatakan 'Hari ini [pada hari perhitungan] kamu datang kepada Kami sendiri-sendiri [*furada*] sebagaimana Kami menciptakan kamu pada kali pertama' (Surat atau Bab 6, ayat 95, ditulis 6:95). Lebih lanjut dalam 19:18, Al Quran menyatakan 'ia (manusia) akan datang kepada Kami seorang diri [sebagai individu]'

Tanggung jawab dan pertanggungjawaban individu dengan tegas dinyatakan dalam perintah: 'Dan tidaklah seorang membuat dosa melainkan kemudaratannya itu kembali kepada dirinya sendiri; dan seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain. Kemudian kepada Tuhanmulah kamu kembali' (6:164). Hal ini diulang dalam Al Quran 12:15, 25:18, 39:7, dan 63:38. Dalam Rehman (1966), dijelaskan poin-poin berikut: 'Pengembalian terakhir keyakinan ilahiah adalah diri sendiri ... setia kepada Tuhan berarti total seluruh hasil manusia menurut hukum moral ... Istilah yang paling sering diulang

dalam Al Quran adalah Takwa, yang menyalurkan manusia untuk melaksanakan tanggung jawab ini, suatu ciri khas individu dan bukan masyarakat ... walaupun individu dapat mengandalkan kebijaksanaan kolektif umat manusia, seorang laki-laki atau perempuan memikul sendiri tanggung jawabnya'. Contoh paling nyata prinsip 'perbuatan individu mengarah ke perbuatan komunal' ini ditunjukkan dalam perbuatan dasar ibadah muslim. Manusia menciptakan wujud sosial di dalam kebersamaan, tetapi mendapatkannya melalui perbuatan individu. Seorang muslim beribadah secara individu, tetapi di dalam forum bersama; puasa individunya berada dalam konteks sosial; zakatnya adalah usaha individu untuk membantu sesama manusia; dan terakhir, haji individunya menciptakan gerakan sosial.

Prinsip tanggung jawab individu ini merupakan dasar, sehingga tidak ada keimanan antara manusia dan penciptanya, dan oleh karena itu individu yang baik merupakan ideal spiritual Islam. Iqbal, pemikir muslim terbesar abad kedua puluh, menyatakan bahwa tujuan utama Al Quran adalah membangunkan dalam diri manusia suatu kesadaran yang lebih tinggi atas berbagai macam hubungan dengan Tuhan dan semesta (Iqbal 1934: 6).²⁰ Lebih lanjut, Iqbal menyatakan 'Al Quran dengan caranya yang sederhana dan tegas menekankan individualitas dan keunikan manusia ... Akibat dari sudut pandang manusia sebagai individualitas unik inilah, seorang individu tidak mungkin memikul dosa orang lain, dan memberinya hak hanya berdasarkan usaha sendiri' (ibid.: 42).

Kesimpulannya sudah jelas. Walaupun komunitas Islam berdasar pada Al Quran, firman Tuhan dan Sunnah (praktik) Nabi SAW, politik Islam lahir melalui muslim individu. Demikian pula, tanpa muslim individu, tidak akan ada ekonomi Islam dan tidak akan ada masyarakat Islam. Sebagaimana Nehaluddin (2011) mengamati, tidak ada masyarakat yang dapat bertahan hidup tanpa mendahulukan kepentingan pribadi dalam bentuk perbuatan individu; dan seluruh struktur sosial, politik,

²⁰ Nomor halaman teks ini adalah untuk edisi web (lihat daftar rujukan).

keagamaan dan spiritual Islam didasarkan atas harmoni yang menemukan pengulangannya dalam setiap mandat Al Quran. Realitas sosial-ekonomi dan politik corak Islam dibangun di atas individu yang melaksanakan amanat yang diberikan Tuhan kepadanya.

Namun, individu hanya dapat melaksanakan amanat ini jika mereka memiliki kebebasan mutlak memilih hidup yang diinginkan dalam menunaikan amanat yang diberikan Tuhan kepadanya. Hanya dengan memberikan kebebasan memilih dan bertindak, individu muslim dan seseorang dapat siap menghadapi Tuhan pada hari perhitungan.

Kebebasan individu untuk berbuat dan memilih dalam Al Quran

Al Quran adalah sumber utama hukum Islam, setidaknya secara teori. Meskipun Al Quran bersifat ilahiah, syariah tidak. Dan, sebagaimana akan kita lihat nanti, terkadang urgensi politik mendorong akademisi mengabaikan perintah jelas dari Al Quran. Pada masa lampau, mereka mengemukakan keputusan hukum berdasarkan hadis (perkataan) atribut Nabi, dengan mengabaikan perintah jelas di Al Quran. Tetapi, untuk saat ini, mari kita fokus pada Al Quran.

Membangun sudut pandang Al Quran dalam hal ini sangat penting karena ada dua alasan. Pertama, sudut pandang ini menjelaskan hubungan antara muslim dan nonmuslim, dan kedua, sudut pandang ini memerinci pedoman ilahiah mengenai legitimasi dan toleransi antaragama.

Penelitian Al Quran menunjukkan bahwa ada empat tema yang terjalin dalam subjek kebebasan memilih seorang individu. Al Quran membahas subjek ini setidaknya pada 82 peristiwa. Semua ayat yang membahas subjek ini berisi empat tema, secara eksplisit atau implisit, tetapi secara umum satu tema mendominasi dengan beberapa subteks. Al Quran, tampaknya, menutup kemungkinan mengenai hal ini.

Subteks tersebut meliputi keesaan, pembagian, umat manusia, dan tujuan ilahiah di balik pembagian ini. Subteks ini juga mencakup hubungan dan perilaku terhadap pemeluk agama lain dengan penekanan khusus sehubungan dengan 'Ahlul Kitab'. Ada beberapa perintah langsung kepada para pemeluk terkait perilaku mereka secara umum dalam urusan agama.

Penelitian mendetail meyakinkan bahwa Tuhan telah secara sengaja menganggap tanggung jawab individu dan kebebasan memilih sebagai masalah pokok pedoman pemeluk Islam. Al Quran menetapkan bahwa setiap individu bebas memilih jalan hidupnya dalam bidang sosial, ekonomi, dan politik. Lebih jauh, Al Quran mencegah pengikutnya meragukan kebebasan memilih yang dimiliki orang lain.

Tema besar pertama yang tak diragukan lagi muncul berulang-ulang adalah bahwa Tuhanlah yang menjadi hakim tertinggi atas semua perbuatan manusia dan setiap orang akan bertanggung jawab kepada Tuhan sendirian. Ketiga tema lainnya adalah batasan-batasan tentang peran Nabi SAW dalam menegakkan agama, kepemilikan individu atas perbuatan mereka, dan kebebasan memilih manusia berkenaan dengan perbuatan dan keyakinan mereka. Ini bukan forum untuk mendiskusikan semua ayat Al Quran, jadi akan kita batasi pembahasan ini pada beberapa contoh. Izinkan saya mulai dengan ayat Al Quran terakhir dan yang hampir paling akhir turunnya. Pesan langsung terakhir Tuhan ini merangkum semua tema utama dan menutup Al Quran: 'Dan peliharalah dirimu dari (azab yang terjadi pada) hari yang pada waktu itu kamu semua dikembalikan kepada Allah. Kemudian masing-masing diri diberi balasan yang sempurna terhadap apa yang telah dikerjakannya, sedang mereka sedikit pun tidak dianiaya (dirugikan)' (2:281).

Pertanggungjawaban pada hari perhitungan di hadapan Tuhan adalah alasan mendasar Tuhan berfirman dan mengutus Rasul-Nya. Ini adalah konsep dasar kehidupan muslim dan hukum (syariah). Faktanya *raison d'être* syariah adalah untuk menuntun manusia karena manusia secara individu bertanggung jawab

kepada Tuhan: 'Hai orang-orang yang beriman, jagalah dirimu! Tiadalah orang yang sesat itu akan memberi mudarat kepadamu apabila kamu telah mendapat petunjuk. Hanya kepada Allah kamu kembali semuanya, maka Dia akan menerangkan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan' (5:105).

Tuhan memegang hak pengadilan terakhir di tangan-Nya sendiri. Tuhan memberi manusia cakupan yang amat terbatas untuk mengadili satu sama lain dan hanya dalam masalah keduniaan tertentu, dengan demikian diberinya individu kebebasan memilih jalan hidup mereka. Dalam Al Quran ayat 6:61-62: 'Dan Dialah yang mempunyai kekuasaan tertinggi di atas semua hamba-Nya ... Ketahuilah bahwa segala hukum (pada hari itu) kepunyaan-Nya ... '.

Dalam Al Quran 45:14-15, Tuhan berfirman 'Katakanlah kepada orang-orang yang beriman hendaklah mereka memaafkan orang-orang yang tiada takut hari-hari Allah karena Dia akan membalas sesuatu kaum terhadap apa yang telah mereka kerjakan. Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, maka itu adalah untuk dirinya sendiri, dan barangsiapa yang mengerjakan kejahatan, maka itu akan menimpa dirinya sendiri, kemudian kepada Tuhanmulah kamu dikembalikan'.

Perintah Tuhan sangat jelas. Setiap orang bebas memilih dan bertanggung jawab atas perilaku dalam hidupnya. Akan ada hari perhitungan, tanggung jawab yang Tuhan sendirilah yang menjadi hakim tertingginya. Oleh karena itu, paksaan dilarang dalam hidup ini, dan tak seorang pun berhak memaksa orang lain memilihkan cara hidupnya.

Melalui firman langsung ini, hubungan langsung antara Tuhan dan manusia juga secara tegas dibangun. Prinsip mendasar ini telah diserukan oleh muslim sepanjang sejarah agar menghentikan siapa pun atau organisasi apa pun yang menumbuhkan kekuasaan yang terlalu bersifat keagamaan, dan prinsip ini memungkinkan ruang muslim individu menentang kekuasaan yang bertindak serupa. Zubair Khan (2011) mengatakan bahwa Islam adalah ide yang merangkul

semuanya, dan keadilan menjadi nilai pokoknya. Zubair menerangkan pesan Al Quran bahwa setiap individu akan berdiri sendiri dan satu-satunya pembelaan yang akan dimilikinya adalah pembelaan yang sudah dilakukannya untuk orang lain.

Bahwa Tuhan menginginkan setiap orang bebas memilih sudah jelas ada di perintah berikut, Tuhan menyatakan sendiri keinginan-Nya: 'Dan jikalau Kami menghendaki [bahwa manusia tidak dapat memahami antara yang benar dan salah], pastilah Kami hapuskan penglihatan mata mereka; lalu mereka berlomba-lomba (mencari) jalan [yang benar], Maka betapakah mereka dapat melihat(nya)? Dan jikalau Kami menghendaki [bahwa mereka tidak bebas memilih antara yang benar dan salah], pastilah Kami ubah mereka [dan menciptakan mereka sebagai makhluk yang mengakar] di tempat mereka berada; maka mereka tidak sanggup berjalan lagi dan tidak (pula) sanggup kembali' (36: 66-67).

Sekarang kita beranjak ke tema kedua, ketika Tuhan memberikan batasan untuk Nabi saat menyebarkan firman-Nya: 'Katakanlah [hai Nabi]: Hai manusia! Sesungguhnya telah datang kepadamu kebenaran (Al Quran) dari Tuhanmu. Sebab itu barangsiapa yang mendapat petunjuk maka sesungguhnya (petunjuk itu) untuk kebaikan dirinya sendiri. Dan barangsiapa yang sesat, maka sesungguhnya kesesatannya itu mencelakakan dirinya sendiri. Dan aku bukanlah seorang penjaga terhadap dirimu' (10:108).

Ayat ini secara khusus dialamatkan kepada Nabi SAW dan perintah Tuhan kepadanya jelas. Adalah aturan syariah, yaitu perilaku Nabi, yang menetapkan standar bagi muslim agar ditiru oleh masing-masing individu pemeluknya. Sunnah Nabi adalah sumber kedua hukum dan kehidupan muslim, setelah Al Quran. Semua mazhab muslim mengamini kesepakatan ini, bahwa ketika Tuhan menyebut Nabi, Dia mewajibkan perintah-Nya atas semua muslim.

Muslim tidak diperbolehkan melampaui batasan yang ditetapkan oleh tanggung jawab kenabian. Dengan kata lain, syarat dan lingkup keterlibatan dengan orang lain tidak boleh melewati batasan yang ditetapkan Tuhan atas Nabi SAW. Ayat-ayat berikut jelas merupakan batasan yang ditetapkan atas semua muslim oleh Tuhan sendiri melalui pesan Al Quran: 'dan barangsiapa yang berpaling (dari ketaatan itu), maka Kami tidak mengutusmu untuk menjadi pemelihara bagi mereka' (4:80); dan Kami tidak menjadikan kamu pemelihara bagi mereka; dan kamu sekali-kali bukanlah pemelihara bagi mereka' (6:107). Perintah kepada Nabi ini diulang lagi di 9:129, 16:82, 26:216, 27:92, 42:48, dan 64:12. Tuhan sangat jelas menerangkan hal ini. Nabi diberi tahu 'tugasmu hanya menyampaikan saja, sedang Kamilah yang menghitung amalan mereka' (13:40).

Sekarang kita bergeser ke perintah Al Quran berkenaan dengan tanggung jawab individu. Al Quran menyatakan 'Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya' (2:286). Di 6:164 dan 39:7 Tuhan berfirman 'seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain. Kemudian kepada Tuhanmulah kembalimu: lalu Dia memberitakan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan...! Perintah ini diulang di 2:134, 2:141, dan 41:46.

Terakhir, kita diskusikan kebebasan memilih yang dimiliki individu. Al Quran sangat berempati dengan kebebasan masing-masing orang dalam memilih jalan hidup mereka. Faktanya, pilihan ini telah dipaparkan sebagai kehendak Tuhan. Ayat berikut menunjukkan dengan jelas cara Tuhan akan bertindak. Kehendak Tuhan berwujud dalam perbuatan manusia dan pilihan yang dibuat manusia. Berdasarkan Al Quran, memang menjadi kehendak Tuhan agar manusia memegang sudut pandang berbeda-beda 2:253):

Dan kalau Allah menghendaki, niscaya tidaklah berbunuh-bunuhan orang-orang (yang datang) sesudah rasul-rasul itu, sesudah datang kepada mereka beberapa

macam keterangan, namun mereka berselisih, maka ada di antara mereka yang beriman dan ada (pula) di antara mereka yang mengingkari kebenaran. Seandainya Allah menghendaki, tidaklah mereka berbunuh-bunuhan. Namun, Allah berbuat apa yang dikehendaki-Nya.

Hal ini diulang di 16:93 'Dan kalau Allah menghendaki, niscaya Dia menjadikan kamu satu umat (saja); ... dan sesungguhnya kamu akan ditanya tentang apa yang telah kamu kerjakan!' Dan diulangi di 32:13: 'Dan kalau Kami menghendaki niscaya Kami akan berikan kepada tiap-tiap jiwa petunjuk, tetapi (Kami tidak menghendakinya— seperti itu).'

Kebebasan memilih juga secara terus terang ditunjukkan di ayat-ayat berikut: 5:54, 6:104, 10:40, 10:41, 17:105–108, 26:4, 28:56, dan 39:41. Terakhir, di 18:29, Tuhan berfirman 'Dan katakanlah: Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir.'

Perintah Al Quran yang jelas mengenai kemurtadan termasuk dalam diskusi ini, tetapi akan didiskusikan di bawah.

Tidak ada paksaan

Sekarang kita beralih ke ayat Al Quran yang paling terkenal dan paling sering dikutip terkait kebebasan memilih. Di 2:256 Tuhan berfirman: 'Tidak ada paksaan dalam *deen* [beragama/masalah iman]. Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat'. Ayat ini melarang menggunakan paksaan dalam beragama atau urusan hidup lainnya. Individu bebas berkehendak dan memilih. Islam sangat menjunjung tinggi kebebasan, hingga menegaskan bebas berpikir sebagai cara yang tepat untuk mengenali keberadaan Tuhan.

Tafsir Ibnu Katsir,²¹ penafsir Al Quran aliran sunni paling terkenal, menjelaskan ayat ini: 'Jangan memaksa siapa pun menjadi muslim, karena Islam itu mudah diterima dan

21 Terjemahan bahasa Inggris tersedia online dengan teks asli berbahasa Arab: http://www.qtafsir.com/index.php?option=com_content&task=view&id=138

dipahami, kebenaran dan petunjuknya juga mudah diterima dan dipahami. Oleh sebab itulah, tidak perlu memaksa siapa pun memeluk Islam.' penafsir lain membenarkan pemikiran ini.

Namun, ada aspek lain dari ayat ini, yang sangat penting. Dan aspek itu merupakan rangkaian dan penempatan posisional dari ayat 'tidak ada paksaan'. Ayat ini, nomor 2:256, melanjutkan ayat 2:255, yaitu Ayat Singgasana (*Ayat al-Kursi*). Semua muslim mengetahui pentingnya Ayat Kursi, tetapi demi kepentingan pembaca non-muslim kita, ayat ini adalah ayat yang paling sering diulang setelah tujuh ayat Surat Al-Fatihah, dan berdasarkan banyak hadis, Ayat Kursi adalah ayat Al Quran yang paling luar biasa.

Ayat Kursi semakin memperkuat pentingnya ayat 'tidak ada paksaan' ini. Sudah jelas bahwa kebebasan dalam urusan keyakinan sangat penting menurut Tuhan hingga Dia menurunkan perintah 'tidak ada paksaan' langsung setelah deklarasi kekuasaan dan wewenang absolut-Nya, Dia menanggukkan segala sesuatu. 'Tidak ada paksaan' tidak sekadar 'pernyataan yang memuat informasi', tetapi lebih bersifat perintah langsung agar sepenuhnya ditaati, didukung kekuatan penuh kedaulatan Tuhan sendiri. Oleh karena itu, sangatlah penting bagi semua muslim menaati perintah Tuhan 'tidak ada paksaan' ini.

Subteks

Sekarang kita beralih ke berbagai subteks yang didiskusikan di semua tema ini. Pertama dan yang paling utama, ada tujuan di balik mengapa manusia berbeda. Berdasarkan Al Quran, tujuan ilahiah ini adalah untuk menguji manusia dalam melakukan perbuatan baik: 'dan, bagi tiap-tiap umat ada kiblatnya (sendiri) yang ia menghadap kepada-Nya. Maka berlomba-lombalah (dalam membuat) kebaikan. Di mana saja kamu berada pasti Allah akan mengumpulkan kamu sekalian (pada hari kiamat). Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu' (2:148).

Di 5:48, Al Quran memberi tahu kita: Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan [yang berbeda]. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi [Dia menginginkan sebaliknya] karena hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu. Maka berlomba-lombalah (dalam membuat) kebaikan! Hanya kepada Allah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu.'

Tema ini ditekankan sekali lagi di banyak ayat, misalnya, di 11:118, Al Quran menyatakan: 'Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu, tetapi [Dia menginginkan sebaliknya, lalu] mereka senantiasa berselisih pendapat.'

Di sini kita mulai melihat sekilas legitimasi yang diberikan Al Quran kepada umat non-muslim dan cara hidup mereka. Tetapi tidak berhenti di sini. Di salah satu wahyu yang paling awal turun kepada Nabi (disebut dengan surat Makkiyyah), Tuhan menyuruh Nabi bersabda kepada kaum kafir di Mekah: 'Untukmu agamamu, dan untukku, agamaku!' (109:6). Lebih lanjut Al Quran menguraikan cara menanggapi pemeluk keyakinan lain, terutama mereka yang mengejek dan mengolok-olok. Dikatakan: 'Dan sungguh Allah telah menurunkan kekuatan kepada kamu di dalam Al Quran bahwa apabila kamu mendengar ayat-ayat Allah diingkari dan diperolok-olokkan, maka janganlah kamu duduk beserta mereka, sehingga mereka memasuki pembicaraan yang lain' (4:140). Al Quran menasihati para pemeluknya bahwa Tuhan yang akan melakukan perhitungan terakhir. Pesan ini diulang di 10:15, 10:16, 10:17, 10:18, dan 15:2.

Di 15:3, Al Quran menyatakan tentang pemeluk lain: 'Biarkanlah mereka ... maka kelak mereka akan mengetahui [kebenarannya]'. Perintah untuk membiarkan mereka yang tidak mempercayai kebenaran ini diulang beberapa kali di 25:63, 43:83, 43:84, 52:45, dan 70:42, Al Quran menyatakan: 'Maka biarlah mereka tenggelam dalam omong kosong dan

bermain-main [kata-kata] sampai mereka menemui Hari [Perhitungan] yang dijanjikan kepada mereka.'

Instruksi Al Quran terkait 'Ahlul Kitab' bahkan lebih jelas lagi. Di 2:62, Al Quran memberi tahu kita: 'Sesungguhnya orang-orang mukmin [dalam surat ilahiah ini], orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati.'

Peringatan ini diulang dan Al Quran memberikan kejelasan bagaimana orang-orang baik dari 'Ahlul Kitab' akan diberi ganjaran. Di 3:199, Al Quran menyatakan: 'Dan sesungguhnya di antara Ahli Kitab [terdahulu] ada orang yang beriman kepada Allah ... sedang mereka berendah hati kepada Allah dan mereka tidak menukarkan ayat-ayat Allah dengan harga yang sedikit. Mereka memperoleh pahala di sisi Tuhannya. Sesungguhnya Allah amat cepat perhitungannya!'

Sunnah Nabi

Dengan melihat cara Al Quran memperlakukan keyakinan dan kebebasan individu, muncul pertanyaan, jika Al Quran begitu terus terang, mengapa sangat nyata terlihat adanya intoleransi dalam hukum muslim? Jawaban untuk masalah pelik ini terletak di sejarah muslim. Tetapi sebelum kita menyelidiki pertanyaan ini lebih jauh, perlu kiranya kita menengok sunnah Nabi terkait keyakinan lain, karena setelah Al Quran, sunnah menjadi sumber kedua peradaban dan hukum Islam.

Komunitas pertama di Madinah adalah komunitas yang total inklusif. Nabi SAW secara eksplisit menulis konstitusi pertama yang mengatur urusan masyarakat yang tinggal di Madinah, termasuk muslim dan Yahudi. Zuabiar Khan merujuk konstitusi Madinah yang dinyatakan pada pasal 25: 'Kaum Yahudi dari Bani 'Avf adalah satu komunitas (*umma*) dengan pemeluk (mukminin). Bagi kaum Yahudi, agama dan cara hidup (agama)

mereka dan bagi kaum muslimin agama mereka'. Dr Abdullah mengutip Watt dan mengatakan bahwa perjanjian ini tidak hanya menguraikan hak-hak tetapi juga menganggap kaum Yahudi sebagai sekutu muslim (Watt 1956: 221–28).

Demikian pula, sunnah tentang cara Nabi memperlakukan umat Kristen dicontohkan dalam perilaku beliau terhadap para delegasi umat Kristen dari Najran (Arab selatan). Beliau menerima para delegasi di rumahnya, menghibur mereka di masjid, dan kemudian menandatangani perjanjian dengan mereka. Perjanjian perdamaian yang sama juga ditandatangani oleh penerus politik setelah beliau, terutama khalifah kedua, Umar. Beliau memberikan contoh luar biasa saat penaklukan Yerusalem dengan menolak beribadah di dalam gereja, dengan mengatakan, 'Aku tidak ingin umat muslim mulai mengganti gereja-gereja menjadi masjid setelahku'. Patriarki Kristen Mery mengatakan: 'Orang Arab yang telah dianugerahi Kerajaan [di bumi] oleh Tuhan tidak menyerang agama Kristen; sebaliknya, mereka membantu kami dalam beribadah; mereka menghargai Tuhan dan Santo kami, juga memberi gereja dan biara kami banyak hadiah' (Syed Ameer Ali 1997, dikutip oleh Nehal ud Din). Umat Kristen mendapatkan rasa hormat, kemerdekaan, dan martabat baru yang tidak pernah mereka nikmati di bawah kekuasaan Kristen Romawi maupun Byzantium. Bahkan kemudian yang kita saksikan adalah umat Kristen hidup damai sentosa di bawah Islam selama berabad-abad.

Menurut Thomas Arnold, seandainya memang bagian dari sentimen Islam untuk menghapus kehadiran Kristen, semestinya hal ini sudah dilakukan diam-diam dalam sejarah dunia. John Morrow, berbicara mengenai penaklukan Spanyol, dengan mengutip Ahmad Thomson: 'Sebagian besar masyarakat yang tertindas, rusak, dan bobrok menganggap muslim bukan sebagai penakluk tetapi sebagai penolong. Umat muslim mengakhiri perbudakan mereka dan membebaskan mereka dalam hal agama' (Morrow 2013: 189).

Islam dan negara

Sekarang kita bergeser ke pertanyaan, mengapa hukum syariah saat ini memperlakukan kebebasan beragama berbeda dengan perintah Al Quran dan praktik sunah.

Pertama, syariah tidak bersifat ilahiah. Ini adalah gagasan manusia. Sangatlah penting memahami hal ini. Umat muslim cenderung menyucikan syariah akibat kurangnya pengetahuan dan pemahaman. Tetapi, ketika intelektual Barat dan media mendiskusikan hal ini, terutama dalam konteks populasi muslim yang hidup di Barat, mereka berkewajiban menjelaskan bahwa hukum syariah adalah hukum yang didasarkan atas wahyu ilahiah, bukan ayat suci itu sendiri.

Tidak juga keliru jika kemudian media Barat setidaknya menerima secara terbuka, jika tidak berlebih, asal mula Islam adalah dari pemikiran Barat. Sebagaimana akademisi abad pertengahan, George Makdisi, menegaskan: 'monoteisme agama kami adalah Judeo-Christian (Yahudi-Kristen), dan budaya intelektual kami adalah Greco-Roman (Yunani-Romawi), yang saya yakin belum kita sadari adalah bagian penting dari budaya intelektual kita, sebutlah, Universitas dan budaya ilmiah kita, yaitu Arabo-Islamic (Arab-Islam)'. Kesadaran seperti ini sangat penting dalam mempromosikan toleransi dan perdamaian di negara Barat.

Fikih untuk syariah dibangun dalam konteks khusus perkembangan awal kekaisaran muslim, dan dirancang sebagai serangkaian aturan sederhana yang memungkinkan muslim hidup sesuai ajaran Islam. Namun, di kemudian hari, hukum ini diangkat hingga ke level ilahiah, tanpa dipertanyakan atau diubah. Mereka yang memiliki kepentingan pribadi, uang, dan politik, terus melanggengkan dan mendukung ide syariah ilahiah ini. Dikotomi yang memudahkan hal ini menjadi fakta bahwa Islam tidak membayangkan negara teritorial tertentu, apalagi negara bangsa, tetapi lebih ingin menciptakan komunitas lintas batas.

Al Quran dan Nabi tidak memberikan petunjuk atau pedoman yang jelas mengenai pengelolaan negara. Faktanya, buku hadits dan fikih tidak memuat bab khusus yang membahas hal ini. Muhammad Khalid Masud mengisyaratkan bahwa, seandainya Nabi menganggap negara adalah tujuan akhir, beliau tentu akan menerima tawaran kaum elit Mekah untuk memangku jabatan kepala suku. Menurutnya, 'buku dan perjanjian [yang] ditulis di kemudian hari mengenai pengelolaan negara ... diceritakan melalui preseden dari sejarah Islam atau diperoleh dari model Kekaisaran Sassaniyah'.

Masyarakat sipil Islam dibangun atas dasar aturan hukum. Meskipun masyarakat muslim menerima bentuk kekaisaran dan negara, pemerintah selalu dilihat dengan mata sangsi. Balairung istana dihindari oleh para akademisi dan perkataan Nabi, 'menyampaikan kebenaran di hadapan penguasa yang lalim adalah jihad terbesar', diterima luas. Orang saleh menolak pengangkatan dalam pemerintahan. Muslim yang dipimpin akademisi, pedagang, dan profesional memutuskan bahwa kepentingan mereka lebih terpenuhi dengan kedaulatan masyarakat bernegara. Negara dilihat sebagai sebuah keburukan yang sangat perlu, dan diterima sebagai alternatif yang sedikit lebih baik daripada kekacauan dan kesemrawutan (*fitnaa* dan *fassad*).

Lambat laun dan sedikit demi sedikit, urgensi politik, yang dipimpin oleh kekaisaran dinasti dan kekaisaran muslim yang meluas, dibatasi oleh kekaisaran nonmuslim, menuntun para akademisi membangun teori 'Dar al-Islam' (Negara Islam). Pergeseran besar ini berakibat pada berubahnya Islam dari cara hidup berdasarkan keadilan, sama rata, aturan hukum dan kebebasan individu menjadi teritorial eksklusif dan kekaisaran yang bersifat keagamaan. Hukum kemurtadan yang diciptakan dalam suasana seperti ini merupakan gagasan politik, yang akan kita diskusikan nanti.

Morrow (2013: 188) mengamati: 'nampak jelas sama bahwa terjadi penghapusan informasi yang menguntungkan bagi Kristen ketika ikatan antara pengikut Kristus dan pengikut

Muhammad memburuk. Nampaknya, pemaksaan sudut pandang [yang terjadi] ... dengan akademisi muslim yang semakin berpendirian keras mengenai tafsiran mereka atas Islam menyebabkan wilayah muslim semakin intoleran, puritan, dan eksklusivis ... meskipun umat muslim wajib mengikuti contoh Nabi ... Pengajaran dan perbuatan utusan Allah yang mereka suarakan'.

Toleransi dan keadaan masyarakat Muslim saat ini

Toleransi masyarakat muslim saat ini berada di titik terendah. Meskipun orang luar terus melihat hal ini sebagai masalah kebebasan beragama dan kemurtadan, masalah intoleransi ternyata lebih luas dan kompleks, dan lebih dari sekadar masalah agama.

Tiga faktor yang banyak menjelaskan sikap masyarakat muslim. *Pertama*, terjadi kekosongan intelektual dan kegagalan modernis muslim dalam menjelaskan masalah kepada masyarakat bebas. Iqbal mengidentifikasi tiga hal yang dibutuhkan umat manusia: tafsiran spiritual alam semesta; emansipasi spiritual individu, dan prinsip dasar yang mengarahkan evolusi masyarakat manusia atas dasar spiritual. Setelah Perang Dunia II, muncul bayangan bahwa kemerdekaan negara-negara muslim akan memunculkan kebangkitan intelektual Islam, yang akan menggiring umat manusia memasuki prospek dan petualangan baru.

Hal ini tidak terjadi dan ada dominasi oleh kekuatan teokratis yang merosot. Kegagalan intelektual muslim mungkin menjadi penjelas terpenting atas keadaan muslim saat ini. Reformis muslim tidak pernah menikmati dukungan politik dan, meskipun pandangan mereka mendapat penerimaan sosial yang luas, sebagian besar mereka dipojokkan. Namun, reformis sendiri harus berbagi kesalahan karena tidak cukup berani memperjuangkan ide-ide mereka. Sardar (2011: 1) mencatat:

Sama sekali bukan menjadi kekuatan yang membebaskan, sosial kinetik, dinamika budaya dan intelektual demi kesetaraan, keadilan, dan nilai-nilai kemanusiaan,

Islam nampaknya memperoleh ketegangan patologis. Bahwasanya, nampak bagi saya bahwa kita telah memasukkan semua gambaran barat yang kontemporer dan historis tentang Islam dan muslim yang telah menghantui kita selama berabad-abad.

Sardar melanjutkan bahwa masalah ini terjadi karena pengangkatan syariah ke level ilahiah, dengan konsekuensi penghapusan lembaga dari para pemeluk, dan penyamaan Islam dengan negara.

Alasan lebih lanjut mengapa suara-suara toleran tidak berpengaruh besar adalah karena politik. Faktor-faktor mulai dari pascakolonialisme, depotisme pascakolonialisme, hegemoni Barat saat ini, menyerang negeri muslim selama seperempat abad terakhir, dan muslim yang hidup dalam masyarakat global yang saling terhubung, dengan pesatnya pertumbuhan populasi semuanya berakibat pada kebangkitan teori reaksioner bernegara Islam, dengan dasar pikiran yang salah. Tetapi, karena mereka menjanjikan negeri penuh susu dan madu kepada kaum papa, mereka menarik pengikut. Morrow (2013: 63) mengisyaratkan bahwa 'periode intoleransi terbesar (dalam masyarakat muslim) bertepatan dengan pendudukan imperialis Barat, dulu dan sekarang.'

Keadaan ini lebih lanjut didorong oleh penguasa negara-negara muslim yang tak memperhitungkan masa depan. Dengan korupsi yang merajalela dan kapitalisme kroni, demokrasi hanyalah pemilihan dengan para elit yang mengeksploitasi sumber daya demi kepentingan pribadi. Penguasa seperti ini, yang acap kali didukung oleh pemerintah Barat yang berpandangan dangkal, tidak memperhatikan perbaikan nasib sosial, politik, dan intelektual masyarakat muslim. Ada persekutuan keji antara ortodoks Mullah dan elit monopolistik. Persekutuan ini terus melanggengkan perpaduan antara kemiskinan, pendidikan rendah, dan tafsiran ekstremis atas Islam.

Ayoub (1994) menyatakan: 'keadaan pasca-kolonial dalam masyarakat muslim sedikit mendorong perdebatan dalam bidang hukum Islam. Meningkatnya kepentingan dalam mengadopsi pedoman hukum atas dasar nilai-nilai Islam mewariskan pedoman hukum yang kuno bagi sebagian besar muslim'. Lebih lanjut Ayoub menjelaskan bahwa 'disertai dengan marginalisasi pembelajaran hukum Islam dan larangan debat publik tentang hukum Islam oleh negara ... penafsiran sumber-sumber Islam yang sangat kaku dan literalis menyebar luas, sementara pandangan reformis dan mencerahkan ditekan dan dipojokkan.'

Terakhir, dan yang mendorong tren di atas, adalah faktor-faktor sosial-ekonomi termasuk, kemiskinan parah, rendahnya pendidikan, peluang dan keadilan, dan kesengsaraan manusia, yang semakin parah akibat bencana alam dan bencana akibat ulah manusia. Perut kosong dengan mudah disuapi ide-ide ekstremis yang menghadirkan syariah sebagai obat mujarab untuk semua jenis penyakit. Pengangkatan syariah ke level ilahiah meyakinkan bahwa manusia itu sendiri tidak boleh mengeluarkan pendapat atau berkontribusi, selain mengikutinya.

Kemurtadan

Diskusi tentang pemikiran liberal dalam masyarakat Islam tidak lengkap tanpa diskusi kemurtadan. Penting diingat bahwa Al Quran menyebut kemurtadan beberapa kali (2:217, 3:86–90, 4:137, 9:66, 9:74, 16:106–9, 4:88–91, dan 47:25–27) dan tidak juga menetapkan hukuman apa pun untuk perbuatan ini. Eks-ketua mahkamah agung Pakistan, S. A. Rahman, menulis bahwa tidak ada rujukan pemberian hukuman mati dalam 20 contoh saat kemurtadan disebutkan dalam Al Quran.

Al Quran menyatakan dalam 4:115: Dan barangsiapa yang menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya, dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin, Kami biarkan ia leluasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu dan Kami masukkan ia ke dalam jahanam, dan jahanam itu

seburuk-buruk tempat kembali!' Jelas ini merupakan rujukan bagi mereka yang meninggalkan jemaah Islam pada masa hidup Nabi; dan jelas merupakan rujukan bahwa Tuhan adalah hakim di akhirat. Ayat berikut membahas dan berbicara lebih lanjut tentang mereka yang murtad lebih dari satu kali. Hal ini juga menyiratkan bahwa ada orang seperti itu yang hidup di antara muslim dan bergabung kembali dengan jemaah Islam sebelum murtad sekali lagi: 'Sesungguhnya orang-orang yang beriman kemudian kafir, kemudian beriman (pula), kemudian kafir lagi, kemudian bertambah kekafirannya, maka sekali-kali Allah tidak akan memberi ampunan kepada mereka, dan tidak (pula) menunjuki mereka kepada jalan yang lurus' (4:137).

Hukuman Tuhan kepada orang ini sangat jelas, bahwa, sebagai akibat dari kemurtadan berulang, Dia tidak akan mengampuni mereka. Tuhan tidak mengizinkan siapa pun menindak hal ini dengan tangan mereka sendiri. Di 16:106-7, Al Quran sekali lagi berbicara tentang orang yang murtad dan menegaskan bahwa dia akan mendapat hukuman di akhirat.

Shafaat (2006) berargumen bahwa, seandainya Al Quran sama sekali tidak menyebutkan kemurtadan, mungkin kita akan berargumen bahwa dulu tidak ada peristiwa yang menyebabkan turunnya wahyu Al Quran mengenai hal ini, dan oleh sebab itulah turun wahyu kepada Nabi Agung yang membahas ini. Shafaat mengamati bahwa hampir semua ayat yang menyebut kemurtadan ditemukan pada periode Madinah, ketika negara Islam telah berdiri dan sanksi kejahatan dapat ditetapkan dan diterapkan. Dia menyimpulkan bahwa ketiadaan sanksi hukum atas kemurtadan dalam Al Quran berarti bahwa Tuhan tidak pernah bermaksud menjadikan sanksi tersebut bagian dari syariah Islam.

Jika kita tengok ke masa Nabi, kita tidak melihat adanya bukti konkret bahwa Nabi menetapkan hukuman mati bagi mereka yang keluar dari Islam. Nabi, misalnya, menyusun Perjanjian Hudaibiyah dengan pihak penentang Mekah. Salah satu isi perjanjian itu adalah bahwa jika seorang muslim menolak

Islam dan ingin bergabung ke Mekah, dia diperbolehkan melakukannya.

Ayoub (1994) membahas, dengan lebih detail, tradisi dari masa Nabi yang digunakan oleh para pendukung hukuman mati untuk membenarkan hukuman mati atas kemurtadan. Dia menyimpulkan: 'sebenarnya kita memiliki enam, bukan empat tradisi, dua di antaranya memuat perintah Nabi. Namun, tradisi ini, seperti yang kita lihat, tidak dapat dijadikan sumber informasi untuk hukum yang kejam.'

Lalu, apa yang terjadi? Kemurtadan adalah gagasan politik. Dalam masyarakat muslim akhir-akhir ini, syariah dianggap ilahiah hanya karena ia (secara salah) dianggap demikian. Saat ini syariah adalah sistem korpus tertutup yang hanya beberapa individu yang berhak menafsirkan, dan membuat aturan dan peraturan. Kemurtadan dan penghujahan menjadi senjata politik di tangan kelompok politik yang digunakan sebagai alat menyingkirkan lawan dan penentang.

Menurut Roald (2011): 'Muslim berjumlah besar dan harus mempertahankan jumlah ini sehubungan dengan Kristen dan Yahudi.' Beberapa argumen dapat ditambahkan guna mendukung pernyataan ini. Pertama, ada banyak sekali opini tentang masalah kemurtadan, bahkan para ahli hukum terdahulu berpendapat berbeda-beda. Ibrahim Syed berargumen bahwa tidak adanya kebulatan suara menjadi alasan 'mengapa beberapa akademisi membedakan antara kemurtadan individu dan kemurtadan yang disertai pengkhianatan tinggi.'

Syed lebih lanjut berargumen²² bahwa 'sejumlah akademisi Islam dari abad terdahulu termasuk Ibrahim al-Naka'l, Sufyan al-Thawri... menganggap bahwa murtad sangat berdosa, tetapi tak satu pun yang mengharuskan hukuman mati. Di masa modern ini, Mahmud Shaltut, ulama besar al-Azhar, dan Dr Tantawi sependapat akan hal itu'. Ayoub (1994) menyimpulkan analisisnya dengan mengisyaratkan:

22 http://www.irfi.org/articles/articles_251_300/is_killing_an_apostate_in_the_is.htm

'penelitian yang teliti mengenai sumber-sumber tradisi Islam terdahulu mengungkapkan sikap yang semakin keras terhadap kemurtadan ... karena pandangan yang bertentangan telah dihubungkan dengan pendukung tradisional terdahulu, termasuk pendiri sekolah hukum, para ahli hukum berikutnya bebas menafsirkan tradisi klasik untuk disesuaikan dengan perangai mereka sendiri, masa dan iklim politik di tempat mereka tinggal'.

Saeed (2004: 98), di dalam buku penting tentang kemurtadan, mengutip Rached Ghannouchi yang menyatakan bahwa kemurtadan adalah kejahatan politik dan bahwa petunjuk Al Quran menegaskan prinsip kebebasan beragama dan melarang paksaan.

Pembebasan yang diberikan kepada perempuan dan kaum minoritas juga menjadi petunjuk bahwa mereka yang merancang hukum kemurtadan memikirkan kemanfaatan politik. Sulayman (2011), dalam bukunya *Tolerance and Coercion in Islam*, menyimpulkan bahwa para petarunglah yang bertanggung jawab menerima atau tidak menerima Islam. Friedman (2003) meringkas pandangan dan argumen Abu Hanifa, imam pertama dan terbesar di antara empat imam sunni. Dia menyatakan: 'Jadi, dalam analisis Abu Hanifa, kemurtadan memiliki dua aspek. Yaitu dosa yang bersifat keagamaan yang akan dihukum Tuhan di akhirat, dan juga kejahatan politik, yang kemungkinan besar diikuti dengan pemberontakan' (Friedman, 2003: 137). Dalam analisis Friedman, persepsi Abu Hanifa adalah bahwa kemurtadan muslim laki-laki pada mulanya adalah kejahatan politik, yang melibatkan bahaya pemberontakan. Hukuman berat yang dibawanya adalah masalah kebijakan publik, yang dirancang untuk melindungi kesejahteraan muslim.

Menurut Ayoub (1994), kemurtadan tetap menjadi masalah teoretis bagi muslim hingga saat ini dan menjadi masalah penting seperti pertanyaan politik atas bangkitnya kolonialisme Barat. Ayoub mengutarakan bahwa masalah ini mengakar, dan dipengaruhi oleh, sekularisasi yang dipaksakan

oleh masyarakat muslim, dan ketiadaan debat bebas di bawah rezim diktator yang menguasai banyak dunia muslim.

Kesimpulan

Islam telah membangun hubungan langsung antara manusia dan Tuhan. Al Quran dan sunah sudah sangat jelas dalam hal kebebasan beragama. Jika kita menerima pandangan modern demokrasi bukan sebagai partisipasi individu dalam kekuatan politik, tetapi sebagai sistem perlindungan individu dari kekerasan dan paksaan negara, sudut pandang Islam sangat dekat dengan modernitas. Islam tidak hanya menginginkan kebebasan individu dari teokrasi, tetapi juga dari kontrol negara. Islam menekankan peran dan tanggung jawab individu dan kebebasan beragama sebagai prinsip dasar.

Meskipun, tanpa ragu, Islam membedakan antara pemeluk dan nonpemeluk, Al Quran berbicara kepada seluruh manusia dan membayangkan dunia yang lebih baik dan kemanusiaan yang lebih baik dengan menempatkan tanggung jawab perbuatan langsung kepada masing-masing individu manusia.

Perkembangan berikutnya dalam hukum syariah digerakkan oleh kepentingan politik, sebagaimana diangkat hingga level ilahiah. Negeri muslim berada di bawah cekikan elit politik yang korup dan pendukung teokratis dan menghadapi masalah yang kompleks dan bermacam-macam. Namun, tak satu pun masalah ini yang tidak dapat diatasi dan kunci kebangkitan dan reformasi terletak pada pendidikan masyarakat muslim dengan upaya terpadu dari para intelektual.

Satu pertanyaan, yang hanya dapat disentuh sejenak adalah apakah sekularisasi masyarakat muslim menjadi sebuah solusi. Sekularisasi, baik yang dicoba melalui paksaan dan diam-diam, pada dasarnya gagal. Pertama, sekularisme berdasar atas pembagian antara Tuhan dan kaisar yang dipegang secara absolut oleh beberapa umat Kristen. Pembagian ini menjadi kutukan bagi Islam. Kedua, masyarakat Kristen tidak memiliki masa lampau gemilang yang dapat mereka tengok, sementara

muslim punya. Ketiga, dan mungkin yang terpenting, Islam memberikan titik labuh identitas diri yang sangat baik, ketika berhadapan dengan trauma dislokasi modernitas dan globalisasi.

Kebangkitan harus dimulai pada level intelektual melalui pengujian baru syariah dengan mengingat petunjuk Al Quran. Untuk mengubah masyarakat muslim, dan untuk meluruskan mereka pada etos murni Al Quran dan Sunnah, seseorang harus mengadopsi strategi berbagai aspek dengan upaya intelektual bergandengan dengan peningkatan sosial, politik, dan yang terpenting, ekonomi. Meskipun demikian, perubahan harus dihayati dan datang dari dalam. Campur tangan apa pun dari luar telah terbukti, dan akan terus, memperparah situasi.

Pendidikan adalah kunci perubahan sosial, politik, dan ekonomi. Kecakapan menulis dan membaca dan pendidikan memungkinkan muslim mempelajari sendiri apa yang dikatakan Al Quran dan sunah, daripada bergantung pada tafsiran orang lain. Intelektual harus memimpin pergerakan ini dan menerima risiko sebagaimana kepemimpinan terlibat. Tugas termudah adalah memberikan dasar teoretis: yang sudah tersedia dalam Al Quran dan sunah, dan sudah disampaikan dengan nyata dan terang.



Daftar Pustaka

- Ahmad, N. 2011. *The concept of collectivism in relation to Islamic and contemporary jurisprudence* (Open Law Journal). 4: 15–20.
- Arnold, T. 1906. *The Preaching of Islam*. London: Constable and Company. (1961, Lahore: Muhammad Ashraf Publications).
- Ayoub, M. 1994. *Religious freedom and the law of apostasy* (Islam Islamiyat Masihiyat). 20: 75–91.
- Friedman, Y. 2003. *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in Muslim Tradition*. Cambridge University Press.

- Goitein, S. D. 1977. *Individualism and conformity in classical Islam* dalam *Individualism and Conformity in Classical Islam* edisi A. Banani dan S. Vryonis Jr.) hlm. 3. Fifth Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference. Wiesbaden.
- Iqbal, A. M. 1934. *The Reconstruction of Religion Thought in Islam*. Oxford University Press. (PDF web tersedia di www.ziarat.com.)
- Khan, Z. Z. 2011. *Pluralism in Islam* (Islam and Muslim Societies), 4 (2). (Tersedia di <http://www.muslimsocieties.org>.)
- Makdisi, G. 1989. *Scholasticism and humanism in classical Islam and the Christian West*. (Journal of the American Oriental Society), 109: 175–82.
- Masud, M. K. 1993. *Civil society in Islam* (Dipresentasikan pada seminar tentang Islam dan Modernitas, Karachi, 4–6 November 1993). (Tersedia di www.dkxhtdd7qzx_yg.cloudfront.net/27t9bh_civil-islam.pdf.)
- Morrow, J. A. 2013. *The Covenants of the Prophet Muhammad with the Christians of the World*. Sophia Perennis.
- Musah, M. B. 2011. *The Culture of Individualism and Collectivism in Balancing Accountability and Innovation in Education: An Islamic Perspective*. Ontario International Development Agency.
- Rahman, S. A. 1986. *Punishment of Apostasy in Islam*. Kazi Publishing. Rehman, F. ur. 1966. *The status of the individual in Islam* (*Islamic Studies*), 5 (4).
- Rehman, F. ur. 1970. *Islamic modernism: its scope, method and alternatives* (*International Journal of Middle East Studies*), 1: 317–30.
- Roald, A. S. 2011. *Multiculturalism and pluralism in secular society: individual or collective rights?*. Bergen: Chr. Michelsen Institute. Saeed, A. and Saeed, H. 2004. *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*. London: Ashgate Publishing.
- Sardar, Z. ud D. 2011. *Rethinking Islam* (Islam and Muslim Societies), 4 (2). Seyit, K. 2006. *The paradox of Islam and the challenges of modernity* dalam *Negotiating the Sacred Blasphemy and Sacrilege in a Multicultural Society* (Edisi E. Burns Coleman dan K. White). Acton, Australia: ANU E Press.

- Shafaat, A. 2006. *The Punishment of Apostasy in Islam, Part I: The Qur`anic Perspective*. (Tersedia di www.islamicperspectives.com/ap_ostasy1.htm.)
- Sulayman, A. 2011. *Apostates, Islam & freedom of faith: change of conviction vs. change of allegiance* (diterjemahkan oleh N. Roberts). Herndon, VA: The International Institute of Islamic Thought.



KEBEBASAN EKONOMI: JALAN MENUJU EMANSIPASI PEREMPUAN DI KAWASAN TIMUR TENGAH DAN AFRIKA UTARA

Souad Adnane

Negara-negara di dunia Arab telah menandatangani dan meratifikasi perjanjian PBB terkait gender dan masalah perempuan. Namun, ada kesulitan yang sudah lama ada dan diketahui berkaitan dengan kurangnya partisipasi perempuan dalam kehidupan ekonomi dan politik dan dalam masyarakat sipil. Di dunia Arab, kekuatan gender dan hubungan gender dipengaruhi oleh norma sosial-budaya dan agama dan perempuan sangat dikecualikan dari ranah publik dan arena pembangunan.

Aspek masalah budaya yang dihadapi perempuan meningkatnya kekerasan dan konflik di dunia Arab yang melemahkan posisi perempuan dengan banyak cara. Perempuan dewasa dan anak perempuan lebih rawan terhadap kekerasan dan oleh karena itu menyiratkan bahwa mereka membutuhkan perlindungan laki-laki. Laki-laki digambarkan sebagai pelindung alami dan perempuan adalah pihak yang membutuhkan perlindungan; hal ini sering menyiratkan bahwa rumah adalah tempat

teraman untuk perempuan (Enloe, 2014: 30). Sayangnya, situasi saat ini di dunia Arab membudayakan pembagian masa lampau antara 'publik' dan 'pribadi' sehingga mengakibatkan penguatan peran yang terlihat dan tanggung jawab masing-masing gender. Bagaimana agar kedudukan perempuan bisa diangkat dengan situasi seperti itu? Kebijakan seperti apa yang dapat membantu emansipasi perempuan di dunia Arab?

Dengan menggunakan pencampuran konsep perempuan dalam pembangunan dan gender serta isu pembangunan, saya bermaksud memperkarakan pentingnya mendorong kebebasan ekonomi perempuan di dunia Arab guna mengangkat status mereka, begitu pula mengangkat pertumbuhan ekonomi secara umum di negara mereka. Bab ini berargumen dengan mendukung kebijakan ramah pasar yang dapat memacu investasi dalam kesehatan dan pendidikan anak perempuan sehingga berkontribusi dalam mengubah struktur kekuatan. Yang kedua, bab ini memperkarakan pendekatan 'peka gender' yang harus menyertai kebijakan ramah pasar, sebanyak mungkin, guna mengurangi rintangan masuk yang membatasi otonomi perempuan dan yang mencegah mereka mendapatkan keuntungan dari peluang tersebut.

Perempuan dalam pembangunan versus gender dan pembangunan: Implikasi pada pembuatan kebijakan di dunia Arab

Langkah dalam memahami masalah perempuan telah memengaruhi kebijakan pembangunan, baik di tingkat internasional dan lokal, dan memunculkan banyak penerapan yang tak terhitung jumlahnya. Tren besar pertama, perempuan dalam pembangunan, 'dihubungkan dengan berbagai aktivitas yang melibatkan perempuan di ranah pembangunan, dengan keterlibatan lembaga donor, pemerintah, dan LSM sejak 1970-an (Ravazi dan Miller, 1995: 2). Pendukung pendekatan ini mengadopsi argumen efisiensi ekonomi, yang memperkarakan potensi kontribusi perempuan dalam proses pembangunan.

Pendekatan ini memiliki dampak yang berlangsung lama pada kebijakan dan praktik pembangunan.

Pendekatan perempuan dalam pembangunan dilahirkan dalam situasi ketika perempuan diindikasikan sebagai pembuat kebijakan dalam peran mereka sebagai ibu dan istri. Kebijakan terkait masalah perempuan dibatasi pada kesejahteraan sosial: 'pendekatan kesejahteraan' (ibid.: 3). Sebagai reaksi atas iklim kebijakan umum ini, perempuan dalam pembangunan dibentuk dengan bertumpu pada ide feminis liberal bahwa 'kemalangan perempuan berakar dari harapan tradisional yang sudah menjadi stereotip yang dipegang oleh laki-laki dan diresapi oleh perempuan, dan digalakkan melalui berbagai lembaga sosialisasi' (ibid.: 3). Perempuan dalam pembangunan bertujuan merobohkan stereotip ini dengan menggalakkan peran 'baru' perempuan terutama melalui pelatihan dan pemberdayaan ekonomi.

Tantangan tentu lebih besar dalam lingkup patriarkat seperti di dunia Arab, ketika banyak sekali proyek dan kebijakan yang bertujuan untuk pemberdayaan ekonomi perempuan berubah menjadi proyek kesejahteraan. Norma sosial-budaya yang berlaku di kawasan ini, struktur sosial dan hubungan kekuatan menghalangi kebebasan ekonomi perempuan dan peluang-peluang yang dapat mereka masuki. Meskipun proyek untuk perempuan di Afrika sub-Sahara dalam mendorong peran ekonomi mereka di bidang pertanian menghasilkan dampak positif pada pemberdayaan nyata, mengingat di kawasan ini perempuan adalah pihak yang bertanggung jawab menyiapkan makanan untuk keluarga, proyek seperti ini tidak berhasil di Timur Tengah Afrika Utara (TTAU/MENA) karena laki-laki diindikasikan sebagai pencari nafkah di belahan bumi ini (ibid.: 10).

Hingga akhir 1970-an, pendukung dan praktisi perempuan dalam pembangunan mulai mempertanyakan model yang berlaku pada saat itu (ibid.: 12). Membicarakan masalah perempuan tanpa melibatkan situasi budaya belum menjadi strategi yang efisien. Meskipun penelitian perempuan dalam

pembangunan menyelesaikan banyak pekerjaan penting dalam menganalisis subordinasi perempuan dan sebab-sebabnya sekaligus menyampaikan saran terkait untuk merobohkan siklus subordinasi dengan memberi perempuan lebih banyak akses ke sumber daya, penerapannya sendiri mendatangkan kelemahan besar dalam mengatasi subordinasi perempuan secara terpisah dari situasi semacam ini dan sistem sosial yang membentuknya. Kesadaran ini juga didorong oleh meningkatnya kecaman dalam keserjanaan feminis terhadap ide memperlakukan perempuan sebagai satu kelompok homogen terlepas dari situasi berbeda di tempat mereka tinggal (ibid: 12).

Dengan fokus pada norma sosial-budaya dan bagaimana kedudukan laki-laki dan perempuan dibentuk dan dipertahankan, muncul paradigma baru yang juga dijadikan sebagai kerangka kebijakan umum. Pendekatan gender dan pembangunan membutuhkan kebijakan sensitif-gender di semua bidang alih-alih kebijakan atau proyek khusus yang diarahkan hanya untuk perempuan. Bahasa gender saat ini menjadi istilah yang digunakan di bidang kebijakan dan penerapan pembangunan. Namun, hasilnya tidak banyak berbeda dengan hasil dari pendekatan perempuan dalam pembangunan, terutama di negara-negara berkembang. Barangkali kawasan TTAU mewakili kasus paling menantang terkait mengangkat kedudukan perempuan dalam proses pembangunan, dengan mempertimbangkan sifat patriarkat kompleks serta faktor-faktor sosial, budaya, dan keagamaan yang semuanya memainkan peran.

Deklarasi dan kerangka aksi Beijing, yang diadopsi selama Konferensi Dunia Keempat tentang Perempuan tahun 1995, dan ditegaskan ulang oleh PBB tahun 2000, adalah kerangka kebijakan global paling komprehensif yang telah memengaruhi pembuatan kebijakan karena menyangkut perempuan di seluruh dunia, termasuk kawasan TTAU. Dengan melihat sejauh mana penerapan dan kepatuhan pada ketetapanannya (oleh pemerintah dan masyarakat sipil), nampak tantangan besar

yang dihadapi negara-negara TTAU. Hampir semua laporan nasional negara-negara Arab tentang penerapan deklarasi dan kerangka aksi Beijing selama dua puluh tahun berturut-turut menyoroti tantangan sehubungan dengan lingkungan budaya di negara-negara tersebut. Meskipun terdapat perundangan dan kebijakan yang mendukung kesetaraan gender, situasi setempat di negara-negara Arab menanggapi dengan kurang baik, sehingga tercipta kesenjangan yang amat lebar antara perencanaan dan penerapan (UN Women, 2015). Peran tradisional yang disematkan pada perempuan – berada di rumah – melarang kehadiran mereka di ranah publik.

Maraknya konflik bersenjata dan kekerasan di kawasan ini memperburuk situasi dan menguatkan persepsi rumah sebagai tempat yang lebih aman untuk perempuan. Ketidakstabilan politik dan gejolak di banyak negara di kawasan ini memiliki pengaruh yang berbeda pada laki-laki dan perempuan. Sementara semakin besar kemungkinan laki-laki tewas akibat konflik, semakin besar pula kemungkinan perempuan mengalami berbagai bentuk kekerasan seksual. Tak diragukan lagi, banyak laporan mencela penggunaan kekerasan seksual untuk menarget penentang di Tunisia, Mesir, dan Suriah selama periode kerusuhan yang masih terus terjadi di beberapa wilayah. Pengungsi Suriah di Yordania, Lebanon, Turki, dan Libya cenderung menikahkan dan melepas anak-anak perempuan mereka pada usia dini, meyakini bahwa pernikahan akan memberikan beberapa bentuk perlindungan. Di Mesir, organisasi masyarakat sipil melaporkan bentuk-bentuk ekstrem pelecehan perempuan di jalanan, terutama selama demonstrasi (UN Women, 2013: 10). Dalam situasi seperti itu, kebebasan pergerakan perempuan lebih dibatasi lagi dan perempuan semakin dipenjarakan di lingkungan pribadi demi perlindungan.

Kendatipun dengan pendekatan gender dan pembangunan, yang mendesak 'pengarusutamaan gender', proyek-proyek terkait pemberdayaan ekonomi perempuan di kawasan TTAU sebagian besar mengambil format hanya-perempuan. Contoh

pemberdayaan perempuan yang paling banyak diulang, dan menjadi satu pilar penting dalam Deklarasi Beijing, adalah aktivitas yang mendatangkan penghasilan. Meskipun menggiatkan kewiraswastaan perempuan sangat penting, mendorong aktivitas yang mendatangkan penghasilan tanpa disertai prasyarat yang diperlukan tidak akan dan tidak memiliki dampak yang diinginkan, dalam hal partisipasi dan hasilnya. Sebagaimana pernyataan PBB, terdapat 'penghalang ke akses layanan bagi perempuan pedesaan dan miskin, kerumitan administratif; penundaan perubahan undang-undang tentang kebebasan ekonomi perempuan; akses terbatas perempuan ke alat-alat produksi, kepemilikan properti, dan sumber daya' (ibid.). Semua masalah ini mengharuskan kebijakan yang ramah pasar dan sensitif-gender jika masalah tersebut ingin diselesaikan.

Partisipasi ekonomi perempuan di kawasan TTAU

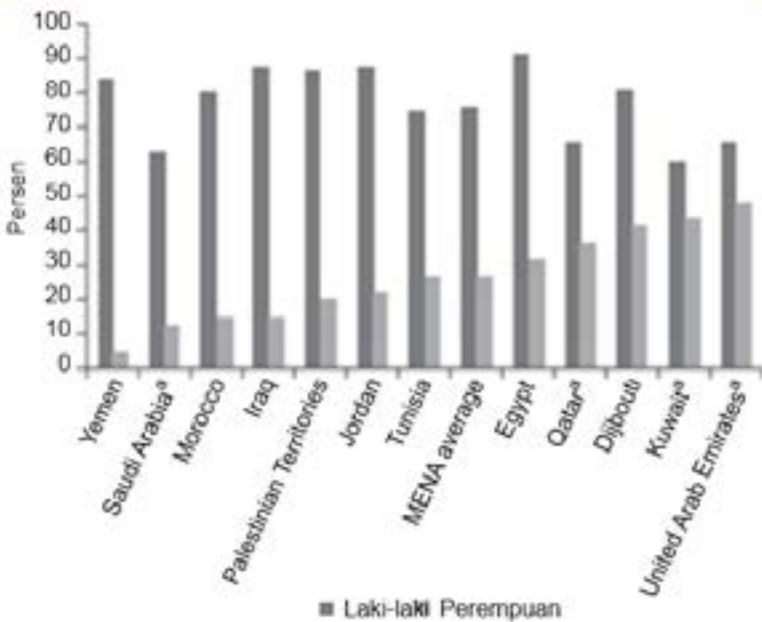
Sebagian besar negara-negara Arab menunjukkan pola yang mendekati kesetaraan gender dalam bidang kesehatan dan pendidikan (dengan jumlah perempuan melebihi laki-laki di tingkat pendidikan tinggi). Hal ini menaikkan nilai Indeks Pembangunan Manusia, yang memungkinkan mereka mencatat rekor kemajuan tercepat sedunia sejak 1970-an (Forum Ekonomi Dunia, 2014). Pendapatan per kapita yang lebih tinggi menyertai kemajuan ini dalam pembangunan manusia. Namun, pembangunan positif ternyata tidak mengarah ke peningkatan partisipasi ekonomi perempuan seperti halnya di belahan bumi lain.

Kombinasi tren ini khusus untuk kawasan TTAU dan disebutkan dalam laporan Bank Dunia sebagai 'teka-teka TTAU' (Bank Dunia, 2013a). Tetapi, teka-teki ini dapat dipecahkan jika kita mempertimbangkan dua poin. Pertama, terdapat masalah sifat patriarkat khusus dalam masyarakat TTAU yang ditandai dengan segregasi antara 'pribadi' dan 'publik' yang membingkai dan membentuk peran gender; dan, kedua, sifat khusus pertumbuhan ekonomi di kawasan TTAU yang pada

dasarnya berakar dari ekonomi pemburuan sewa yang tidak perlu mendorong kebebasan ekonomi untuk semua orang.

Kawasan TTAU mencatat angka partisipasi pasar pekerja perempuan terendah (25 persen) dibandingkan dengan rata-rata global 50 persen. Angka kenaikan juga sangat rendah. Partisipasi berbeda-beda antara satu negara dengan negara lainnya, mulai dari 5 persen di Yaman hingga 48 persen di Uni Emirat Arab (lihat Gambar 2, diambil dari Laporan Bank Dunia; *ibid.*: 39).

Gambar 2. Partisipasi pekerja perempuan dan laki-laki di seluruh TTAU



Sumber: Survei Rumah Tangga (Apendiks A dan C).

^aPerkiraan resmi populasi nonimigran negara.

Perempuan muda di TTAU juga menghadapi angka pengangguran tertinggi di dunia (hampir 40 persen dibandingkan dengan 22 persen angka pengangguran laki-laki muda) (*ibid.*). Kawasan TTAU juga mencatat nilai rerata regional terendah dalam Indeks Kesenjangan Gender Global (Global Gender Gap Index/GGI), dengan negara yang menduduki nilai

tertinggi di kawasan TTAU, Kuwait, di bawah rerata regional kelima kawasan lainnya (Laporan Indeks Kesenjangan Gender Global, 2014). Meskipun ada peningkatan nyata di bidang kesehatan dan pendidikan (yang merupakan dua dari empat subindeks GGI, selain partisipasi ekonomi dan pemberdayaan politik yang menjadi dua subindeks lainnya), kawasan ini masih tertinggal dengan hanya 60 persen ketertutupan kesenjangan gender pada 2013. Partisipasi ekonomi adalah komponen yang paling memperlebar kesenjangan gender di negara-negara TTAU. Bahwasanya 'kawasan [TTAU] terus menduduki posisi buncit pada Partisipasi Ekonomi dan subindeks peluang, dengan hanya 42 persen ketertutupan kesenjangan gender' (ibid.).

Tingkat terbatas partisipasi pekerja perempuan di kawasan TTAU dapat dijelaskan melalui faktor-faktor yang saling memengaruhi ini. Faktor-faktor tersebut dapat diringkaskan sebagai berikut:

- Larangan hukum yang sebagian mencerminkan norma sosial dan pembatasan otonomi perempuan (misalnya pergerakan).
- Akses terlarang ke aset dan keuangan (rekening bank, pinjaman, tanah, dan sebagainya).
- Lingkungan tak ramah bagi perempuan yang ingin membangun bisnis (misalnya, antara lain, kerumitan administratif dan persyaratan hukum).
- Lingkungan tak ramah bagi perusahaan yang dapat mempekerjakan perempuan (tingkat pajak, persyaratan administratif yang rumit, penipuan, korupsi, ketidakstabilan politik).
- Peraturan pekerja yang memberatkan sehingga mendorong majikan mendiskriminasi perempuan.
- Ketidakcocokan antara keterampilan yang disyaratkan oleh majikan dan prestasi pendidikan perempuan.
- Norma sosial-budaya

Tabel 2 memperlihatkan nilai GGI negara-negara yang ditunjukkan di Gambar 2. Tabel ini juga mendukung hubungan beberapa faktor yang telah disebutkan di atas (data tidak tersedia untuk beberapa negara).

Tabel 2. Data Indeks Kesenjangan Gender Global (Global Gender Gap Index/GGI) untuk negara-negara TTAU yang dipilih

Negara	Nilai GGI	Peringkat keseluruhan GGI (dari total 142)	Subindeks partisipasi ekonomi (nilai dan peringkat)	Indeks Kemudahan Berbisnis (peringkat Bank Dunia)
Yaman	0,5145	142	0,3596 (138)	137
Arab Saudi	0,6059	130	0,3893 (137)	49
Maroko	0,5988	133	0,4000 (135)	71
Yordania	0,5968	134	0,3580 (140)	117
Tunisia	0,6272	123	0,4634 (130)	60
Mesir	0,6064	129	0,4609 (131)	112
Qatar	0,6403	116	0,6197 (101)	50
Kuwait	0,6457	113	0,6083 (106)	86
Uni Emirat Arab	0,6436	115	0,5152 (123)	22

Sumber: Data dikumpulkan dari Laporan Kesenjangan Gender Global (2014) dan Indeks Kemudahan Berbisnis Bank Dunia (2014).

Kebijakan ramah pasar dan potensinya dalam mengangkat kedudukan perempuan di dunia Arab

Kurangnya partisipasi ekonomi perempuan di kawasan TTAU memiliki implikasi penting pada kedudukan mereka di belahan bumi ini. Akses terbatas perempuan ke peluang-peluang ekonomi mengurangi ketahanan mereka dan membuat mereka secara finansial bergantung pada laki-laki, yang melahirkan bentuk ketergantungan lainnya. Hal ini juga mengurangi akses mereka ke kebutuhan dasar seperti kesehatan dan pendidikan, serta mengurangi otonomi perempuan.

Fakta bahwa kehidupan perempuan cenderung tinggal di lingkungan pribadi²³ – efek *de facto* keterasingan mereka dari

23 Kata «pribadi» digunakan di sini dalam arti «bukan publik», sedangkan publik berarti apa pun yang melibatkan interaksi dan kehadiran publik. Pribadi dan publik tidak digunakan di sini dengan maksud swasta dan negeri.

ranah publik—meningkatkan kemungkinan kekerasan dalam rumah tangga, dengan kekuatan lebih unggul di tangan laki-laki dan kekerasan dalam rumah tangga dianggap sebagai masalah pribadi. Mengaitkan status perempuan dengan lingkungan pribadi melemahkan kedudukan mereka di dalam masyarakat secara umum, yang membatasi kemerdekaan individu mereka seperti kebebasan bergerak, kebebasan berekspresi, dan membuat keputusan. Sebagaimana disebutkan sebelumnya, dikotomi ruang pribadi versus publik menopang patriarkat Arab dan sangat penting dalam memahami ketidakseimbangan kekuatan dan ketidaksetaraan gender yang telah membentuk, selama berabad-abad, kedudukan perempuan di dunia Arab (Adnane, 2013).

Bank Dunia (2011) menyoroti bagaimana akses yang lebih besar ke sumber daya ekonomi meningkatkan otonomi perempuan dengan menaikkan kekuatan tawar-menawar dan memungkinkan mereka mengumpulkan aset pribadi (fisik, pribadi, dan finansial). Tak diragukan lagi, kendali perempuan lebih besar dalam rumah tangga yang lebih kaya di seluruh dunia. Tidak hanya kawasan TTAU masuk dalam aturan umum ini, tetapi sebenarnya juga menunjukkan peningkatan yang lebih tinggi pada porsi perempuan yang memiliki kendali atas pembuatan keputusan apabila rumah tangga menjadi lebih kaya (Bank Dunia, 2011: 154).

Hambatan kebebasan ekonomi untuk perempuan di kawasan TTAU tampaknya lebih besar daripada di belahan bumi lainnya. Hambatan informal (sosial-budaya) tidak hanya secara langsung mengintervensi dalam membatasi kehadiran perempuan di ranah publik, tetapi juga mempersulit perempuan mengatasi hambatan formal dalam partisipasi ekonomi.

Di banyak negara miskin dan berpenghasilan menengah, perempuan besar kemungkinan terintimidasi karena ada banyak sekali persyaratan, prosedur administratif, dan waktu yang dibutuhkan untuk memulai bisnis, dan banyak di antara mereka terhalang mewujudkannya. Misalnya, 75% perempuan di dunia tidak bisa mendapatkan pinjaman bank karena

mereka memiliki pekerjaan tanpa gaji atau tidak mapan dan tidak memiliki hak atas kepemilikan properti' (Forum Ekonomi Dunia, 2014). Kewiraswastaan di antara para perempuan sangat rendah di dunia Arab dan hal ini tidak mengejutkan mengingat nilai Indeks Kemudahan Berbisnis seperti di Tabel 2. Negara-negara Arab, kecuali Uni Emirat Arab, Qatar, dan Kuwait, memperoleh nilai sangat rendah dalam indeks tersebut. Tidak mengherankan, negara-negara Arab juga memperoleh nilai sangat rendah dalam Laporan Kesenjangan Gender 2014.

Ketiga negara, yakni Kuwait, Uni Emirat Arab, dan Qatar memiliki rezim pengaturan paling ramah pasar di kawasan TTAU dan memiliki tingkat partisipasi ekonomi perempuan tertinggi. Di negara lainnya, di lingkungan kebijakan yang secara umum tidak ramah pasar, banyak orang – terutama perempuan – menemukan pekerjaan di sektor informal.

Keberadaan sektor informal yang besar lebih mungkin memengaruhi perempuan daripada laki-laki. Tentu hal ini menjadi masalah khusus di dunia Arab (Bank Dunia, 2011). 'Sementara negara-negara berpenghasilan tinggi rata-rata memiliki empat perusahaan baru per 1000 orang usia kerja, negara-negara TTAU hanya mendaftarkan 0,63 perusahaan baru, hanya sedikit lebih unggul dibandingkan Afrika sub-Sahara' (UN Women, 2012). Meskipun hal ini memengaruhi laki-laki dan perempuan, iklim bisnis TTAU masih sangat tidak ramah bagi perempuan. Temuan Bank Dunia menunjukkan, misalnya, bahwa 'perusahaan milik perempuan di Mesir melaporkan butuh rata-rata 86 minggu untuk menyelesaikan konflik melalui sistem hukum, dibandingkan dengan 54 minggu untuk perusahaan milik laki-laki' (Bank Dunia, 2010). Akses ke keuangan, terutama pinjaman, butuh agunan dalam bentuk aset berwujud dan riwayat kredit yang hampir tidak mungkin dimiliki perempuan karena ada hubungan timbal balik dengan faktor-faktor lain (Bank Dunia, 2013a).

Yordania menjadi contoh khusus yang menunjukkan betapa hubungan timbal balik antar kebijakan berbeda membatasi partisipasi ekonomi perempuan. Negara ini memiliki nilai

terendah di kawasan TTAU, meskipun memiliki angka literasi perempuan 99 persen. Di Yordania, laki-laki memiliki kendali sosial atas aset ekonomi, tanah, rekening bank, akses ke pinjaman, dan keuntungan dari hubungan keluarga termasuk gaji dan pensiun. Jika seorang perempuan ingin secara langsung menerima bayaran atas dasar keluarga, dia harus melewati prosedur administratif yang rumit. Selain itu, perempuan di bawah tiga puluh tahun dan perempuan yang sebelumnya sudah menikah diharuskan membawa wali laki-laki untuk mengikuti prosedur dasar, misalnya mendapatkan paspor. Pekerjaan perempuan dilarang di beberapa sektor dan selama jam malam baik di sektor publik maupun pribadi (yaitu, pekerjaan perempuan dilarang dari jam 7 malam sampai 6 pagi kecuali di tempat kerja sesuai ketentuan Menteri Tenaga Kerja) (Bank Dunia, 2013b).

Peraturan pekerja secara umum di kawasan TTAU, serta peraturan yang menyangkut perempuan seperti cuti melahirkan, menjadikan kawasan ini kurang diminati investasi dan perempuan kurang diminati ketenagakerjaan.

Fokus pada masalah perempuan, proyek, kebijakan atau pada tindakan positif untuk membantu perempuan tidak selalu memperoleh dampak yang diinginkan atau mendorong kebebasan ekonomi. Bahkan justru bisa menjadi pedang bermata dua yang dapat melawan perempuan karena menjadikan perempuan kurang diminati majikan. Upaya tersebut juga bisa menjadi pedang tumpul yang tidak berpengaruh sama sekali terhadap keberadaan norma sosial dan budaya yang mencengkeram. Semakin banyak kebebasan ekonomi, semakin baik iklim bisnis secara umum dan semakin sedikit peraturan akan membantu perempuan secara langsung (karena tindakan tersebut membantu seluruh populasi) dan secara tak langsung (karena tindakan tersebut kemungkinan mengarah ke kesejahteraan yang lebih luas, yang sebagaimana telah kita lihat, lebih memungkinkan perempuan menggunakan lebih banyak otonomi).

Kebijakan sensitif-gender dan ramah pasar: Langkah pencapaian kesuksesan

Sebagaimana diperdebatkan di bagian sebelumnya, kebijakan ramah pasar mendorong partisipasi ekonomi perempuan. Namun, dampaknya menjadi terbatas jika kebijakan tidak bersifat sensitif gender dan jika tak ada yang dilakukan untuk mengatasi norma sosial-budaya dan ketidaksetaraan struktural. Keterbatasan kebijakan ramah pasar sendiri sangat nyata di Arab Saudi. Meskipun menduduki posisi di atas Qatar dalam Indeks Kemudahan Berbisnis, peringkat partisipasi ekonomi perempuan di Arab Saudi sangat rendah (tiga poin di bawah Qatar). Sebagian besar perbedaan tersebut dapat dijelaskan dengan norma sosial-budaya dan kebijakan nonekonomi pemerintah yang membatasi otonomi perempuan.

Mengatasi masalah tersebut, sebagaimana dianjurkan oleh pendekatan gender dan pembangunan, sangat penting guna meningkatkan partisipasi ekonomi perempuan di kawasan TTAU. Perubahan pada kebijakan pemerintah pasti dapat membantu. Misalnya, eliminasi perwalian laki-laki, jaminan perlakuan setara di depan hukum, penghapusan larangan kebebasan bergerak bagi perempuan, dan seterusnya, akan mengubah lingkungan sehingga perempuan dapat membuat pilihan ekonomi. Penting kiranya memeriksa penghalang bagi partisipasi perempuan dalam ekonomi di seluruh proses pembuatan kebijakan.

Kesadaran akan langkah-langkah di sektor ekonomi berbeda yang mungkin paling berpengaruh pada penyediaan peluang untuk perempuan dapat membantu memberikan pedoman bermanfaat pada sukseksi reformasi kebijakan. Misalnya, pembangunan sektor ramah perempuan dapat menimbulkan luapan efek ketenagakerjaan perempuan serta pertumbuhan ekonomi yang lebih luas.

Mengubah norma sosial-budaya yang melintasi semua sektor masyarakat TTAU, termasuk bisnis, majikan, dan layanan finansial, juga sangat penting. Perubahan tersebut harus datang dari dalam, tetapi juga harus didukung dengan eliminasi peraturan dan kebijakan negara yang mendiskriminasi perempuan. Organisasi masyarakat sipil harus terlibat dalam advokasi guna menghapus diskriminasi tersebut, untuk meminta perlakuan setara di depan hukum dan memperkarakan kebebasan ekonomi yang lebih besar. Organisasi perempuan di kawasan TTAU (seperti mayoritas organisasi perempuan di seluruh dunia) menghabiskan terlalu banyak waktu dan energi dalam membela program-program kesejahteraan yang lebih besar yang dapat memperkuat model paternalistik dan struktur kekuatan negara yang juga menjadi bagian dari masalah yang ada. Jika perempuan bergantung pada negara untuk mendapat penghasilan melalui program kesejahteraan, negara, melalui struktur paternalistiknya, secara efektif bertindak sebagai pencari nafkah. Jika, untuk beberapa alasan, ada banyak pengurangan bantuan, situasi perempuan dapat menjadi lebih nampak seperti janda. Organisasi masyarakat sipil juga harus mengampanyekan perubahan norma sosial-budaya dengan meningkatkan kesadaran, bukan dalam satu atau dua kampanye atau beberapa proyek yang dirancang untuk perempuan saja, tetapi dengan mengutamakan persoalan hak-hak perempuan dan kebebasan ekonomi mereka. Laki-laki dan perempuan harus dilibatkan dalam proses peningkatan kesadaran ini dan struktur sosial yang ada harus dipertimbangkan dengan bijak.

Melonggarkan peraturan negara agar lebih ramah pasar dan lebih ramah perempuan tentu akan memberikan lebih banyak peluang bagi perempuan untuk bekerja dan bersaing dengan laki-laki, baik dengan bekerja untuk majikan atau bekerja sendiri. Kelonggaran peraturan ini akan memberikan iklim yang lebih menyenangkan bagi perusahaan untuk berinvestasi dan mempekerjakan perempuan dan bagi perempuan untuk berinvestasi dan bekerja untuk diri mereka sendiri. Kondisi

ini juga akan menciptakan lebih banyak peluang bagi sektor finansial untuk menyediakan layanan yang diselaraskan dan disesuaikan dengan kebutuhan perempuan yang memiliki keterbatasan sumber daya. Mendukung kebebasan ekonomi mendasar tak diragukan lagi adalah kunci utama emansipasi perempuan di kawasan TTAU. Meningkatnya partisipasi ekonomi perempuan akan secara bertahap membawa perubahan hubungan antara laki-laki dan perempuan di dalam masyarakat pada umumnya, sebagaimana digambarkan dengan meningkatnya porsi perempuan yang memiliki kendali atas pembuatan keputusan apabila penghasilan bertambah.

Partisipasi ekonomi perempuan dalam Islam

Elemen penting terakhir yang harus dipertimbangkan adalah peran agama. Terlepas dari keberadaan minoritas agama yang perlu diperhatikan, Islam adalah denominator paling utama masyarakat di kawasan TTAU. Bagaimanapun juga, Islam dan budaya islami telah membentuk norma sosial-budaya di kawasan ini, terutama berkenaan dengan masalah perempuan. Penafsiran agama sering kali digunakan untuk membenarkan praktik-praktik budaya dan membentuk persepsi masyarakat. Meskipun topik ini bukan fokus utama bab ini, sekilas gambaran umum masalah ini sangat penting demi pemahaman yang lebih baik akan masalah partisipasi ekonomi perempuan.

Dalam sejarah Islam, istri Nabi, Khadijah, dianggap sebagai contoh luar biasa seorang pengusaha muslim perempuan. Khadijah adalah pengusaha kaya, yang sangat dihormati oleh warga sukunya. Beliau mempekerjakan Muhammad, yang saat itu belum diangkat menjadi nabi, untuk mengurus bisnisnya, perdagangan kafilah. Beliau memperhatikan integritas dan kepercayaan dan memutuskan membuat lamaran pernikahan, yang diterima Muhammad setelah 'membuktikan dirinya mampu bertanggung jawab atas pengiriman barang dagangan Khadijah' (Netton, 2008: 344). Khadijah telah dua kali menjanda saat bertemu Muhammad. Khadijah berusia 40 tahun dan Muhammad 25 tahun saat mereka menikah, dan

Khadijah tetap menjadi istri satu-satunya Muhammad hingga beliau wafat. Khadijah menjadi sumber keuangan yang besar dan dukungan moral bagi Muhammad saat Muhammad memulai misinya sebagai utusan Tuhan.

Islam tidak memaksakan larangan apa pun pada perempuan untuk ikut andil dalam transaksi komersial, dan tidak membutuhkan otorisasi laki-laki. Suami, ayah, saudara laki-laki, atau kerabat laki-laki lain tidak diizinkan menggunakan properti atau kekayaan perempuan tanpa persetujuan mereka sebelumnya, serta tanpa paksaan. Kisah Khadijah adalah contoh luar biasa yang berkebalikan dengan larangan kebebasan ekonomi perempuan atas nama Islam. Kisah ini juga menjadi contoh yang menantang pembagian peran gender saat ini dalam masyarakat TTAU dan dampak dari pembagian itu.

Dengan kata lain, beberapa penafsiran agama dari Quran digunakan untuk menentang atau melemahkan kebebasan ekonomi perempuan. Di Quran dapat kita baca, 'Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu' (33:33). Ayat ini sebenarnya dimaksudkan bagi para istri Nabi dan bertujuan melindungi mereka dan membedakan mereka dari perempuan-perempuan muslim lainnya (Abu Shokka, 1995: 20). Namun, ayat ini ditafsirkan oleh para akademisi aliran umum untuk menyebut semua perempuan muslim. Pada salah satu tafsir Quran, di antaranya, penulis mengklaim bahwa perempuan muslim harus tinggal di rumah dan tidak keluar rumah kecuali dalam keadaan darurat. Dia menambahkan penafsirannya dengan menyebutkan beberapa hadis yang berarti bahwa perempuan harus dikurung di lingkup pribadi rumah mereka, dan terus berargumen bahwa hanya perempuan berusia tertentu (yaitu yang terlalu tua dan tidak menarik bagi laki-laki) diizinkan keluar rumah untuk sembahyang di masjid (Zuhayli, 1986: 10). Syekh Shawari, seorang akademisi Universitas Azhar dan figur religius terkenal dan dihormati, mendukung penafsiran generalis untuk ayat tersebut dan menentang perempuan bekerja, terutama di posisi tinggi

dalam pemerintahan atau sebagai hakim (Darwish, 1998). Penafsiran tersebut dalam skala besar menginformasikan norma sosial budaya dan anggapan dan perilaku yang bersifat umum. Masalah ini rumit dan tidak dapat diatasi dengan satu bab, tetapi harus setidaknya ditandai agar diperhatikan dalam penelitian dan analisis lebih lanjut. Partisipasi ekonomi perempuan di kawasan TTAU tidak dapat ditingkatkan tanpa menentang norma sosial budaya yang dipanas-panasi oleh (dan yang mengobarkan) penafsiran agama.

Kesimpulan

Lingkup luas TTAU, yang terdiri dari kawasan yang sangat beragam dan situasi masing-masing negara, ciri-ciri demografis, dan perincian budaya, menyulitkan penarikan generalisasi. Namun, ada banyak ciri-ciri kawasan yang sama-sama dipakai oleh seluruh negara. Dua ciri utamanya adalah sifat patriarkat masyarakat dan penghalang yang sama yang membatasi partisipasi ekonomi perempuan.

Meskipun contoh diskriminasi berbeda antara satu negara dengan negara lainnya, bentuknya masih dalam satu kategori yang diringkaskan di atas (lihat hlm 104-5).

Serangkaian saran untuk kawasan ini hanya dapat digunakan sebagai kerangka umum mengingat sifatnya yang beragam. Namun, peningkatan kebebasan ekonomi dan pengurangan beban peraturan terkait bisnis akan dengan nyata memberikan lebih banyak peluang bagi perempuan menjadi sejahtera. Lebih lanjut, sudah dipahami bahwa otonomi perempuan yang lebih luas cenderung naik seiring dengan peningkatan kemakmuran secara umum. Bukanlah kebijakan khusus gender yang dibutuhkan, tetapi lingkungan kebebasan ekonomi yang lebih umum. Namun, sukseki kebijakan dan penerapannya harus sensitif dengan kebutuhan perempuan.

Kesenjangan antara hasil pendidikan dan permintaan ketenagakerjaan pasar di TTAU harus dibahas. Lebih lanjut

lagi, peran perempuan dalam masyarakat muslim tidak akan berubah hingga penafsiran agama yang mengarah ke perkembangan norma sosial-budaya terkait otonomi dan partisipasi ekonomi perempuan dibahas.



Daftar Pustaka

- Abu Shokka, A. 1995. *Tahrir Al Mara' fi 'Assr Al Rissala* [Pembebasan Perempuan selama Era Nabi], Volume 4. Kuwait: Dar Al Qalam.
- Adnane, S. 2013. Improving the position of women within mainly Muslim countries. Makalah disampaikan pada Konferensi Tahunan Kedua Jaringan untuk Kebebasan Istanbul, 18 Mei. Tersedia di <http://istanbulnetwork.org/improving-the-position-of-women-within-mainly-muslim-countries-soudadnane/> (diakses pada 25 Agustus 2015).
- Darwish, A. 1998. Nekrologi: Sheikh Mohamed Mutwali Sharawi. *The Independent* (London), 19 Juni.
- Enloe, C. 2014. *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. University of California Press.
- Netton, I. (ed.). 2008. *Encyclopedia of Islamic Civilization and Religion*. New York: Routledge.
- Ravazi, S. and Miller, C. 1995. *From WID to GAD: conceptual shifts in the women and development discourse*. Occasional Paper 1. New York: United Nations Research Institute for Social Development.
- UN Women. 2012. *Women entrepreneurship to reshape the economy in MENA through innovation*, 17 Oktober. New York: UN Women. Tersedia di <http://www.unwomen.org/en/news/stories/2012/10/women-entrepreneurship-to-reshape-the-economy-in-mena-through-innovation-high-level-panel-during-eu> (diakses pada 5 Mei 2015).
- UN Women. 2013. *Regional Consultation for the Proposed General Recommendation on Women Human Rights*

in Situations of Conflict and Post Conflict Contexts. Amman: UN Women. Tersedia di <http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/CEDAW/Womenconflictsituations/RegionalConsultationAmmanJan2013.pdf> (diakses pada 30 Juli 2015).

UN Women. 2015. *Summary: Arab Regional Synthesis Report on the Implementation of the Beijing Platform for Action Twenty Years Later*. New York: UN Women.

Bank Dunia. 2010. *Middle East and North AfricaL Women in the Workforce*. Tersedia di <http://web.worldbank.org/WBSITRIES/MENAEXT/EXTMNAREGToPVRED/0,,-contentMDK:22497617~pagePK:34004173~piPK:34003707~theSitePK:497110,00.html> (Diakses pada 1 Mei 2015).

Bank Dunia. 2011. *World Development Report 2012: Gender Equality and Development*. Washington, DC: Bank Dunia.

Bank Dunia. 2013a. *Opening Doors: Gender Equality and Development in the Middle East and North Africa*. Laporan Pembangunan TTAU. Washington, DC: Bank Dunia.

Bank Dunia. 2013b. *Jordan Country Gender Assessment: Economic Participation, Agency and Access to Justice in Jordan*. Laporan ACS5158. Washington, DC: Bank Dunia.

Bank Dunia. 2014. *Ease of Doing Business Index*. Tersedia di <http://data.worldbank.org/indicator/IC.BUS.EASE.XQ> (diakses pada 1 Mei 2015).

Forum Ekonomi Dunia. 2014. *The Global Gender Gap Report 2014*. Jenewa: Forum Ekonomi Dunia.

Zuhayli, W. 1986. *Tafsir al-Muneer* [Tafsir Tercerahkan], Volume 21–22. Beirut: Dar al-Fikr.



JIHAD DAN PERUBAHAN POLITIK: SEBUAH PERSPEKTIF BERDASARKAN AL- QUR'AN

M. A. Muqtedar Khan

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا
تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu pergi (berperang) di jalan Allah, maka telitilah dan janganlah kamu mengatakan kepada orang yang mengucapkan “salam” kepadamu: “Kamu bukan seorang mukmin”.

Quran 4:94

Dalam beberapa tahun terakhir, Timur Tengah Islam telah mengalami roller coaster politik yang memberi kawasan ini rasa singkat tentang demokrasi sebelum otoritarianisme dipulihkan dengan dosis tambahan ketidakpastian, kekacauan dan erosi yang stabil dari negara sebagai sebuah kesatuan politik yang layak. Sementara itu, tahun 2011 menjanjikan perubahan dan demokratisasi yang menggembirakan, mengikuti momen politik yang sering digambarkan sebagai Musim Semi Arab (Ramadhan 2012), 2013 dan 2014 tidak hanya menambah keuntungan pada tahun 2011, namun membawa lebih banyak

perang, lebih banyak penindasan dan lebih banyak kekerasan ke wilayah ini. Orang-orang Muslim telah mengalami dan menyaksikan bagaimana perubahan dapat dilakukan melalui cara-cara damai, seperti di Tunisia dan Mesir, dan mereka juga telah menyaksikan bagaimana kekerasan dan perang saudara dapat menghancurkan negara-negara dan melepaskan setan-setan sektarianisme dan terorisme seperti di Suriah dan Irak.

Pada tahun 2011, saya berpendapat bahwa kecenderungan demonstrasi politik yang muncul sebagaimana yang terjadi begitu spektakuler di Tahrir Square, Kairo, akan membuat kelompok ekstremis yang keras seperti al-Qaida punah, namun sejarah telah membuktikan bahwa saya salah dengan kemunculan Islamic State in Iraq and Syria (ISIS) (Muqtedar Khan, 2011). Kelompok jihadi ini tidak hanya terbukti lebih kejam dan ekstrem daripada al-Qaida, tapi juga lebih aktif. Jika al-Qaida hanya menyerang, ISIS menangkap dan memegang wilayah dan bahkan mengumumkan Kekhalifahan Islam. Ini adalah kegagalan upaya damai untuk mewujudkan transformasi politik di Suriah bahkan tanpa perubahan kecil seperti di Maroko dan Yordania, yang telah menyebabkan perang sipil dan kebangkitan ISIS yang berikutnya. Bab ini, meskipun terinspirasi oleh kejadian ini, namun bukan tentang geopolitik kawasan ini. Bab ini menguji teologi penggunaan kekuatan untuk perubahan politik dalam sumber-sumber Islam. Ini tentang jihad dan perubahan politik.²⁴

Masalah yang paling mendesak dari dunia Islam kontemporer adalah bagaimana membawa restrukturisasi politik, sosial dan ekonomi yang mendasar sambil menjaga perdamaian. Dunia Muslim tidak boleh dibiarkan merosot menjadi intoleransi religius dan tidak boleh ada di bawah tirani sekuler. Saat ini, sebagian besar masyarakat Muslim kehilangan hak-hak dasarnya, memiliki sedikit kebebasan beragama dan peluang langka untuk pembangunan ekonomi. Banyak sumber daya terbuang sia-sia dalam peperangan, perang saudara serta akumulasi senjata dan lingkungan ini merongrong stabilitas

24 Untuk studi jihad yang sistematis, lihat Afsaruddin (2013) dan Muqtedar Khan (2004).

yang diperlukan untuk ekonomi yang berkembang berdasarkan peraturan hukum dan kepemilikan pribadi. Negara-negara di sebagian besar negara Muslim tampaknya memiliki *raison d'être* yang independen dari kepentingan masyarakat. Kecuali di negara-negara Teluk yang kaya minyak, di mana persetujuan dibeli melalui konsesi kesejahteraan dan ekonomi, negara-negara Muslim, khususnya di Asia dan Afrika, tidak banyak menawarkan untuk rakyat mereka. Beberapa negara bagian, seperti Suriah dan Mesir, bahkan menimbulkan kesengsaraan besar bagi bangsanya sendiri. Mengingat kondisi mengerikan ini, Kebutuhan mutlak akan perubahan sistemik di dunia Muslim harus diakui (lihat Esposito dan Muqtedar Khan, 2000).

Sementara banyak permasalahan di dunia Muslim dan Arab tampaknya bersifat politis dan agamis, karena masyarakat menuntut demokrasi dan kebebasan beragama yang lebih banyak di ranah publik, seseorang tidak dapat lepas dari kenyataan keterbelakangan ekonomi. Negara yang paling stabil adalah negara demokrasi (misalnya, Malaysia dan Turki) atau monarki (misalnya, Arab Saudi dan Qatar). Namun, dapat dikatakan bahwa sumber stabilitasnya bukanlah tipe rezim melainkan perkembangan ekonomi, karena keempat negara tersebut memiliki pendapatan dan kualitas hidup yang cukup tinggi.²⁵

Kolonialisme dan pasca-kolonialisme

Negara-negara di dunia Muslim belum pulih dari krisis moral pasca-kolonial yang pernah mereka alami (Mitch-ell, 1991). Dominasi kolonial memicu erosi institusi masyarakat sipil Muslim yang bertahap namun sistematis. Penurunan institusi keadilan, kesejahteraan sosial, pendidikan dan afiliasi sosial yang tradisional telah meninggalkan kekosongan moral yang besar. Akhir zaman kolonial tidak memberi masyarakat Muslim jeda apa pun dari invasi budaya dan nilai Barat. Memang rezim-rezim baru, yang sering dipimpin oleh nasionalis ultra

25 Lihat juga Wilson (2012). Tentu saja, dinyatakan pula bahwa stabilitas rezim membantu mempromosikan pertumbuhan ekonomi.

(seperti Atatürk Turki dan Nasser Mesir), berusaha untuk mengubah atau bahkan membaratkan tradisi yang diwarisi oleh masyarakat mereka dengan cepat. Mereka tidak pernah memberi diri mereka kesempatan untuk mengumpulkan diri mereka sendiri dan menyadarkan kembali struktur moral masyarakat mereka, yang telah dilanda dominasi negara asing. Setelah bebas dari intervensi asing, para pemimpin ini bergegas menandingi mantan penindas mereka. Jadi, setelah melawan penjajahan asing, masyarakat Muslim yang sudah lemah harus berjuang menghadapi perang kemerdekaan lainnya, tapi kali ini melawan kolonialisme internal dalam mengejar identitas dan masyarakat yang otentik (Muqtedar Khan 1998). Kenaikan anti-kolonial kedua ini terjadi terutama karena kebangkitan kembali Islam, yang dalam banyak hal merupakan upaya untuk menyadarkan dan menghidupkan kembali struktur moral masyarakat Muslim yang otentik (Mansfield dan Pelham 2013; Kabir Hassan dan Lewis 2014).

Perdamaian, non-kekerasan dan sulitnya perubahan yang berarti

Memikul kemiskinan, pengangguran, tidak adanya demokrasi dan hak asasi manusia serta kegigihan rezim otoriter di Timur Tengah Muslim telah membuat status politik tidak dapat dielakkan (Muqtedar Khan, 2007). Bahwa perubahan ekonomi dan politik diperlukan di Timur Tengah itu tidak dapat disangkal. Isu bahwa intelektual publik, tokoh masyarakat, gerakan politik dan partai serta pembentuk pendapat harus merenungkan apakah perubahan ini dapat direalisasikan secara damai atau apakah harus dilakukan dengan kekerasan. Sebelum kita dapat merenungkan masalah substantif mengenai dorongan untuk perubahan dan bentuk perubahan ini akan terjadi, kita harus memeriksa gagasan tentang perdamaian dan non-kekerasan itu sendiri. Apa saja nilai intrinsik perdamaian dan non-kekerasan? Apakah mereka dihargai sedemikian rupa sehingga ketakutan akan kekerasan dan ketidakstabilan dalam proses perubahan memaksa kita untuk menunda perubahan tanpa batas waktu?

Tantangan utama yang dihadapi rezim demokratis baru di Mesir dan Tunisia setelah Musim Semi Arab adalah tugas menakutkan untuk membawa kesetaraan sosial dan pembangunan ekonomi ke masyarakat mereka. Baik di Mesir maupun Tunisia, pemerintah Islam berusaha menghasilkan keuntungan simbolis tanpa transisi material asli dan akhirnya gagal. Musim Semi Arab didorong oleh keputusan ekonomi dan pencarian martabat, bukan oleh keinginan untuk partisipasi politik. Demokrasi adalah sarana untuk mewujudkan tujuan tersebut namun, pada akhirnya, pemberontakan didorong oleh keinginan untuk kesejahteraan ekonomi. Perubahan politik tanpa perubahan ekonomi tidak akan memecahkan masalah dalam masyarakat Muslim dan hanya akan mengarah pada revolusi balik (Muqtedar Khan, 2013) dan kekerasan yang berulang (Amin, 2013).

Jika kita menganggap perdamaian dan non-kekerasan sebagai nilai yang diinginkan dengan nilai intrinsik yang membawa prioritas mutlak atas hal-hal lain, ini pasti mengarah pada politik status quo. Jika rezim otoriter yang ada dan koalisi yang berkuasa tidak bersedia menyerahkan kekuasaan, bahkan dalam menghadapi oposisi rakyat seperti di Suriah, maka melakukan apa pun selain mempertahankan perdamaian dan stabilitas akan menjadi pertahanan yang efektif untuk status quo, betapapun buruknya status quo atau betapapun banyaknya rezim yang berkuasa tidak memiliki legitimasi. Namun, kebutuhan akan perubahan tidak boleh dianggap sebagai lisensi untuk menggunakan kekerasan mengerikan yang menghancurkan struktur sosial, monumen bersejarah dan harapan rekonsiliasi di antara berbagai segmen masyarakat.

Jika cara-cara yang tidak damai atau keras kadang-kadang digunakan, maka harus ada nilai yang dapat dikenali dengan jelas, nilai intrinsiknya harus lebih besar daripada perdamaian. Hanya ketika nilai-nilai tersebut diidentifikasi bahwa perdamaian dapat dikompromikan dalam mengejar nilai-nilai ini, yang lebih berharga daripada perdamaian itu sendiri. Saya bertanya-tanya berapa banyak yang akan

menantang pendapat saya bahwa keadilan, kesetaraan dan kebebasan lebih berharga daripada perdamaian? Saya tidak mau melepaskan kebebasan saya, atau membiarkan diri saya diperlakukan inferior atau diperlakukan tidak adil, tanpa pertengkaran. Bisakah kita menuntut agar orang melepaskan hak mereka, kebebasan mereka dan menerima ketidakadilan untuk kepentingan menjaga ketertiban?

Saya yakin kita tidak bisa. Namun, terlepas dari hal ini, kita bisa memohon kepada orang yang tertekan dan tertindas untuk memberi 'perubahan damai' sebuah kesempatan. Paling tidak kita bisa mempertahankan perdamaian sebagai nilai instrumental meskipun kita tidak dapat mempertahankan perdamaian sebagai nilai inheren yang bernilai lebih dari nilai-nilai lainnya. Khususnya di wilayah di mana perubahan diperlukan, rekayasa perubahan yang damai, bertahap dan sistematis akan menghalangi transformasi yang keras dan revolusioner. Kita dapat mengembangkan wacana berdasarkan prinsip-prinsip perdamaian Al-Qur'an untuk memajukan teori etika Islam tentang hubungan internasional dan antar keyakinan (Muqtedar Khan, 1997).

Jihad untuk perubahan

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا
إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.

Al-Qur'an 2:190

Al-Qur'an menawarkan pandangan perdamaian yang sangat canggih (Khan, 2013). Banyak ayat di dalamnya menjanjikan perdamaian sebagai hadiah terakhir untuk kehidupan yang sesuai bagi orang-orang yang beriman (5:16). Ini juga

menggambarkan rumah Islam sebagai tempat tinggal perdamaian (10:25). Atas perintah Al-Qur'an, umat Islam saling menyapa setiap kali mereka bertemu, dengan mengharapkan kedamaian satu sama lain (6:54). Namun, Al-Qur'an menyatakan untuk tidak menghindari melakukan tindakan militer dalam menghadapi penganiayaan dan intoleransi agama. Pernyataan paling kuat ada di bab al-Baqarah (191): 'Dan bunuhlah mereka di mana saja kamu jumpai mereka, dan usirlah mereka dari tempat mereka telah mengusir kamu (Mekah); dan fitnah itu lebih besar bahayanya dari pembunuhan.'

Kehadiran ayat ini di dalam Al-Qur'an jelas menghalangi pelarangan kekerasan secara penuh. Ayat ini penting karena, walaupun sangat penting bahwa Al-Qur'an melekat pada perdamaian dan keharmonisan, bersifat kategoris dalam penegasannya bahwa fitnah lebih buruk daripada pembunuhan. Tidak ada alegoris dalam ayat ini, jelas: 'fitnah lebih kejam daripada pembunuhan' (2: 217). Di tempat lain, Al-Qur'an menyatakan: 'Dan perangilah mereka, supaya jangan ada fitnah' (8:39). Preferensi Al-Qur'an untuk perjuangan melawan fitnah dan janjinya untuk memberi penghargaan kepada orang-orang yang berjuang di jalan Allah (4:74) berarti bahwa satu-satunya cara agar kekerasan dapat dihilangkan dari dunia Muslim adalah dengan menghilangkan ketidakadilan dan fitnah. Tapi Qur'an juga menuntut agar kekerasan segera berhenti setelah fitnah berhenti. Dengan demikian, Al-Qur'an berusaha menyeimbangkan tidak adanya konflik dengan tidak adanya ketidakadilan. Namun, agar ada perdamaian, harus ada perubahan, dan perubahan ini belum tentu damai. Namun, mungkin kita bisa meminimalisasi area di mana kekerasan diperbolehkan oleh Al-Qur'an.

Dalam Al-Baqarah, Al-Qur'an mengatakan: 'Dan perangilah mereka itu, sehingga tidak ada fitnah lagi dan (sehingga) ketaatan itu hanya semata-mata untuk Allah. Jika mereka berhenti (dari memusuhi kamu), maka tidak ada permusuhan (lagi), kecuali terhadap orang-orang yang zalim' (2: 193). Ayat ini menarik karena membatasi pembalasan terhadap

semua kecuali mereka yang bertanggung jawab langsung atas kesalahan dan juga menyatakan bahwa fitnah dapat berarti fitnah agama. Dengan kata lain, pada saat praktik Islam dilarang, memerangi fitnah dengan cara kekerasan bisa dibenarkan. Ini bisa berdampak pada konflik antar negara Muslim dan di antara negara-negara Muslim dengan kelompok Islam. Jika warga Muslim diizinkan untuk beribadah dengan bebas, seperti di Arab Saudi, Pakistan dan Iran, kekerasan tidak menjadi opsi.

Al-Qur'an membuat pernyataan mendalam dalam Al-Anfal: 'Katakanlah kepada orang-orang yang kafir itu jika mereka berhenti (dari kekafirannya), niscaya Allah akan mengampuni mereka tentang dosa-dosa mereka yang sudah lalu' (8:38). Perintah ini selanjutnya mengurangi ruang lingkup untuk tindakan kekerasan terhadap fitnah dengan memberikan pengampunan kepada orang-orang yang menghentikan fitnah. Salah satu alasan mengapa rezim tirani bertahan di dunia Muslim adalah karena ketakutan akan balas dendam. Rezim menolak perubahan dan demokratisasi karena takut dianiaya atas kejahatan masa lalu oleh rezim baru. Sebuah janji pengampunan umum untuk tindakan masa lalu oleh para calon penantang dapat menciptakan atmosfer di mana rezim yang ada mengizinkan perubahan secara bertahap.

Dengan demikian, secara filosofis, kita mungkin tidak dapat sepenuhnya menghilangkan opsi revolusioner untuk melembagakan perubahan, namun ada cukup penjelasan dalam Al-Qur'an untuk menunjukkan bahwa respons kekerasan harus dibatasi pada kasus fitnah dan penindasan keagamaan yang mengerikan. Al-Qur'an juga menyatakan dengan kuat tentang pengampunan dan perdamaian secepatnya setelah permusuhan dihentikan. Ini juga tidak mengizinkan penggunaan kekerasan terhadap mereka yang tidak menggunakan kekerasan.

Konflik di dunia Islam

Dunia Muslim saat ini diliputi dengan perjuangan politik yang berpotensi menimbulkan konflik kekerasan. Pada satu tingkat, dunia Muslim masih terkunci dalam sebuah perjuangan ideologis, politik dan bahkan kadang-kadang kekerasan dengan negara-negara yang secara karakter merupakan non-Muslim. Di tingkat lain, negara-negara Muslim terlibat dalam konflik satu sama lain serta konflik internal dan perang saudara. Bahkan, demokrasi konstitusional seperti Pakistan menghadapi tantangan damai dan penuh kekerasan dari dalam sementara juga terlibat dalam konflik di luar perbatasan mereka.

Selain itu, ada masalah konflik antara negara dan masyarakat, misalnya di Suriah dan Mesir. Jenis konflik ini telah menarik banyak perhatian karena ini membuat kelompok Islamis melawan rezim-rezim yang biasanya tidak demokratis namun sekuler dan kadang-kadang pro-Barat. Konflik ini menciptakan ketakutan besar di Barat karena sebagian besar analis di Barat menganggap semua negara Islam potensial, jika kaum Islamis berhasil, akan berubah menjadi seperti Iran – yang sangat anti Barat dan anti-Israel. Akhirnya, kita memiliki konflik sipil antara sekularis dan kelompok Islam (Muqtedar Khan, 2001).

Negara ini pasti terlibat dalam perjuangan ini karena sering ditekan untuk melayani satu atau pihak lain seperti yang terjadi di Turki, Pakistan dan Aljazair. Semua perjuangan ini telah mengakibatkan banyak kekerasan, menimbulkan pertanyaan seperti 'dapatkah umat Islam menyelesaikan perbedaan mereka dengan damai?' dan 'apakah mereka memiliki tradisi untuk toleransi dan resolusi konflik secara damai?'

Hal ini mengarah pada pertanyaan spesifik, yang merupakan tantangan bagi para Muslim, apakah kita dapat menemukan beberapa dasar filosofis untuk penyelesaian konflik secara damai berdasarkan adat-istiadat Muslim yang kebangkitannya dapat membantu mengenalkan rezim yang dapat memfasilitasi penyelesaian konflik secara damai dan perubahan sosio-politik secara damai. Pencarian jawaban atas pertanyaan-pertanyaan

ini akan memerlukan analisis sumber-sumber Islam untuk setiap perintah yang berkaitan dengan perdamaian dan pemahaman tentang penghalang terhadap proses damai. Argumen di bawah ini akan terbatas pada sumber-sumber berdasarkan Al-Qur'an mengingat bahwa Al-Qur'an sendiri tetap merupakan sumber otoritas moral yang tidak terbantahkan di hampir semua bagian dunia Muslim.

Al-Qur'an dan cara menciptakan perdamaian

Nilai perdamaian jelas dalam pesan Al-Qur'an. Al-Qur'an memperlakukan perdamaian sebagai jalan hidup yang dikehendaki sekaligus sebagai nilai atau imbalan bagi kebenaran. Dalam Surat Al-Maidah, Al-Qur'an menyatakan bahwa Tuhan membimbing semua orang yang mencari kesenangannya ke jalan ketenangan dan perdamaian (5:18). Ayat yang sama menarik paralel yang mendalam antara cara-cara damai dan gerakan dari kegelapan sampai terang, ke jalan yang lurus. Tidak ada keraguan bahwa ayat Surat Al-Maidah ini mengemukakan transisi dari Jahiliyyah ke Islam, mulai dari kegelapan hingga pencerahan, dari sesat ke *sirat al-mustaqeem* (jalan lurus) sebagai jalan menuju perdamaian: 'Dengan kitab itulah Allah menunjukkan orang-orang yang mengikuti keridhaan-Nya ke jalan keselamatan, dan (dengan kitab itu pula) Allah mengeluarkan orang-orang itu dari gelap gulita kepada cahaya yang terang benderang dengan seizin-Nya, dan menunjukkan mereka ke jalan yang lurus' (Al-Qur'an 5:16).

Dalam ayat yang dikutip di awal bab ini, Al-Qur'an menggambarkan Islam sebagai tempat tinggal yang damai (10:25). Memang kata Islam, yang berarti tunduk, adalah turunan dari kata salam yang artinya damai. Orang-orang Muslim saling menyapa dengan harapan atau do'a untuk kedamaian satu sama lain – *assalamu 'alaikum* (semoga damai menyertaimu). Ini tidak didasarkan pada tradisi atau konvensi: ini adalah praktik berdasarkan perintah Al-Qur'an. Al-Qur'an menyatakan bahwa salam dari orang-orang yang beriman dan yang telah diterima di surga adalah 'Damai!' (14:23). Sungguh

menakjubkan betapa Muslim telah kehilangan kesadaran diri mereka tentang menjadi Muslim dan signifikansinya dalam hal menjadi pembawa kedamaian. Jika mereka menjadi lebih sadar diri tentang keimanan dan unsur-unsur keyakinan yang mereka praktikkan, ini akan membantu membawa lebih banyak harmoni dan perdamaian sosial ke dunia Muslim.

Perdamaian sebagai tujuan penting tidak terbatas pada hubungan masyarakat Muslim. Hal itu juga diharapkan dengan masyarakat lainnya pula. Al-Qur'an melarang umat Muslim untuk melakukan agresi atau menyebabkan fitnah (kerusakan atau kerusuhan) di bumi dan menasihati mereka untuk berdamai dengan musuh mereka jika musuh mereka condong ke arah perdamaian. Sebagai contoh:

- 'Dan janganlah kamu merugikan manusia pada hak-haknya dan janganlah kamu merajalela di muka bumi dengan membuat kerusakan' (26:183).
- 'Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas' (2:190).
- 'Tetapi jika mereka membiarkan kamu, dan tidak memerangi kamu, serta mengemukakan (jalan) perdamaian kepadamu maka Allah tidak memberi jalan bagimu (untuk menawan dan membunuh mereka)'. (4:90).
- 'Dan jika mereka condong kepada perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui (segala sesuatu)'. (8:61).

Surat (8:61) memiliki relevansi kontemporer langsung. Salah satu rintangan terbesar bagi perdamaian saat ini adalah keresahan yang disebabkan oleh ketidakpercayaan calon mitra dalam perdamaian. Partai menuntut jaminan perdamaian dan menerapkan prasyarat untuk perdamaian, yang dalam dirinya

sendiri telah menjadi penghalang bagi perdamaian. Tapi Al-Qur'an membahas ketidakamanan ini dan menyarankan umat Islam untuk terus maju dan berdamai jika musuh menunjukkan sedikit pun kecenderungan untuk berdamai, dengan keyakinan dan keimanan kepada Allah yang mengetahui dan mendengar semuanya. Jelas bahwa Allah mendukung mereka yang berdamai dan mereka tidak boleh membiarkan ketidakpastian menghalangi realisasi perdamaian.

Kesimpulan

Al-Qur'an melarang umat Islam untuk memulai atau melanggengkan kekerasan kecuali untuk membela diri dan untuk melawan fitnah. Fitnah adalah fenomena yang kompleks dan arti istilah ini sering bergantung pada realitas kontemporer. Namun, secara luas, ini bisa dianggap sebagai kondisi di mana orang kehilangan kebebasan untuk mempraktikkan kepercayaan serta harta benda mereka, tanah dan kehidupan mereka terus-menerus dalam bahaya. Al-Qur'an adalah pendukung perdamaian yang kuat, namun Al-Qur'an juga mengizinkan Muslim untuk berjuang melindungi keimanan, kebebasan serta tanah dan harta benda mereka.

Namun, demi kepentingan perdamaian dan untuk menghindari fitnah dan penderitaan tak terelakkan yang disertai dengan kekerasan, cendekiawan dan intelektual Muslim berpendapat bahwa kekerasan seharusnya menjadi cara terakhir. Mereka dapat menuntut semua agen perubahan bahwa mereka menuntut semua jalan perubahan damai sebelum mereka beralih ke taktik revolusi. Diskusi singkat tentang Al-Qur'an ini menunjukkan nilai perdamaian bagi umat Islam, baik di dalam maupun di luar masyarakat. Namun, kehadiran perintah ilahi untuk perdamaian bukanlah jaminan terwujudnya kedamaian. Tugas menerjemahkan prinsip-prinsip Al-Qur'an ini ke dalam realitas konkret tetap menjadi salah satu tantangan terbesar bagi cendekiawan dan intelektual Muslim. Pentingnya hal ini tidak bisa dilebih-lebihkan. Masyarakat yang damai merupakan prasyarat penting bagi ekonomi yang berkembang. Jika

harta benda berada di bawah ancaman dan kekerasan yang umum terjadi, dan jika kepemilikan sumber daya ditentukan oleh konflik kekerasan dan bukan melalui kerja sama damai dalam ekonomi bebas berdasarkan kepemilikan pribadi dan peraturan hukum, hampir tidak mungkin membayangkan kehidupan ekonomi yang berkembang. Dengan cara yang sama, masyarakat yang stabil menuntut agar kekuasaan politik ditransfer secara damai melalui cara-cara yang demokratis.



Daftar Pustaka

- Afsaruddin, A. (2013) *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*. Oxford University Press.
- Amin, M., Assaad, R., al-Baharna, N., Derviş, K., Desai, R. M., Dhillon, N. S., Galal, A., Ghanem, H., Graham, C. dan Kaufmann, D. (2012) *After the Spring: Economic Transitions in the Arab World*. Oxford University Press.
- Esposito, J. L. dan Muqtedar Khan, M. A. (2000) Agama dan politik di Timur Tengah. Dalam *Understanding the Contemporary Middle East* (ed. D. Gerner). Boulder, CO, dan London: Lynne Rienner Publishers.
- Kabir Hassan, M. dan Lewis, M. K. (2014) Islam, ekonomi dan kehidupan ekonomi. Dalam *Handbook on Islam and Economic Life*, Chapter 1.
- Khan, M. W. (2013) *Islam and Peace*. New Delhi: Goodword Book.
- Malik, A. dan Awadallah, B. (2013) Ekonomi Musim Semi Arab. *World Development* 45: 296–313.
- Mansfield, P. dan Pelham, N. (2013) *A History of the Middle East*. London: Penguin Books.
- Mitchell, T. (1991) *Colonizing Egypt*. University of California Press.
- Muqtedar Khan, M. A. (1997) Islam sebagai tradisi etik hubungan internasional. *Islam and Christian-Muslim Relations* 8(2): 177–92.

- Muqtedar Khan, M. A. (1998) Membangun identitas dalam politik 'global. *American Journal of Islamic Social Sciences* 15(3): 81–106.
- Muqtedar Khan, M. A. (2001) Filosofi politik kebangkitan Islam. *Cultural Dynamics* 13(2): 211–29.
- Muqtedar Khan, M. A. (2004) *Jihad for Jerusalem: Identity and Strategy in International Relations*. New York: Greenwood Publishing Group.
- Muqtedar Khan, M. A. (2007) *Debating Moderate Islam: The Geopolitics of Islam and the West*. Salt Lake City, UT: University of Utah Press.
- Muqtedar Khan, M. A. (2011) Pandangan Musim Semi Arab melalui jendela Perancis. *Huffington Post*, 21 Oktober. (Tersedia di http://www.huffingtonpost.com/muqtedar-khan/view-of-the-arab-spring-t_b_1023068.html.)
- Muqtedar Khan, M. A. (2014) Islam, demokrasi dan Islamisme setelah kontrarevolusi di Mesir Egypt. *Middle East Policy* 21(1): 75–86.
- Ramadan, T. (2012) *The Arab Awakening: Islam and the New Middle East*. Oxford University Press.
- Wilson, R. (2012) *Economic Development in the Middle East*. Routledge.



ISLAM DAN POLITIK SAAT INI: ALASAN UNTUK KEBANGKITAN JIHADISME

Hasan Yücel Başdemir

Permasalahan

Saat ini, kerusuhan dan kekerasan politik mendominasi dunia Islam. Di hampir setiap sudut Timur Tengah, pemerintah yang berkuasa tidak memberikan hak dasar bagi mereka yang berada dalam oposisi damai. Pencarian kehidupan damai digagalkan oleh bom, pembunuh dan kudeta militer yang tidak diketahui, atau oleh kelompok jihad (militer Islam), dan sikap sekularis Islamis yang merusak dan agresif. Kelompok teroris tertentu menganggap ini sebagai sebuah kesempatan dan berusaha untuk mewujudkan tujuan politik mereka dengan nama 'Negara Islam', yang dibenarkan oleh 'Syariah' (hukum Islam) dan menggunakan kekerasan sebagai alat. Di luar dunia Islam, mayoritas umat Islam terintegrasi di dalam masyarakat tempat mereka tinggal; namun, beberapa di antara mereka menghadapi masalah integrasi. Singkatnya, umat Islam menghadapi masalah sosial yang serius di seluruh dunia.

Tentu saja, tidak ada alasan tunggal untuk permasalahan ini. Sederet kejadian di dunia, situasi ekonomi global, faktor lokal, perjuangan antara sekte agama dan ketegangan yang timbul karena kurangnya strategi mengenai minyak dan sumber daya

alam, semuanya menyebabkan permasalahan bagi mereka. Namun, mungkin masalah utamanya adalah bahwa orang-orang Muslim tidak dapat menghasilkan cara hidup yang dapat mereka setujui sepenuhnya. Kaum intelektual dan akademisi tidak dapat menganalisis dengan benar apa yang sedang terjadi atau meramalkan masa depan karena masalahnya sangat rumit. Tidak ada konsensus seputar makna konsep politik Islam.

Tentunya, ada banyak perdebatan seputar Syariah. Konsep ini memiliki konotasi buruk di dunia Barat dan juga kalangan Muslim sekuler. Meskipun orang-orang religius memuja Syariah, maknanya berbeda bagi orang lain. Kebanyakan Muslim melihat Syariah sebagai refleksi dinamis Islam dalam kehidupan sehari-hari yang bisa berubah sesuai dengan situasi baru. Kelompok Jihadi, di sisi lain, menafsirkan Syariah sebagai hukum Allah yang tidak berubah dan tidak pernah gagal di Bumi. Ketidakpastian dan kekerasan memberikan propaganda bagi kelompok radikal dan jihad, dan karena alasan ini, pendukung mereka semakin bertambah jumlahnya.

Adaptasi orang-orang Muslim di dunia tempat mereka tinggal dan juga promosi perdamaian di dunia Muslim bergantung pada kemampuan orang-orang Muslim agar setuju untuk menghormati perbedaan secara damai. Sayangnya, masyarakat Islam gagal membentuk budaya politik yang konvensional dan menyenangkan. Saat ini, permasalahan ini sedang dibahas di setiap sudut dunia Islam.

Dalam bab ini, kita akan memeriksa disposisi politik modern di dunia Muslim dalam konteks meningkatnya kekuatan gerakan jihad, yang kini telah menjadi ancaman besar bagi seluruh dunia. Apakah Muslim atau bukan, orang-orang yang berada di bawah tekanan kekerasan dan teror penasaran dengan hal ini: dari mana asal muasal pemahaman Islam terhadap jihad? Jihadis mengklaim bahwa kepercayaan mereka didasarkan pada Syariah, dan Syariah ini mencakup fakta-fakta yang dikemukakan oleh Nabi Muhammad SAW. Mereka mengklaim

bahwa hanya ada satu interpretasi tunggal agama. Penafsiran ini untuk semua orang.

Ketidakpastian politik di dunia Islam telah mendorong peningkatan jihadis. Dari mana mereka mendapatkan dukungan mereka? Apakah ini pesan Nabi Muhammad SAW, ataukah pengalaman sosiologis yang dialami orang? Untuk menjawab pertanyaan ini, perlu untuk melihat sekilas sejarah pengalaman politik umat Islam.

Kita bisa membagi sejarah ini menjadi dua periode sejarah yang berbeda. Yang pertama adalah pengalaman politik yang dimulai dengan perjalanan suci Nabi Muhammad SAW sampai Madinah (Yathrib) pada tahun 622 M dan berlanjut sampai awal abad ke-19. Periode kedua dimulai dengan penjajahan di abad ke-19 dan mencakup wacana politik Islam yang dihasilkan untuk melawan kediktatoran sekuler. Sikap politik modern telah lahir pada periode kedua ini. Sikap ini bersifat moderat dan menyenangkan di awal; namun, menjadi kontroversial dan eksklusif di kemudian hari. Saat ini, sikap eksklusif ini telah menjadi bahaya, baik bagi orang-orang Muslim maupun dunia.

Pengalaman politik Nabi Muhammad SAW dan Pengikutnya

Sebelum Nabi Muhammad SAW membawa pesan Islamnya, orang-orang Arab di wilayah yang disebut Hijaz tinggal di negara-negara kota kecil, dan tidak memiliki persatuan politik. Daerah ini dikelilingi oleh Bizantium ke utara, Persia di sebelah timur, Abyssinia di barat, dan kerajaan Yaman di Selatan. Orang-orang Arab khawatir dengan serangan oleh negara-negara yang kuat dan takut kehilangan kekayaan yang mereka dapatkan dari perdagangan. Di era ketika orang-orang Arab mencari persatuan politik, Nabi Muhammad SAW (571-632) membawa wahyu pertama di tahun 610. Agama baru ini menyebar ke suku-suku Arab dalam waktu yang sangat singkat (sekitar dua puluh tahun). Saat Islam menyebar ke orang-orang Arab, terbentuk pula sebuah kesatuan politik.

Hijrah, perjalanan suci Nabi Muhammad SAW dari Mekkah ke Madinah (Yatsrib), terjadi pada tahun 622, dan orang-orang Muslim mulai membentuk model negara. Proses ini dimulai dengan Hijrah dan mendapatkan kecepatan dengan menaklukkan Mekah pada tahun 630. Ketika pesan Islam menyebar, sebuah negara kuat juga muncul. Setelah tahun 630, Islam mulai menyebar dari Hijaz juga, dan perbatasan negara pun berkembang. Sebenarnya, Nabi Muhammad SAW tidak mengklaim kepemimpinan politik apa pun: beliau adalah seorang Nabi. Namun, fakta bahwa tidak ada negara yang kuat di Hijaz, dan harapan orang Arab untuk persatuan politik, menjadikan Nabi Muhammad SAW sebagai pemimpin politik yang alami. Kesuksesan politik Nabi Muhammad SAW terjadi sebelum keberhasilan beragama. Sebelum pesan Islam selesai, Nabi Muhammad SAW memproklamasikan kemenangan politiknya dan menciptakan sebuah negara kuat yang dapat mengalahkan Kekaisaran Bizantium dan Persia secara tidak langsung dalam waktu yang sangat singkat.

Nabi Muhammad SAW tidak menjanjikan sebuah negara kepada orang-orang Muslim, dan tidak memberikan model negara. Beliau mendapati dirinya sendiri sebagai pemimpin politik umat Muslim secara spontan saat beliau menyebarkan pesannya. Kewenangan religius dan duniawi tergabung dalam kepribadian Nabi Muhammad SAW. Penggabungan kedua ikatan autentik ini tidak dialami sebelumnya dalam tradisi Nabi Ibrahim AS yang pesannya dilanjutkan oleh Nabi Muhammad SAW. Situasi serupa juga diamati sebagian pada masa Nabi Daud AS dan Nabi Sulaiman AS; namun, kekuatan politik Nabi Muhammad SAW jauh melampaui kemampuan mereka. Sebelum wahyu berakhir, Nabi Muhammad SAW mengambil otoritas negara di tangan beliau, dan otoritas ini adalah alat yang efektif untuk menyebarkan pesan ilahi. Sebenarnya, beliau tidak memiliki tujuan politik; Tujuan utama beliau adalah untuk menyampaikan pesan ilahi kepada seluruh umat manusia. Oleh karena itu, Nabi Muhammad SAW tidak menghadapi otoritas yang mencegah beliau untuk mengundang orang

masuk Islam dan situasi ini memunculkan penyebaran Islam yang cepat. Saat dunia Islam meluas, praktik Nabi Muhammad SAW menjadi model politik bagi penguasa masa depan. Model politik ini tidak bergantung pada pemisahan agama dan politik. Di dunia abad ke-7 Masehi, tidak ada negara sipil dalam pengertian sekarang, dan juga tidak ada harapan seperti itu.

Nabi Muhammad SAW mengambil keputusan politik karena beliau juga kepala negara. Rute apa yang beliau ikuti saat mengambil keputusan ini? Kata 'negara' tidak ada dalam pesan ilahi, dan sebuah model negara asli atau bentuk organisasi politik tidak disarankan. Nabi Muhammad SAW memanfaatkan prinsip-prinsip umum yang ditetapkan oleh pesan ilahi tentang kehidupan sosial. Namun, sebagian besar waktu, beliau memperbolehkan untuk mengambil banyak praktik yang ada dalam tradisi penyembahan berhala orang Arab yang begitu lama asalkan praktik tersebut tidak bertentangan dengan pesan ilahi (Fazlurrahman, 1995: 9).

Kematian Nabi Muhammad SAW memulai perdebatan politik yang kemudian memunculkan dua sekte agama besar (Syiah dan Sunni). Para pengikut perdebatan ini mengambil praktik politik Nabi Muhammad SAW sebagai titik awal. Namun, mereka tidak menerima praktik beliau sepenuhnya dan menambahkan banyak praktik baru. Praktik politik pertama setelah kematian Nabi Muhammad SAW adalah Kekhalifahan. Khalifah melibatkan seseorang untuk menjadi pemimpin umat Muslim demi kepentingan agama dan urusan duniawi (Ebu'l Hasan el-Maverdi, 1994: 29): pemimpin ini disebut 'Khalifah'. Nabi Muhammad SAW tidak mengajukan semacam institusi dan tidak menunjuk seorang Khalifah. Setelah kematian beliau, Abu Bakar menjadi Khalifah setelah pemilihan. Sebelum meninggal, Abu Bakar menunjuk Umar sebagai Khalifah berikutnya. Umar memberikan hak memilih Khalifah setelah beliau melalui komisi strategis yang terdiri dari enam orang. Komisi ini menentukan Khalifah Utsman melalui proses pemilihan. Ali kemudian menjadi Khalifah yang dipilih oleh mayoritas Muslim seperti Khalifah pertama, Abu Bakar.

Setelah Ali, Khilafah dipindahkan ke dinasti Umayyah. Dengan Umayyah, Khilafah digabungkan dengan kesultanan, dan dipindahkan dari garis keturunan dari ayah ke anak laki-laki. Setelah satu abad, dinasti Abbasiyah meneruskan Umayyah. Khilafah adalah sebuah lembaga rasional yang muncul sebagai akibat dari kebutuhan masyarakat Muslim akan kepemimpinan duniawi dan tidak diusulkan oleh Nabi.

Struktur politik yang dimulai dengan Nabi Muhammad SAW dan dilanjutkan dengan 'Era Empat Khalifah' berlanjut dengan kesultanan Umayyah dan Abbasiyah. Namun, sistem ini mengambil bentuk yang berbeda sesuai kebutuhan dunia Islam sepanjang sejarah. Misalnya, Sultan Utsmani membentuk sebuah otoritas keagamaan yang disebut 'Sheik al-Islam' untuk membuat keputusan (fatwa) mengenai masalah agama. Perkembangan model negara ini terus berlanjut sampai abad ke-17, ketika negara Utsmaniyah mulai menurun. Modelnya bukan lagi seputar kebutuhan agama; namun berkembang sebagai hasil kebutuhan manusia.

Louise Massignon mendefinisikan negara Muslim yang muncul selama periode ini sebagai 'teokrasi sekuler dan egaliter' (Gardet, 1977: 74). Definisi ini menunjukkan bahwa tidak mungkin memahami pengalaman politik umat Islam dengan menggunakan terminologi politik modern. Jika dilihat dari sudut pandang sekarang, negara Muslim bersifat teokratis dalam beberapa hal dan sekuler dalam hal lainnya.

Karakteristik model negara periode awal

Al-Mawardi (974-1058), dalam bukunya *Al-Ahkam al-Sultania w'al-Wilayat al-Diniyya*, menggambarkan karakteristik model negara yang cenderung memerintah masyarakat Muslim. Al-Mawardi mengklaim bahwa Khalifah tidak mengambil kekuasaan politik mereka dari Allah, dan bahwa mereka dipilih atau ditunjuk. Al-Mawardi membuat daftar tugas khalifah. Tugas-tugas ini antara lain: melindungi agama; melindungi kehidupan dan harta benda rakyat; bertindak sebagai hakim saat terjadi perselisihan; menetapkan hukuman dan

menerapkannya untuk tujuan melindungi hak-hak masyarakat; menerapkan perintah dan larangan yang ditetapkan oleh Allah; dan melakukan pekerjaan yang diperlukan untuk membuktikan bahwa Islam lebih unggul dari agama lain. Selain itu, Khalifah bertanggung jawab untuk mempersiapkan pertempuran melawan orang-orang yang ingin menyakiti orang-orang Muslim.

Dalam buku Al-Mawardi, kita dapat menemukan karakteristik model negara periode awal. Bertindak sesuai dengan agama Islam, menyebarkan dan melindunginya merupakan tugas negara. Belum ada perbedaan antara agama dan politik dalam pengalaman historis dan politik umat Islam. Kepala negara mewakili otoritas tertinggi agama dan duniawi, dengan judul Khalifah (Zaman, 1997: 208). Untuk alasan ini, negara Muslim bukanlah negara sekuler. Namun, sulit juga mengklaim bahwa hal itu merupakan teokrasi penuh, karena Khalifah, meskipun dia adalah pemimpin duniawi dan religius, dia bukanlah orang yang memiliki sifat spiritual. Keputusannya tidak mengikat dalam hal agama; mereka hanya contoh saja. Kepala negara tidak memiliki keunggulan spiritual atas Muslim lainnya, dan tidak memerintah negara atas nama Allah. Selain itu, Khalifah memiliki wewenang untuk membuat hukum negara hanya jika hukum tersebut tidak bertentangan dengan hukum dan perintah Allah.

Yang juga penting adalah 'dzimmi'. Dzimmi adalah orang-orang non-Muslim yang menerima otoritas politik Muslim. Mereka dibatasi oleh berbagai undang-undang dan, tidak seperti Muslim, membayar pajak tambahan yang disebut 'pajak jajak pendapat' (jizya). Sebagai gantinya, mereka dikecualikan dari dinas militer dan beberapa tanggung jawab lainnya. Negara menjamin keamanan properti dan kehidupan mereka. Praktek ini didasarkan pada ayat-ayat (Al-Mumtahanah 60: 9): 'Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berperilaku adil terhadap mereka yang tidak memerangimu'; dan atas kesepakatan Nabi Muhammad SAW dengan orang Yahudi dan Kristen di Madinah. Kaum dzimmi dan Muslim memiliki

hak komersil yang setara. Mereka diizinkan untuk membentuk otoritas duniawi dan religius yang mengatur urusan internal dan eksternal mereka di masyarakat tempat mereka tinggal. Berdasarkan praktik ini, dapat disimpulkan bahwa beberapa sistem hukum diperbolehkan di negara-negara Muslim. Para dzimmi diadili sesuai dengan sistem hukum mereka jika mereka menuntutnya.²⁶

Keberadaan beberapa sistem hukum merupakan bagian penting dari kehidupan politik Muslim. Hal ini terlihat dari zaman Nabi Muhammad SAW sampai runtuhnya negara Utsmani. Selain itu, sistem hukum orang-orang Muslim dibagi menjadi dua sub kelas: hukum gerejawi dan hukum adat. Hukum gerejawi terdiri dari undang-undang yang didasarkan pada interpretasi Al-Qur'an dan Sunnah. Hukum adat terdiri dari undang-undang yang dibutuhkan dan dibuat oleh para penguasa. Negara Utsmani mengubah sistem ganda ini dan membuatnya menjadi lebih sistematis.

Politik sebagai bagian dari Syariah

Perkembangan model negara Muslim historis tidak memastikan bahwa politik dan etika dikembangkan secara independen dari agama. Buku yang ditulis tentang etika dan politik tidak disukai oleh masyarakat atau penguasa. Untuk alasan ini, topik seperti pemerintah dan hukum dalam Islam dianggap sebagai judul disiplin ilmu seperti Fiqih (fiqih Islam) dan Kalam (teologi Islam) dalam sumber klasik. Sebagai hasil dari ini, istilah dan pendekatan politik yang muncul diterima sebagai bagian dari kepercayaan Islam.

Keyakinan Islam secara tradisional dibagi menjadi empat bagian.

- Keyakinan: ini termasuk prinsip kepercayaan seperti percaya kepada Allah, para Nabi, kitab suci dan akhirat.
- Beribadah, termasuk shalat, puasa dan zakat (amalan Islam).

26 Ibn Qayyim al-Cavziyya, *Ahkamu Ahli 'd-Dhimme* [Hukum Dzimmi].

- *'Muamalat'* (hubungan/proses), yang berkaitan dengan perdagangan, warisan, pernikahan, perceraian dan masalah hukum lainnya. Masalah tentang pemerintahan negara juga merupakan bagian dari bidang ini.
- Hukuman (ukubat), yang mengacu pada sistem hukum mengenai hukuman.

Keempat elemen ini dinyatakan dalam kata *'Syariah'*. Kata *Syariah* berarti jalan, metode dan kebiasaan. Jika kata *Syariah* disebutkan, biasanya tatanan negara Islam dipahami. Namun, perintah negara merupakan bagian yang sangat kecil dari *Syariah*. *Syariah* adalah seperangkat aturan yang dimaksudkan untuk mengatur kehidupan, individu, sosial, agama dan duniawi serta urusan umat Islam. Aturan-aturan ini didasarkan pada Al-Qur'an dan Sunnah yang diterima sebagai sumber utama Islam. Al-Qur'an adalah kitab suci Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW. Sunnah adalah kata-kata dan perbuatan Nabi Muhammad SAW. Sunnah adalah cara Al-Qur'an diterapkan dalam praktik Nabi Muhammad SAW.

Al-Qur'an dan Sunnah adalah sumber dasar Islam. Otoritas ini tidak bisa dipertanyakan. Namun, mereka terbuka pada penafsiran dan adaptasi terhadap kondisi baru. Sebagai pendiri sekte agama Hanafi, Abu Hanifah (699-767), mengatakan: *'Menafsirkan peristiwa tidak membuat seseorang tersesat kecuali jika wahyu dari Allah ditolak'*. Interpretasi Al-Qur'an dan Sunnah yang dirancang untuk membuat sumber utama agama yang dipahami dan mampu beradaptasi dengan kondisi baru membentuk *Syariah*. Agama tidak dipertanyakan dan bersifat stabil; namun, *Syariah* bersifat dinamis dan berubah-ubah. Memang, interpretasi yang berbeda merupakan dasar berbagai sekte agama. Untuk alasan ini, tidak ada satu kode *Syariah* yang sepenuhnya disetujui oleh semua umat Islam. Namun, kecuali untuk beberapa ketidaksepakatan dalam sekte keagamaan Syiah dan Sunni, banyak aturan *Syariah* yang berbeda tidak

saling bertentangan: mereka disesuaikan dengan waktu, budaya dan tempat yang berbeda.

Bagian kepercayaan dan beribadah dalam Syariah serupa di berbagai sekte agama. Namun, ada banyak perbedaan dalam Muamalat. Alasan untuk ini adalah bahwa hubungan dan proses adalah bagian dari Syariah di mana penafsiran sangat dibutuhkan. Namun, penafsiran ini bukanlah opini belaka. Ada metode tertentu yang dengannya mereka diturunkan, misalnya analogi, kesepakatan masyarakat Islam (ijama'), pernyataan tentang opini pengadilan (ijtihad) dan penafsiran pribadi. Kesepakatan masyarakat Islam (ijama') dan dugaan opini pengadilan (ijtihad) adalah metode yang paling banyak digunakan dalam bidang perhubungan. Namun, ada 'wilayah hukum bebas' (ibaha) dalam hukum Islam klasik (fiqih) yang memungkinkan untuk pengambilan keputusan tanpa mengacu pada sumber dasar agama. Mayoritas Syariah dan politik dianggap berada di daerah ibaha.

Ada banyak pendekatan untuk memahami Syariah, sifat dan aplikasinya. Shatibi dari Andalusia (1320-88) mengklaim bahwa Syariah diatur untuk kebaikan manusia baik di kehidupan dunia maupun di akhirat. Menurutnya, Syariah hadir untuk melindungi hak bawaan. Inilah tujuan Allah dalam mengirimkan agama. Menurut Shatibi, tujuan sebenarnya dari Syariah adalah melindungi lima hak dasar:

- Melindungi agama (kebebasan beragama).
- Melindungi jiwa manusia (kehidupan manusia atau hak untuk hidup).
- Melindungi kehidupan keluarga, termasuk kontinuitas dari satu generasi ke generasi berikutnya.
- Melindungi properti.
- Melindungi pemikiran (Şatibi, 1990: 9, 24, 46) (ini dapat diartikan secara longgar sebagai kebebasan untuk memiliki pendapat dan kebebasan hati nurani).

Ini disebut 'tujuan Syariah' atau, dalam bahasa Arab, 'Maqasid al-Syariah'.

Dalam sistem kepercayaan Sunni tradisional, ada dua sudut pandang tentang Syariah: Ahl al-Ra'y (para Ekseget) dan Ahl al-Hadits (Ahli Kitab Suci). Ahl al-Ra'y menerima ranah kebebasan hukum dalam arti luas dan mengklaim bahwa Kitab Suci dapat ditafsirkan secara kontinyu sesuai dengan kondisi baru. Seperti kata Shatibi, perintah yang dikirim oleh Allah dan kebenaran mental dan ilmiah tidak pernah bertentangan. Jika tampaknya ada konflik semacam itu, maka perlu dihapus melalui penafsiran. Sekte keagamaan yang agung di dunia Islam, Hanafi, Al-Maturidi, Mu'tazilah dan Maliki mengambil pendekatan ini. Ahl al-Hadits (Ahli Kitab Suci), di sisi lain, menolak kemungkinan penafsiran ulang terhadap kitab suci dan kebebasan hukum jika berhubungan dengan Syariah. Menurut mereka, segala sesuatu yang dibutuhkan ada dalam Kitab Suci. Bahkan jika itu bertentangan dengan sains dan kebenaran mental, semua yang tertulis dalam kitab suci fundamental sepenuhnya benar dan tidak terbuka terhadap penafsiran. Sikap ini umumnya disebut 'Salafiah' dan kebanyakan diamati di sekte agama Hanbali. Namun, apakah orang-orang yang mengadopsi posisi ini tidak bergantung pada apakah mereka anggota sekte tertentu; Sikap religius semacam itu biasanya berasal dari preferensi pribadi.

Gerakan jihad modern menemukan pendukung dari semua sekte agama dan mengadopsi sikap Ahl al-Hadits mengenai kitab suci. Ahl al-Hadits menganggap agama dan Syariah identik, dan karena alasan ini, pertimbangkanlah Syariah sebagai seperangkat peraturan yang tidak berubah.

Penjajahan dan lahirnya gerakan Islam modern

Pengalaman politik dalam dua abad terakhir telah mengalami beberapa periode dari sikap politik moderat menuju yang radikal dan keras. Masa penjajahan berlanjut sampai tahun 1940-an dan 1950-an. Periode ini menyebabkan dua perspektif muncul: perspektif Islamis dan perspektif reformis.

Keduanya telah mengakomodasi sikap politik yang modern dan moderat, serta sikap anti-Barat sampai batas tertentu. Meskipun demikian, pendekatan banyak kaum Islamis adalah untuk 'melihat kembali esensi', mengabaikan nilai-nilai Islam tradisional (kecuali Al-Qur'an dan Sunnah) dan menolak pengalaman historis umat Islam. Kaum reformis telah membela nilai-nilai Barat ke dunia Muslim. Kedua kelompok tersebut telah menghindari ekstremisme. Kaum Islamis kebanyakan membela hubungan antara Al-Qur'an dan bidang politik, bukan untuk mempromosikan jalur kekerasan, tapi juga untuk mempromosikan pluralisme, demokrasi dan nilai-nilai Barat yang modern lainnya. Beberapa kelompok Islam bahkan mengklaim bahwa beberapa proses politik sekuler dapat diterima walaupun tidak semuanya.

Kaum reformis menolak untuk 'kembali ke dasar' dan menghubungkan Al-Qur'an ke ranah politik. Mereka tetap sekuler di bidang politik, ekonomi, dan lain-lain. Mereka mempertahankan nilai-nilai Barat sebagaimana adanya. Kita bisa menghubungkan 'modernisme' dengan kedua kelompok tersebut, namun bukan reformisme.

Setidaknya ada dua alasan untuk perubahan sikap terhadap penggunaan kekerasan dalam proses politik dalam dua abad terakhir. Pertama, ada kediktatoran sekuler yang membatasi hak asasi manusia. Kedua, telah terjadi perkembangan pemikiran baru seperti dijelaskan di atas. Peristiwa dalam beberapa dekade terakhir tidak meningkatkan kemauan untuk menggunakan kekerasan, namun memang meningkatkan basis sosial kelompok pro-kekerasan. Meskipun jihadisme mengambil pendekatan Ahl al-Hadits dalam hal sistem kepercayaannya, ini merupakan fenomena modern. Hal itu adalah pengalaman politik umat Islam dalam dua abad terakhir yang membuat jihadisme muncul. Gerakan Islam dalam periode penjajahan umumnya moderat. Namun, setelah penjajahan diganti dengan kediktatoran sekuler, pertama kaum fundamentalis, maka gerakan jihad berhasil. Karena itu, masih merupakan fakta bahwa kondisi historis yang membantu

meletakkan dasar bagi jihadisme dimulai melalui penjajahan dunia Muslim oleh negara-negara Eropa.

Model tradisional negara Muslim didasarkan pada pemimpin kuat yang memegang otoritas agama dan duniawi. Melalui penjajahan, Muslim kehilangan kekuatan politik yang telah mereka tahan selama bertahun-tahun dan model negara tradisional menjadi tidak beroperasi.

Situasi ini membuat sebagian besar masyarakat Muslim berada di belakang orang-orang Eropa, yang lebih mahir dalam hal organisasi politik. Penjajahan menimbulkan perubahan politik dan sikap yang besar di dunia Muslim. Pada periode yang dimulai pada tahun 622 M, dengan perjalanan suci Nabi Muhammad SAW dan teman-temannya dari Mekah ke Madinah, dan berlanjut sampai invasi ke Mesir oleh Napoleon pada tahun 1798, umat Islam sering memegang keunggulan ekonomi, ilmiah dan politik dibanding agama dan bangsa yang lain. Invasi ke Mesir dan dimulainya peran pemerintah Perusahaan British East India di India merupakan indikator pertama dari superioritas dunia Barat mengenai Muslim. Keunggulan ini kemudian diubah menjadi penjajahan dan menyebabkan kekecewaan besar. Kekecewaan ini mendorong para ilmuwan Muslim untuk memulai pencarian baru.

Karena masalahnya bersifat politis, maka interpretasi politik Islamlah yang muncul ke depan. Sebuah ilmu politik yang independen terhadap agama tidak berkembang dan gagasan baru yang berkembang berpusat pada agama. Awalnya, masalahnya dinyatakan seperti berikut ini: 'Umat Muslim tertinggal. Alasannya adalah bahwa mereka salah menafsirkan agama dan menyimpang dari agama yang sebenarnya. Jika kita benar-benar memahami agama tersebut, dan menerapkannya dalam kehidupan kita, kita akan diselamatkan dari aib dan dieksploitasi.' Dalam konteks ini, penafsiran politik pertama Islam menunjukkan karakteristik 'kembali ke dasar' dan 'reformasi'.

Jamal al-Din al-Afghani (1838-97) dari India adalah pendiri teologi 'kembali ke dasar'. Dia diikuti oleh Muhammad Abduh (1849-1905), Namik Kemal (1840-88), Rashid Rida (1865-1935), Muhammad Iqbal (1877-1938) dan Musa Jarullah Bigiev (1873-1949), yang semuanya adalah kaum modernis Islam.

Gagasan 'kebangkitan' (ihya) dan 'pembaharuan' (tajdeed) terletak pada inti konsep 'kembali ke dasar'. Menurut gagasan ini, alasan mengapa situasi Muslim saat ini adalah bahwa mereka percaya bahwa pemikiran Islam telah ditetapkan. Afghani menyatakan di korannya, *al-Urwah al-Wuthqa (Perjuangan Besar untuk Keselamatan)*, yang ditulisnya dengan Muhammad Abduh, yang merupakan inspirasi bagi gerakan-gerakan Islam, bahwa umat Islam ditinggalkan dan dieksploitasi karena mereka telah meninggalkan Al-Qur'an dan Sunnah (Ramadan, 2005: 70).

Iqbal mengambil pandangan yang berbeda. Menurutnya, masalahnya adalah transisi pemikiran Islam menjadi 'akhiratisme' dan menuju irasionalitas setelah abad ke-5 (Iqbal, 2013: 215). Ini berarti bahwa kebangkitan pemikiran Islam harus didasarkan dengan meninggalkan penafsiran Al-Qur'an dan Sunnah tradisional, dan menafsirkan ulang sumber-sumber utama.

Gerakan Islam politik pertama ini, yang dipelopori secara ideologis oleh Afghani, dikenal sebagai Pan-Islamisme. Pan-Islamisme bukanlah, tidak terkait dengan kepercayaan populer, sebuah gerakan jihad. Ini adalah gerakan intelektual dan toleran. Gerakan ini bersifat intelektual, karena kaum Pan-Islamis percaya bahwa keselamatan tidak datang dari pertempuran, namun dari pengetahuan. Gerakan ini bersifat toleran karena kaum Pan-Islamis mengklaim bahwa nilai-nilai Barat harus disesuaikan dengan dunia Islam setelah nilai-nilai tersebut diperiksa dan diverifikasi oleh Al-Qur'an. Sikap bermusuhan terhadap dunia Barat tidak teramati dalam pemikiran Islam. Moto mereka dapat disimpulkan dengan cara ini: 'Ambil ilmu dan teknik Barat, tapi jangan mengambil agama dan budayanya'. Jadi, setia pada teks suci sehubungan dengan

peran mereka dalam agama dan budaya. Tujuan politik terbesar Afghani dan pengikutnya adalah pembentukan Uni Islam dan Dewan Islam sebagai bentuk badan konsultasi negara-negara Islam. Negara Utsmani mengadopsi Pan-Islamisme sebagai kebijakan negara selama tahun 1876-1923, ketika negara itu akan runtuh.

Pan-Islamis moderat terhadap nilai-nilai sekuler seperti demokrasi dan hak asasi manusia. Dewan Islam digunakan sebagai manifestasi dari istilah 'demokrasi' di dunia Muslim oleh kaum modernis seperti Jamal al-Din al-Afghani dan Muhammad Abduh. Pan-Islamis selalu mengklaim nilai-nilai yang berasal dari tradisi politik liberal Eropa. Hasan al-Banna (1906-49), yang mendirikan organisasi Ikhwanul Muslimin di Mesir, Rached Ghannouchi (1941-), yang merupakan pemimpin An-Nahda di Tunisia, dan Gerakan Visi Nasional yang dipimpin oleh Necmettin Erbakan (1926- 2011) di Turki berdasarkan pandangan politik mereka tentang wacana demokratis. Pan-Islamis tidak pernah melihat perjuangan bersenjata dan kekerasan sebagai metode untuk mencari hak.

Sikap umum Pan-Islamis adalah bahwa Muslim harus mengatasi masalah mereka dengan pengetahuan, pekerjaan, ketulusan dan nilai moral yang baik. Namun, beberapa Pan-Islamis menolak pemisahan agama-negara, dan mempertahankan demokrasi, prinsip-prinsip dasar yang didefinisikan menurut sumber-sumber utama Islam. Pan-Islamis modern lainnya, di sisi lain, sangat membela sekularisme politik. Meskipun Erbakan dan Ghannouchi menentang bentuk sekularisme yang membuat orang-orang religius menjauh dari kehidupan politik, mereka menganggap gagasan untuk memisahkan politik dari agama dan ideologi, sehingga mensekulerasikan negara.

Gerakan politik penting lainnya dalam masa penjajahan adalah reformisme. Munculnya reformisme berawal dari waktu bersamaan dengan munculnya Pan-Islamisme. Reformisme mencoba membuat nilai-nilai dan praktik Islam dalam kehidupan modern sesuai satu sama lain dan memproklamirkan

demokrasi dan sekularisme politik. Kaum reformis mengklaim bahwa agama dan politik harus dipisahkan satu sama lain dan menunjukkan bahwa umat Islam harus mengambil nilai-nilai politik dan ilmu pengetahuan tentang Barat sebagaimana adanya. Menurut reformis, Al-Qur'an dan Sunnah tidak mencakup penilaian tentang politik: yang harus diserahkan pada penilaian hati-hati terhadap pribadi manusia. Pelopor pendekatan ini adalah Sir Sayyid Ahmad Khan dari India.

Sayyid Ahmad Khan (1817-98) mengklaim bahwa penafsiran Islam saat ini bertentangan dengan perkembangan sains dan seni dan inilah alasan mengapa dunia Muslim ditinggalkan. Dia mencoba untuk menyesuaikan pendekatan agama alamiah di dunia Barat (dalam Era Pencerahan) kepada Islam. Ahmad Khan memengaruhi 'Ali 'Abd al-Raziq (1888-1966) di Mesir. 'Abd al-Raziq, dalam bukunya, *Al-Islam wa Usul Al-Hukm*, menyatakan bahwa Syariah Islam hanya bersifat spiritual dan tidak memiliki undang-undang serta peraturan untuk politik dan masalah duniawi. Dia berpendapat bahwa permasalahan ini diserahkan pada penilaian manusia. Berdasarkan 'Abd al-Raziq, Islam telah meninggalkan masalah duniawi dan politik atas inisiatif orang-orang yang beriman. Peraturan tentang perubahan kehidupan sosial di setiap periode, dan salah jika menganggap praktik pada periode tertentu sebagai dasar Islam (Ab-durrazik, 1995: 42).

Telah terjadi diskusi yang meriah tentang hubungan antara Islam dan politik sejak abad ke-19 sebagai akibat dari trauma atas penjajahan. Wacana politik yang berpusat pada agama yang dimulai dengan kaum Islamis sebagai teologi 'kembali ke dasar', 'pembaharuan' dan 'kebangkitan kembali' berubah menjadi teologi perlawanan, yang diadu dengan kediktatoran sekuler pada paruh kedua abad ke-20.

Dari Pan-Islamisme hingga jihadisme

Gerakan jhadi menjadi aktor politik di dunia Muslim pada pertengahan abad ke-20, yang berasal dari gerakan Pan-Islam. Namun, ada banyak perbedaan antara Pan-Islamis dan jihadis

dalam hal sikap politik dan pandangan mereka tentang agama dan kehidupan.

Munculnya gerakan revolusioner yang menyukai kekerasan berawal dari tahun 1940an. Dua faktor memunculkan gerakan ini. Yang pertama adalah diktator yang mendapatkan kekuasaan dan menyiksa masyarakat mereka. Yang kedua adalah perang di dunia Muslim. Perang Arab-Israel yang dimulai setelah tahun 1948, kebijakan Israel terkait dengan Palestina, perang enam hari di tahun 1967, serbuan Afghanistan oleh Uni Soviet pada tahun 1979, Perang Bosnia (1992-1995) dan perang di Chechnya (1994-1996) – semua ini memperkuat gerakan jihadi.

Akar dari jihadisme dan kelahirannya

Telah ada perdebatan terus-menerus tentang bagaimana menggambarkan sikap religius dan politik yang tidak dapat didamaikan yang telah menggunakan kekerasan di dunia Muslim. Mereka diberi nama seperti 'Islamis radikal', 'salafiah', 'fundamentalis'²⁷, dll. Namun, jihadis menggambarkan diri mereka sebagai 'mujahidin': orang yang memerangi pertempuran suci melawan orang-orang yang tidak percaya pada Islam. Jihadisme, dalam pengertian ini, sesuai dengan 'fundamentalisme Islam' di dalam ranah politik.

Jihad, sebagai sebuah kata, berarti bekerja dan berjuang. Dalam literatur keagamaan, jihad berarti bahwa seseorang harus bekerja dengan segala kekuatan, kehidupan, harta benda dan bahasa mereka untuk mengagungkan nama Allah. Jihadisme, di sisi lain, telah menjadi nama sikap yang muncul pada pertengahan abad ke-20 di dunia Muslim sebagai sebuah perjuangan politik yang keras. Jihad, dalam literatur Islam klasik, adalah perjuangan seseorang untuk menjalankan agama, dan

27 Catatan editorial: Ungkapan yang paling sering digunakan di Inggris, tentu saja di antara menteri pemerintah, tampak 'ekstremis'. Deskripsi ini kurang membantu karena sebagaimana seharusnya. Sebuah kelompok dapat mengambil posisi ekstrim dalam toleransi sehubungan dengan masalah sosial (misalnya, perdana menteri David Cameron); seseorang bisa sangat ekstrim saat sampai pada pasifisme; ada banyak pemeluk agama (Mormon, Katolik, Baptis yang ketat, dan, saya yakin, banyak Muslim) yang ekstrem dalam pengabdian mereka, namun mereka sama sekali tidak memiliki jiwa kekerasan atau apologis untuk melakukan kekerasan.

menyebarkannya secara luas. Perjuangan diri seorang Muslim karena menjadi orang yang membantu nilai-nilai moral yang baik juga diterima sebagai jihad: Nabi Muhammad SAW menyebut hal ini 'Jihad Agung'. Jihadis percaya bahwa mereka sudah menjadi orang baik, dan mendefinisikan jihad sebagai perang melawan orang-orang kafir atas nama Allah. Mereka mengklaim bahwa mereka mendasarkan perjuangan keras mereka pada prinsip-prinsip Islam dan, untuk alasan ini, mereka menekankan konsep-konsep tertentu dalam pemahaman agama tradisional, dan membentuk wacana politik yang didasarkan pada perjuangan aktif.

Jihadis memberi makna khusus pada konsep agama yang sesuai dengan tujuan dan sikap mereka. Mereka memahami kata-kata dengan cara yang memungkinkan mereka memberikan pembenaran agama untuk kekerasan. Syariah dan jihad adalah kata-kata yang paling umum dalam hal ini. Kedua kata ini diikuti oleh Khalifah, dzimmi, Rumah Islam (Dar al-Islam) dan Rumah Perang (Dar al-Harb).

Syariah, seperti yang dinyatakan di atas, adalah sisi agama yang sesuai dengan praktisnya kehidupan. Namun, jihadis menafsirkan Syariah sebagai ideologi Islam yang merusak yang menunjukkan sikap bermusuhan terhadap gaya hidup yang berbeda. Perlu diingat bahwa ini bukan penafsiran yang umum terjadi di dunia Muslim, namun semakin menyebar baik di kalangan umat Islam yang tinggal di negara-negara Barat dan di antara mereka yang tinggal di dunia Muslim. Muslim yang mengadopsi penafsiran Islam jihadi menjauh dari masyarakat tempat mereka tinggal dan menutup jalur komunikasi. Mereka membentuk rumah aman religius dan gaya hidup alternatif di daerah tempat mereka tinggal. Mereka menjelaskan gaya hidup ini dengan menggunakan prinsip *jahiliyyah* (ketidaktahuan), dengan alasan bahwa mereka yang tidak menjalankan agama seperti mereka adalah Muslim sekuler atau orang kafir dan bahwa mereka adalah orang-orang yang 'tidak tahu' yang tidak menerima kedaulatan Allah. Sebagai gantinya, mereka

berpendapat bahwa mereka harus menjauhi orang lain untuk melindungi diri mereka dari jahiliyyah ini.

Menurut jihadis, umat Islam membutuhkan persatuan politik, dan mencapai hal tersebut merupakan tugas keagamaan. Untuk itu, kekhalifahan harus dihidupkan kembali. Jihadis mengklaim bahwa setiap orang kecuali dzimmi yang meminta maaf harus dibunuh. Mereka mendasarkan keyakinan mereka pada ayat Al-Qur'an di Surat At-Taubah: 'Bunuhlah orang-orang yang tidak beriman di mana saja kamu temui mereka' (At-Taubah 9: 4-5). Namun, ayat-ayat ini terungkap dalam kondisi masa perang. Ada banyak ayat dalam Al-Qur'an yang menyatakan bahwa orang-orang Muslim harus bersikap baik kepada mereka yang bukan Muslim; mereka harus bertindak adil bahkan kepada mereka yang membuatnya merasa marah (Al-Maidah 5: 8; Al-Mumtahanah 60: 9; 'Ali 'Imran 3: 113). Jihadis menanggapinya dengan mengklaim bahwa nasehat untuk berperilaku dengan cara yang baik terhadap orang-orang kafir dalam ayat-ayat ini 'ditolak' oleh ayat-ayat lain. Misalnya, ayat 'Bunuhlah orang-orang yang tidak beriman di mana saja kamu temui mereka' mengesampingkan ayat-ayat seperti 'Orang-orang Muslim harus bersikap baik kepada orang-orang yang bukan Muslim'. Mereka menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an sebagaimana tersirat bahwa keadaan permanen perang melawan non-Muslim sangat diharapkan. Jihadis memanfaatkan metodologi penafsiran tertentu untuk membenarkan tindakan kekerasan mereka.

Jihadis memiliki tiga prinsip politik:

1. Allah adalah satu-satunya otoritas yang bisa menilai subjek apa pun. Penghakiman hanya milik Allah (*La Hukma Illa Lillah*).
2. Mereka yang melakukan dosa besar diusir dari agama, dan orang-orang yang diusir dari agama harus dibunuh.
3. Perang dan huru hara melawan kepala negara yang kejam adalah tugas keagamaan.

Faktanya, ketiga prinsip ini dipertahankan oleh 'Orang luar' yang menyatakan bahwa Khalifah Ali, adalah seorang heretik karena beliau membuat kesepakatan dengan Muawiyah, gubernur Damaskus, dan membunuhnya. Jihadis mengadopsi sikap agama-politik kelompok pro-kekerasan pertama tanpa kompromi dalam sejarah Islam ini.

Mungkin untuk membagi jihadis menjadi dua kelompok, yang dapat digambarkan sebagai 'teoritis' dan 'praktis'. Jihadisme pertama kali muncul sebagai gerakan teoritis di tahun 1950an. Meskipun ada perlawanan, tindakan kekerasan sedikit dan jauh diantara keduanya. Namun, masalah Palestina, dan perang di Afghanistan, Bosnia serta Chechnya, memunculkan jihadis yang memiliki kemampuan dan kemauan untuk bertindak. Mujahidin yang melakukan pertempuran melawan serbuan Soviet di Afghanistan mulai berperang di Bosnia setelah perang di Afghanistan berakhir. Mereka kemudian bergabung dengan perang Chechnya setelah perang Bosnia. Sehingga, muncullah kelompok yang menganggap diri mereka sebagai pejuang suci di dunia Muslim, dan yang mengadopsi perang sebagai pekerjaan utama mereka. Namun, jihadis tidak hanya berperang di garis depan, melainkan juga mulai bertindak keras terhadap warga sipil yang tidak berdosa. Serangan Al-Qaida di Menara Kembar di New York pada 11 September 2001; tiga pengeboman di Istanbul pada tahun 2003; dan serangan teroris di Madrid pada tahun 2004 serta di London pada tahun 2005 menunjukkan bahwa jihadisme praktis lebih dari sekedar konsep teoretis.

Jihadis percaya bahwa di mana saja yang tidak diatur berdasarkan hukum Allah merupakan 'rumah perang' dan bahwa pertempuran di tempat-tempat semacam itu adalah tugas keagamaan.

Pelopor gagasan jihadisme

Munculnya bentuk jihadisme ini dimulai pada pertengahan abad ke-20 ketika penjajahan digantikan dengan kediktatoran. Wacana jihad pertama yang muncul sebagai oposisi terhadap

praktik buruk para diktator adalah dalam bentuk oposisi politik. Namun, ketika oposisi politik semacam itu dihadapkan pada kekuasaan pemerintah yang menggunakan kekerasan dan pembunuhan, kepercayaan terhadap kembali-ke-dasar dan pembaharuan diganti dengan gagasan perlawanan.

Tesis dasar para jihadis adalah bahwa diktator memproklamasikan kedaulatan mereka sendiri setelah mereka mengakhiri kedaulatan Allah. Dengan berbuat demikian, mereka menjadikan orang-orang sebagai pelayan mereka daripada hamba-hamba Allah. Alasan mengapa hal-hal buruk yang terjadi pada orang-orang di bawah rezim ini adalah bahwa orang-orang mematuhi 'Fir'aun' dan tiran ini.

Dengan demikian, mereka menyamakan para diktator dengan Fir'aun yang menangkap Nabi Musa dan Yusuf, anak Yakub, di Mesir. Dikatakan bahwa, ketika Fir'aun ini kehilangan kekuatan politik mereka, kedaulatan Allah akan didirikan kembali dan umat Islam akan dibebaskan. Abul Ala Maududi (1903-1979) dan Sayyid Qutb (1906-1966) menjadi pelopor intelektual jihadisme yang paling penting. Menurut Maududi dan Qutb, sekularisme dan demokrasi adalah 'alat untuk penjajahan intelektual yang dipaksakan setelah penjajahan sebenarnya oleh Barat di dunia Islam' (Qutb, 1990: 114). Mereka menentang nilai-nilai politik seperti demokrasi, pluralisme, toleransi beragama, perlindungan perdamaian, kebebasan berekspresi dan pemisahan agama dan negara karena mereka adalah norma-norma Barat. Maududi dan Qutb menganggap diktator sekuler seperti halnya kuda Trojan dikirim ke dunia Muslim. Satu-satunya kedaulatan politik adalah milik Allah (Qutb, 1997). Mereka mengkhawatirkan hampir setiap pemikiran yang berasal dari dunia luar, dan mengklaim bahwa umat Islam tidak membutuhkan apapun dari 'orang-orang Barat yang sesat'. Karena alasan ini, jihadisme didasarkan pada perlindungan masyarakat, karena masyarakat semakin berubah dalam diri mereka sendiri dan perjuangannya.

Konsep 'kedaulatan Allah' menjadi dasar proyek politik Maududi. Ini memiliki banyak implikasi: hanya Allah yang

mengatur manusia; Dia adalah anggota parlemen yang tertinggi; manusia tidak dapat membuat hukum; kita tidak bisa membuat keputusan tentang diri kita sendiri, juga tidak ada yang bisa membuat keputusan tentang kita; tidak ada yang bisa memaksa orang lain untuk mematuhi mereka; aturan dan wewenang hanya milik Allah; penguasa tunggal di bumi adalah Allah; tubuh yang mengarahkan kedaulatan Allah di bumi adalah Dewan Islam; bahkan Dewan Islam yang dibentuk dari cendekiawan Muslim tidak dapat membuat undang-undang – hanya menerapkan Syariah (Milton-Edwards, 2005: 26).

Maududi melihat pertempuran suci, jihad, sebagai perjuangan revolusioner demi kebaikan semua umat manusia. Dia berpendapat bahwa, sama seperti Nabi Muhammad SAW yang berjuang dengan jahiliyyah, hari ini, Muslim harus berjuang dengan jahiliyyah (ketidaktahuan) baik di masyarakat mereka sendiri maupun di Barat.

Maududi juga menjadi sumber inspirasi yang besar bagi para fundamentalis di dunia Islam. Bukunya, Empat Syarat Menurut Al-Qur'an kemudian digambarkan sebagai 'buku pegangan perlawanan'. Sayyid Qutb, seorang sosialis di masa mudanya, terpengaruh oleh Maududi. Dia dipenjara karena kepercayaannya dan menyaksikan kekerasan yang digunakan melawan kelompok Islam oleh rezim Nasser di penjara Mesir. Hal ini sangat memengaruhinya, dan dia membela gagasan yang lebih radikal daripada Maududi. Buku Maududi dan Sayyid Qutb menjadi karya besar yang membentuk teologi perlawanan berdasarkan Al-Qur'an di dunia Islam. Untuk alasan ini, Maududi dan Qutb dapat dianggap sebagai pendiri jihadisme dengan wacana perlawanan mereka (Armstrong, 2000: 262).

Menghidupkan Islam di masyarakat bebas

Jihadisme muncul sebagai reaksi terhadap masalah sosial dan politik di dunia Muslim dalam dua abad terakhir, dan menjadi semakin kuat dengan berbagai perang dan insiden kerusakan sipil. Wacana agama-politik yang dimulai pada periode

penjajahan diubah menjadi teologi perlawanan melawan kediktatoran sekuler dari paruh kedua abad ke-20. Pada awalnya, jihadisme adalah wacana oposisi. Namun, kemudian diubah menjadi tindakan yang mencakup kekerasan.

Jihadis menempatkan Syariah pada titik sentral dari wacana politik mereka, dan menganggap Syariah, politik dan negara sebagai satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Mereka menganggap menghidupkan agama dalam tatanan sipil sebagai penghujatan (kekufuran) dan ketidaktahuan (jahiliyyah). Mereka percaya bahwa perlu untuk menghapuskan 'negara penghujatan' dan menetapkan kedaulatan Allah di mana mereka harus menjalankan agama tersebut. Namun, dalam model negara Islam tradisional, dan baik dalam tradisi Syiah maupun Sunni, belum ada identitas yang terbentuk antara sistem hukum dan negara. Pengalaman sejarah negara-negara Muslim memungkinkan beberapa sistem hukum. Di samping itu, inteligensia Muslim mulai memahami bahwa pengalaman politik tradisional dan ilmu pengetahuan Islam seperti fiqh (fikih Islam) dan kalam (teologi Islam) tidak dapat menemukan solusi untuk masalah saat ini. Untuk alasan ini, menyucikan pengalaman sejarah, membawa mereka ke dunia sekarang, dan menerima mereka tidak berubah dan tidak ada habisnya, adalah sia-sia.

Tindakan dan wacana Jihadi tidak didasarkan pada sumber utama (Al-Qur'an dan Sunnah) seperti yang dikatakan jihadis. Sebaliknya, jihadisme adalah fenomena yang muncul dalam beberapa abad terakhir dan merupakan sikap yang dimiliki oleh orang-orang yang tidak dapat menyesuaikan diri dengan dunia tempat mereka tinggal. Fakta bahwa beberapa orang Muslim yang berhijrah ke negara-negara Barat mengadopsi bentuk keagamaan yang tertutup dan terisolasi dari tetangga mereka merupakan indikator dari ini. Namun, banyak orang Muslim di dunia Muslim menerima kehidupan di bawah perintah negara yang bersifat sipil dan adil serta tidak melakukan diskriminasi. Orang-orang Muslim semacam itu menyaksikan tindakan pesimistis, tidak menjanjikan dan kekerasan para jihadis

dengan takjub. Tindakan ISIS dirasakan sama oleh seorang Anglikan dari Inggris seperti seorang Muslim Sunni di Turki.

Orang-orang Muslim harus berhenti mencari masa lalu untuk solusi penyelesaian masalah politik dan sosial. Mereka harus memecahkan masalah mereka dari perspektif Islam yang sesuai dengan kenyataan di dunia tempat mereka tinggal. Orang-orang Muslim harus menjawab pertanyaan ini dengan jelas: dalam masyarakat macam apa orang Muslim ingin tinggal? Apakah mereka ingin tinggal di negara Islam di mana sekte agama dan gaya hidup religius yang berbeda bertentangan, atau dalam negara sipil di mana negara adil dan tidak melakukan diskriminasi sesuai kepercayaan masyarakat? Saat ini, tidak ada perdamaian dan stabilitas di negara-negara yang mengaku Islam. Dan orang-orang Muslim tidak bebas sama sekali.

Pilihan terbaik untuk umat Islam adalah mengikuti kepercayaan agama mereka secara bebas di negara sipil. Orang-orang Muslim curiga terhadap negara sipil karena tidak memiliki tempat dalam pengalaman historis tentang Islam: namun, juga merupakan negara Islam.

Fakta bahwa kudeta militer di Mesir pada 3 Juli 2013 direalisasikan dengan dukungan kaum sekuler dan jihadis telah mengguncang kepercayaan orang-orang religius yang optimis dalam nilai-nilai demokrasi. Tapi, tidak ada pilihan yang realistis selain demokrasi. Orang-orang Muslim membutuhkan sebuah masyarakat di mana mereka dapat hidup bebas tanpa terikat oleh sikap pesimis, eksklusif dan kekerasan jihadisme. Wacana yang tidak mengikat Islam terhadap kekerasan, juga Islamofobia atau kudeta militer akan mencegah orang-orang Muslim mengatasi masalah mereka dengan cara yang bijaksana. Nilai masyarakat bebas menanti umat Islam.



Daftar Pustaka

- Abdurrazık, A. (1995) *İslam'da İktidarın Temelleri [Bases of Government in Islam]* (diterjemahkan oleh Ö. R. Doğrul). İstanbul: Birleşik Yayınları.
- Armstrong, K. (2000) *The Battle for God*. New York: Knopf Press.
- el-Maverdi, E. H. (1994) *el-Ahkamu's-Sultaniyye [Rules of Governance]* (diterjemahkan oleh A. Şafak). İstanbul: BedirYayınevi.
- Fazlurrahman (1995) *İslam ve Siyasi Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetinde. İslam'da Siyaset Düşüncesi* (diterjemahkan oleh K. Güleçyüz). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Gardet, L. (1977) *Les Hommes de l'İslam: Approche des Mentalités*. Paris: Librairie Hachette.
- İqbal, M. (2013) *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası [The Restoration of Religious Thought in Islam]* (diterjemahkan oleh R. Acar). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Milton-Edwards, B. (2005) *Islamic Fundamentalism Since 1945*. London: Routledge Press.
- Qutb, S. (1990) *Ma'raka al-İslam wa al-Ra'smaliyya*. Kairo: Dar al-Shuruq.
- Qutb, S. (1997) *Yoldaki İşaretler [Signposts on the Road]* (diterjemahkan oleh S. Karataş). İstanbul: Dünya Yayınları.
- Ramadan, T. (2005) *İslamî Yenilenmenin Kökenleri: Afgani'den el-Ben-na'ya Kadar İslam İslahatçılığı* (diterjemahkan oleh by A. Meral). İstanbul: Anka Yayınları.
- Şatibi (1990) *el-Muvafakat fi Usuli's-Şeria*, Volume II (diterjemahkan oleh M. Erdoğan). İstanbul: İzYayıncılık.
- Zaman, Q. (1997) *Religion and Politics under the Early Abbasids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite*. New York: Brill.



ISLAM DAN EKONOMI PASAR BEBAS: APAKAH KEDUANYA SEJALAN?

Hicham El Moussaoui

Turunnya sikap Islam terhadap ekonomi menjadi tantangan karena Islam sebagai agama merupakan agregasi dari berbagai teks, kepercayaan, pandangan dan praktik serta ekonomi seperti itu bukanlah fokus utama. Orang semakin bingung ketika tugas digunakan untuk memeriksa sudut pandang Islam dalam kaitannya dengan kapitalisme, sosialisme, pasar bebas atau ekonomi komando karena semua ini adalah konsep modern yang dimaksudkan untuk menjelaskan realita ekonomi yang dirasakan. Dengan demikian, selalu ada potensi jebakan untuk menyerah pada ekstrapolasi, anakronisme dan generalisasi yang terburu-buru saat membandingkan Islam dengan konsep-konsep ini, di mana konsep-konsep itu sendiri tidak memiliki makna yang disepakati bersama. Dengan mempertimbangkan peringatan ini, tiga poin berikut akan dibahas dalam bab ini. Apakah Islam sejalan dengan ekonomi pasar bebas? Jika demikian, mengapa ekonomi Arab begitu jauh dari prinsip pasar bebas? Akhirnya, bagaimana prinsip-prinsip ini dapat dipulihkan?

Fondasi Islam dan ekonomi pasar bebas tidak sejalan

Islam sering dianggap tidak sejalan dengan ekonomi pasar bebas karena interpretasi sosialis terhadap ayat-ayat Al-Qur'an tertentu (misalnya, sehubungan dengan isu-isu seperti kepemilikan kolektif, penumpukan kekayaan, pelarangan riba atau bunga dan penolakan keuangan konvensional). Namun, interpretasi sosialis semacam itu tidak hanya bertentangan dengan beberapa ayat Al-Qur'an dan dengan praktik Nabi Muhammad SAW, namun juga bertentangan dengan pengalaman umat Islam, setidaknya sepanjang zaman pertama munculnya Islam.

Pada bagian ini, kompatibilitas antara Islam dan ekonomi pasar bebas akan dianalisis melalui tiga pilar: pilihan bebas dan motif keuntungan; aturan hukum dan kontrak; serta persaingan

Pilihan bebas dan motif keuntungan

Islam mengajarkan bahwa kita semua, manusia, adalah Khalifah Allah (pelayan dari ciptaan-Nya). Kita tidak dapat memenuhi tuntutan ini tanpa kebebasan untuk memilih kebaikan daripada kejahatan atas kehendak kita sendiri. Jadi, Al-Qur'an mengatakan (2:256): 'Janganlah ada paksaan dalam agama.' Meskipun Islam memahami fakta bahwa keluarga dan masyarakat memiliki fungsi penting dan Islam mewajibkan individu untuk memenuhi kewajibannya terhadap institusi tersebut, Al-Qur'an berusaha untuk mereformasi masyarakat dengan cara mereformasi setiap individu. Ini menarik moralitas dan bukan pemaksaan, yang secara tegas dilarang.

Kebebasan untuk memilih berdasarkan hukum dan tanpa paksaan tidak hanya menyangkut masalah yang mungkin bisa dikatakan berkaitan dengan kehidupan akhirat (yaitu, kegiatan moral), tetapi juga kehidupan duniawi (kegiatan perdagangan) (28:77):

Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bahagianmu dari (kenikmatan) duniawi dan berbuat baiklah

(kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik, kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai *mufsidun* [orang-orang yang berbuat kerusakan, mencuri].

Islam menganjurkan agar bekerja dan berusaha produktif untuk menghasilkan keuntungan yang sah. Dan, Al-Qur'an menyebut secara jelas tentang kesesuaian antara do'a dan keuntungan (62:10): 'Apabila telah ditunaikan shalat, maka bertebaranlah kamu di muka bumi; dan carilah karunia Allah dan ingatlah Allah banyak-banyak supaya kamu beruntung'. Rodinson (1966), seorang Marxis Perancis, dengan menarik analisis tekstual sumber-sumber Islam dan sejarah ekonomi dunia Islam, menunjukkan bahwa kaum Muslim tidak pernah memiliki masalah tentang gagasan untuk menghasilkan uang. Menurut Rodinson, ada agama yang ayat-ayat sucinya mencegah aktivitas ekonomi secara umum, namun pasti tidak demikian halnya dengan Al-Qur'an. Al-Qur'an sepertinya memperbolehkan kegiatan perdagangan, dengan membatasi diri agar tidak melakukan praktik penipuan dan mewajibkan untuk menghentikan perdagangan selama hari raya tertentu.

Nabi, dalam Hadis lain, pernah mengatakan bahwa sembilan per sepuluh dari seluruh *rizk* (karunia Tuhan, yang termasuk penghasilan) berasal dari perdagangan. Itu, bagi sebagian besar, menjelaskan dorongan umat Islam selama berabad-abad untuk memenuhi kebutuhan ekonomi mereka melalui perdagangan, industri, pertanian dan berbagai bentuk usaha bebas. Keuntungan merupakan bagian besar dari kegiatan semacam itu, asalkan didapat dengan cara yang benar (*halal*). Namun, keuntungan tidak bisa lepas dari kewajiban persaudaraan, solidaritas, amal dan keuntungan tersebut, tentu saja, memiliki kewajiban dizakatkan (pemurnian sedekah).

Intinya adalah bahwa Islam didasarkan pada paradigma pilihan bebas, bukan paksaan atau otokrasi. Dalam Islam, kebebasan meluas menjadi bekerja, harta benda dan pilihan bagaimana menggunakan kemampuan dan sumber daya seseorang.

Prinsip dasar pilihan bebas didorong oleh pembatasan negara Islam oleh Al-Qur'an. Tidak ada campur tangan pemerintah dalam ekonomi kecuali untuk mengekspos penipuan, menghukum pencurian atau meniadakan *riba*. Islam tradisional mempertahankan pilihan bebas dengan membatasi ruang lingkup intervensi negara.

Lembaga pengawasan pasar (*hisba*) merupakan kepentingan tertentu. Dengan memasukkan bab panjang tentang fungsi al-Muhtasib, pejabat negara yang bertanggung jawab atas pengawasan moral dan ekonomi pasar, ilmuwan Islam, *Al-Mawardi* membatasi tingkat intervensi negara dalam ekonomi. Baginya, pengawas pasar hanyalah koordinator pasar untuk memastikan bahwa pasar beroperasi sesuai prinsip 'memerintah yang benar dan melarang yang salah'. Ini adalah fungsi moral dan bukan fungsi ekonomi. Fungsi pengawas di bidang ekonomi terbatas pada peraturan tertentu, pemeriksaan bobot dan ukuran, kualitas produk dan tingkat ketepatan kontrak.

Islam tradisional menolak intervensi pemerintah di ranah ekonomi swasta. Misalnya, mengenakan pajak kepada orang beriman dilarang oleh Al-Qur'an dan tarif tidak dianjurkan. Nabi membatasi campur tangan pemerintah terhadap kecurangan, yang merupakan sesuatu yang jatuh secara alami di dalam bidang keadilan. Filosofi kebebasan ekonomi ini sangat kuat dalam Islam. Bagi Abbasiyah (dinasti besar kedua dari Kekaisaran Muslim Khilafah, 750-1258), misalnya, bea cukai dianggap tidak tepat. Bagi Al-Mawardi, fungsi negara terbatas pada empat hal: tentara, kontrol perbatasan, administrasi publik dan perbendaharaan. Setiap intervensi langsung negara dalam ekonomi tidak dianjurkan. Bagi sejarawan Ibnu Khaldun (1981), negara harus membatasi dirinya terhadap fungsi alaminya: seharusnya tidak pernah bersaing dengan sektor swasta. Dia berpendapat bahwa fungsi negara adalah pertahanan, hukum, keamanan publik, uang dan politik.

Dalam Islam tradisional, pilihan bebas tidak boleh terhambat oleh perpajakan yang berat. Dalam Al-Qur'an tidak ada

perpajakan wajib. Ibnu Khaldun (1996) mengantisipasi hasil kurva Laffer, ketika dia mengatakan bahwa pajak rendahlah yang menghasilkan pendapatan terbesar. Dengan nada yang sama, bagi Ibnu Abi Al-Rabi, seorang ilmuwan Muslim abad kesembilan, perkembangan ekonomi mengharuskan orang menepati janji dan tidak menimbulkan hutang. Jadi, baginya, negara harus selalu memiliki anggaran berimbang. Pandangan ini benar, karena peminjaman pemerintah menyebabkan penyalahgunaan kekuasaan dengan membiarkan negara memperluas pengirimannya dan merongrong kebebasan individu. Ini juga merusak masyarakat sipil dan melahirkan korupsi.

Kebijakan moneter yang diarahkan oleh negara merupakan hambatan besar bagi pilihan bebas karena pemerintah dapat mengendalikan ekonomi melalui kebijakan moneter, yang tidak memungkinkan jika emas digunakan sebagai uang dalam sistem yang pada dasarnya bersifat pribadi. Berbeda dengan kebijakan moneter konvensional, sistem ekonomi Islam tradisional yang berbasis pada emas tidak merasakan kejahatan *seigniorage* (keuntungan bunga bagi bank dari pencetakan uang).

Secara keseluruhan, tradisi dan ajaran Islam tidak bertentangan dengan ekonomi berorientasi pasar yang terinspirasi oleh pilihan bebas dan motif keuntungan.

Peraturan hukum dan kontrak

Pasar bebas membutuhkan perlindungan hak kepemilikan dan peraturan hukum untuk beroperasi. Hak kepemilikan yang terdefinisi dengan baik, termasuk prosedur untuk pengakuan, keterasingan dan warisan, adalah elemen dasar untuk pembentukan ekonomi pasar. Kepemilikan pribadi tidak begitu dikenal dalam Islam, itu suci. Al-Qur'an menyebut kepemilikan (harta benda) sebanyak 86 kali, misalnya: 'Dan janganlah sebahagian kamu memakan harta sebahagian yang lain di antara kamu dengan jalan yang bathil dan (janganlah) kamu membawa (urusan) harta itu kepada hakim, supaya kamu

dapat memakan sebahagian daripada harta benda orang lain itu dengan (jalan berbuat) dosa, padahal kamu mengetahui' (2:188). Nabi Muhammad SAW, dalam hijrah perpisahannya menyatakan (lihat Haykal 1976: 486): 'Hai manusia, hidupmu dan harta bendamu akan menjadi kehormatan sampai kamu bertemu dengan Tuhanmu. Keselamatan hidup dan harta bendamu akan menjadi sama berharganya dengan hari suci dan bulan suci ini.'

Berbeda dengan sosialisme, Islam mengabadikan kepemilikan pribadi sebagai kepercayaan suci. Menurut Al-Qur'an, segala sesuatu di dunia ini milik Allah. Individu, kepada siapa saja yang Allah telah percayakan dunia, memiliki harta benda mereka sendiri dan umat Islam harus menghormati harta benda pribadi orang lain juga. 'Hai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu memasuki rumah yang bukan rumahmu sebelum meminta izin dan memberi salam kepada penghuninya.' (24:27).

Oleh karena itu, konsep harta benda pribadi tersebut, yang mapan di kalangan masyarakat Semit, diambil seperti yang dituliskan oleh Al-Qur'an. Bukannya memodifikasi konsep harta benda, Al-Qur'an menentukan persyaratan untuk kebajikannya dan kesenangan dan pekerjaannya yang sehat. Harta benda seharusnya tidak digunakan dengan sia-sia atau dengan cara yang akan menghalangi orang lain untuk memperoleh harta benda secara benar (2:188). Bila seseorang memegang harta benda orang lain dengan kepercayaan, misalnya untuk anak yatim, orang tersebut tidak boleh mengalihkannya untuk keuntungan pribadi seseorang (2:2; 4:10); dan seseorang seharusnya tidak menyerahkan harta miliknya kepada orang-orang yang tidak mampu mengelolanya (2:5). Jika anak yatim telah dewasa, mereka harus diberi kontrol atas harta mereka sendiri (2:6). Hak waris tidak hanya dihormati (4:33), namun diperluas untuk mencakup perempuan (4:7). Hak kepemilikan perempuan juga sama sakralnya dengan hak kepemilikan laki-laki dalam kasus lain (4:24; 4:32) serta perlakuan terhadap perempuan sebagai barang bergerak dilarang (4:19).

Nabi menekankan pentingnya hak kepemilikan dalam hijrah perpisahannya dengan menyatakan kepada massa yang berkumpul: 'Tidak ada yang sah bagi seorang Muslim yang termasuk dalam sesama Muslim kecuali jika diberikan secara bebas dan sukarela.' Al-Qur'an menjamin hak-hak perempuan untuk memiliki properti dan kebebasan berkontrak, dan bahkan berbagi dalam warisan, empat belas abad sebelum beberapa negara bagian di Amerika memberi perempuan yang sudah menikah hak sepenuhnya atas properti.

Pasar bebas mengharuskan aturan hukum untuk beroperasi karena tidak beroperasi berdasarkan perintah, namun berdasarkan pilihan individual yang dibuat berdasarkan undang-undang. Di zaman modern, kita memahami aturan hukum berlaku pada semua secara setara, bahkan kepada raja dan parlemen. Abu Bakar, saat pelantikannya sebagai Khalifah (pengganti Nabi Muhammad SAW) mengatakan (Ahmad, 1996):

Memang benar bahwa saya telah terpilih sebagai amir [penguasa] ... Jika saya memberi Anda perintah sesuai dengan Al-Qur'an dan praktik Nabi, taatilah saya. Tapi jika saya memberi Anda perintah yang menyimpang dari Al-Qur'an atau praktik Nabi, Anda tidak perlu menaati saya, tapi harus mengoreksi saya. Kebenaran adalah kebajikan, dan kebohongan adalah pengkhianatan.

Komentar Abu Bakar sangat penting. Dalam komentar tersebut, dia mengidentifikasi esensi perbedaan antara sistem komando kuno dan proses pengambilan keputusan di bawah peraturan hukum. Dalam ekonomi berbasis hukum, seperangkat undang-undang atau peraturan mengatur pengambilan keputusan dan orang-orang beroperasi tidak berdasarkan perintah yang disesuaikan dengan transaksi tertentu, namun berdasarkan pilihan bebas mereka dalam lingkup yang diberikan oleh undang-undang yang berlaku secara universal: ini tepatnya sistem Islam.

Hukum Islam pada umumnya adalah kerangka kerja di mana individu dan institusi perantara masyarakat membuat kontrak untuk mengatur hubungan dan tindakan mereka, termasuk usaha bisnis mereka. Dengan demikian, pemenuhan kontrak segera muncul setelah do'a dan amal dalam daftar apa yang mendefinisikan kebenaran (2:177). Institusi formal dan informal yang muncul melalui kerangka hukum Islam ini, yang sangat menguntungkan untuk memasuki perusahaan dan pasar bebas, menjelaskan keberhasilan Muslim Spanyol.

Kontrak dari berbagai jenis diatur oleh Syariah dan tunduk pada konsep *halal* dan *haram*. Kontrak pada dasarnya didasarkan pada kehendak bebas para pihak dan harus mewujudkan ungkapan sebenarnya dari niat mereka. Kegiatan ekonomi berdasarkan kontrak tersirat juga diimbangi oleh berbagai hal yang sekarang disebut prinsip kesetaraan untuk memastikan pengaruh yang tidak semestinya dan kurangnya keadilan, yang berkaitan dengan pertanyaan tentang kompetensi, validitas, pembatalan dan kerusakan.

Jadi, bisa dikatakan bahwa dalam Islam setiap kontrak pada dasarnya sah asalkan tidak bertentangan dengan teks eksplisit Al-Qur'an dan Sunnah. Allah berfirman di dalam Al-Qur'an di Surat al-Maidah: 'Hai orang-orang yang beriman, penuhilah aqad-aqad itu.' (5:1). Seorang Muslim yang melanggar kewajiban kontraktual tidak hanya melanggar kontrak, namun juga perintah tegas dari Allah. Oleh karena itu, hal itu akan memunculkan dia bukan hanya untuk pertanggungjawaban perdata tetapi juga atas pembalasan ilahi.

Kompetisi

Al-Qur'an mendorong kompetisi untuk mendapatkan keuntungan dari hubungan dengan Tuhan. Hal ini tidak hanya menyangkut kehidupan akhirat, namun juga kehidupan duniawi.

Islam mendorong persaingan dengan membatasi distorsi terhadap harga dan kontrol negara terhadap harga. Nabi juga

sensitif terhadap hak penjual dan dia menentang penetapan harga pada saat terjadi kelangkaan.

Intervensi negara di pasar bersifat terbatas. *Al Muhtasib*, perwakilan ekonomi tertinggi badan pemerintahan di sebuah kota, memiliki rentang tindakan ekonomi yang sangat terbatas. Sejauh menyangkut Khalifah Umar, negara harus dibatasi pada pertahanan, keadilan, pengendalian bobot dan tindakan dan pekerjaan umum; dan seharusnya tidak pernah bersaing dengan sektor swasta, yang harus dibiarkan bebas sepenuhnya. Ini beresonansi dengan Adam Smith. Bagi Umar Bin Al Khattab, campur tangan negara dalam perdagangan adalah sebuah pelecehan. Negara tidak berfungsi sebagai bisnis, namun harus memerintah – fungsi yang sangat berbeda.

Nabi sangat prihatin dengan kondisi material pasar sehingga membuat perdagangan sebebas dan sesetara mungkin. Dia terlibat dalam inspeksi pasar untuk memeriksa keakuratan bobot dan ukuran, dan dia menunjuk tempat-tempat tertentu untuk penjual buah yang berbeda di pasar. Tujuan dari kebijakan Nabi adalah untuk menjamin kesepakatan ekonomi yang adil. Sebagai ilustrasi, kita bisa merujuk pada nasehat Nabi kepada para sahabatnya mengenai masalah pertemuan pedagang dari desa-desa dan kota-kota tetangga. Seorang pedagang kota sering bertemu dengan pedagang yang mengunjungi desa-desa di pinggiran kota dan membeli barang dagangan mereka dengan harga murah. Nabi melarang perdagangan semacam itu dalam pernyataannya: 'Jangan pergi untuk menemui pengendara [pedagang dari desa] dan penghuni kota seharusnya tidak menjual barang ke penghuni padang pasir'. Jenis penjualan ini ilegal jika tidak ada pilihan yang diberikan kepada penjual untuk membatalkan transaksi jika dia mengetahui bahwa dia telah dianiaya atau diperlakukan tidak adil setelah menemukan harga pasar sebenarnya dari barang dagangannya.

Islam juga menolak segala jenis monopoli atau ihtikar. Nabi Muhammad membuat pernyataan eksplisit dan spesifik tentang larang monopoli. Misalnya, dia berkata: 'Siapa pun

yang menahan makanan (untuk menaikkan harganya), pasti keliru!' (dilaporkan dalam Hadits Sahih Muslim). Dia juga berkata: 'Barangsiapa berusaha untuk menaikkan biaya [produk] untuk umat Islam, maka Allah, Yang Maha Tinggi, akan mendudukkannya di tengah-tengah Api pada hari Kebangkitan' (Hadits Ahmad dalam Musnad 5:27 dan Al-Hakim dalam Al-Mustadrak 13-2:12). Dalam hadits lain, Rasulullah SAW bersabda: 'Orang jahat adalah orang yang menahannya! Jika Allah menyebabkan harga turun, dia akan bersedih hati, dan jika Dia membuat mereka naik, Dia akan gembira' (Hadits al-Bayhaqi dalam al-Sunan al-Kubra).

Menjelaskan penyimpangan dari tradisi pro-pasar dalam Islam

Penyimpangan dari prinsip-prinsip ekonomi pasar bebas bisa datang dari sejumlah arah: salah penafsiran terhadap ajaran asli Islam; kolusi antara politisi dan pendeta; sosialisme dan eksekutif intervensi negara; dan kesalahan penerapan kebijakan liberal.

Salah penafsiran terhadap ajaran asli Islam

Selama ratusan tahun era Islam klasik, permulaan dari ajaran awal Muslim terakumulasi sampai 'penutupan pintu ijtihad' (pelaksanaan interpretasi dan penghakiman pribadi berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah). Hal ini memicu hilangnya dinamika dalam yurisprudensi Islam, stagnasi hukum dan jatuhnya Islam relatif terhadap Barat (ini adalah tentang saat ijtihad ditinggalkan oleh umat Islam bahwa Barat mulai mengadopsi konsep seperti peraturan hukum, akhirnya mengarah ke Renaissance).

Kaum sosialis Islam telah lama menunjuk pada pentingnya keadilan sosial, dan banyak yang telah menarik kesimpulan untuk mendapatkan pendapatan minimum yang diberikan negara, dan bahkan peran besar untuk pengeluaran pemerintah yang tinggi. Sebagian lainnya telah mengutip larangan Al-Qur'an tentang riba (bunga) sebagai indikasi sentimen anti-

kapitalis dalam Islam – bahkan sebagai masalah yang tidak dapat diatasi untuk liberalisme Islam yang kontemporer.

Memang benar bahwa Al-Qur'an memiliki penekanan kuat terhadap keadilan sosial dan hal ini telah menyebabkan beberapa intelektual Muslim modern bersimpati dengan sosialisme dan janjinya kepada masyarakat tanpa kelas. Tetapi pembacaan Al-Qur'an yang cermat tidak akan mendukung 'sosialisme Is-lamo' semacam itu. Sebagai contoh, ini memperingatkan bahwa tidak bijaksana untuk 'dan janganlah kamu iri hati terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebahagian kamu lebih banyak dari sebahagian yang lain. (Karena) bagi orang laki-laki ada bahagian dari pada apa yang mereka usahakan, dan bagi para perempuan (pun) ada bahagian dari apa yang mereka usahakan, dan mohonlah kepada Allah sebagian dari karunia-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.' (4:32).

Kitab suci Muslim menganggap bahwa ada orang kaya dan orang miskin di dalam masyarakat dan, dalam artian, meyakinkan kita bahwa kesederhanaan semacam itu akan dan harus tetap dilakukan dengan secara aktif mendukung hak atas kepemilikan pribadi dan warisan.

Zakat tersebut diartikan sebagai pajak egaliter terhadap kekayaan kolektif, mengencilkan kerja dan produktivitas. Namun, secara teknis, itu bukanlah pajak. Sebaliknya, ini adalah sumbangan amal, yang didasari dengan iman, ditetapkan sebesar 2,5 persen dari akumulasi kekayaan di luar tingkat kekayaan subsisten setelah mengizinkan alat-alat perdagangan seseorang dan persediaan saat ini. Ini bukan penilaian terhadap pendapatan. Dengan demikian, hal itu tidak mengencilkan produktivitas namun menghambat kekayaan yang diam. Selanjutnya, tingkat penilaiannya tidak disita. Jadi, sementara itu menyediakan jaring pengaman bagi orang miskin, sama sekali tidak menyamakan kekayaan atau terlalu membuat orang kaya. Istilah zakat itu sendiri berasal dari kata yang berarti 'memurnikan'. Kembalinya sebagian kecil kekayaan seseorang kepada masyarakat umum sehingga

itu menyucikan sisa kekayaan seseorang dari noda yang mungkin akan diperkirakan oleh sebuah ketidakseimbangan aset awal. Kebutuhan yang malang terpenuhi tanpa mengganggu produktivitas Tuhan yang telah diberkati secara material. Kesimpulannya, zakat adalah tindakan amal (meski seseorang dituntut oleh iman) dan bukan kolektivisasi kekayaan oleh otoritas pusat. Hal ini terutama merupakan tindakan sukarela dari kesalehan dan jauh dari tingkat pajak yang dialami oleh pembayar pajak modern.

Berlawanan dengan agama-agama lain, Islam menolak asketisme monastik yang memuliakan kemiskinan dan penderitaan: baik kemiskinan maupun kekayaan bukanlah bukti kebajikan. Keduanya merupakan cobaan dari komitmen seseorang terhadap tatanan spiritual yang lebih tinggi. Namun, penolakan asketisme bukanlah ajakan terhadap konsumsi hedonistik.

Selain salah tafsir, alasan lain penyimpangan Islam dari tradisi ekonomi pasar bebas adalah penolakan inovasi, baik itu politis, intelektual maupun teknis. Muhammad, seorang pedagang sendiri, menaburkan Al-Qur'an dengan refleksi di pasaran. Kuran (2010) membuat kasus yang menggelitik bahwa evolusi hukum Islam menjadi akar masalahnya. Strukturnya, menurutnya, menghambat munculnya institusi kapitalisme modern saat berkembang di Eropa; dan Timur Tengah menderita karena kegagalan sampai hari ini.

Bagaimana hal itu bisa terjadi? Ketika pertama kali berkembang, hukum Islam sebenarnya cukup progresif dan berorientasi terhadap ekonomi pasar. Ini memungkinkan pembentukan kemitraan yang mudah dan peraturan yang jelas untuk memandu perilaku komersial secara adil. Namun, selama berabad-abad, hukum Islam tidak lagi berhubungan dengan zaman dan gagal menyesuaikan diri dengan tatanan komersial dunia baru yang berkembang dari Eropa. Sementara orang-orang Eropa menciptakan institusi inovatif yang memungkinkan mereka mengumpulkan dan memobilisasi sumber daya dalam skala raksasa – seperti perusahaan saham

gabungan dan sistem perbankan modern – hukum Islam di Timur Tengah mencegah institusi yang sama terbentuk. Praktik kemitraan, yang memungkinkan setiap mitra untuk membubarkan pengaturan, dan undang-undang warisan, yang mengamanatkan bahwa aset almarhum mentransfer kepada anggota keluarga tertentu, mengecilkkan kemunculan perusahaan modern, misalnya dengan membatasi kemampuan Muslim membentuk organisasi bisnis yang sudah berdiri lama. Memerintahkan kematian karena murtad membuat sangat sulit untuk melakukan bisnis di sistem hukum non-Muslim.

Bahkan setelah hukum Islam yang ketat akhirnya diliberalisasi di banyak bagian dunia Muslim, strukturnya telah melakukan kerusakan mereka, meninggalkan Timur Tengah tanpa sektor swasta kuat yang dibutuhkannya. Ketika negara-negara Arab kemudian mencoba untuk menyalin institusi ekonomi Barat, seperti pengadilan dengan kode komersial Eropa, mereka membuktikan kecocokan yang buruk. Karena tidak muncul secara alami dari masyarakat, institusi yang diimpor tidak bekerja seperti di rumah. Di zaman modern, hal tersebut membiarkan negara untuk memainkan peran yang terlalu kuat dalam pembangunan ekonomi Timur Tengah. Ini tidak menghasilkan hasil yang sama menakjubkannya seperti model Asia berdasarkan perdagangan dan kewirausahaan.

Kolonisasi dan sosialisme

Kekaisaran Ottoman dan penjajah Eropa umumnya berusaha untuk memodernisasi hubungan ekonomi yang ada. Kekaisaran Ottoman selama era Tanzimat (sebuah era reorganisasi Kekaisaran Ottoman dari tahun 1839 sampai 1876) menunjukkan bahwa mungkin untuk mereformasi hukum Islam, namun dapat memicu penentangan yang signifikan. Kolonisasi Eropa juga mencoba mengubah praktik yang diatur oleh hukum Islam dan mempromosikan kehidupan dengan hukum Barat, namun hal ini mendapat penolakan dari penduduk asli.

Tradisi hukum penjajah memainkan peran sebagai inkubator. Negara-negara Muslim mewarisi tradisi hukum mereka yang luas dari penjajah mereka (hukum adat Inggris, hukum perdata Perancis, undang-undang Jerman, hukum sosialis, dan tradisi hukum Nordik atau Skandinavia yang asli). Secara umum, diterima bahwa kolonisasi Inggris mewariskan tradisi peradilan yang lebih liberal daripada tradisi Perancis, Spanyol dan Rusia (Soviet). Jadi negara-negara Muslim (misalnya, Bahrain, Oman, Qatar, Kuwait, UEA, Malaysia dan Arab Saudi) yang dijajah oleh Inggris memiliki sistem yang relatif terpusat dan pemerintah yang terbatas; negara lain (misalnya, Guinea, Senegal, Mali, Aljazair, Djibouti, Mauritania, Niger, Suriah, Chad, Lebanon, Tunisia dan Maroko) yang dijajah oleh Perancis mewarisi pemerintah terpusat yang menentang ekonomi pasar bebas.

Kolonisasi telah menciptakan suatu bentuk ketergantungan jalan. Negara-negara Muslim yang dijajah oleh Perancis, Spanyol dan Rusia/Soviet umumnya mengikuti model sosialis dan terpusat (misalnya, Aljazair dan Suriah). Penerapan model sosialis dan terpusat dibenarkan oleh kekeliruan bahwa ekonomi perintah dapat memberikan kebutuhan material masyarakat secara lebih baik. Hal itu juga didorong oleh Perang Dingin dan oposisi antara kapitalisme dan sosialisme Soviet.

Perekonomian berdasarkan rente telah terpegang. Ini menghilangkan persaingan dan mempromosikan apa yang sering digambarkan sebagai 'kapitalisme kroni'. Sistem ini menghalangi aktivitas produktif pengusaha dan mempromosikan kegiatan yang tidak produktif, serta predasi. Kemerdekaan telah memungkinkan munculnya ekonomi yang dikelola dan dikendalikan oleh kelompok keluarga kecil (Saud di Arab Saudi, Sheikh Sa'ad di Kuwait), partai politik seperti Ba'ath di Irak, kelompok tentara dan komplotan kudeta (misalnya, di Mesir dan Suriah) atau etnis minoritas (misalnya, Yordania). Model negara pemangsa ini seringkali difasilitasi oleh redistribusi beberapa kekayaan minyak untuk membeli legitimasi rezim tersebut. Ini melibatkan pembuatan sejumlah

besar pos layanan sipil dengan gaji lebih tinggi daripada yang dibayarkan di sektor swasta.

Model dominan negara-negara Muslim dan Arab mereproduksi model kerajaan Arab dan kekaisaran Ottoman. Model ini merehabilitasi aristokrasi negara dengan sektor publik yang besar, tingkat redistribusi dan sistem yang tinggi yang ditandai dengan kronisme dan korupsi. Kemandirian sering kali mengarah pada dirigisme, sosialisme dan hipernasionalisme. Hal ini sebagian besar disebabkan oleh hal-hal di luar Islam. Memang, ini adalah hakikat pemerintahan dan kediktatoran militer secara umum terlepas dari apakah mereka digabungkan dengan otoritas agama atau tidak.

Kegagalan ekonomi pasar yang menjadi konsolidasi di negara-negara Muslim adalah akibat dari semacam Westernisasi yang dipaksa, yang mengakibatkan berkembangnya ekonomi sosialis dan ekonomi rente yang memusuhi prinsip-prinsip pasar bebas.

Liberalisasi palsu

Ketika liberalisasi terjadi, ia cenderung menjadi sangat lambat. Pertama, muncul apa yang bisa digambarkan sebagai 'liberalisme superfisial': impor barang konsumsi yang berkualitas baik agak diliberalisasikan. Ini adalah kemajuan, namun bukan liberalisme. Langkah lain, yang sering mendapat tekanan dari IMF, adalah privatisasi. Implementasi sebenarnya memakan waktu bertahun-tahun karena prosesnya bentrok dengan kepentingan pribadi. Ada banyak monopoli yang tahan, diperkuat oleh pekerjaan yang dilindungi yang mereka wakili. Semua ini tidak ada hubungannya dengan Al-Qur'an. Hasil mengecewakan dari kegagalan kebijakan privatisasi terutama disebabkan oleh beberapa prasyarat institusional tertentu yang tidak diobservasi: aturan hukum, penghapusan kontrol harga dan adanya persaingan bebas.

Memang, privatisasi sebagian besar dilakukan dalam konteks ketidakpastian peraturandan hukum. Ketiadaan atau kelemahan

penegakan hukum karena korupsi dan birokrasi membuat sulit untuk menghilangkan praktik monopoli, memastikan perlindungan investor, memungkinkan penciptaan dan likuidasi perusahaan, serta mempromosikan perdagangan yang dinamis. Apalagi, kurangnya kompetensi, transparansi dan independensi peradilan tidak memberi insentif investasi karena hak kepemilikan investor tidak terjamin. Di Aljazair, misalnya, sistem peradilan sering digunakan oleh bisnis untuk mengusir pesaing dari bisnis dan mempertahankan dominasi pasar. Singkatnya, transaksi privatisasi berlangsung dalam konteks di mana lingkungan hukum tidak sesuai atau tidak dapat melindungi hak kepemilikan pribadi dan kebebasan kontrak, karenanya catatan mereka yang buruk.

Kurangnya kebebasan dalam penetapan harga juga telah menciptakan ketidakpastian. Oleh karena itu, tidak realistis mengharapkan pengembangan sektor swasta yang dinamis. Privatisasi utilitas utama (misalnya, air dan listrik) di negara-negara Muslim sering dilakukan sementara harga dikendalikan. Hal ini menjelaskan minimnya kepentingan investor, terutama mengingat tingkat investasi yang dibutuhkan. Terlebih, liberalisasi perdagangan setelah privatisasi menciptakan lebih banyak ketidakpastian bagi pembeli perusahaan publik sebelumnya. Dengan demikian, liberalisasi harga dan perdagangan biasanya harus dilakukan sebelum pelaksanaan program privatisasi.

Privatisasi sering dilakukan tanpa adanya pendirian mekanisme untuk memungkinkan kompetisi yang efektif. Akibatnya, mereka menyebabkan transformasi monopoli publik menjadi monopoli pribadi, yang tidak efisien dan tidak diterima oleh publik. Dengan tidak adanya persaingan bebas, ketika harga diliberalisasi, mereka cenderung meningkat secara dramatis dan ini menyebabkan keresahan sosial. Dari perspektif ini, keberhasilan privatisasi bergantung pada menciptakan lingkungan yang kondusif bagi persaingan yang sehat dan terbuka. Oleh karena itu, penting untuk mencegah terciptanya kartel, monopoli dan praktik bisnis lainnya yang membatasi.

Dengan demikian, kegagalan privatisasi dan liberalisasi parsial di dunia Muslim telah menciptakan kebencian terhadap ekonomi pasar bebas di kalangan warga Muslim.²⁸ Pengalihan kepemilikan dari monopoli publik yang birokratis dan korup pada monopoli pribadi yang tidak menguntungkan warga Muslim menjelaskan perlawanan sekarang terhadap reformasi pasar bebas. Lebih buruk lagi, krisis sosial yang serius yang telah mengakibatkan hilangnya pekerjaan dan kenaikan harga beberapa barang dan jasa tidak hanya memperkuat permusuhan dan ketidakpercayaan terhadap orang, namun terkadang juga mengakibatkan pembalikan proses privatisasi dengan perusahaan yang dinasionalisasi kembali. Ini melemahkan ekonomi pasar dan sekali lagi memperkuat intervensi negara.

Kesimpulan

Ada banyak teori tentang bagaimana Timur Tengah kehilangan ekonomi ke Barat. Banyak orang mengklaim bahwa Islam itu sendiri bias terhadap ekonomi pasar bebas sebagai cara untuk menciptakan pembangunan dan kemakmuran. Argumen ini dangkal. Jika Islam pada dasarnya anti-perdagangan, bagaimana kita bisa menjelaskan semangat ekonomi dunia Muslim di masa depan setelah penaklukan Arab? Dan, di zaman modern, beberapa negara Islam tertentu, khususnya Malaysia dan Indonesia, telah berada di antara negara-negara dengan pertumbuhan ekonomi tercepat di dunia. Ingat, Muhammad sendiri adalah seorang pedagang sebelum menjadi Nabi, dan Makkah, kota pertama Islam, telah menjadi pusat utama perdagangan kafilah.

Seperti yang telah kita tunjukkan, masalahnya bukanlah ketidakcocokan antara ajaran Islam dan prinsip-prinsip ekonomi bebas, namun penyimpangan dari tradisi liberal Islam awal. Negara-negara Arab lainnya harus mengikuti, misalnya Dubai dan juga Turki, Malaysia serta Indonesia. Kepemimpinan

²⁸ Catatan editor: perlu dicatat bahwa ini sama sekali tidak unik bagi dunia Muslim. Fenomena yang sangat mirip bisa dilihat, misalnya, di Amerika Selatan dan Tengah.

dunia Arab mendatang telah diwarisi tugas yang tidak enak untuk membangun fondasi pertama yang diperlukan untuk ekonomi yang dinamis, modern dan kompetitif. Maka, ekonomi yang bangkit kembali harus menemukan kembali tradisi perdagangan bebas di seluruh dunia Muslim dan sekitarnya. Kawasan perdagangan bebas global menyiratkan reformasi kelembagaan mendalam yang kondusif bagi kebebasan ekonomi dan ekonomi pasar bebas untuk menciptakan lapangan kerja dan pertumbuhan ekonomi yang sangat dibutuhkan di kawasan ini.



Daftar Pustaka

- Ahmad, I. A. (1996) Islam, ekonomi pasar, dan aturan hukum. Simposium Internasional Kedua tentang Liberalisme di Ankara, 18–19 Mei.
- Haykal, M. H. (1976) *The Life of Muhammad*. University of Chicago Press.
- Khaldun, I. (1981) *The Muqaddimah* (diterjemahkan oleh F. Rosental), edisi ke-5. Princeton University Press.
- Kuran, T. (2010) *The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East*. Princeton University Press.
- Rodinson, M. (1966) *Islam et Capitalism*. Paris: Editions du Seuil.

10

KEUANGAN ISLAM¹: ANTARA KENYATAAN DAN IDEALNYA

Youcef Maouchi

Pendahuluan

Lebih dari 40 tahun setelah kemunculannya, keuangan Islam terus menarik perhatian. Pendukung alternatif pembiayaan yang berbeda, alternatif berbasis etika dan solidaritas terus membuat penilaian antusias terhadap sebuah industri yang telah digambarkan dengan benar memiliki akar dan semangat dalam Islam, sebuah agama yang berusia lebih dari 1400 tahun.

Dengan aset global \$ 1.658 miliar pada tahun 2014 dan mendekati pertumbuhan tahunan dua digit, keuangan syariah telah memancing rasa ingin tahu, tidak hanya di negara-negara Muslim tapi juga di Barat. Di era di mana negara-negara Barat membutuhkan modal segar dan pendanaan konvensional melalui krisis, bentuk keuangan baru yang mengklaim bisnis sekutu dan etika lebih dari diterima. Bukti paling mencolok dari ketertarikan ini adalah langkah yang dilakukan oleh David Cameron pada tahun 2013 yang berjanji untuk menjadikan London sebagai salah satu 'modal utama keuangan Islam' di dunia saat dia mengumumkan rencana Menteri Keuangan Inggris untuk menciptakan sebuah obligasi Islam senilai £200.000.000.

1 Catatan penerjemah: Istilah Keuangan Islam dan Keuangan Syariah akan digunakan bergantian

Umumnya disebut perbankan dan keuangan 'bebas bunga', keuangan Islam seharusnya lebih dari sekadar larangan terhadap adanya bunga. Para pendukungnya melihatnya sebagai solusi keajaiban untuk masalah hari ini. Beberapa tokoh keuangan Islam berpendapat bahwa tidak perlu mencapnya sebagai 'Islami' karena ini adalah bentuk keuangan yang pertama dan terutama bertanggung jawab secara sosial. Ini adalah bentuk keuangan yang menekankan pendekatan partisipatif yang ditujukan pada pelaku bisnis dan pengusaha dan yang berinvestasi dalam ekonomi riil.

Selain pandangan antusias ini, keuangan Islam menghadapi kritik keras. Cercaan tersebut diarahkan pada praktik bank dan lembaga keuangan Islam terkini. Secara teori, mereka seharusnya mengikuti model intermediasi keuangan yang berbeda, berdasarkan kemitraan, namun, dalam praktiknya, ini tidak terjadi: kebanyakan mengandalkan instrumen hutang. Ada perdebatan yang terus berlanjut tentang bentuk dan substansi keuangan Islam. Dalam bentuknya, keuangan Islam nampaknya berbeda dengan keuangan konvensional, namun secara substansi, ada banyak kesamaan. Mahmoud El-Gamal, salah satu kritikus paling terkenal tentang praktik keuangan Islam yang sebenarnya, menulis bahwa dengan 'berupaya untuk meniru substansi praktik keuangan kontemporer dengan menggunakan bentuk kontrak pra-modern, keuangan Islam telah terbukti gagal memenuhi tujuan Hukum Islam [bertujuan untuk mencapai keadilan dan kesetaraan di bidang ekonomi]' (El-Gamal, 2006: xii). Dia berpendapat bahwa 'Islam' dalam 'keuangan Islam' harus berhubungan dengan tujuan keuangan sosial dan ekonomi dari transaksi keuangan, bukan mekanika kontrak yang dengannya tujuan keuangannya tercapai.

Sementara mengakui kritik tersebut, pembela keuangan Islam membenarkan praktik-praktik saat ini dengan mengacu pada 'persaingan tidak sehat' dengan bank-bank konvensional yang sudah lama terbentuk dan kerangka hukum dan fiskal yang tidak sesuai dengan kebutuhan. Solusi yang ditekankan adalah kebutuhan untuk 'meng-Islamisasi' ekonomi di mana lembaga

keuangan Islam beroperasi agar mereka dapat sepenuhnya mencapai aspirasi asli. Namun, meski ada beberapa kebenaran dalam diagnosis seperti ini, solusi yang diajukan jauh dari tidak berbahaya.

Keuangan Islam: sebuah ulasan

Setiap agama memiliki sejumlah prinsip, termasuk di bidang ekonomi dan sosial. Sama seperti Kekristenan yang memiliki ajaran sosial, yang di Gereja Katolik lebih formal ditetapkan sebagai 'ajaran sosial Katolik', Islam mencakup pandangannya sendiri tentang ekonomi dan masyarakat. Keuangan Islam dikatakan sebagai ekspresi ekonomi yang praktis dilihat melalui lensa Islami. Hal ini mengkristal dalam maksim *al-kharaj bi al-dhaman* dan *al-ghanum bi al-gharam* ('seseorang harus menanggung kerugian, jika ada, jika dia ingin mendapatkan keuntungan atas investasinya' (Ayub, 2007: 81)).

Visi ini berpusat pada *riba* (bunga), *gharar* (ketidakpastian) dan *maysir* (judi). Transaksi dilarang jika satu pihak diberi kompensasi dengan bunga atau jika keberadaan objek transaksi tidak diketahui atau berdasarkan syarat kontrak yang tidak jelas. Aturan seperti itu ada untuk mencegah pengayaan yang tidak adil. Seiring dengan keterbatasan ini, Islam melarang mengkonsumsi, memproduksi atau membiayai barang dan jasa *haram* (tidak bersyariat) seperti alkohol, daging babi, pornografi dan perjudian.

Terlepas dari pembatasan ini, keuangan Islam menanggapi kebutuhan yang sama seperti pembiayaan konvensional, yang menghubungkan permintaan dan penyediaan dana yang dapat diinvestasikan. Seperti halnya keuangan konvensional, keuangan Islam, yang digambarkan sebagai penerapan hukum Islam di zaman modern, bergantung pada mekanisme keuangan dasar (kontrak) yang sesuai dengan ajaran Islam. Mekanisme ini antara lain *mudharabah*, *musyarakah*, *bay' salam*, *murabahah* dan *ijarah*. Kontrak *mudharabah* sangat dekat dengan pembiayaan modal ventura konvensional di mana investor memiliki risiko dalam usaha tersebut dan

berpartisipasi secara langsung dalam inisiasinya. Pembiayaan *musyarakah* sangat mirip dengan pembiayaan ekuitas swasta konvensional. *Bay' salam* mirip dengan kontrak *forward* konvensional. *Murabahah* adalah biaya ditambah penjualan dan *ijarah* mirip dengan operasi leasing.

Ada lima kontrak sederhana dan berbagai kombinasi yang digunakan oleh sebagian besar perangkat keuangan Islam. Kontrak yang berbeda ini pada dasar berbagai alat keuangan kompleks dapat dikelompokkan menjadi dua kelompok: kontrak seperti hutang dan ekuitas.

Mudharabah dan *musyarakah* dianggap sebagai instrumen bagi hasil dan untung rugi dan tidak menghasilkan hutang dalam arti bahwa pengguna keuangan tidak berkewajiban untuk membayar kembali jumlah total pembiayaan. *Bay' salam*, *murabahah* dan *ijarah* dipandang sebagai pembiayaan seperti hutang karena pihak yang dibiayai memiliki hutang kepada pemodal yang harus membayar kembali seluruh jumlah nirlaba yang diterima. Jumlah pembiayaan dan penggantian didefinisikan di awal; ini adalah hutang dari sudut pandang pihak yang menerima pembiayaan.

Seperti dicatat oleh Dar dan Presley (2000), skema pembagian untung rugi mendominasi literatur keuangan Islam. Skema ini, sesuai dengan namanya, adalah pengaturan kontrak antara dua pihak atau lebih yang memungkinkan mereka memobilisasi dana untuk pembiayaan proyek dan membagikan keuntungan, serta kerugian yang dihasilkannya. *Mereka mewakili interpretasi sebenarnya dari keuangan syariah*. Jika larangan terhadap bunga adalah implikasi langsung dari visi ekonomi Islam, yang nampaknya merupakan justifikasi moral untuk pembentukan sistem perbankan dan keuangan yang berbeda dari yang konvensional, pendukung keuangan Islam telah membuat skema pembagian untung rugi ekspresi praktisnya.

Dengan demikian, perbedaan antara keuangan Islam dengan keuangan konvensional bukan hanya masalah bunga yang dilarang atau investasi terlarang dalam industri *haram*.

Pembela keuangan syariah bertujuan untuk membangun bentuk keuangan yang berbeda dan dapat dibedakan dari pembiayaan konvensional dengan pendekatan wirausaha dan penggunaan alat investasi dan kemitraan, yaitu bentuk pembiayaan partisipatif.

Penekanan pada dimensi keuangan Islam partisipatif menghasilkan kontrak pembagian untung rugi yang mendapatkan perhatian besar dari cendekiawan Islam. Kontrak-kontrak ini telah dicap sebagai alat keuangan syariah yang paling Islami.

Jika memang benar bahwa pembagian untung dan rugi, terutama *mudharabah* dan *musyarakah*, digunakan dalam Islam awal dan bahwa semua kontrak yang digunakan dalam keuangan Islam dapat, kurang lebih, ditelusuri kembali ke masa awal Islam, pengalaman perbankan Islam adalah yang terkini. Bank Islam sukses pertama, Mith Ghamr, didirikan pada tahun 1963 di Mesir. Jadi, mengapa kontrak pembagian untung rugi menerima begitu banyak perhatian dan mengapa hal itu dianggap lebih sesuai dengan Islam. Sebelum melihat pertanyaan khusus ini, kiranya perlu memutar waktu ke awal keuangan Islam dan hukum Islam sangat penting.

Sumber keuangan Islam: Syariah

Terlepas dari kenyataan bahwa Al-Quran dan Sunnah dianggap sebagai basis hukum Syariah (hukum Islam), Al-Quran tidak mengandung doktrin atau sistem hukum apa pun. Meskipun ada beberapa perintah khusus mengenai pernikahan dan warisan, sebagian besar waktu kehendak Tuhan diungkapkan dalam bentuk prinsip yang umum. Al-Quran menyediakan seperangkat prinsip normatif, sementara Sunnah adalah semacam hukum kasus yang diputuskan oleh Nabi dalam terang Al-Quran.

Pada abad-abad awal Islam, masih belum ada sistem hukum Islam, apalagi hukum Islam yang mengatur kontrak. Chéhata mencatat bahwa 'selama abad pertama Islam, bahkan tidak

ada “bibit” hukum Islam. Tampaknya komunitas Muslim hidup di bawah hukum adat yang berlaku di wilayah tempat mereka tinggal’.

Hukum Islam (sebagai pranata hukum maupun sains) tidak muncul dalam sejarah sampai kemunculan Abbasiyah pada tahun 750 M, yang melihat peradaban Islam mencapai puncaknya (dari sekitar tahun 775 sampai 861 M). Makanya pertanyaan yang muncul: dari mana hukum ini datang? Apa yang terjadi selama dua abad pertama Islam?

Menurut Hourani (1993: 99), pada masa khalifah, ada dua proses yang berbeda di mana hukum diproduksi. Pertama, raja, gubernur dan delegasi khusus mereka *Qadis* (hakim), mencapai keputusan dan menyelesaikan perselisihan berdasarkan undang-undang dan kebiasaan setempat di wilayah tempat mereka tinggal dan bekerja. Secara bersamaan, Muslim yang bertobat dan berkomitmen mencoba untuk tunduk pada semua tindakan manusia terhadap penilaian dan pertimbangan agama mereka untuk mengembangkan sistem perilaku manusia yang ideal.

Ketika masyarakat menghadapi masalah baru yang solusinya tidak dapat ditemukan di dalam Al-Quran dan Sunnah, para ahli hukum dan ilmuwan Muslim mengeluarkan pendapat hukum (*fatwa*) berdasarkan pemahaman dan penafsiran mereka tentang aturan-aturan dasar (baca: Al-Quran dan Sunnah). Namun, pada saat itu masih belum ada kesepakatan tentang sumber apa yang harus digunakan untuk menemukan hukum. Langkah yang tegas dalam menentukan hubungan antara basis yang berbeda untuk keputusan hukum diambil oleh ahli hukum Muslim besar, Al-Syafi’i. Menurut Hourani (1993: 101):

Dihadapkan dengan situasi baru, mereka yang memenuhi syarat untuk menggunakan alasan mereka (para ahli hukum opini) harus melanjutkan dengan analogi (qiyas): Mereka harus berusaha menemukan beberapa elemen dalam situasi yang serupa, dengan cara yang relevan, ke sebuah elemen dalam situasi di mana sebuah keputusan telah ada. Penerapan penalaran disiplin semacam itu

dikenal sebagai ijtihad. Bila ada kesepakatan umum sebagai akibat dari pelaksanaan penalaran semacam itu, maka konsensus (ijma) ini akan dianggap memiliki status kebenaran tertentu dan tidak diragukan lagi.

Mengenai kontrak, ahli hukum Islam (*fuqaha*) mengelompokkan mereka ke dalam kelas-kelas dengan peraturan khas mereka sendiri. Pada umumnya, dinyatakan bahwa hukum Islam tidak mengenal teori kontrak secara umum. Oleh karena itu, Chéhata (1971: 44) menggambarkan hukum Islam sebagai hukum empiris: 'Dalam struktur luarnya', dia menulis, 'hukum Islam adalah semacam hukum kasus.' Argumen ini didasarkan pada fakta bahwa buku-buku *fiqh* (hukum yurisprudensi Islam) tidak mengandung teori kontrak umum. Oleh karena itu, perkembangan hukum kontrak Islam adalah hasil metode yang dilakukan oleh para ahli hukum Islam untuk mengembangkan sistem pengkategorian kontrak. Mereka mencoba membuat setiap kontrak berdiri berdasarkan moral sesuai dengan visi Islam.

Secara umum, kontrak ini diteliti dari dua sudut pandang. Mereka diteliti karena validitas hukumnya (mulai dari *sahih* 'valid' hingga *batil* 'tidak ada dan kosong'). Dan mereka diteliti dari sudut pandang agama (mulai dari *wajib* 'keharusan' hingga *haram* 'terlarang' atau 'tidak sesuai syariah').

Idealisme Keuangan Syariah

Literatur tentang pelaksanaan keuangan Islam telah berusaha untuk membenarkan, secara ekonomi dan sosial, perlunya mengadopsi praktik ekonomi yang sesuai dengan ajaran Islam dan secara eksklusif didasarkan pada paradigma pembagian untung rugi, dengan menggunakan kontrak pembagian untung rugi.

Inilah bagaimana gelombang pertama literatur keuangan Islam telah mengatasi masalah pembuktian superioritas sistem keuangan Islam *vis-à-vis* mitra Baratnya mengandalkan pinjaman bunga. Menurut literatur ini, sebuah sistem yang

didasarkan pada paradigma pembagian untung rugi akan mendorong investasi dalam ekonomi riil dan mengarah pada sistem yang lebih stabil, tahan terhadap guncangan, serta menjadi lebih adil dan lebih efisien.

Literatur ini muncul pada tahun 1980-an dan mencoba untuk membuktikan bahwa, jika pembayaran bunga digantikan oleh skema pembagian untung rugi, tingkat investasi dalam perekonomian akan tersalurkan. Alasan dibalik gagasan ini bisa dikaitkan dengan industri modal ventura di Barat yang telah membantu pendirian perusahaan besar, misalnya di sektor teknologi informasi. Sebenarnya, seperti yang dikemukakan oleh Kuran (1993: 309), gagasan utamanya adalah bahwa sistem perbankan yang mendasarkan keputusan pembiayaannya pada prospek jangka panjang dan profitabilitas suatu usaha dapat menerima proyek-proyek yang tidak mendapatkan pembiayaan dalam sistem konvensional yang mendasarkan keputusan pada kelayakan kredit.

Konsekuensi dari gagasan ini adalah bahwa tidak ada pembenaran bagi penyedia modal untuk mengklaim pengembalian positif jika bisnis yang dibiayai gagal. Argumen ini didorong lebih jauh dengan menunjukkan bahwa, dalam kondisi ekonomi yang buruk, pendekatan pembagian untung rugi akan lebih tangguh karena imbal hasil yang dibayarkan kepada pemodal tergantung secara langsung pada pengembalian proyek-proyek mendasar yang dibiayai. Guncangan yang akan menimpa sisi aset sebuah lembaga keuangan (penurunan nilai aset karena kerugian yang dilakukan oleh bisnis) akan diserap oleh kerugian pada sisi tanggung jawab (mereka yang memiliki uang yang diinvestasikan dalam institusi tersebut akan menanggung kerugian juga). Keberuntungan para deposan menjadi terkait dengan kepentingan peminjam sehingga lembaga keuangan lebih kuat.

Dengan demikian, sistem pembagian untung rugi dipandang lebih adil karena peminjam tidak lagi menanggung risikonya sendiri, namun akan membaginya dengan pemodal.

Namun sejauh ini, argumen paling kuat yang mendukung keuangan Islam adalah gagasan untuk menghubungkan sektor keuangan dengan sektor riil. Tidak seperti keuangan konvensional, semua instrumen keuangan Islam terkait dengan aset nyata yang ada atau potensial. Dengan demikian, keuangan Islam secara langsung membiayai ekonomi riil daripada terlibat dalam berspekulasi dan menangani aset keuangan yang berasal dari aset keuangan berbasis hutang. Dengan keuangan Islam, kita akan kembali ke tujuan awal keuangan.

Yousef dan Aggarwal (2000: 100) mencatat bahwa para pendukung keuangan Islam mengharapkan lembaga keuangan Islam untuk membentuk fungsi mengalokasikan dana investasi ke proyek-proyek produktif jangka panjang dan untuk mendukung pengusaha kecil yang tidak memiliki akses terhadap kredit. Singkatnya, bank syariah dipandang sebagai mesin atau alat untuk memindahkan negara-negara Muslim keluar dari kemiskinan.

Realita mengambil alih idealitas

Terlepas dari kenyataan bahwa hal itu bertujuan untuk menjadi berbeda dan tidak dapat dibedakan dari pembiayaan konvensional dengan pendekatan wirausaha dan penggunaan alat investasi dan kemitraan, keuangan Islam, yang mengklaim sebagai bentuk keuangan partisipatif, tampaknya hanya berhasil memberikan nama yang berbeda dari praktik-praktik yang ingin ditinggalkannya. Bagi El-Gamal (2006: 24), keuangan Islam, hanyalah sebuah 'replikasi keuangan konvensional yang tidak efisien, selalu satu langkah di belakang perkembangan [konvensional].'

Melihat sekilas praktik lembaga keuangan Islam menunjukkan kesenjangan nyata antara aspirasi untuk membentuk sistem pembagian untung rugi dan praktiknya, yang sebagian besar mengandalkan instrumen seperti hutang (juga dikenal sebagai instrumen berbasis *mark-up*). Meskipun instrumen seperti hutang tidak bertentangan dengan ajaran Islam, fakta

bahwa instrumen selain kontrak pembagian untung rugi, dan terutama kontrak *murabahah*, mendominasi aset bank syariah menunjukkan kegagalan bagi para pendukung paradigma 'pembagian'. Analisis portofolio aset Bank Pembangunan Syariah pada tahun 1976 sampai 2004 menunjukkan bahwa 91 persen dari transaksi keuangannya tidak dalam kontrak pembagian untung rugi. Saham *murabahah* dalam portofolio aset bank syariah di Indonesia antara tahun 2006 dan 2007 adalah 55 persen. Saham mereka sebesar 48 persen di Malaysia dan 44 persen di Pakistan. Di beberapa negara Timur Tengah dan Afrika Utara (TTAU) *muraba-a* memiliki lebih dari 90 persen skema pembiayaan. Di tempat lain, itu hanya di bawah 50 persen. Di seluruh wilayah MENA, saham dari *murabahah* total pembiayaannya adalah 75 persen. Kecenderungannya tidak terbalik.

Situasi ini membuat beberapa kritikus mencela para penguasa keuangan Islam karena tidak mempraktikkan apa yang mereka khotbahkan. Bahkan bagian keuangan Islam yang telah menikmati kesuksesan yang tak terbantahkan – *sukuk* yang terkenal disebut sebagai 'ikatan Islam' tidak kebal terhadap kontroversi sehubungan dengan pertukaran risiko versus pertanyaan mengenai transfer risiko.

Sehubungan dengan bentuk kontrak ini, perdebatan 'bentuk' versus 'isi pokok' lebih rumit dan teknis. Pertanyaan intinya adalah apakah *sukuk* adalah struktur berbasis aset atau didukung aset. *Sukuk* (jamak dari *sakk*) adalah 'sertifikat nilai sama yang menunjukkan saham yang tidak terbagi dalam kepemilikan aset, peralatan, dan jasa berwujud atau (dalam kepemilikan) aset proyek khusus atau kegiatan investasi khusus' (AAOIFI 2010: 238). Penghasilan untuk pemegang *sukuk* dihasilkan oleh perdagangan atau investasi 'aset mendasar'. Kepemilikan aset yang dibiayai dengan menggunakan pengoperasian *sukuk* seharusnya menjadi perbedaan utama dari instrumen obligasi konvensional yang merupakan sekuritas hutang murni. Dengan demikian, pemegang obligasi memiliki hutang dan menerima bunga; pemegang *sukuk* memiliki aset sendiri dan memperoleh keuntungan.

Sukuk adalah alat keuangan yang dihasilkan oleh kombinasi kontrak dasar yang tercantum di atas. Mereka dapat disusun berdasarkan prinsip berbasis hutang atau berbasis ekuitas dan harus menjalani proses seleksi ketat oleh para ilmuwan Syariah untuk memastikan bahwa mereka mematuhi Syariah (yang bebas dari unsur-unsur yang dilarang, seperti riba dan *gharar* dan dari kegiatan yang tidak diizinkan).

Dalam sebuah studi terbaru tentang pengeluaran 131 *sukuk* oleh 43 perusahaan antara tahun 2006 sampai 2013 yang mencakup delapan negara, Godlewski dkk. (2014) menemukan bahwa *sukuk* berbasis utang menyumbang 57 persen sampel. Jenis *sukuk* utama dalam sampel mereka adalah *ijarah* (44 persen) dan *musyarakah* (37 persen), diikuti oleh *murabahah* (13 persen).

Sementara *sukuk* dianggap sebagai kisah sukses keuangan Islam, yang tumbuh kurang dari \$ 8 miliar pada tahun 2003 menjadi \$ 50 miliar pada pertengahan tahun 2007, industri keuangan Islam diguncang pada tahun 2008 oleh sebuah makalah yang diterbitkan oleh Sheikh Taqi Usmani (2008), salah satu dari ilmuwan Syariah terkemuka dalam keuangan Islam. Dia menyatakan bahwa mayoritas *sukuk* di pasar tidak sesuai dengan prinsip syariah.

Setelah pernyataan ini, bersamaan dengan gagal bayarnya (*default*) beberapa *sukuk* setelah krisis keuangan, jargon keuangan syariah berkembang untuk menciptakan kategorisasi baru mengenai *sukuk*: *sukuk* berbasis aset dan didukung aset.

Perbedaan utamanya melibatkan konsep 'penjualan sejati'. Dalam *sukuk* yang didukung aset, pencetus (penerbit *sukuk*) menjual aset ke institusi khusus misalnya *special purpose vehicle* (SPV) yang menerbitkan *sukuk*. SPV bertindak sebagai wali amanat pemegang *sukuk* yang tidak memiliki jalan lain untuk pencetusnya. Pemegang *sukuk* adalah pemilik sah dari aset tersebut dan menerima pendapatan berdasarkan kinerja aset yang mendasar. Dalam *sukuk* berbasis aset, tidak ada penjualan. Pemegang *sukuk* memiliki kepemilikan

aset yang menguntungkan. Dalam kasus kekurangan pembayaran, pencetusnya bertanggung jawab. Struktur *sukuk* menggabungkan pendapatan dan jaminan modal dari origator. Dengan demikian, risikonya tidak dibagi namun jatuh pada pihak yang dibiayai.

Dari gambaran umum praktik keuangan syariah ini, jelas bahwa penggunaan instrumen seperti hutang adalah norma dalam industri keuangan Islam dan ada kesenjangan nyata antara teori keuangan Islam dan praktiknya.

Membawa keuangan Islam kembali ke khittah

Kurangnya pengaturan pembagian untung rugi dalam neraca lembaga keuangan Islam mendorong gelombang kedua literatur yang mencoba memahami dan menemukan solusi atas kesenjangan antara bentuk ideal keuangan Islam dan praktiknya.

Literatur ini mengidentifikasi beberapa penjelasan terhadap kesenjangan ini. Beberapa masalah ini dirangkum oleh Dar dan Presley (2000: 3-4):

- Kontrak pembagian untung rugi secara inheren rentan terhadap masalah keagenan karena pengusaha memiliki lebih sedikit insentif untuk membuat bisnis mereka sukses dan melaporkan jumlah keuntungan yang tepat dibandingkan dengan manajer pemilik swadana.
- Kontrak pembagian untung rugi memerlukan hak kepemilikan yang terdefinisi dengan baik untuk berfungsi secara efisien – karena kepentingan kepemilikan dalam usaha dari mana keuntungan dibagikan harus jelas dan dapat dilaksanakan. Karena di sebagian besar negara-negara Muslim, hak kepemilikan tidak didefinisikan atau dilindungi dengan benar, kontrak semacam itu dianggap kurang menarik atau gagal jika digunakan.
- Bank syariah dan perusahaan investasi harus menawarkan mode pembiayaan yang relatif kurang berisiko setelah persaingan ketat dari bank konvensional dan lembaga

keuangan lainnya, yang sudah terbentuk dan karenanya lebih kompetitif.

- Bentuk pembiayaan ekuitas ini sulit untuk pendanaan jangka pendek karena permasalahan likuiditas. Hal ini membuat bank syariah dan lembaga keuangan lainnya bergantung pada bentuk pembiayaan sejenis utang lainnya.
- Perlakuan tidak adil dalam perpajakan juga dianggap sebagai hambatan utama dalam penggunaan pengaturan pembagian untung-rugi. Dalam kebanyakan sistem perpajakan, keuntungan dikenai pajak sementara bunga dikecualikan dari pajak di tingkat perusahaan dengan alasan bahwa itu merupakan biaya (walaupun mungkin dikenakan pajak di tangan penerima).

Sementara beberapa dari permasalahan ini ditangani oleh para ilmuwan dan bankir, permasalahan ini tidak ditekankan oleh para kritikus terkemuka. Beberapa pendukung keuangan syariah memperdebatkan total Islamisasi dan standarisasi ekonomi agar sesuai dengan prinsip-prinsip keuangan Islam. Bagi mereka, keuangan Islam hanya akan mencapai tujuannya melalui penerapan satu sistem keuangan tunggal sesuai etika Islam. Agar bank-bank dan lembaga keuangan syariah dapat beroperasi sepenuhnya dalam skema kemitraan, konteks yang mereka hadapi harus benar-benar bebas riba (yaitu tanpa pembayaran bunga dalam bentuk apa pun) dan tidak boleh memberi tempat bagi bank konvensional. Jika bank syariah saat ini bergerak menuju instrumen pembagian untung rugi, hal itu hanyalah langkah menengah sebelum Islamisasi ekonomi secara penuh.

Misalnya, saat menangani penggunaan murabahah secara luas, Hakim Taqi Usmani (2002: 41) menulis:

Jangan pernah diabaikan, awalnya, murabahah bukanlah cara pembiayaan. Ini hanya alat untuk melepaskan diri dari 'bunga' dan bukanlah instrumen ideal untuk melaksanakan tujuan ekonomi riil Islam.

Oleh karena itu, instrumen ini harus digunakan sebagai langkah sementara yang diambil dalam proses islamisasi ekonomi, dan penggunaannya harus dibatasi hanya pada kasus di mana mudarabah atau musyarakah tidak dapat dilakukan.

Meskipun gagasan tentang Islamisasi ekonomi secara penuh dapat dikaitkan dengan kegagalan bank-bank syariah untuk menyampaikan pandangan asli mereka, pandangan ini berakar pada visi yang lebih radikal, yang menyebabkan terciptanya industri keuangan Islam di awal tempat. Dipercaya bahwa sebagian besar, meski tidak semua, masalah dunia Islam (dan sebagian besar soal kapitalisme) berakar pada praktik pemberian pinjaman dengan bunga. Di antara masalah ini adalah ketidakjujuran, inflasi, meningkatnya kemiskinan, meningkatnya kesenjangan dan siklus bisnis yang berulang. Diperkirakan masalah ini bisa diatasi dengan menghapuskan bunga dan menggantinya dengan pembagian keuntungan. Kita berakhir dalam lingkaran setan: pemberian pinjaman dengan bunga adalah akar dari permasalahan, oleh karena itu kita harus menciptakan sistem alternatif. Karena sistem alternatif ini tidak benar-benar memecahkan masalah asli, kita harus melangkah lebih jauh dan menjadikannya satu-satunya.

Namun, kita harus sangat skeptis terhadap upaya menciptakan sistem keuangan syariah yang sepenuhnya. Efeknya bisa memperburuk masalah yang dihadapi dunia Islam dan keuangan.

Pertama, contoh negara yang mencoba Islamisasi ekonomi mereka secara penuh tampaknya tidak sukses total. Seperti yang dikemukakan oleh Khan (2010: 813): 'Bank-bank Islam di Pakistan, Sudan dan Iran, yang pemerintahnya lebih menyukai Perbankan Syariah dari pada konvensional, semua bergantung pada bentuk pembiayaan non untung-rugi [pembagian untung rugi].'

Ini untuk sejumlah alasan. Yang paling penting adalah hakikat hukum Islam, seperti yang dijelaskan sebelumnya memiliki

kemiripan yang dekat dengan hukum adat. Pada topik ini, El-Gamel (2006: 16) menarik sebuah kutipan menarik dari Rosen: 'di Pakistan dan Sudan, penggunaan sederhana hukum Islam sebagai lengan negara telah menyelinap melalui jari-jari orang-orang di pusat. Alasannya, saya yakin, adalah bahwa rezim-rezim ini telah mencoba menerapkan varian hukum adat seolah-olah itu adalah sistem hukum perdata.'

Jadi, pertanyaannya tetap: bagaimana Islamisasi ekonomi secara total mengubah cara kerja keuangan Islam saat ini? Pertanyaan penting ini membawa kita pada efek signifikan yang bisa dilakukan oleh sebuah langkah.

Memaksakan model keuangan tanpa bunga di tingkat negara berarti bahwa individu dan perusahaan memiliki pilihan terbatas dalam hal kontrak yang dapat mereka gunakan. Mereka harus bergantung pada kontrak yang sesuai dengan Syariah. Dengan demikian, mereka dipaksa untuk beroperasi dengan cara yang telah ditentukan oleh negara. Hal ini akan mempertanyakan sifat kebebasan kontrak.

Harus diingat bahwa tujuan dari suatu kontrak adalah untuk mencapai keuntungan bersama. Di bidang keuangan, kontrak memungkinkan kita membuat transaksi ekonomi yang membuat proyek jangka panjang sangat memungkinkan, meskipun masa depan tetap tidak diketahui secara umum.

Kontrak itu sendiri memiliki bentuk peran asuransi. Jika ada yang tidak beres selama kontrak, ada jalan lain ke pihak lain dan ini membantu mengurangi ketidakpastian yang melekat pada kehidupan ekonomi. Setiap upaya untuk memaksa individu mencapai tujuan mereka dengan cara yang telah ditentukan sebelumnya mungkin memiliki efek buruk pada transaksi dan perdagangan. Hal ini pasti akan memperlambat aktivitas ekonomi dan akan memiliki efek sebaliknya terhadap advokasi harapan keuangan Islam tersebut.

Kesimpulan

Pendukung keuangan Islam mempertimbangkan sebuah sistem yang sesuai dengan apa yang diyakini sebagai pandangan yang adil dan etis dari aktivitas ekonomi. Terlepas dari potensi besar keuangan syariah dan tingkat pertumbuhan dua digit di masa lalu, penilaian terhadap fenomena tersebut beragam. Para ahli teori terus meminta lebih banyak pembagian untung rugi, sementara para praktisi gagal melaksanakan proyek aslinya.

Alasan yang berbeda diidentifikasi sebagai penghalang utama bagi keuangan Islam sepenuhnya. Hal ini berbahaya, jauh dari eksklusif terhadap keuangan Islam, ditemukan dalam berbagai cara dalam keuangan konvensional.

Saat ini mencoba untuk menerapkan seperangkat kontrak yang dikembangkan dan digunakan sepuluh abad yang lalu dalam konteks yang sangat berbeda bukanlah tugas yang mudah. Namun, tampaknya para pendukung paradigma pembagian untung-rugi menderita kekeliruan surgawi karena mereka membandingkan dunia sebagaimana adanya pada dunia sempurna yang imajiner. Dunia ideal mereka adalah dunia tanpa bank konvensional dan tanpa pinjaman dengan bunga, namun dunia nyata adalah dunia di mana bank syariah bersaing dengan bank konvensional dan orang-orang memiliki akses ke berbagai bentuk keuangan yang berbeda-beda.

Karena kenyataan bahwa, di dunia nyata, lembaga keuangan Islam tidak menyukai pembagian untung rugi dan pinjaman bank konvensional dengan bunga memang ada, bank-bank tersebut akan selalu diidentifikasi sebagai penyebab utama dan tidak dapat diperbaiki dari kekurangan dana pembagian untung rugi.

Namun, kesimpulan yang diambil dari pendekatan ini bisa jadi berbahaya. Melarang dunia nyata tidak akan mewujudkan dunia ideal dan, sementara itu, hal itu akan mencegah lembaga keuangan Islam beroperasi.

Yang terpenting, literatur yang ada gagal memperhatikan keamanan modal dan perlindungan para pemodal. Terlepas dari kenyataan bahwa beberapa penulis telah menyoroti hal itu, lingkungan kelembagaan di mana mayoritas bank syariah beroperasi sama sekali tidak ada dalam analisis. Perlindungan hak kepemilikan, jaminan supremasi hukum dan pengendalian korupsi adalah variabel penting dalam hal kontrak kemitraan. Di pasar yang lebih primitif, ketakutan akan reputasi buruk dapat memastikan bahwa pengusaha tidak mengambil investasi dari pemodal dan pelarian. Namun, di pasar yang lebih dalam dan lebih rumit, penting agar institusi hukum dan sosial ada sehingga properti pribadi dapat didefinisikan dan kontrak ditegakkan. Hal ini sering absen di negara-negara Islam. Dengan tidak adanya lembaga sosial baik yang mendukung hubungan berdasarkan kepercayaan, kontrak pembagian untung rugi dihindari dan diganti dengan instrumen *murabahah* dan hutang.

Setelah empat dekade eksis, nampaknya keuangan syariah telah gagal menawarkan alternatif yang sangat berbeda dengan pembiayaan konvensional. Meski begitu, jelaslah bahwa para bankir Islam telah berhasil mengembangkan industri baru, yang sekarang merupakan bagian dari lanskap keuangan. Entah itu setia kepada Islam atau tidak, keuangan Islam menarik perhatian lebih banyak pemain, baik Muslim maupun non-Muslim. Bisa dikatakan bahwa mereka lebih tertarik pada apakah bisnis itu menguntungkan daripada kepatuhan bisnis terhadap norma-norma Islam. Namun, keuangan syariah lebih cenderung berkembang jika lingkungan hukum dan kelembagaan mendukung bisnis secara lebih umum – dan ini adalah masalah di banyak negara Islam. Lebih jauh lagi, sistem keuangan Islam total bukanlah solusi bagi masalah bahwa beberapa lembaga keuangan Islam yang beroperasi di dunia nyata tidak mengikuti semangat Islami: hal tersebut adalah usaha untuk memaksakan sesuatu yang ideal di dunia yang tidak sempurna ini.

Daftar Pustaka

- AAOIFI (2010) *Sharia Standards*. Manama: Organisasi Akuntansi dan Audit untuk Lembaga Keuangan Islam.
- Aggarwal, R. K. dan Yousef, T. (2000) Bank dan pembiayaan investasi syariah. *Journal of Money, Credit and Banking* 32(1): 93–120.
- Ayub, M. (2007) *Understanding Islamic Finance*. London: John Wiley & Sons.
- Chéhata, C. (1971) *Etudes de droit musulman*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Dar, H. A. dan Presley, J. R. (2000) Kurangnya pembagian untung rugi dalam perbankan Islam: manajemen dan ketidakseimbangan pengendalian. *International Journal of Business and Management Science* 2(2).
- El-Gamal, M. A. (2006) *Islamic Finance: Law, Economics and Practice*. Cambridge University Press.
- Godlewski, C. J., Turk, R. dan Weill, L. (2014) Apakah jenis *sukuk* dan pilihan ilmuwan syar'i menjadi masalah? Makalah Kerja IMF WP/14/147.
- Hourani, A. (1993) *Histoire des peuples arabes*. Paris: Seuil.
- Khan, F. (2010) Bagaimana 'Islami' dalam perbankan Islam? *Journal of Economic Behavior & Organization* 76: 805–20.
- Kuran, T. (1993) Dampak ekonomi fundamentalisme Islam. Dalam *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance* (ed. M. E. Marty dan R. S. Appleby), pp. 302–41. University of Chicago Press.
- Usmani, T. M. (2002) *An Introduction to Islamic Finance*. The Hague: Kluwer Law International.
- Usmani, T. M. (2008) *Sukuk and Their Contemporary Applications*. Manama: Organisasi Akuntansi dan Audit untuk Lembaga Keuangan Islam.

TENTANG IEA

IEA adalah yayasan riset dan pendidikan (No. CC 235 351) yang diatur oleh sebuah jaminan (limited by guarantee). Misinya adalah meningkatkan pemahaman tentang institusi fundamental pada masyarakat yang merdeka dengan menganalisis dan menguraikan secara rinci peran pasar dalam memecahkan masalah ekonomi dan sosial. IEA mewujudkan misinya melalui:

- Program publikasi berkualitas tinggi
- Konferensi, seminar, perkuliahan, dan acara lainnya
- Penyuluhan kepada pelajar dan mahasiswa
- Memfasilitasi pengenalan dan penampilan di media massa

IEA, yang didirikan pada tahun 1955 oleh mendiang Sir Anthony Fisher, adalah yayasan pendidikan, bukan organisasi politik. Lembaga ini tidak terikat dengan kelompok atau partai politik apa pun dan tidak menjalankan aktivitas yang memengaruhi dukungan terhadap partai politik atau kandidat mana pun dalam segala bentuk pemilihan umum atau referendum kapan pun. IEA didanai dari penjualan terbitannya, biaya konferensi, dan sumbangan sukarela.

Selain menerbitkan beberapa seri publikasi utamanya, IEA juga menerbitkan jurnal tiga bulanan bernama *Economic Affairs*.

Karya IEA didukung oleh Dewan Penasihat Akademik internasional yang ternama serta panel Dewan Kehormatan. Bersama akademisi yang lain, kedua lembaga ini memeriksa draf publikasi IEA dan komentar yang mereka berikan diteruskan secara anonim kepada penulis publikasi tersebut. Oleh karena itu, seluruh makalah IEA harus melalui proses pengawasan mandiri yang sangat ketat, sama seperti jurnal akademik ternama lainnya.

Publikasi IEA digunakan secara luas dalam proses belajar mengajar serta diadopsi ke dalam mata kuliah di perguruan tinggi dan mata pelajaran di sekolah. Publikasi tersebut juga dijual ke seluruh dunia dan sering kali diterjemahkan atau dicetak ulang.

Sejak 1974, IEA ikut berpartisipasi dalam membangun jaringan internasional yang terdiri dari 100 institusi serupa di lebih dari 70 negara. Seluruh institusi tersebut bekerja secara mandiri namun memiliki misi yang sama dengan IEA.

Pandangan yang disampaikan dalam publikasi IEA adalah pandangan penulisnya, bukan pandangan Institusi (yang tidak memiliki sudut pandang korporasi), Wali Amanat Pengelola, anggota Dewan Penasihat Akademik, atau staf seniornya.

Anggota Dewan Penasihat Akademik, Dewan Kehormatan, Wali Amanat, dan Staf tercantum dalam halaman berikutnya.

Institusi ini berterima kasih atas dukungan finansial untuk program-program publikasi dan karya lainnya dari dana wakaf berjumlah besar dari mendiang Profesor Ronald Coase.



The Institute of Economic Affairs

2 Lord North Street, Westminster,
London SW1P 3LB

Telp: 020 7799 8900

Faks: 020 7799 2137

Email: iea@iea.org.uk

Situs web: iea.org.uk

**Direktur Utama &
Ralph Harris Fellow**

Mark Littlewood

Direktur Akademik & Riset

Profesor Philip Booth

Wali Amanat

Neil Record (Ketua)

Profesor Patrick Minford

Kevin Bell

Profesor Mark Pennington

Robert Boyd

Bruno Prior

Michael Fisher

Profesor Martin Ricketts

Sir Michael Hintze

Linda Whetstone

Dewan Penasihat Akademik

Profesor Martin Ricketts (Ketua)	Dr Andrew Lilico
Graham Bannock	Profesor Stephen C Littlechild
Dr Roger Bate	Profesor Theodore Roosevelt Malloch
Profesor Alberto Benegas-Lynch, Jr	Dr Eileen Marshall
Profesor Christian Bjornskov	Profesor Antonio Martino
Profesor Donald J Boudreaux	Dr John Meadowcroft
Profesor John Burton	Dr Anja Merz
Profesor Forrest Capie	Profesor Julian Morris
Profesor Steven N S Cheung	Profesor Alan Morrison
Profesor Tim Congdon	Profesor D R Myddelton
Profesor Christopher Coyne	Paul Ormerod
Profesor N F R Crafts	Profesor David Parker
Profesor David de Meza	Profesor Victoria Curzon Price
Profesor Kevin Dowd	Profesor Colin Robinson
Profesor David Greenaway	Profesor Pascal Salin
Dr Ingrid A Gregg	Dr Razeen Sally
Dr Samuel Gregg	Profesor Pedro Schwartz
Walter E Grinder	Profesor J R Shackleton
Profesor Steve H Hanke	Jane S Shaw
Profesor Keith Hartley	Profesor W Stanley Siebert
Profesor David Henderson	Dr Elaine Sternberg
Profesor Peter M Jackson	Profesor James Tooley
Dr Jerry Jordan	Profesor Nicola Tynan
Dr Lynne Kiesling	Profesor Roland Vaubel
Profesor Daniel B Klein	Dr Cento Veljanovski
Dr Mark Koyama	Profesor Lawrence H White
Profesor Chandran Kukathas	Profesor Walter E Williams
Dr Tim Leunig	Profesor Geoffrey E Wood

Dewan Kehormatan

Profesor Michael Beenstock	Profesor Deirdre McCloskey
Sir Samuel Brittan	Profesor Chiaki Nishiyama
Profesor Richard A Epstein	Profesor Vernon L Smith
Profesor David Laidler	Profesor Basil S Yame

Buku-buku lain yang baru saja diterbitkan oleh IEA antara lain:

The Future of the Commons – Beyond Market Failure and Government Regulation

Elinor Ostrom et al.

Occasional Paper 148; ISBN 978-0-255-36653-3; £10.00

Redefining the Poverty Debate – Why a War on Markets Is No Substitute for a War on Poverty

Kristian Niemietz

Research Monograph 67; ISBN 978-0-255-36652-6; £12.50

The Euro – the Beginning, the Middle ... and the End?

Edited by Philip Booth

Hobart Paperback 39; ISBN 978-0-255-36680-9; £12.50

The Shadow Economy

Friedrich Schneider & Colin C. Williams

Hobart Paper 172; ISBN 978-0-255-36674-8; £12.50

Quack Policy – Abusing Science in the Cause of Paternalism

Jamie Whyte

Hobart Paper 173; ISBN 978-0-255-36673-1; £10.00

Foundations of a Free Society

Eamonn Butler

Occasional Paper 149; ISBN 978-0-255-36687-8; £12.50

The Government Debt Iceberg

Jagadeesh Gokhale

Research Monograph 68; ISBN 978-0-255-36666-3; £10.00

A U-Turn on the Road to Serfdom

Grover Norquist

Occasional Paper 150; ISBN 978-0-255-36686-1; £10.00

New Private Monies – A Bit-Part Player?

Kevin Dowd

Hobart Paper 174; ISBN 978-0-255-36694-6; £10.00

From Crisis to Confidence – Macroeconomics after the Crash

Roger Koppl

Hobart Paper 175; ISBN 978-0-255-36693-9; £12.50

Advertising in a Free Society

Ralph Harris dan Arthur Seldon

Dengan pengantar dari Christopher Snowden

Hobart Paper 176; ISBN 978-0-255-36696-0; £12.50

Selfishness, Greed and Capitalism: Debunking Myths about the Free Market

Christopher Snowden

Hobart Paper 177; ISBN 978-0-255-36677-9; £12.50

Waging the War of Ideas

John Blundell

Occasional Paper 131; ISBN 978-0-255-36684-7; £12.50

Brexit: Directions for Britain Outside the EU

Ralph Buckle, Tim Hewish, John C. Hulsman, Iain Mansfield, dan Robert Oulds

Hobart Paperback 178; ISBN 978-0-255-36681-6; £12.50

Flaws and Ceilings – Price Controls and the Damage They Cause

Diedit oleh Christopher Coyne dan Rachel Coyne

Hobart Paperback 179; ISBN 978-0-255-36701-1; £12.50

Scandinavian Unexceptionalism: Culture, Markets and the Failure of Third-Way Socialism

Nima Sanandaji

Readings in Political Economy 1; ISBN 978-0-255-36704-2; £10.00

Classical Liberalism – A Primer

Eamonn Butler

Readings in Political Economy 2; ISBN 978-0-255-36707-3; £10.00

Federal Britain: The Case for Decentralisation

Philip Booth

Readings in Political Economy 3; ISBN 978-0-255-36713-4; £10.00

Forever Contemporary: The Economics of Ronald Coase

Diedit oleh Cento Veljanovski

Readings in Political Economy 4; ISBN 978-0-255-36710-3; £15.00

Power Cut? How the EU Is Pulling the Plug on Electricity Markets

Carlo Stagnaro

Hobart Paperback 180; ISBN 978-0-255-36716-5; £10.00

Policy Stability and Economic Growth – Lessons from the Great Recession

John B. Taylor

Readings in Political Economy 5; ISBN 978-0-255-36719-6; £7.50

Breaking Up Is Hard To Do: Britain and Europe's Dysfunctional Relationship

Diedit oleh Patrick Minford dan J. R. Shackleton

Hobart Paperback 181; ISBN 978-0-255-36722-6; £15.00

In Focus: The Case for Privatising the BBC

Diedit oleh Philip Booth

Hobart Paperback 182; ISBN 978-0-255-36725-7; £12.50

Publikasi IEA lainnya

Informasi lengkap tentang publikasi dan karya IEA lainnya dapat diperoleh di www.iea.org.uk. Untuk memesan publikasi kami, silakan menghubungi alamat berikut ini.

Konsumen pribadi

Pesanan dari konsumen pribadi harap ditujukan kepada IEA dengan alamat:

Clare Rusbridge

IEA

2 Lord North Street

FREEPOST LON10168

London SW1P 3YZ

Tel: 020 7799 8907. Faks: 020 7799 2137

Email: sales@iea.org.uk

Konsumen perdagangan

Seluruh pesanan dari penjual buku harap ditujukan kepada distributor IEA dengan alamat:

NBN International (IEA Orders)

Orders Dept.

NBN International

10 Thornbury Road

Plymouth PL6 7PP

Tel: 01752 202301, Faks: 01752 202333

Email: orders@nbninternational.com

Berlangganan publikasi IEA

IEA juga menyediakan layanan berlangganan publikasi yang kami terbitkan. Dengan membayar biaya berlangganan £ 42.00 per tahun (di Inggris), pelanggan akan mendapatkan setiap jurnal atau artikel ilmiah yang diterbitkan oleh IEA. Untuk informasi lebih lanjut, silakan menghubungi:

Clare Rusbridge

Subscriptions

IEA

2 Lord North Street

FREEPOST LON10168

London SW1P 3YZ

Tel: 020 7799 8907, Faks: 020 7799 2137

Email: crusbridge@iea.org.uk



Sebuah website untuk kebebasan, itulah SuaraKebebasan.org. Website ini memiliki misi untuk mempromosikan ide-ide tentang kebebasan dan memberikan pemahaman menyeluruh mengenai kebebasan dan ekonomi pasar. Selain lewat website yang aktif dan interaktif, kami juga mendorong upaya ini melalui promosi informasi lewat media sosial dan publikasi, serta kerja sama dengan jaringan strategis baik individu maupun organisasi yang juga mendorong ide-ide tentang kebebasan.

Visi SuaraKebebasan.org adalah masyarakat Indonesia yang bebas, sejahtera dan toleran dengan lingkungan yang memungkinkan diskusi terbuka tentang ide-ide kebebasan dan ekonomi pasar dalam diskusi publik dan proses kebijakan.

Target utama kami adalah kawula muda Indonesia dan masyarakat Indonesia yang peduli dan tertarik dengan ide-ide kebebasan. SuaraKebebasan.org memulai kiprahnya di bulan Maret 2015 dengan dukungan dari **Atlas Network dan Youth Freedom Network**.

Website ini hadir untuk memenuhi kebutuhan akan langkanya sumber informasi mengenai kebebasan dalam bentuk website, khususnya untuk kawula muda di Indonesia. Tidak hanya memberikan informasi, SuaraKebebasan.org juga memberikan wadah bagi para pembacanya untuk ikut berkontribusi dalam menyuarakan ide dan pendapat mengenai kebebasan khususnya terkait dengan konteks Indonesia.

Kami percaya dengan melibatkan para pembaca, SuaraKebebasan.org akan mendapatkan lebih banyak dukungan untuk mempromosikan kebebasan di Indonesia. Kami juga mendorong persemaian komunitas muda libertarian melalui **Indo-Libertarian**, kerjasama dengan mitra lainnya seperti **Yayasan Politik** dari Jerman **Frederich Naumann Foundation** for Freedom, **Amagi Indonesia**, dan **Students for Liberty Indonesia**.

Editor: Adinda Tenriangke Muchtar (*Editor-In-Chief*), Muhamad Iksan dan Rofi Uddarojat (Editor Pelaksana)

ISLAM dan KEBEBASAN: ARGUMEN ISLAM UNTUK MASYARAKAT BEBAS

Diedit oleh **NOUH EL HARMOUZI** dan **LINDA WHETSTONE**

Kontributor: **MUSTAFA ACAR • SOUAD ADNANE • AZHAR ASLAM • HASAN YUCEL BASDEMIR • KATHYA BERRADA • MASZLEE MALIK • YOUCEF MAOUCHI • HICHAM EL MOUSSAOUI • M.A. MUQTEDAR KHAN • BICAN SAHIN • ATILLA YAYLA**

Islam berkembang pesat, baik di daerah asalnya maupun di negara-negara Barat. Beberapa pihak di Barat memandang Islam dengan rasa takut dan curiga. Namun, tidak salah pula jika banyak pihak yang acuh tak acuh terhadap Islam, khususnya terhadap hubungan antara Islam dengan sistem politik dan ekonomi.

Apakah Islam cocok dengan masyarakat bebas dan perekonomian bebas? Apakah fakta bahwa kebanyakan negara berpenduduk mayoritas Muslim tidak menerapkan sistem perekonomian dan politik bebas sebagai akibat dari rangkaian peristiwa buruk dalam sejarah? Apa pengaruh kolonialisme pada masa lalu terhadap kemunculan ekstremisme Islam? Apa pandangan Islam terhadap kebebasan ekonomi, politik, dan kehidupan beragama?

Buku yang ditulis oleh sejumlah cendekiawan Islam ini memberikan banyak jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan penting tersebut. Ini adalah buku yang sangat penting bagi masyarakat Barat yang ingin lebih memahami Islam. Buku ini juga berharga bagi mereka yang tinggal di negeri-negeri Muslim dan berpengaruh terhadap perkembangan sistem politik dan kebijakan perekonomian. Buku ini diterbitkan pada waktu yang tepat.



ISLAM dan KEBEBASAN: ARGUMEN ISLAM UNTUK MASYARAKAT BEBAS

Islam berkembang pesat, baik di daerah asalnya maupun di negara-negara Barat. Beberapa pihak di Barat memandang Islam dengan rasa takut dan curiga. Namun, tidak salah pula jika banyak pihak yang acuh tak acuh terhadap Islam, khususnya terhadap hubungan antara Islam dengan sistem politik dan ekonomi.

Apakah Islam cocok dengan masyarakat bebas dan perekonomian bebas? Apakah fakta bahwa kebanyakan negara berpenduduk mayoritas Muslim tidak menerapkan sistem perekonomian dan politik bebas sebagai akibat dari rangkaian peristiwa buruk dalam sejarah? Apa pengaruh kolonialisme pada masa lalu terhadap kemunculan ekstremisme Islam? Apa pandangan Islam terhadap kebebasan ekonomi, politik, dan kehidupan beragama?

Buku yang ditulis oleh sejumlah cendekiawan Islam ini memberikan banyak jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan penting tersebut. Ini adalah buku yang sangat penting bagi masyarakat Barat yang ingin lebih memahami Islam. Buku ini juga berharga bagi mereka yang tinggal di negeri-negeri Muslim dan berpengaruh terhadap perkembangan sistem politik dan kebijakan perekonomian. Buku ini diterbitkan pada waktu yang tepat.