

AL-BANJARI

Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman

ISSN 1412-9507

AL-BANJARI
Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman

Volume 14, Nomor 2, Juli-Desember 2015

Risalah Sakrat Al-Maut Karya Abdurrauf Singkel
(Penelitian Filologis Atas Naskah Nagara)
Abu Qasim, Muhammad Yusuf, dan Fathullah Munadi

Implementasi Kurikulum Holistik untuk Meningkatkan Hasil
Belajar Pendidikan Agama Islam pada Siswa
Madrasah Tsanawiyah (M.Ts) di Banjarmasin
Salamah

Integrasi Pengajian Sains-Teknologi dan Pengajian Syariah:
Satu Penilaian Semula
Alias Azhar

Membumikan Hukum Islam di Indonesia
M. Fahmi Al Amruzi

Perlakuan Akuntansi Syariah PSAK Nomor 102 pada BMT Ummah
Banjarmasin
Hariyanto

Sighat Ijab Kabul Transaksi Jual Beli: Perspektif Ulama
Kalimantan Selatan (Analisis Praktik Bermazhab di Kalimantan Selatan)
Hj. Rusdiah, Zainal Muttaqin, Sa'adah

Keterlibatan Perempuan Mencari Nafkah Keluarga dalam Al-Qur'an
Norcahyono

Diterbitkan :
Pascasarjana IAIN Antasari Banjarmasin
al-banjari@iain-antasari.ac.id

AL-BANJARI	Vol. 14	Halaman 109-222	No.2	Banjarmasin, Juli-Desember 2015	ISSN 1412-9507
------------	---------	--------------------	------	------------------------------------	-------------------

AL - BANJARI

Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman

Vol. 14, No. 2, Juli-Desember 2015

DAFTAR ISI

- Risalah Sakrat Al-Maut* Karya Abdur Rauf Singkel (Penelitian Filologis atas naskah Nagara) 109-130
Abu Qosim, Muhammad Yusuf, Fathullah Munadi
- Implementasi Kurikulum Holistik untuk Meningkatkan Hasil Belajar Pendidikan Agama Islam pada Siswa Madrasah Tsanawiyah (MTs) di Banjarmasin 131-156
Salamah
- Integrasi Pengajian Sains-Teknologi dan Pengajian Syariah : Satu Penilaian Semula 157-171
Alias Azhar
- Membumikan Hukum Islam di Indonesia 172-184
M. Fahmi Al Amruzi
- Perlakuan Akuntansi Syariah PSAK Nomor 102 pada BMT Ummah Banjarmasin 185-193
Hariyanto
- Sighat Ijab Kabul Transaksi Jual Beli : Perspektif Ulama Kalimantan Selatan (Analisis Praktik Bermazhab di Kalimantan Selatan) 194-210
Hj. Rusdiyah, Zainal Muttaqin, Sa'adah
- Keterlibatan Perempuan Mencari Nafkah Keluarga dalam Al-Qur'an 211-222
Norcahyono

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

1.	ا	:	A	16.	ط	:	Th
2.	ب	:	B	17.	ظ	:	Zh
3.	ت	:	T	18.	ع	:	'
4.	ث	:	Ts	19.	غ	:	Gh
5.	ج	:	J	20.	ف	:	F
6.	ح	:	<u>H</u>	21.	ق	:	Q
7.	خ	:	Kh	22.	ك	:	K
8.	د	:	D	23.	ل	:	L
9.	ذ	:	Dz	24.	م	:	M
10.	ر	:	R	25.	ن	:	N
11.	ز	:	Z	26.	و	:	W
12.	س	:	S	27.	هـ	:	H
13.	ش	:	Sy	28.	ء	:	`
14.	ص	:	Sh	29.	ي	:	Y
15.	ض	:	Dh				

Mad dan Diftong :

1.	Fathah panjang	:	Â / â	4.	أو	:	Aw
2.	Kasrah panjang	:	Î / î	5.	أي	:	Ay
3.	Dhammah panjang	:	Û / û				

**RISALAH SAKRAT AL-MAUT KARYA ABDURRAUF SINGKEL
(Penelitian Filologis Atas Naskah Nagara)**

Abu Qasim, Muhammad Yusuf, Fathullah Munadi

Fakultas Tarbiyah dan Keguruan
IAIN Antasari Banjarmasin

Abstract

The Text of *Sakrat al-Maut* written by Abdurrauf Assinggili that was collected along with the text of *Syarāb al-āsyiqān* written by Syekh Hamzah Fansuri and the text of *Hujjatus Shiddiq* written by Syekh Nuruddin Arranir as well as other writings in the manuscript of *Nagara* strengthens the influence of the Islamic scholars on Islamic studies in Banjar. Philologically, this manuscript was regarded as a copy made in the 19th century, and it was not the initial manuscript written by Sheikh Abdurrauf in the 17th century. The circulation of *Sakrat al-Maut* manuscripts is not widespread. It is evident with the minimal number of manuscripts that were found / recorded in the catalog. In Banjar, the teachings contained in the manuscript text of *Sakrat al-Maut* is not fully adopted by next Banjar scholars.

Keywords: *Sakrat al-Maut* text, script, *nagara* manuscript.

Pendahuluan

Berdasarkan penelitian kodikologi yang dilakukan atas naskah Nagara diketahui bahwa naskah ini disali pada paruh pertama abad-19.¹ Namun jika dilihat dari aspek isi, risalah dalam naskah ini diperkirakan merupakan karya antara abad ke-16 hingga abad ke-18 Masehi, berarti sebagian isi dan pemikiran dalam risalah-risalah ini lebih tua dari pada naskah *Sabīl al-Muhtadīn*, magnum opus Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari, produk abad ke-18. Mengingat usia naskah dan periode masa kehidupan para penulis dalam naskah Nagara, secara teknis, seluruh naskah ini, termasuk *Risalah Sakrat al-Maut* karya *al-Syaikh 'Abd al-Ra'ûf al-Sinkîlî*,² sangat layak untuk diteliti secara filologis dan sangat menarik untuk dikaji secara mendalam sebagai sumber sejarah dan sumber keilmuan lainnya di Nusantara.

Naskah Nagara merupakan kitab yang berjenis bunga rampai atau kompilasi dari karya atau risalah beberapa pengarang yang mayoritas berasal dari Aceh seperti Hamzah Fansuri (*Hamzah al-Fansûrî*), Nuruddin Arraniri (*Nûr al-Dîn al-Rânîrî*), Ihsanuddin Sumatrani (*Ihsân al-Dîn al-Sumatrânî*), dan termasuk juga Syekh Abdurrauf

¹ Emroni dkk., *Konsep Shalat menurut Ihsanuddin Sumatrani dalam Asrār al-Shalāt*, Laporan Penelitian, Banjarmasin: Puslit IAIN Antasari, 2010, hal. 24.

² Selanjutnya akan disebut dengan Syekh Abdurrauf

(*'Abd al-Ra'ûf al-Sinkîlî*) sebagai *muallif* risalah *Sakrat al-Maut* ini.³

Memilih risalah *Sakrat al-Maut* karya Abdurrauf Singkel dalam naskah Nagara sebagai bahan penelitian menjadi sangat penting sebagai kelanjutan dari penelitian terdahulu yang dalam beberapa tahun terakhir telah dikaji secara kontinu. Pada tahun 2010, Emroni dkk. meneliti salah satu teks dari Naskah Nagara ini dengan judul penelitian *Kajian naskah Asrâr al-Salât Karya Ihsanuddin Sumatrani*. Selanjutnya pada tahun 2011, Humaidy dkk. melanjutkan penelitiannya terhadap bagian lainnya diberi judul *Studi Naskah Syarâb al-'Âsyiqîn Karya Hamzah Fansuri dalam Naskah Nagara*. Pada tahun 2013, Saifuddin dkk. kembali melanjutkan penelitian Naskah Nagara dengan judul; *Risalah Hujjatul Shiddiq dalam Naskah Nagara; Seleksi Atas Faham Wahdatul Wujud di Nusantara*.

Penemuan Naskah Nagara ini memperkuat posisi pengaruh intelektual Islam Aceh di kalangan intelektual Banjar setelah diketahui bahwa dalam pembukaan Kitab *Sabil al-Muhtadîn*, Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari secara eksplisit menyatakan keterpengaruhannya terhadap usaha Syekh Nuruddin Arraniri yang membukukan kitab fiqh ke dalam bahasa Jawi.⁴

Salah satu alasan yang diungkapkan oleh Syekh Arsyad untuk membuat karya yang sama seperti *Kitab Shirât al-Mustaqim* karya Syekh Nuruddin, kitab fiqh berbahasa Melayu/bahasa *Jawi* adalah karena kitab ini mengandung bahasa Aceh, yang sulit untuk dipahami oleh orang selain orang Aceh.

Ungkapan Syekh Arsyad di atas di samping menyatakan pentingnya karya-karya ulama Aceh bagi umat Islam Banjar juga menyiratkan tentang masih minimnya produktifitas karya tulis Keislaman lokal Banjar pada saat itu. Hal ini juga berarti bahwa kehadiran naskah Nagara, khususnya teks *Sakrat al-Maut*, sangat penting bagi muslim lokal Banjar. Penelitian ini pun semakin penting dan menarik jika dikaitkan dengan diskursus tentang *sakratul maut* yang berkembang di wilayah Banjar.

Perumusan Masalah

Berangkat dari uraian pendahuluan di atas maka masalah-masalah yang menjadi pokok pembahasan dalam penelitian ini adalah: 1) Bagaimana deskripsi dan suntingan naskah *Sakrat al-Maut* dalam naskah Nagara?; 2) Apasaja nilai dan ajaran yang terdapat dalam teks *Sakrat al-Maut*?

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan studi naskah dari naskah Nagara dan difokuskan pada *Sakrat al-Maut* menjadi salah satu bagian dari naskah Nagara. Penelitian ini bisa dikategorikan sebagai penelitian filologis. Filologi berarti disiplin ilmu yang mendasarkan kerjanya pada bahan-bahan tertulis dan bertujuan mengungkapkan makna teks tersebut dalam segi kebudayaannya.

³ Humaidy dkk., *Studi Naskah Syarâb al-'Âsyiqîn Karya Hamzah Fansuri dalam Naskah Negara*, Laporan Penelitian, Banjarmasin: Puslit IAIN Antasari, 2011, hal. 4-5.

⁴ Lihat naskah *Sabil al-Muhtadîn* yang di simpan di Perpustakaan Universitas Leiden Belanda (Universiteit Leiden, Netherland) dengan nomor penyimpanan Or. 7280.

Adapun proses yang dilakukan, *pertama*, menentukan teks *Risalah Sakrat al-Maut* dalam naskah Nagara sebagai naskah yang ingin disunting. Dalam proses ini peneliti juga berusaha menginventarisasi sejumlah naskah dengan judul risalah yang sama dengan *Risalah Sakrat al-Maut*, namun tetap menjadikan *Risalah Sakrat al-Maut* naskah Nagara sebagai sumber utama dan menjadikan naskah lainnya sebagai bahan sekunder. *Kedua*, melakukan deskripsi fisik naskah atau kodikologi naskah *Risalah Sakrat al-Maut*. *Ketiga*, melakukan transkripsi teks ke dalam bahasa Indonesia dan transliterasi dari huruf Arab menjadi ke huruf Latin. *Keempat*, analisis struktur teks *Risalah Sakrat al-Maut* serta perbandingan *Risalah Sakrat al-Maut* Naskah Nagara dengan naskah lainnya dan juga analisis pengaruh *Risalah Sakrat al-Maut* terhadap wacana sakratul maut yang berkembang di wilayah Banjar.

Sekilas Sejarah Syekh Abdurrauf Assingkili

‘Abd al-Ra’ūf ibn ‘Alī al-Jāwī al-Fansūrī al-Sinkilī, ulama Melayu dari Fansur, Sinkil, di wilayah pantai barat- Laut Aceh, menurut Rinkes dilahirkan sekitar tahun 1615 M. ⁵ *Ensiklopedi Islam*, 1992, memberikan informasi tahun berbeda tentang kelahiran Syekh Abdurrauf yakni tahun 1001 H/ 1593M.

Menurut Hasjmi, nenek moyang Syekh Abdurrauf Assingkili berasal dari Persia yang datang ke Kesultanan Samudera Pasai pada akhir abad ke-13, dan ia juga berpendapat bahwa ayah Syekh Abdurrauf Assingkili adalah kakak bagi Hamzah Fansuri, namun hal ini tidak diyakini oleh Azyumardi Azra, yang menyatakan bahwa pernyataan ini tidak didukung oleh banyak fakta.⁶ Azra juga menyangkal pernyataan Hasjmi yang menyatakan bahwa Syekh Abdurrauf Assingkili melakukan perjalanan ke Banda Aceh, Ibukota Kesultanan Aceh, untuk belajar dengan, antara lain, Hamzah Fasuri dan Syamsuddin Sumatrani.

Menurut Azra hal ini sulit dibuktikan karena pada saat Syekh Abdurrauf lahir saja Hamzah Fansuri sudah meninggal dunia, sekitar tahun 1607 M, meskipun mungkin saja yang dimaksud hanya Syamsuddin Sumatrani yang meninggal dunia sekitar tahun 1630, dan saat itu Syekh Abdurrauf sudah berumur belasan.⁷

Syekh Abdurrauf berangkat ke Arabia untuk belajar, diperkirakan pada tahun 1642 M dan kembali pada tahun 1661 M. Ia dianggap memiliki catatan ringkas yang cukup untuk menggambarkan jaringan Arabia yang ia bangun selama keberangkatannya ke Arabia. Syekh Abdurrauf menuliskan daftar 19 orang guru yang dari mereka dia mempelajari berbagai cabang disiplin Islam, dan 27 ulama lainnya yang dengan mereka dia mempunyai kontak dan hubungan pribadi. Syekh Abdurrauf belajar di sejumlah tempat yang tersebar disepanjang rute haji, dari Dhuha, di wilayah Teluk Persia, Yaman Jeddah, dan akhirnya Mekkah dan Madinah.⁸

⁵ D. A . Rinkes, *Abdoerraef van Singkel: Bidjroge tot de kennis van de mystiek op Sumatra en Java*, Heerenven: Hepkema, 1909, hal. 25-26.

⁶ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, Jakarta: Kencana, Edisi Perennial, 2013, hal. 239.

⁷ Azra, *Jaringan Ulama*, hal. 240.

⁸ Azra, *Jaringan Ulama*, hal. 242.

Syekh Abdurrauf belajar di beberapa tempat kepada sejumlah nama, antara lain Abd al-Qādir al-Mawwir di Dhoha, Ibrahim bin Muhammad bin Jam'an, Ibrahim bin 'Abd Allāh bin Jam'an dan Qhadhi Ishāq bin Muhammad bin Jam'an di Yaman. Dari keluarga Jam'an inilah Syekh Abdurrauf banyak mempelajari ilmu Zhāhir (pengetahuan eksoterik) terlebih dari Ibrahim bin 'Abd Allāh bin Jam'an, dan ia pulalah yang menghantarkan Syekh Abdurrauf kepada Syekh Ahmad al-Qusyāsyī di Madinah.⁹ Di Zabid ia berguru pada Abd al-Rahīm bin al-Shiddīq, Amīn bin al-Shiddīq al-Mizjazi, dan Abd Allāh bin Muhammad al-'Adanī. Di samping itu ia juga mnejalin hubungan dengan beberapa ulama lainnya antara lain 'Abd al-Fattāh al-Khāsh, Mufti Zabid; Sayid al-Thāhir bin al-Husayn al-Ahdāl; Muhammad 'Abd al-Bāqī al-Mizjazi; Qādhi Muhammad bin Abu Bakr bin Muthayr; Ahmad Abū al-'Abbās bin al-Muthayr dan lainnya. Di Jeddah ia belajar dengan 'Abd al-Qādir al-Barkhalī, kemudian ia melanjutkan perjalanannya ke Mekkah dan belajar kepada Badr al-Dīn al-Lāhurī, dan yang terpenting 'Alī bin 'Abd al-Qādir al-Thabarī. Tahap terakhir dari perjalanan panjangnya dalam menuntut ilmu adalah pada saat di Madinah. Di Kota ini ia belajar dengan Ahmad al-Qusyāsyī sampai ia meninggal dunia pada tahun 1660, dan khalifahnyā, Ibrāhim al-Kūrānī.

Dengan al-Qusyāsyī, Syekh Abdurrauf mempelajari apa yang dinamakannya *'ilm al-bāthin* dan memperoleh didikan spiritual hingga menjadi khalifah dalam Tarekat Syathariyah dan Qadiriyyah. Sedangkan dengan al-Kūrānī Syekh Abdurrauf memperoleh pemahaman intelektual tentang Islam.

Selain dengan al-Qusyāsyī dan al-Kūrānī, di Madinah ia juga menjalin hubungan keilmuan dengan beberapa ulama terkenal di sana seperti Mulla Muhammad Syarif al-Kūrānī, Ibn 'Abd al-Rasūl al-Barzanjī; Ibrāhīm bin 'Abd al-Rahmān al-Khiyārī al-Madanī, 'Isā al-Magribī, dan 'Alī al-Bashīr al-Malikī al-Madanī.

Azyumardi Azra dalam disertasinya, menjadikan Syekh Abdurrauf bersama Nuruddin dan Yusuf al-Makassari sebagai tokoh utama dalam jaringan ulama abad ke-17. Ia menyatakan bahwa setelah mereka kembali ke Nusantara, ia menjadi salah seorang pembaharu/mujaddid yang sangat penting di Nusantara.¹⁰

Syekh Abdurrauf meninggal dunia sekitar tahun 1105 H/1693 M dan dikuburkan di dekat *kuala* atau mulut sungai Aceh.¹¹ Tahun wafatnya ini berbeda dengan informasi yang tertulis dalam *Ensiklopedi Islam* yakni 1106 H/1695 M.

Karya-Karyanya

Syekh Abdurrauf adalah salah seorang penulis yang sangat produktif yang lahir di awal abad ke-17. Ia menulis kitab dalam bahasa Arab dan juga bahasa Melayu. Kitab-kitab yang ditulis terdiri dari berbagai-bagai cabang ilmu keislaman, seperti fiqh, tasawuf, akhlak, akidah, tafsir Alquran, hadits, dan lain-lain.

Melalui *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara jilid 1*, Wan Shagir Abdullah menemukan dan mengumpulkan karya Syekh Abdurrauf sebanyak 25 tulisan.

⁹ Azra, *Jaringan Ulama*, hal. 242-243.

¹⁰ Lebih lengkap dapat dilihat pada Azyumardi Azra, *The Origin of Islamic Reformism in Southeast Asia*. Australia: Allen & Unwin, 2004, h. 70-86 atau Azra, *Jaringan Ulama*, hal. 238-270.

¹¹ Azra, *Jaringan Ulama*, hal. 269.

Dalam *database* naskah *online Thesaurus of Indonesian Islamic Manuscripts (TIIM)*¹² setidaknya ada 31 naskah¹³ yang dapat dinisbahkan kepada Abdurrauf, termasuk teks naskah yang di bahas dalam penelitian ini.

Dari gabungan informasi Buku *Khazanah Naskah Karya Pusaka Asia Tenggara jilid 1*, *TIIM*, dan beberapa katalog naskah dapat disebutkan setidaknya 32 teks naskah yang dapat disandarkan kepada Syekh Abdurrauf, yaitu:¹⁴ *Mir-at al-Thullab fi Tasyih Ma'rifah al-Abkām al-Syar'iyyah li al-Malik al-Wabbāb*, *Tarjumān al-Mustafid*, *Bayān Amjad al-Masāil*, *Bayān Tajallī*, *Daqāiq al-Hurūf*, *Dukkān al-Lulu wa al-Janbar*, *Fātibah al-Syaykh*, *I'ānah al-Bayān*, *Kifāyat al-Muhtājīn*, *Kitāb al-Fawāid*, *Majmu' al-Masāil*, *Martabat Tujuh*, *Mawā'izh al-Badi'*, *Munyah al-I'tiqād*, *Risalah Adab Murid*, *Al-Risalah*, *Risalah Mukhtasharab*, *Risālat A'yan Tsābitah*, *Risalat Jalan Ma'rifat Allah*, *Risālat Simpan*, *Syarh al-Mawāhib*, *Syarh Latif*, *Syattariyyah*, *Syurūt al-Syaiikh wa al-Murid*, *Silsilah Tarekat*, *Sullam al-Mustafidin*, *Tanbih al-Amil*, *Tanbih al-Masyi*, *'Umdah al-Muhtājīn*, *Washīyat*, *'Umdah al-Ansāb*, dan *Sakrat al-Maut*

Deskripsi Data:

A. Inventarisasi naskah *Sakrat al-Maut*

Sebagaimana disebutkan sebelumnya bahwa *TIIM* tidak menyebutkan sumber katalog dan koleksi untuk naskah *Sakrat al-Maut*, oleh karena itu inventarisasi dan penelusuran lanjutan melalui sumber lainnya terhadap naskah ini sangat penting dilakukan.

Hasil inventarisasi terhadap naskah ini menunjukkan bahwa selain teks naskah *Sakrat al-Maut* yang terdapat dalam naskah Nagara, salinan teks naskah ini masih ada di beberapa tempat, antara lain, di PNRI, di Pustaka Tanoh Abec dan di PNM.

Di PNRI terdapat 2 naskah dengan judul yang serupa, yakni ML 82 *Kitāb Sakaratul Maut*¹⁵ no. Rol R#679 dan ML 133 *Kitāb Sakarat al-Maut*, no. Rol R#677, MF 168. 02. ML 82 terdiri dari 37 halaman sedangkan ML 133 terdiri dari 6 halaman.¹⁶ Dalam katalog PNRI tidak dijelaskan mengenai isi teks naskah, jadi sangat sulit memastikan apakah benar isi teks dalam kedua naskah sama dengan naskah *Sakrat al-Maut* yang dibahas saat ini, yang merupakan karya Syekh Abdurrauf, terlebih terjadi perbedaan jumlah halaman yang mencolok pada kedua naskah di PNRI tersebut.¹⁷

¹² Laman website database naskah yang diprakarsai oleh Oman Fathurahman dan dikembangkan melalui *Islamic Manuscripts Unit (ILMU)* Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta dan Masyarakat Pernaskahan Nusantara (Manassa) bekerjasama dengan Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Republik Indonesia.

¹³ *TIIM* memberikan 32 list yang ternyata terdapat 1 teks naskah yang sama, yakni naskah *Syattariyyah* yang ditulis di list no. 23 dan 27.

¹⁴ Dalam www.lektur.kemenag.go.id/naskah

¹⁵ Tulisan *Sakaratul Maut* dalam ML 82, *alif –lām* ditulis (dibaca) bersambung dengan kata *Sakarāt* tetapi tidak membedakan makna dengan *Sakarāt al-Maut*.

¹⁶ Behrend (ed), *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 4* PNRI, hal. 281.

¹⁷ Keterbatasan waktu dan biaya, membuat peneliti tidak dapat memeriksa langsung naskah di PNRI, Jakarta, maupun naskah *Sakarāt al-Maut* lainnya di Aceh dan di Malaysia.

Teks naskah *Sakarat al-Mawt* di Dayah Tanoh Abee terdapat dalam kumpulan teks naskah dengan nomor 89/633/LL-3/TA/2006. *Katalog Naskah Dayah Tanoh Abee* menginformasikan bahwa bundel naskah ini terdapat beberapa teks yang berbeda-beda, dan diduga ditulis oleh orang yang sama, yakni Abbas bin Umar.

Setidaknya ada 4 teks naskah yang tergabung dalam bundel naskah ini; 1. *Tariqat al-Shalibin*, 2. *Sakarat al-Mawt*, 3. *Plam al-Muttaqin min Irsyad al-Muridin*, dan 4. *Qawa'id al-Islam*.

Teks *Sakrat al-Mawt* dijelaskan dalam *Katalog Naskah Dayah Tanoh Abee* sebagai penjelasan tentang fenomena menjelang kematian, hasil pertanyaan Syekh Abdurrauf kepada gurunya Ibrāhīm al-Kūrānī.¹⁸

Manuskrip *Sakrat al-Mawt* di Pusat Manuskrip Melayu, Perpustakaan Negara Malaysia (PNM) juga merupakan naskah gabungan yang terdiri dari 11 teks naskah. Sepuluh di antaranya karya Syekh Abdurrauf dan 1 karya Syekh Syamsuddin Sumatrani. Teks-teks naskah dalam MS 1314 yang merupakan karya Syekh Abdurrauf, yaitu: 1. *Umdah al-Mubtājim*, 2. *Bayān al-Ithlāq*,¹⁹ 3. *Kifāyah al-Mubtājim*, 4. *Bayān Tajalli*, 5. *Daqāiq al-Hurūf*, 6. *Munyah al-I'tiqād*, 7. *Syarh Hadits Arba'in*, 8. *Washiyah*, 9. *As'af Walih bi Dzīkr Allah*, dan 10. *Sakrat al-Mawt*. Sedangkan karya Syekh Syamsuddin Sumatrani dalam MS1314, yaitu: *Anwār al-Daqāiq fi Kasyf Asrār al-Haqāiq*.

B. Kodikologi

Kodikologi terhadap naskah Nagara ini secara umum sudah pernah dilakukan sebelumnya oleh Humaidy dan kawan-kawan dalam Laporan Penelitian terhadap naskah *Syarāh al-āsyiqim*, di Puslit IAIN Antasari, tahun 2012.²⁰

Naskah Nagara ini dapat dikategorikan sebagai naskah dalam keadaan cukup baik jika dilihat segi keadaan kertas maupun tulisannya, meskipun ai sudah terlepas dari cover naskah. Tulisan teks *Sakrat al-Mawt* cukup jelas. Teks naskah menggunakan bahasa Melayu dan bahasa Arab, dan ditulis dengan tulisan Arab dan Arab Melayu pula.

Tulisan pada naskah ini menggunakan tinta berwarna hitam dan merah. Tinta hitam mendominasi tulisan pada naskah ini, apalagi ketika menulis seluruh kata berbahasa Melayu. Dan merah digunakan ketika menuliskan ayat atau ungkapan berbahasa Arab, pada sebagian permulaan pembicaraan baru, serta pada sebagian kecil penekanan inti pembahasan.

Teks naskah ditulis dengan *kebat*/jenis tulisan kolaborasi *naskhī* dan *riq'ī*. Tulisan menjadi lebih *naskhī* ketika menuliskan ayat atau ungkapan berbahasa Arab dan lebih *riq'ī* ketika menulis bahasa Melayu.

Dalam teks naskah *Sakrat al-Mawt* dengan jelas tertulis nama pengarangnya, yang ditulis dengan bahasa Arab dan kemudian diterjemahkan dalam bahasa Melayu di halaman pertama, namun informasi kepengarangan teks ini tidak diikuti dengan informasi penyalin teks naskah ini.

¹⁸ Oman Fathurahman, *Katalog Naskah Dayah Tanoh Abee*, hal. 349-350.

¹⁹ Teks naskah ini serupa dengan *Bayān Tajalli*, sehingga tidak dibedakan dan tidak juga dijadikan varian baru dalam koleksi Syekh Abdurrauf. Lihat Wan Shaghbir, *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara*, hal. 123-124.

²⁰ Humaidy, *Studi Naskah Syarāh*, hal.

Naskah menggunakan kertas eropa, satu halaman naskah berukuran 22,2 cm x 16,5 cm, dan teks naskah berukuran 14 cm x 9 cm. Posisi margin teks berada di sekitar 5 cm kanan, 2 cm kiri, 4 cm atas, 4 cm bawah, rata-rata pergeseran posisi teks hanya sekitar 0,5 cm.

Naskah Nagara terdiri dari 15 kuras.²¹ Satu kuras terdiri dari 5 halaman folio, yang berarti 20 halaman teks. *Watermark*²² atau cap kertas terlihat pada kuras lembar pertama halaman kosong dan di halaman 12, 5 dan 6, berupa sebuah simbol tulisan MA dengan huruf besar pada naskah Nagara. Adapun Teks naskah *Sakrat al-Maut* yang terdiri dari 13 halaman teks hanya termuat dalam satu kuras.

Cap kertas lainnya, *watermark* berbentuk 3 buah bulan sabit yang ukurannya berbeda dari besar ke kecil, dan tanduk bulan sabitnya menghadap ke arah bawah kertas. Cap ini seperti terdapat di tengah antara halaman 1, 4-5, 7-8, 11-12, 15-16, 19-20.

Dari cap kertas di atas diketahui bahwa kertas ini merupakan jenis kertas Crescent yang berasal dari Kostantinopel dicetak mulai tahun 1803 M.²³ Kertas ini dijelaskan sebagai kertas yang kokoh dan kuat (*stout and hard*).

Lainnya, yakni berbentuk satu bulan sabit besar, seperti memiliki hidung dan dagu di lengkungan dalam sabit. Gambar ini terletak persis di tengah folio seperti yang terdapat di antara halaman 1 dan 10, 3 dan 8, pada kuras pertama naskah. Cap ini juga merupakan jenis Crescent, berasal dari Italia tahun 1806 M.²⁴

Pada naskah tidak tercantum judul besar naskah dan diduga naskah belum masuk dalam katalog naskah manapun.

Judul naskah tidak diketahui karena naskah tidak lagi tersampul sehingga ketika penulis naskah memberikan judul naskah hanya pada sampul, maka judul naskah juga ikut hilang. Dalam hal ini peneliti pun tidak menemukan ungkapan yang menggambarkan judul tertentu untuk naskah ini dalam kandungan isi.

Baris

Transliterasi dan Transkripsi

- | | |
|-----|---|
| 001 | <i>Bismi al-Allah al-Rahmān al-Rahim.</i> |
| 002 | <i>Alhamdu lillābi Rabb al-‘ālamīn wa al-shalāt wa al-salāmū ‘alā Muḥammadin sayyid</i> |
| 003 | <i>Al-insi wa al-jāni wa ‘alā ‘ālibi wa asbbābibi sayyidi al-awliyā wa</i> |
| 004 | <i>al-Irfān</i> segala puji bagi Allah Tuhan Seru sekalian alam dan |
| 005 | rahmat Allah dan salam-Nya atas Nabi Muhammad penghulu segala manusia |

²¹ Kuras adalah istilah untuk menyebut sejumlah lembar yang dilipat dua dan dijahit sisinya dengan benang.

²² *Watermark* atau cap kertas (*watermerken* dalam bahasa Belanda) merupakan tanda pada kertas, berupa gambar transparan seperti gambar singa, bunga dan lainnya. Cap air sudah digunakan sejak abad ke-13 di Italia, dan sejak abad ke-15 sudah umum dikenal di Eropa. Dari cap air dapat diketahui: a) kualitas kertas, b) ukuran kertas, dan c) simbol yang terdapat dalam kertas. Melalui cap air dapat diketahui umur kertas, sebab cap air dibuat sesuai dengan periode tertentu. Titik, *Naskah dan Studi Naskah*, hal. 14.

²³ Lihat Gambar ke-878 pada Edward Heawood, *Watermarks Mainly of the 17th and 18th Centuries*, Holland : The Paper Publication Society, 1950, hal. 85, Pl. 138

²⁴ Lihat kembali Heawood, *Watermarks*, hlm. 84, Pl. 135.

006 dan jin, dan atas keluarganya dan segala sahabatnya penghulu
 007 segala *awliyā* dan segala *ārif, amma ba'du*. Adapun dari itu
 008 maka inilah suatu risalah yang simpun setengah daripada *muhtashar* tashnif
 009 *Syaiḫ Masyāih* yang *kāmil mukammil* yaitu Syekh *'Abd al-Ra'if ibn 'Alī*
 010 Singkil nama negerinya yang diberi Allah Taala rahmat atasnya. Maka kunamai
 011 *risalah* ini *Sakerat al-Maut* dan kupindahkan dengan bahasa Jāwī
 012 supaya mudah bagi segala yang tiada tahu bahasa Arab dan bahasa *Persyi*.²⁵
 013 Maka kata faqir bahwasanya kudapat perkataan ini daripada kitab *Tadzkirah*
 014 Namanya karangan Syekh Nuruddin *radbi'illabu 'anbu* pada menyatakan barang
 015 yang datang kepada manusia pada ketika sakratul maut maka yaitu beberapa
 016 warna dan rupa yang datang pada ketika sakratul maut itu telah itu
 017 Maka pada bertanya segala saudaraku yang mulia2 akan daku maka katanya
 018 Hai guru hamba perkataan itu adakah *mu'tamad* pada segala kaum ahli
 019 Sufi dan segala kitab dan pada hadits maka jawabku, hai

Halaman 2 terdiri dari 19 baris.

020 Saudaraku pengetahuan itu adalah yang lebih tahu melainkan dengarkan dan
 ketahui
 021 dalam hati tuan2 sekalian daripada hal perkataan ini barangkali
 022 Sampai akhir kalam, datang yang demikian itu bertapa halnya karena jalan mati
 023 Itu tiada dapat ditentukan seperti orang yang berlayar u(m)pamanya ada seorang
 024 berlayar didapati oleh perompak dan setengah orang berlayar
 025 tenggelam di laut karena kena angin ribut dangan topan, dan setengah
 026 orang berlayar perahunya pecah kena karang, dan setengah orang berlayar
 027 tiada suatu apa dalam laut, sejahtera sampai ke negerinya pulang pergi
 028 dengan labanya, itulah u(m)pamanya. Adapun jalan kematian itu tiada
 029 seorang mengetahui dia melainkan Allah Ta'ala jua yang mengetahuinya.
 030 Lagi mengasihani segala hambanya. Maka adalah yang tersebut dalam kitab
 tadzkirah
 031 ini daripada perkataan *Syekh Jamāl al-Din Ibn Ahmad Qurthābi radbia*
 032 *Allāhu 'anbu*. Ceritera daripada setengah ulama bahwasanya seorang hamba
 Allah apabila
 033 ada ia daripada ketika sakratul maut duduk di sisinya dua orang syaithan
 034 seorang dari kanan dan seorang dari kiri. Maka syaithan yang dari pihak
 035 kanan itu merupakan dirinya seperti rupa Bapanya pada hal berkata

²⁵Yang dimaksud adalah bahasa Persia

036 Ia akandia; hai anakku adakah aku menyayangkan dikau akan mengasihi
 037 akan dikau akan tetapi matilah engkau atas agama nasrani itulah sebaik2
 038 pada segala agama yaitu agama Nabi Isa dan syaithan yang duduk pada
 Halaman 3 terdiri atas 19 baris

039 pihak kirinya itu merupakan dirinya seperti rupa ibunya padahal berkata
 040 ia akandia hai anakku bahwasanya adalah perutku mengandung dikau dan
 041 air susu kau minum dan pagi petang dalam ribaanku duduk
 042 maka sayanglah aku akan dikau matilah engkau dalam agama yahudi itulah
 043 Sebaik2 daripada segala agama Nabi Allah Musa. Telah itu
 044 Maka menyuruhkan rakyatnya iblis itu mengharu kepada orang yang
 045 Hendak mati pada masing-masing dengan daya upaya mengharu dia ada
 046 Yang menyerupakan saudaranya dan kaumnya dan sahabatnya, padahal
 047 Berkata hai saudaraku matilah engkau dalam agama nasrani itulah
 048 Agama yang dipilih dan yang satu, berkata hai sahabatku aku ini sudah
 049 Mati dahulu, ikutlah aku dalam agama yahudi, itulah agama yang pilihan
 050 Pada segala agama Nabi Allah Musa kalāmu Allāh. Dan jika berpaling mereka itu
 051 akan pengajarnya syaithan itu jadi sesat matinya. Setelah itu,
 052 maka datang segala syaithan ada yang membawa air dan ada yang membawa
 makanan
 053 dan buah-buahan, dan barang yang disukai tatkala dalam dunia
 054 Dan jikalau dicenderungkan Allah kiranya barangsiapa yang dikehendaknya
 055 akan mati yang sesat maka cenderunglah ia kepadanya, maka inilah
 056 Isyarat mafhum Firman Allah Ta'ala; *Rabbanā lā tuḥij qulūbanā*
 057 *ba'da idz hadaitanā* artinya hai Tuhanku jangan kiranya kau cenderungkan
 Halaman 4 terdiri atas 19 baris

058 segala hati kami kepada agama yang sesat pada ketika mati kami, kemudian
 daripada telah
 059 Sudah kau tunjukkan akan kami kepada agama yang betul dahulu daripada
 daripada ketika ini,
 060 yakni pada ketika hidup kami, maka apabila dikehendaki Allah Ta'ala menunjuk
 akan
 061 Seorang hambanya kepada jalan yang betul dan agama yang sempurna, maka
 ingatlah
 062 Pada kalimah tauhid maka niscaya datang kepadanya Malaikat rahmat, maka kata
 063 setengah ulama, yaitu *Jibrāil 'alaibi al-salam*, maka ditolakkan daripadanya
 064 Segala syaitan dan disapunya mukanya pada ujung sayapnya
 065 maka tersenyumlah ia, itulah tandanya orang mati yang beroleh rahmat.
 066 Dan adakalanya masam mukanya dan adakalanya pucat mukanya
 067 seperti orang yang ketakutan, demikianlah kelakuan orang yang mati masing
 068 pada membawa peruntungan, maka matilah orang itu kepada agama yang suci
 069 Maka jadilah sukacita dengan mati sempurna, tetapi dengan isyarat
 070 Firman ini; *wa bab lanā min ladunka rabmatan innaka anta al-Wabbāb*
 071 artinya hai Tuhanku anugrahi kiranya bagi kami rahmat daripada Hadhrat-Mu

072 bahwasanya Engkau jua Tuhan yang amat *menugrahai* (menganugrahi). Setelah
itu maka
073 diambil *Malak al-maut* nyawa orang itu dan lagi pula tersebut
074 dalamnya, maka apabila naiklah yakni ke atas nyawa seorang yang mu'min
075 Maka datang kepada *Malak al-maut* serta member dalam dan salam
076 Daripada Tuhannya *al-Salāmu 'alaika yā waliyu, Allāh yuqri-uka*

Halaman 5 terdiri atas 19 baris

077 *al-salām*, artinya sejahteralah atasmu ya Wali Allah, bahwa Allah Ta'ala mengirim
078 Salam akan dikau. Kemudian daripada maka diambil nyawanya hamba Allah itu
079 Seperti firman Allah Ta'ala; *al-ladzīna tatawaffāhum al-malaikatu thayyibin*
080 *al-salāmu 'alaikum*, artinya mereka itulah diambil Malakal maut
081 nyawa mereka itu dengan suka citanya, maka Malakal maut akandia
082 Assalāmu'alaikum. Dan kata Abdullah ibn Mas'ūd yang dikeridhai
083 Allah Ta'ala. Maka apabila datang Malakal maut hendak mengambil nyawa
seorang
084 Hamba Allah yang mu'min maka katanya akan dia; *Rabbuka yuqri-uka al-salām*
085 Artinya hai Fulan bahwa Tuhanku berkirim salam akan dikau. Dan ceritra (cerita)
086 daripada Jabir anak 'Āzib Radhiallāhu 'anhu daripada mendengar Firman
087 Allah Ta'ala; *Tahiyyatubum yaum a yalqunabū salām*, artinya adalah
088 Haluan daripada Allah Ta'ala kepada segala orang yang mu'min pada hari
089 menghadap Hadrat Tuhan yaitu Salām dengan wāsithah maka adalah
090 Malaikat seribu malaikat itulah malakal maut memberi salam
091 Akan segala mu'min pada ketika mengambil nyawa tiada jua Malakal Maut
092 mengambil nyawa seorang mu'min hingga salam akandia dan lagi pula
093 tersebut ia dalamnya kata Abu al-Husain Qāsī *rahmatullāh 'alaih*
094 Maka bahwasanya pada madzhab yang *shabih* orang yang berpegang kepada
madzhab
095 *Abū al-sunnah wa al-jamā'ah* maka bahwasanya nyawa tatkala keluar ia daripada

Halaman 6 terdiri atas 19 baris;

096 tubuhnya, diterbangkan malaikat ke atas langit hingga sampai kepada 'Arsy Allah
097 Ta'ala. Dan lagi dihantarkan akandia ke Hadrat Allah Ta'ala akandia
098 Maka jika ada nyawa itu daripada orang yang berbahagia, maka Firman Allah
Ta'ala
099 akan dia segala malaikat, maka bawalah perhatikan pada tempatnya dalam
100 surga, kemudian maka dibawa akandia berjalan ke dalam surga dengan sekira²
101 Masa dimanaikan orang akan mayatnya itu. Maka dibawa turun
102 Ke dalam dunia melihat akan tubuhnya telah di kafaninya ia, telah itu
103 tatkala mayat itu hendak (di)sembahyangkan orang, maka nyawa itu
104 masuk ke dalam kafan yang selapis. Setelah sudah disembahyangkan maka,
105 Keluar nyawa itu mayit pun dibawa ke kubur maka nyawa itu menghadap
106 kepada pihak kanan kepalanya, telah dimasukkan mayit itu dalam kubur
107 Hingga terdinding oleh dinding ari maka nyawa itu masuklah
108 Ia ke dalam kubur. Telah sudah ia ditanam mayit itu hingga

109 Hendak ditalkinkan mayit itu, maka dimasukkan nyawa itu hingga
 110 pusatnya, sekira2 dapat duduk menjawab soal Malaikat
 111 Karun dan Nakirun maka datanglah Malaikat Haruman namanya yang
 112 Bertanya dahulu, hai anak Adam apa-apa perbuatanmu tatkala dalam
 113 dunia? Telah itu menyahut ia barang yang disukainya. Telah
 114 itu maka berpesan-2-lah kepadanya, hai anak Adam baik2 kamu

Halaman 7 terdiri dari 19 baris

115 jawab, datanglah soal kepadamu dua orang Malaikat. Telah datanglah ia
 116 Dua orang Malaikat rupanya terlalu *haibat* (hebat), matanya gilat (kilat)
 117 Gemilat (kemilat) suaranya seperti guruh, maka bertanyalah kepadanya: *Ya Bani*
 118 *Adam, man rabbuka, wa mā nabīyyuka, wa mā imāmuka, wa mā*
 119 *Qiblatuka, wa mā dinuka, wa mā ikhwānuka.* Telah itu
 120 maka dijawabnya soal itu; dengan izin Allah Ta'ala atas orang
 121 yang beroleh tolong Allah Ta'ala demikianlah jawabannya; *Allahu Rabbi,*
 122 *Wa Muhammadun Nabīyyi, wa al-qur'ānu al-imāmi, wa al-ka'batu qiblati,*
 123 *wa al-islāmu dīni, wa almu'minin wa al-mu'mināti ikhwāni.*
 124 Setelah itu maka sejahteralah orang itu daripada azab kubur.
 125 Dan jika tiada taufiq akandia tiadalah tahu menjawab dia,
 126 jadi ketakutanlah orang itu serta gemetar, hendak ber-
 127 lari maka dipalunya lah orang itu, jadi seperti debu tubuhnya,
 128 hancur tujuh kali setelah itu maka ditinggalkannya. Telah itu
 129 maka datanglah segala siksa seperti ular dan kala dan bumi
 130 pun mengipit (menggagapit?/menjepit?) inilah kesudahannya perkataan Abū al-
 131 Husain
 131 Qāsi radhiāllāhu 'anhu. dan lagi kunyatakan pula yang datang
 132 kepada ketika sakratul maut itu terlebih sangat hebatnya, maka
 133 Ketahui olehmu supaya jangan lupa barangkali engkau dapat

Halaman 8 terdiri atas 19 baris

134 Menerus?? Mnws?? Sampai ke bawah Arsy Allah Ta'ala maka adalah dalamnya itu
 135 suatu rupa seperti rupa manusia artinya seperti rupa
 136 kamu. Telah itu baik2 ma'rifatmu, kenal olehmu rupa
 137 dirimu yang sebenarnya, maka sucikan hatimu pada ketika
 138 itu, maka wajiblah berpesan2 pada segala ahlimu, maka ketahui
 139 olehmu alamat hampir mati, maka serahkan dirimu kepada Allah Ta'ala
 140 dan segala anak kamu dan isteri kamu dan (h)arta kamu dan
 141 segala kaum saudaramu sekalian, melainkan Allah Ta'ala semata2.
 142 Jangan ke kanan dan kekiri, ma'rifatmu dan tauhidmu kepada
 143 Allah Ta'ala, ma'rifatmu kepada dirimu, maka yang lain daripadamu
 144 itu ceraikan dan jauhkan daripada hatimu karena sekalian
 145 Itu tiada manfaat atasmu pada ketika itu, seperti matahari
 146 Hendak masuk u(m)pamanya adakah faidahnya melainkan malam jua
 147 Demikianlah kepada dirimu tatkala salah??/sudah?? demikian itu penglihatmu
 148 melainkan mata jua. Tiada siapa yang member nikmat dan rahmat
 149 Pada ketika itu melainkan Allah Subhānahu wa Ta'ala juga. Maka baik2
 150 ma'rifatmu dan tauhidmu, maka ketahui olehmuartinya tauhid itu
 151 Tiada serupa dan tiada dua yang hidup, itu Allah Ta'ala
 152 semata2 adaun artinya ma'rifat dikenalnya yang ada dan yang

Halaman 9 terdiri atas 19 baris

153 hidup dan yang tahu dan yang kuasa dan yang berkehendak dan yang men(d)engar
 154 Dan yang melihat dan yang berkata melainkan Allah Ta'ala. Maka tiada

155 lah yang melihat dan yang dilihat melainkan engkau karena engkau
 156 Inilah kenyataan Haq dan bukan engkau itu Haq, dan Haq itu
 157 Bukan engkau. Maka nyatalah wujudmu itu tiada berwujud melainkan
 158 Wujud Haq yang ada. Telah itu maka fanakan dan hapuskan segala
 159 wujudmu dan segala sifatmu dan segala af'almu itu hilang
 160 dalam wujud Haq Ta'ala yang ada zhahir dan batin, awal dan akhir
 161 hanya zat sendirinya, maka kata olehmu, *Ya Humma Haqq*.
 162 Maka sempurnalah mati dari karena sudah sempurna ma'rifatnya dan tauhidnya.
 163 Adapun tauhid dan ma'rifat itu tatkala belum mati itulah
 164 Keketahuian?? Dahulu dan barangsiapa tiada tahu akan tauhid dan
 165 Ma'rifat kepada Allah Ta'ala dalam dunia ini niscaya tiadalah baginya
 166 Mengenal Allah Ta'ala dalam akhirat. Tetapi syarat mengenal Allah Ta'ala itu
 167 Hendak mengenal dirinya karena tiada tahu akan Allah Ta'ala melainkan
 168 Dirinya itulah dalail yang menunjukkan dia seperti firman Allah Ta'ala
 169 *Mā zhabartu fī syai-in kaḥubūri fī al-insān* artinya tiada nyataku
 171 Pada suatu jua pun seperti nyataku pada insan daripada mazharnya

Halaman 10 terdiri dari 19 baris

172 dan yang dikenal itupun dirinya karena diri yang dikenal dengan dalil
 173 itu yaitu menghendaki dua wujud karena inilah maka dikata '*arif rabbani*
 174 mengenal itu akan diri jua. *Adapun diri itu ada dua perkara*
 175 Pertama diri zhahir kedua diri batin adapun diri yang zhahir
 176 itu yaitu badan. Maka dijadikan Allah Subhānahu wa Ta'ala diri yang
 177 zhahir itu daripada jauhar awal, artinya daripada permata yang pertama
 178 Maka yaitu dijadikan daripada nuthfah artinya mani yang putih dan daripada
 179 *nuthfah* menjadi '*alaqah* artinya darah yang beku dan daripada '*alaqah* menjadi
 180 *mudhghab* artinya darah yang sudah keras dan daripada *mudhghab* dijadikan
 181 *Huyuli?* artinya sudah berupa dan daripada *huyuli* dijadikan *bayawani*
 182 artinya sudah nyata rupanya berkepala dan bertangan dan berkaki
 183 dan daripada hayawani dijadikan akandia jasmani karena sudah
 184 lengkap sifatnya yang bangsa manusia telah sampailah umurnya dalam perut
 185 ibunya sembilan bulan. Maka zhahirilah kanak2 itu dinamai
 186 akan dia insan kamil karena sudah sempurna rupanya dan warnanya
 187 Itulah asalnya diri yang zhahir. Adapun diri yang batin itu
 188 Yaitu nyawa dan nyawa itu memerintahkan tubuh yang zhahir. Tempatnya
 189 Didalam tubuh, seperti burung dalam sangkarnya dan seperti api dalam
 190 Tanglung?? Maka bercahaya2 tubuh itu seperti orang dalam perahu dan

Halaman 11 terdiri dari 19 baris

188 jika ia bercita2 memandang pun ia '*ala kulli hal* artinya atas
 189 tiap2 manusia?? itu empunya perintah itulah hakikat mengenal diri
 190 Lain daripada itu nyanyi?? Namanya inilah makna *man 'arafa nafsahu faqad*
 191 '*arafa rabbahu* artinya barangsiapa mengenal dirinya maka sanya mengenal
 192 Tuhannya. Yakni dan barangsiapa membukakan perkataan ini maka iyalah
 193 yang membelah tabir Nabi lagi khianat kepada Allah. kemudian daripada itu
 194 Maka ketahu olehmu bahwasanya Tauhid itu yaitu esa dan artinya
 195 Muwahid itu yang mengesakan dan artinya wahid itu yang diesakan
 196 maka martabat ahadiyah itu dan martabat wahdah dan wahidiah
 197 Esa jua hukumnya, yaitu hakikat tauhid. Adapun yang sebenar2 tauhid itu

198 Esa dan artinya esa itu tiada dua dan yang tiada dua itu yaitu
 199 Zat Haq Subhanahu wa Ta'ala. karena pada martabat esa mengesakan wujud
 Allah
 200 jua. Adapun ahadiyah itu tempat nyata kunhu zat-Nya, dan martabat wahdah
 201 itu tempat nyata ahadiyah dan martabat wahidiah itu tempat
 202 Nyata wahdah. Dan a'yān tsābitah itu tempat nyata *wahidiyah*
 203 Yakni segala *maujud* itu. Hai salik, ketahui olehmu jika hendak
 204 Tahu kelakuan *tanaẓẓul* dan *taraqqinya* yang tujuh martabat itu maka
 205 adalah ku isyaratkan dalam muraqqabah ini adapun martabat *wahdah*
 206 Allah Ta'ala itu nyata kepada wujud alam ini dan pada segala insan.

Halaman 12 terdiri dari 19

207 Pandang ini akan dikau dan apabila kau musyahadahkan segala ahwal yang terbit
 208 Daripadanya seperti gerak dan diam, pen(d)engar dan penglihat, suka dan duka
 209 Maka adalah sekalian itu dengan perintah ruhmu. Maka tatkala taraqqilah
 daripada
 210 Musyahadahmu daripada martabat jasad kepada martabat ruh maka sekali2
 211 Tiada dapat ruh itu memerintahkan ia akandia badan melainkan kemudian
 212 Daripada sduah tajalli qudrat iradat Allah atasnya. maka adalah keduanya itu
 213 Sifat Allah dan sifat itu tiada bercerai ia dengan zat-Nya. Hai 'Arif
 214 Yang *muwahid* apabila kau bicarakan perkataan ini niscaya kau peroleh lah ilmu
 215 Ma'rifat yang sempurna, dan rahasia yang amat ajaib. Hai Tuhanku berlindung
 216 aku kepada-Mu daripada l'tikad yang mengatakan insan serta ruhnya itu
 217 Allah. Kau masukkan kiranya aku kepada qaum yang 'arif lagi saleh. Maka adalah
 218 sanad ini akan seorang daripada hamba Allah lagi pecah?? kepada Syekh Nūr
 219 Al-Dīn ibn 'Alī dipersucikan Allah kiranya akan rahasianya dan
 220 dipertemukan kiranya akandia pada kesuda-sudahannya amin ya Rabbal alamin
 221 Maka adalah kitab ini amat nyata perkataannya dalamnya. Hubaya2 hendaklah
 222 sangat2 perliharakan jua kan keadaan ini, seperti kitab yang lain maka adalah
 223 dalam kitab ini terlebih banyak isyarat dan ibarat dan dzauq, maka adalah
 224 Menunjukkan rahasianya bukan tempatnya itu maka yaitu kafir seperti kata arif
 225 *Ifsyā al-sirri fahuma kufrun*, artinya barangsiapa membuka rahasia ini maka

Halaman 13 terdiri dari 14 baris

226 Yaitu kafir karena seperti suatu tamsil tukang Besi u(m)pamanya
 227 Dan tukang emas itu pun tukang jua, tetapi tiada dapat tukang besi
 228 Itu berbuat seperti tukang emas. Demikian tukang emas pun tiada
 229 Dapat berbuat seperti tukang besi. Itu karena namanya lain2 itulah
 230 Sebabnya jangan ditunjukkan pada orang yang bukan ahlinya
 231 Niscaya binasalah emas dipukul oleh
 232 Tukang besi. Demikianlah u(m)pamanya ilmu
 233 Hakikat dengan ilmu syariat
 234 Sungguhpun
 235 tiada ia
 236 bercerai keduanya itu tiada dapat syariat itu kepada hakikat. *Tamma*
 237 *Bi jābi Muḥammadin shalla Allāh 'alaibi*
 238 *Wa sallama*
 239 *Amin*

Pembahasan dan Analisis

A. Perbandingan Struktur dan Isi Teks *Sakrat al-Maut* dalam Naskah Nagara dengan Naskah MS 1314.

Sakrat al-Maut Naskah Nagara yang termuat dalam 13 halaman memiliki 2 judul fasal yang tertulis di samping luar baris halaman. Fasal yang pertama terletak

di halaman 1 sebelah kanan luar dengan *frame*/bingkai garis bulat dihiasi dengan titik-titik di bagian luar garis. Bingkai ini berada sejajar di antara baris ke-2 dan ke-6, bertuliskan *ini fasal sakrat al-maut*.

Judul fasal kedua terletak di halaman 10, berada di sebelah kiri baris teks, hampir sejajar dengan ujung baris ketiga. Tulisan berbunyi: ini fasal hakikat diri, sedangkan posisi tulisan miring sekitar 45° ke bawah.

Teks *Sakrat al-Maut* Naskah Nagara diawali dengan basmalah, tahmid, dan shalawat dan salam, sebagaimana beberapa teks karya Syekh Abdurrauf lainnya, seperti teks *Sullam al-Mustafidin*, *Syuruth al-Syaikh wa al-Murid* dan teks *Sakrat-al-Maut* dalam naskah MS 1314 di PNM.²⁵²⁶ Tetapi agak berbeda dengan naskah lainnya, bahwa di naskah Nagara setelah pembukaan pengarang tidak seperti memperkenalkan diri, tetapi diperkenalkan dengan ungkapan berupa sanjungan:

. . *amma ba'du*. Adapun dari itu maka inilah suatu risalah yang simpun setengah daripada *muhtashar tashnif* daripada *Syaikh Masyaib* yang *kamil mukammil* yaitu *Syekh 'Abd al-Rauf ibn 'Ali Singkil* nama negerinya yang diberi Allah Taala rahmat atasnya. . .²⁷

Ungkapan di atas berbeda dengan ungkapan pada naskah lainnya yang cenderung diikuti ungkapan merendahkan menggambarkan sikap rendah hati atau sifat tawaduk Syekh Abdurrauf, seperti tertulis dalam naskah *Munyat al-I'tiqad*:

Ini kitab yang bernama *Munyat al-I'tiqad* karangan faqir yang hina Syeikh Abd al-Rauf. . .²⁸

Begitu pula dalam dalam teks Risalah Simpan:

Risalah yang Simpan daripada karangan Syeikh Abd al-Rauf yang hina.²⁹

Berdasarkan metode stema, narasi pembukaan teks *Sakrat al-Maut* Naskah Nagara di atas semakin menunjukkan bahwa naskah ini bukanlah naskah teks mula/naskah *arketip* (*archetype/ archetypus*),³⁰ di samping realitas bahwa karya Syekh Abdurrauf yang hidup di abad ke-17 ditulis di atas bahan yang muncul di awal abad ke-19.

Setelah pembukaan, barulah masuk ke dalam teks yang ditulis oleh Syekh Abdurrauf dengan kalimat:

“Maka kunamai risalah ini *Sakrat al-Maut* dan kupindahkan dengan bahasa Jāwī supaya mudah bagi segala yang tiada tahu bahasa Arab dan bahasa *Persia*”

Pada bait selanjutnya, dalam teks *Sakrat al-Maut* naskah Nagara, Syekh Abdurrauf menyebut dirinya dengan kata “*faqir*” sebagaimana tertulis dalam naskah lainnya. Ia juga menggunakan kata “*daku*” ketika menyebutkan alasan penulisan naskah ini untuk

²⁶ Wan Shaghir, *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara*, hal. 63, 84, 97.

²⁷ Lihat transkripsi *Sakrat al-Maut* naskah Negara, baris 7-9.

²⁸ Wan Shaghir, *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara*, hal. 106.

²⁹ Wan Shaghir, *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara*, hal. 101.

³⁰ Lihat Oman Fathurahman, *Filologi Indonesia Teori dan Metode*, Jakarta: Prenamedia Group & UIN Jakarta Press, 2015, hal. 98-101.

menjawab pertanyaan “*saudaraku yang mulia*”.³¹

Syekh Abdurrauf dalam naskah Nagara menyebutkan bahwa karyanya ini merupakan kutipan dari kitab *Tadzkirah* karangan Syekh Nuruddin Arraniri.³² Dalam kesempatan lain, ia juga menyebutkan bahwa *Tadzkirah* juga mengutip dari perkataan *Syekh Jamāl al-Dīn Ibn Ahmad Qurthubi*.³³ Sedangkan Wan Shagir, berdasarkan naskah MS 1314, justeru menyebutkan bahwa *Tadzkirah* adalah karya *Syekh Jamāl al-Dīn* anak *Qurthubi*.³⁴

Naskah Nagara terlihat sama atau mirip dengan MS 1314 ketika akan memulai berbicara tentang rupa-rupa atau bentuk-bentuk *sakrat al-maut*, dengan ungkapan dalam Naskah Nagara berikut:

“ . . pada menyatakan barang yang datang kepada manusia pada ketika Sakrat al-Maut maka yaitu beberapa warna dan rupa yang datang pada ketika sakratul maut itu. . .”³⁵

Dibandingkan dengan yang terdapat dalam Naskah MS 1314:

“ . . telah datang kepada manusia pada ketika Sakrat al-Maut beberapa rupa yang amat banyak. . .”

Ketika ditelaah lebih jauh ternyata pembahasan tentang rupa sakratul maut ini terdapat perbedaan tentang bentuk dan penjelasannya.

Rupa sakratul maut yang disebutkan dalam MS 1314 terdiri dari 3 rupa jelek/jahat dan 1 rupa baik. Rupa jelek yakni; 1. rupa hitam, yaitu iblis, 2. Rupa merah, yaitu Nasrani, 3. Rupa kuning, yaitu rupa Yahudi. Adapun rupa baik yaitu rupa putih, yaitu rupa Nabi Muhammad SAW. Dalam MS 1314 juga disebutkan bacaan atau zikir yang diucapkan ketika menghadapi rupa-rupa tersebut; ketika menghadapi rupa jelek atau jahat hendaklah mengucapkan: *lā ilāha illa Allāh, Muḥammadun rasūl Allāh, Huwa, Huwa, Huwa (Hū, Hū, Hū)*, dan ketika menghadapi rupa baik hendaklah mengucapkan: *mā syā Allāh kāna min al-mu`minīn al-ḥaqq*.³⁶

Sakrat al-Maut naskah Nagara hanya menyebutkan bahwa seseorang yang mengalami sakratul maut akan didatangi dua orang syaithan yang duduk di sebelah kanan dan kirinya yang menyerupai wajah ayah dan ibunya. Syaithan yang menyerupai ayahnya akan memintanya agar meninggal dalam keadaan Nasrani. Syaithan yang menyerupai ibunya akan memintanya agar meninggal dalam keadaan Yahudi. Selain itu, dijelaskan bahwa jika selamat menghindari godaan syathan di atas, maka akan datang malaikat Jibril menghantarkan rahmat Allah kepadanya. *Sakrat al-Maut* naskah

³¹ Transkripsi *Sakrat al-Maut* naskah Negara, baris 17.

³² Transkripsi *Sakrat al-Maut* naskah Negara, baris 13-14.

³³ Transkripsi *Sakrat al-Maut* naskah Negara, baris 31.

³⁴ Sejauh ini penulis belum dapat memverifikasi dan mengklarifikasi informasi kedua sumber tersebut, sementara dalam daftar karya Syekh Nuruddin yang disebutkan oleh Wan Shagir dalam Wan Shaghir, *Khaṣānah Karya Pusaka Asia Tenggara jilid 2* dan Ahmad Daudy dalam buku berjudul *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syekh Nuruddin ar-Raniry*, Jakarta : CV. Rajawali, 1983, tidak menyebutkan *Tadzkirah* sebagai karya Syekh Nuruddin.

³⁵ Transkripsi *Sakrat al-Maut* naskah Negara, baris 14-15.

³⁶ Lihat Wan Shaghir, *Khaṣānah Karya Pusaka Asia Tenggara*, hal. 97. Menurut Wan Shaghir, penjelasan tentang ini disalin oleh Syekh Daud bin Abdullah al-Fathani dalam *Kasyf al-Gummah* dan juga disalin oleh Syekh Zainal ‘Abidin bin Muhammad al-Fathani dalam *Irsyād al-Ṭbād*.

Nagara tidak menyebutkan zikir dan doa khusus menghadapi keadaan ini sebagaimana dalam MS 1314.³⁷

Perbedaan lainnya, Naskah MS 1314 juga menyebutkan kitab yang bernama *Thib al-Mar'i min Nafsibi* selain kitab *Tadzkiroh*, sedangkan dalam *Sakerat al-Maut* naskah Nagara tidak disebutkan nama kitab tersebut.³⁸

Wan Shaghir menulis bahwa melalui kitab *Thib al-Mar'i min Nafsibi* ini Syekh Abdurrauf menemukan dan menyebutkan tentang '*alāmāt maut* atau tanda kematian yang ia sebut dengan "*mathālī*" atau tempat menilik. Tentang ini juga tidak tertulis dalam Teks *Sakerat al-Maut* Naskah Nagara.

Selanjutnya di dalam teks naskah MS 1314, Syekh Abdurrauf menyebutkan bahwa tanda-tanda kematian hanya berdasarkan ghalibnya, tidak mesti berlaku pada setiap manusia.³⁹

Teks naskah MS 1314 ini diakhiri dengan hamdalah diikuti dengan pernyataan bahwa Syekh Abdurrauf melaporkan tentang tulisannya ini kepada gurunya Syekh Ibrāhīm al-Kūrānī, dengan pernyataan berikut:

“Tatkala sudah hamba karang risalah ini maka hamba berkirim surat ke *Madīnat al-rasūl* kepada Hadrat Syekh kita yang *kāmīl mukammīl*, lagi laut pada *haqāiq* dan *daqāiq*, yaitu Syekh Mulla Ibrāhīm pada bertanyakan segala masalah yang tersebut pada bahasa Jawi yang pada awal risalah ini. . ”

Tulisan Syekh Abdurrauf segera dibalas oleh Syekh Al-Kūrānī dengan mengirimkan karangannya berjudul *Kasyf al-Muntazhar* yang berisi penjelasan bahwa beberapa isi tulisan Syekh Abdurrauf dalam *Sakerat al-Maut* itu tidak *mu'tamad* atau tidak dapat menjadi acuan.⁴⁰

B. Penjelasan Teks *Sakerat al-Maut* dalam Naskah Nagara

Teks *Sakerat al-Maut* Naskah Nagara sebagai teks salinan yang bukan merupakan teks awal dari teks *Sakerat al-Maut*, sebagaimana telah disinggung di atas, teks ini dimulai oleh penyalin teks dengan basmalah, tahmid dan shalawat Nabi, lalu penyalin teks memperkenalkan penulis/pengarang, Syekh Abdurrauf, dan menyebutkan tempat asalnya yakni Singkil.

Selanjutnya pada pendahuluan, penyalin teks menenggelamkan dirinya kepada penulis dan segera masuk ke dalam teks dan memberi nama karangannya ini dengan *Sakerat al-Maut*.

Pengarang menyebutkan bahwa karyanya ini ia dapatkan dari kitab *Tadzkiroh* karya Syekh Arraniri, namun hal ini tidak serta merta menjelaskan bahwa bacaannya terhadap kitab *Tadzkiroh* inilah yang menjadi motif dan inspirasi untuk tulisannya, karena pada halaman pertama *Sakerat al-Maut* Naskah Nagara ini juga terdapat pertanyaan murid Syekh Abdurrauf tentang apakah wacana 'tanda kematian' merupakan wacana yang juga dianut oleh kaum sufi, dan dijelaskan dalam Alquran dan Hadits. Syekh Abdurrauf segera menjawab pertanyaan tersebut dan menjelaskan bahwa pernyataan tentang

³⁷ Baca transkripsi *Sakerat al-Maut* naskah Negara, baris 32-65

³⁸ Wan Shaghir, *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara*, hal. 98.

³⁹ Wan Shaghir, *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara*, hal. 100.

⁴⁰ Wan Shaghir, *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara*, hal. 100-101

sakratul maut dalam karyanya tersebut tidak mutlak harus terjadi karena menurutnya hanya Allah-lah yang mengetahui tentang ‘jalan kematian’.

Syekh Abdurrauf kemudian melanjutkan pembicaraan tentang suasana dan bentuk sakratul maut melalui perkataan *Syekh Jamāl al-Din Ibn Ahmad Qurthabī* dalam kitab Tadzkirah. Dalam teks ini dijelaskan tentang kedatangan 2 orang *syaitan* yang mencoba menggoda orang yang sedang dalam sakratul maut dengan menyerupai ayah dan ibunya, sebagaimana telah disinggung sebelumnya. Selanjutnya, ketika orang yang sedang sakratul maut dapat bertahan dari godaan tersebut dan ditunjuki Allah kepada jalan yang benar dan agama yang sempurna, maka datang kepadanya Malaikat Rahmat, sehingga hilanglah godaan-godaan tersebut, dan seterusnya. Pembicaraan tentang hal ini ditulis kurang lebih sebanyak 60 baris teks naskah Nagara.⁴¹

Selain mengutip *Syekh Jamāl al-Din Ibn Ahmad Qurthabī*, Syekh Abdurrauf juga mengutip pernyataan Abu al-Husain Qāsī *rahmatullāh ‘alaih* tentang perjalanan nyawa ketika keluar dari tubuh. Dalam teks ini Abu al-Husain Qāsī seolah berusaha meyakinkan pembaca bahwa pendapatnya adalah pendapat yang benar dan sesuai dengan mazhab *Ahlussunah wal jama’ah*, sebagaimana redaksi berikut:

“Dan lagi pula tersebut ia dalamnya kata Abu al-Husain Qāsī *rahmatullāh ‘alaih* Maka bahwasanya pada madzhab yang *shahih* orang yang berpegang kepada madzhab *Ablu al-sunnah wa al-jamā’ah* maka bahwasanya nyawa tatkala keluar ia daripada tubuhnya, diterbangkan malaikat ke atas langit hingga sampai kepada ‘*Aryy Allah. . dst.*”

Tindakan Abu al-Husain Qāsī untuk menguatkan pernyataannya ini sangat wajar mengingat kandungan yang disampaikan tidak semata-mata dibangun atas argumen dari dalil naqli yang *sharih*/eksplisit, tetapi juga dibumbui hal mistis yang hanya bersandar pada intuisi.⁴² Misalnya, dalam naskah ini Abu al-Husain Qāsī juga menyebutkan beberapa nama dan tugas malaikat yang tidak biasa disebutkan dalam wacana keislaman, antara lain, malaikat ‘Haruman’ yang datang ke dalam kubur sebelum datangnya 2 malaikat lainnya yang ia sebut Karun dan Nakirun.⁴³ Penjelasan Abu al-Husain Qāsī ini termuat dalam 38 baris atau sekitar 2 halaman teks.⁴⁴

Kemudian teks naskah Nagara dilanjutkan dengan pembahasan fasal kedua yakni tentang hakikat diri. Penulis menekankan tentang pentingnya tauhid dan ma’rifat saat menjelang ajal. Untuk mengetahui atau mengenal tauhid dan ma’rifat disyaratkan untuk ‘mengetahui diri’. ‘Diri’ terdiri dari dua unsur, yakni diri zhahir dan diri batin. Disebutkan bahwa diri yang zahir itu adalah jasmani, sedangkan diri yang batin adalah nyawa. Dan nyawalah yang memerintah pada tubuh yang zhahir, berikut kutipan langsungnya:

“Adapun diri yang batin itu yaitu nyawa. Dan nyawa itu memerintahkan

⁴¹ transkripsi *Sakrat al-Maut* naskah Negara, baris 32-65

⁴² Intuisi dalam KBBI adalah daya atau kemampuan mengetahui atau memahaminya sesuatu tanpa dipikirkan atau dipelajari; bisikan hati; gerak hati. Dalam keilmuan Islam lebih luas intuisi yang dimaksud di sini bisa berarti wahyu, ilham, atau isyarat, misalnya terdapat tafsir Alquran yang dengan pendekatan *isyārī*.

⁴³ Penyebutan nama malaikat Karun dan Nakirun ini juga berbeda dengan nama malaikat yang tersebut di dalam Hadits, yakni *Munkar* dan *Nakir*.

⁴⁴ Lihat transkripsi *Sakrat al-Maut* naskah Negara, baris 93-131.

tubuh yang zahir. Tempatnya di dalam tubuh, seperti burung dalam sangkarnya dan seperti api dalam *tanglung* maka bercahaya², tubuh itu seperti orang dalam perahu. Dan jika ia bercita-cita memandang pun *ia 'ala kulli hal* artinya atas tiap-tiap *manusia* itu empunya perintah itulah hakikat mengenal diri, lain daripada itu *nyanyai* namanya, inilah makna *man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu* artinya barangsiapa mengenal dirinya maka sanya mengenal Tuhannya. Yakni dan barangsiapa membukakan perkataan ini maka iyalah yang membelah tabir Nabi lagi khianat kepada Allah. Taala.

Pembahasan terakhir dalam teks ini adalah tentang penekanan pentingnya tauhid dengan pembahasan singkat menggunakan istilah dan pendekatan ajaran martabat tujuh, misalnya dengan penyebutan istilah martabat ahadiyah, martabat wahdah, dan wahidiyah, dan penjelasan singkat mengenai istilah tersebut secara singkat, sebagai berikut:

“Adapun *ahadiyah* itu tempat nyata *kunhu* zat-Nya, dan martabat *wahdah* itu tempat nyata *ahadiyah* dan martabat *wahidiyah* itu tempat nyata *wahdah*. Dan *a'yan tsabitah* itu tempat nyata *wahidiyah* yakni segala *manjud* itu.

Hai *salik*, ketahui olehmu jika hendak tahu kelakuan *tanaazzul* dan *taraqqinya* yang tujuh martabat itu maka adalah ku isyarat kan dalam *muraqqabah* ini adapun martabat *wahdah* Allah Ta'ala itu nyata kepada wujud alam ini dan pada segala insan.”

C. Posisi Teks *Sakrat al-Maut* Naskah Nagara di Tanah Banjar

Tertulis pada sub bab inventarisasi naskah *Sakrat al-Maut* bahwa melalui penelusuran beberapa katalog, teks naskah ini tidak banyak ditemukan, hanya terdapat 5 di 4 tempat berbeda, salah satunya adalah teks *Sakrat al-Maut* naskah Nagara yang ditemukan di Nagara yang termasuk dalam wilayah Kesultanan Banjar, atau Kalimantan Selatan saat ini.

Wacana tentang sakratul maut ini seolah tidak banyak ditulis oleh ulama Nusantara, terutama ulama-ulama Banjar masa lalu, semisal Syekh Muhammad Nafis al-Banjari dan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari.

Syekh Muhammad Nafis al-Banjari sejauh ini diketahui hanya memiliki 2 karya tulis, pertama *Kanz al-Sa'adah* dan *Al-Durr al-Nafis*,⁴⁵ karya dengan tema teologi/tauhid dan tasawuf.

Sekelumit pembahasan tentang sakratul maut ini tertuang dalam *Al-Durr al-Nafis* tentang sakratul maut yang awalnya ditakuti para anbiya dan aulia sehingga Allah memudahkannya seperti tergambar pada doa Nabi Muhammad SAW; *Allahumma hawwin 'alayya sakarat al-maut*. Dilanjutkan dengan penjelasan terhadap ayat yang juga tertuang pada *Sakrat al-Maut* naskah Nagara baris 79-80; *al-ladzina tatawaffahum al-malaikatu thayyibin (yaqulin) salamu(n) 'alaikum*.

⁴⁵ Tim Sahabat, *Syekh Muhammad Nafis Al-Banjari dan Ajarannya*, Kandungan: Sahabat, cet.III, 2010, hal. 18

Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari setidaknya memiliki 22 karya,⁴⁶ tetapi tidak satupun yang menggunakan judul yang menyerupai inti pembahasan ini, yakni sakratul maut. Namun setidaknya pembahasan tentang pengenalan diri pada *fasal tentang bakikat diri* dalam teks *Sakrat al-Maut* naskah Nagara juga dibahas dalam karya Syekh Muhammad Arsyad berjudul *Risalah Kanẓ al-Ma'rifah*.

Sebagaimana teks *Sakrat al-Maut* naskah Nagara, *Risalah Kanẓ al-Ma'rifah* juga menggunakan pendekatan yang sama untuk mengenal Allah dengan mengenal diri dan menjelaskan ungkapan; *man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu*' yang disebutkan sebagai hadits Nabi. Berbeda pada penjelasan tentang pengenalan diri dalam teks *Sakrat al-Maut*, *Risalah Kanẓ al-Ma'rifah* menyebutkan cara mengenal diri ada tiga macam; 1). mengenal asal kejadiannya ialah Nur Muhammad, 2). Mematikan diri sebelum mati, seperti sabda Nabi Muhammad SAW: *mūtū qabla an tamūtū*. 3). Memfanakan diri dalam qudrat Allah.⁴⁷

Dari penelusuran singkat terhadap karya pembanding teks *Sakrat al-Maut*, belum ditemukan karya yang benar serupa dengan karya ini. Hingga dapat disimpulkan sementara bahwa *Sakrat al-Maut* naskah Nagara merupakan satu-satunya karya dalam tema ini di Tanah Banjar. Karya ini menjadi pelengkap di antara karya-karya lainnya yang sudah dihasilkan oleh *Ashhab al-Jāwīyyin*.

Simpulan

Sakrat al-Maut Naskah Nagara merupakan salah satu karya Abdurrauf Assinggili dari sekitar 31 judul karya lainnya.

Dilihat dari penyebarannya teks naskah *Sakrat al-Maut* bukanlah teks populer, karena dalam penelusuran terhadap naskah ini diketahui hanya terdapat 5 naskah yang tersebar di 4 wilayah, yakni di Jakarta, PNRI, sebanyak 2 naskah, di NAD, Dayah Tanoh Abee 1 naskah, di Malaysia, PNM, 1 naskah, dan di Kalimantan Selatan, 1 naskah.

Selain minimnya penemuan terhadap naskah ini, uniknya, naskah ini juga tidak disalin sama secara penuh, hingga memunculkan versi yang berbeda, misalnya antara *Sakrat al-Maut* naskah Nagara dengan naskah *Sakrat al-Maut* di PNM no. 1314.

Sakrat al-Maut naskah Nagara merupakan karya Abdurrauf yang disalin oleh seseorang yang belum diketahui nama penyalinnya. Berdasarkan penelitian terhadap kertas, naskah Nagara merupakan salinan abad ke-19, dan tentu saja terpaut sangat jauh dengan Syekh Abdurrauf sebagai penulis yang hidup di abad ke-17, hal ini menunjukkan bahwa *Sakrat al-Maut* naskah Nagara bukan merupakan naskah awal atau arketif.

Dalam teks *Sakrat al-Maut* naskah Nagara disebutkan bahwa karya ini merupakan kutipan terhadap kitab *Tadzkirah* karya Syekh Nuruddin Arraniri yang berisi tentang tanda kematian menurut *Syekh Jamāl al-Din Ibn Ahmad Qurthābi*. Selain itu penulis juga mengutip Abu al-Husain Qāsi tentang perjalanan nyawa ketika keluar dari tubuh dan tentang malaikat yang akan datang nanti saat di dalam kubur.

⁴⁶ Lihat Fathullah Munadi, *Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari dalam Konteks Kajian Alquran di Nusantara*, Banjarmasin: Antasari Press, 2010, hal. 56-66.

⁴⁷ Asywadie Syukur, *Pemikiran-Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al Banjari dalam Bidang Taubid dan Tasawuf*, Banjarmasin: COMDES Kalimantan, 2009, hal. 213-214.

Selain tentang kematian, teks ini juga berisi tentang ajaran tauhid dan ma'rifat dengan penekanan terhadap makrifat diri sebagai pendekatan terhadap makrifat kepada Tuhan. Semuanya dapat dibaca lengkap pada Lampiran Transkripsi Teks Sakrat al-Maut Naskah Nagara.

Di Tanah Banjar, tentang sakratul maut tertuang secara singkat dalam tulisan Syekh Nafis, sedangkan ajaran makrifat diri/pengenalan diri untuk mengenal Allah ini dikembangkan oleh Syekh Muhammad Arsyad dalam *Risālah Kanẓ al-Ma'rifah* dengan penjabaran yang berbeda dengan yang dibawakan oleh Syekh Abdurruf dalam *Sakrat al-Maut*.

Daftar Pustaka

- Arsyad, Syekh Muhammad, *Sabil al-Muhtadīn li Tafaqquh fi Amr al-Dīn*, (Indonesia: Dār Ihyā al-Kutub al-'Arabiyah, t. th.) juz 1 & 2.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, (Jakarta: Kencana, Edisi Perennial, 2013)
- Azra, Azyumardi, *Renaissans Islam Asia Tenggara*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006)
- Azra, Azyumardi, *The Origins of Islamic Reformism In Southeast Asia*, (Australia: Allen Unwin, 2004)
- Behrend, T. E. (ed.), *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 4: Perpustakaan Nasional Republik Indonesia*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan EFEO, 1998)
- Bondan, Amir Hasan Kiai, *Suluh Sejarah Kalimantan*, (Banjarmasin: MAI Fajar, 1953)
- Bruinessen, Martin van, "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu", (BKI) *Bijdragen van het Koninklijk Instituut voor Taal, Land en Volkenkunde*
- Chambert-Loir, Henri & Oman Fathurahman, *Khazanah Naskah: Panduan Koleksi Naskah-Naskah Indonesia Sedunia-World Guide to Indonesian Manuscript Collections*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999)
- D. A . Rinkes, *Abdoerraef van Singkel: Bidjroge tot de kennis van de mystieke op Sumatra en Java*, Heerenven: Hepkema, 1909
- Daud, Alfani, *Islam dan Masyarakat Banjar*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997)
- Daudi, Abu, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari: Tuan Haji Besar*, (Martapura: Sulamul Ulum, 1996)
- Daudy, Ahmad, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin ar-Raniry*, (Jakarta : CV. Rajawali, 1983).
- Djajadiningrat, R. H,"Critisca Overzicht van de in Malaissche werken ver- vatte gegevens van het Sultanaat van Atjeh," BKI 65, 1911.
- Drewes, G. W. J, "De Herkomst van Nuruddin ar-Raniri," BKI 111, 1955.
- Drewes, G. W. J, Nūr al-Dīn al-Rānīrī's Hujjat al-Siddīq li daf' al-Zindīq, re-examined, (*Jurnal The Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 47, pt. 2, Desember 1974)
- Edward Heawood, *Watermarks Mainly of the 17th and 18th Centuries*, (Holland : The Paper Publication Society, 1950)

- Emroni dkk. , *Konsep Shalat menurut Ihsanuddin Sumatrani dalam Asrār al-Shalāt*, Laporan Penelitian, (Banjarmasin: Puslit IAIN Antasari, 2010)
- Fathurahman, Oman (PU), *Katalog Naskah Dayah Tanoh Abee Aceh Besar*, (Jakarta: Komunitas Bambu, 2010)
- Fathurahman, Oman dan Munawar Holil, *Katalog Naskah Ali Hasjmy (Aceh Catalogue of Aceh Manuscripts: Ali Hasjmy Collection)*, (Tokyo: C-DATS Tokyo University of Foreign Studies, PPIM UIN Jakarta, dan Manassa, 2007)
- Fathurahman, Oman dan Munawar Holil, *Katalog Naskah Ali Hasjmy Aceh*, (Tokyo: C-DATS, Tokyo University of Foreign Studies, Jakarta: PPIM, MANASSA, 2007).
- Fathurahman, Oman, *Filologi Indonesia Teori dan Metode*, (Jakarta: Prenamedia Group & UIN Jakarta Press, 2015)
- Fathurahman, Oman, *Tarekat Syattariyah di Minangkabau*, (Jakarta: PPIM UIN Syarif Hidayatullah, 2008).
- Halidi, Yusuf, *Ulama Besar Kalimantan Syekh Mubammad Arsyad al-Banjari*, (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1986).
- Heawood, Edward, *Watermarks Mainly of the 17th and 18th Centuries*, (Holland: The Paper Publication Society, 1950).
- Huda, Nor, *Islam Nusantara Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Arruz Media, 2007)
- Humaidi, *Peran Syekh Mubammad Arsyad al-Banjari dalam Pembaharuan Pendidikan Islam di Kalimantan Selatan Penghujung Abad XVIII*, tesis, belum terbit, (IAIN Sunan Kalijaga, 2004)
- Humaidy dkk. , *Studi Naskah Syarāb al-‘Āsyiqîn Karya Hamzah Fansuri dalam Naskah Nagara*, Laporan Penelitian, (Banjarmasin: Puslit IAIN Antasari, 2011)
- Iskandar, Teuku, *Catalogue of Malay, Minangkabau, And South Sumatran Manuscript in Netherlands*, (Leiden: Universiteit Laiden, Faculteit der Godgeleerdheid, Documentatiebureau Islam-Cristendom, 1999)
- Ito, Takeshi, "Why did Nuruddin ar-Raniri leave Atjeh in 1054 A. H. *BKI 134*, (1978).
- Jones, Russell, *Nurud-Din ar-Raniri: Bustanu's-Salatin*, (Dewan dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1974).
- Lubis, Nabilah, *Naskah, Teks, dan Metode Penelitian Filologi*, (Jakarta: Yayasan Media Alo Indonesia, cet. III, 2007).
- Munadi, Fathullah, *Syekh Mubammad Arsyad Al-Banjari dalam Konteks Kajian Alquran di Nusantara*, (Banjarmasin: Antasari Press, 2010)
- Muthalib, A. , *Tuan Guru Sapat*, (Yogyakarta: Eja Publisher, 2009)
- Nieuwenhuize, C. A. O. van, "Nur al-Din al-Raniri als Bestrijder der Wugudija," *BKI 104*, 1948.
- Pijper, G. F. , *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam Indonesia 1900-1950*, (Jakarta: UI-Press, 1985)

- Pudjiastuti, Titik, *Naskah dan Studi Naskah*, (Bogor: Akademia, 2006).
- Ronkel, Ph. S. van, *Catalogus Der Maleische Handschriften*, (Batavia & 's Gravenhage: Albrecht & Nijhoff, 1909)
- Ronkel, Ph. S. van, *Supplement Catalogus Der Maleische en Minangkabausche Handschriften in the Leidsche Universiteits Bibliotheek*, (Leiden: EJ Brill. 1942),
- Sahabat, Tim, *Syekh Mubammad Nafis Al-Banjari dan Ajarannya*, (Kandangan: Sahabat, cet.III, 2010)
- Salman Harun, *Mutiara Al-qur'an Aktualisasi Pesan Al-Qur'an dalam Kehidupan*, (Jakarta: Logos, cet. II, 1999)
- Shaghir, Wan Mohd., *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara Jilid 1*, (Kuala Lumpur:Khazanah Fathaniyah, 1991).
- Shaghir, Wan Mohd., *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara Jilid II*, (Kuala Lumpur:Khazanah Fathaniyah, 1991).
- Siregar, A. Rivay, *Tasawuf: dari Sufisme Klasik ke Neo Sufisme*, (Jakarta: RajaGravindo, 2002, ed. revisi).
- Steenbrink, Karel, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984)
- Syukur, Asywadi, *Ulama-Ulama Banjar dan Karyanya*, (Banjarasin: IAIN Antasari, 2002)
- Syukur, Asywadie, *Pemikiran-Pemikiran Syekh Mubammad Aryad Al Banjari dalam Bidang Tauhid dan Tasawuf*, (Banjarasin: COMDES Kalimantan, 2009)
- Tujimah; (ed.), *Asraru al-Insan fi ma'rifat al-Rub wa al-Rahman*, (Jakarta, 1961).
- Voorhoeve, P, "Korte Mededelingen," *BKI 115*, 1959.
- Voorhoeve, P, "Lijst der Geschriften van Raniry en Apparatus Criticus biy de Tekst van Twee Verhandelingen," *BKIII*, 1955.
- Voorhoeve, P, Van. en Over Nuruddin ar-Raniry, *BKI 107*
- Weiringa, E. P., *Catalogue of Malay and Minangkaban Manuscripts in The Library of Leiden University and Other Collections in The Netherlands Volume Two*, (Leiden: Leiden University, 2007)
- Wilkinson, R. J. (ed.), *Bustan al-Salatin*, (Singapore, 1900).

IMPLEMENTASI KURIKULUM HOLISTIK UNTUK MENINGKATKAN HASIL BELAJAR PENDIDIKAN AGAMA ISLAM PADA SISWA MADRASAH TSANAWIYAH (MTs) DI BANJARMASIN

Salamah

Fakultas Tarbiyah dan Keguruan
IAIN Antasari Banjarmasin

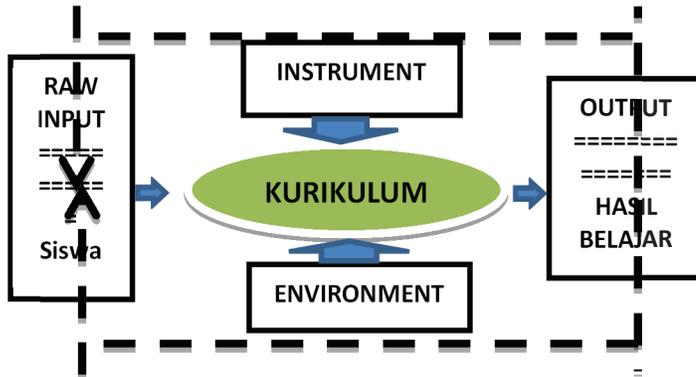
Abstract

The learning outcomes of Islamic Religious Education (PAI) in *Madrasah* is often considered minimum. Holistic curriculum is believed to be relevant and can be an alternative solution to overcome the problem of learning school in relation to the improvement of learning outcomes. Holistic curriculum model is based on the perennial philosophy. It is a school that sees education as a cultural heredity / a whole, integrated, and relevant discipline which presents the related, connected and intact teaching materials. The implementation process uses an active and cooperative approach which integrates learning with logical thinking, intuition, emotion and direct experience. By using classroom action research procedure, this model was implemented to find a model that is relevant to the characteristics of PAI at MTs. The experimental research was also carried out to look at the effectiveness of the curriculum used. The results showed that the experimental group gained greater learning outcomes (high category), than the control class. The students' activity in learning process of the experimental class also showed higher level of participation than the control class.

Keywords: Holistic Curriculum Model, improving learning outcomes, Islamic Religious Education and MTs

Pendahuluan

Kualitas pendidikan berkaitan erat dengan kualitas hasil belajar siswa, dan hasil belajar dipengaruhi oleh faktor-faktor yang terlibat di dalam proses pendidikan dan pembelajaran, seperti guru, kurikulum, sarana prasarana dan lingkungan. Secara skematis aspek-aspek yang berpengaruh langsung terhadap kualitas hasil pendidikan dapat dilihat pada bagan berikut:



Bagan 1.1. Aspek-Aspek Penelitian

Bagan di atas menjelaskan bahwa kurikulum merupakan aspek yang berkontribusi langsung dalam mencapai hasil belajar, dan dalam implementasinya dipengaruhi oleh; (1) Siswa merupakan *raw input* pendidikan yang memiliki potensi baik intelegensi, emosi dan nilai religi yang diyakininya. Potensi-potensi tersebut bagi siswa sifatnya berkembang, baik melalui pendidikan di keluarga, masyarakat, maupun pada lembaga pendidikan sekolah. Proses pendidikan dan pembelajaran di sekolah memaksimalkan perkembangan potensi-potensi tersebut. (2) *Instrumental input*, yang meliputi; kebijakan pendidikan yang baik yang ditetapkan pemerintah maupun kepala madrasah serta guru. Guru merupakan sosok menjadi ujung tombak proses pendidikan, kualitas dan profesionalitasnya berpengaruh langsung pada hasil pendidikan. Sebagus apapun kurikulum tanpa dukungan guru yang profesional, tentu tidak akan mencapai tujuan dengan baik, begitu pula sebaliknya. (3) Aspek lainnya adalah *environmental input*, baik kelas, sekolah maupun masyarakat. Lingkungan merupakan salah satu faktor yang berpengaruh pada hasil pendidikan. Pengelolaan dan rekayasa lingkungan kelas dan sekolah harus berlandaskan pada tujuan untuk mengoptimalkan perkembangan berbagai potensi siswa, sehingga hasil belajar dapat dicapai secara maksimal. Semua aspek tersebut berpengaruh langsung pada hasil pendidikan, maka setiap aspek tersebut perlu dipertimbangkan dalam penetapan kurikulum baik dalam perumusan kebijakan, desain, maupun implementasinya dalam bentuk proses pembelajaran.

Struktur kurikulum pendidikan agama Islam pada madrasah terdiri dari mata pelajaran Al-Qur'an Hadis, Akidah Akhlak, Fiqih dan SKI. Hal tersebut bila dilihat dari kajian disiplin ilmu kurikulum, mata pelajaran yang disajikan secara terpisah, rinci berdasarkan disiplin ilmu yang berdiri sendiri, digolongkan pada model kurikulum subjek akademik, yaitu suatu model kurikulum yang berorientasi pada penguasaan disiplin ilmu sebagai hasil belajarnya. Gambaran tersebut menunjukkan bahwa kurikulum pendidikan agama Islam di madrasah memiliki karakteristik yang berbeda, walau dengan status sama dengan sekolah yang sederajat. Pengembangan desain dan implementasi kurikulum PAI di madrasah perlu didekati secara keagamaan dan sekaligus juga secara keilmuan.

Struktur kurikulum pendidikan agama Islam di madrasah yang terpisah dan rinci dalam sub-sub disiplin ilmu agama Islam, menggambarkan bahwa hasil belajar

pendidikan agama Islam yang diharapkan adalah menguasai ilmu agama Islam dan sekaligus mampu menjadikan nilai-nilai ajaran Islam sebagai landasan pandangan hidup, sikap hidup dan perilaku hidup.

Proses pengembangan kurikulum dan proses pembelajaran pendidikan agama Islam di madrasah diarahkan pada pencapaian hasil belajar agama Islam. Hal ini sesuai dengan pendapat Johnson (1967:130) yang mengatakan bahwa “kurikulum disusun dengan tujuan memperoleh serangkaian hasil belajar”. Hasil belajar agama Islam yang dimaksudkan baik dalam bentuk pengetahuan, pemahaman, keterampilan dan kesadaran melaksanakan ajaran agama Islam, baik yang terakumulasi dalam bentuk nilai ujian, maupun dalam bentuk perilaku.

Beberapa hasil penelitian menunjukkan adanya permasalahan dalam hasil belajar pendidikan agama Islam, diantaranya adalah temuan Syaifuddin dkk, (2008) mengemukakan bahwa kebanyakan siswa malas untuk mengikuti shalat berjama'ah yang dilaksanakan di masjid sekolah, siswa tidak begitu antusias mengikuti ceramah-ceramah keagamaan di hari besar keagamaan, dan sebagian para siswa lebih memilih berbagai alasan untuk tidak melaksanakan shalat berjama'ah di sekolah. Hal tersebut oleh peneliti disimpulkan bahwa aplikasi hasil pembelajaran Pendidikan Agama Islam belum tumbuh dengan baik.

Salamah dkk dalam penelitiannya tentang “Kinerja Pembelajaran Pendidikan Agama Islam di Kalimantan Selatan (2009), yang dilakukan pada 10 madrasah tingkat MTs, mengemukakan bahwa perilaku/aktivitas belajar siswa dalam belajar rumpun mata pelajaran PAI di kelas lebih dominan mendengarkan dan sedikit menghafal materi pelajaran, jarang sekali siswa mengemukakan pertanyaan kepada guru saat proses pembelajaran, siswa juga sangat jarang membaca literatur/buku-buku di perpustakaan yang menunjang pengetahuan pada rumpun mata pelajaran PAI. Hasil belajar siswa yang dilihat dari nilai raport diketahui nilai mata pelajaran SKI yang terbesar jumlahnya antara rentang nilai 60–70, Fikih 70 – 75, Akidah Akhlak 65 – 70, dan Al-Qur'an Hadis 60 – 70.

Gambaran ini menunjukkan bahwa hasil belajar PAI di madrasah belum maksimal, baik dari aspek pengetahuan dan pemahaman yang dapat dilihat dari prestasi belajar siswa (yang berada pada standar ketuntasan minimal), maupun pada aspek pengamalan keagamaan yang dilihat dari aspek perilaku sehari-hari di lingkungan madrasah. Rendahnya hasil belajar siswa pada mata pelajaran agama Islam di madrasah tersebut, ditengarai oleh sebagian para ahli disebabkan oleh rancangan kurikulum yang kurang relevan, dan proses pembelajaran yang dilaksanakan belum optimal.

Berkenaan dengan proses pengembangan kurikulum pendidikan agama Islam, berikut dikemukakan beberapa hasil penelitian; Penelitian Towaf 1996 dalam (Muhaimin, 2001:89) mengungkapkan adanya kelemahan-kelemahan pendidikan agama Islam, antara lain: (a) Pendidikan agama Islam seringkali hanya menyajikan norma-norma, tanpa dibarengi dengan ilustrasi konteks sosial budaya, sehingga peserta didik kurang menghayati nilai-nilai agama sebagai nilai yang hidup dalam keseharian; (b) Kurikulum pendidikan agama Islam yang dirancang berisikan minim informasi; (c) guru PAI kurang memiliki semangat untuk memperkaya kurikulum dengan metode dan pengalaman belajar yang bervariasi; (d) Sarana dan prasarana cenderung seadanya.

Berdasarkan beberapa hasil penelitian tersebut menunjukkan bahwa, pengembangan kurikulum PAI di madrasah memiliki banyak masalah, baik yang berkenaan dengan aspek kinerja guru rumpun PAI dalam mengelola pembelajaran, isi dokumen kurikulum, maupun proses pembelajaran yang berlangsung di kelas. Keadaan tersebut menjadi salah satu faktor penyebab rendahnya hasil belajar siswa pada mata pelajaran rumpun PAI. Rendahnya hasil belajar PAI bukan saja dilihat dari prestasi nilai siswa, tetapi juga pada aspek pengamalan nilai-nilai agama dalam kehidupan.

Berdasarkan pemikiran tersebut penelitian ini menetapkan alternatif solusi melalui perbaikan kurikulum, hal tersebut dengan pertimbangan bahwa (1) perbaikan dalam aspek kurikulum dipandang lebih komprehensif, karena akan melingkupi perbaikan guru sebagai pengembangan, dan juga perbaikan proses pembelajaran sebagai akibat dari implementasi model kurikulum yang ditawarkan. (2) perbaikan pada aspek peningkatan kompetensi guru dan pembelajaran telah banyak dilakukan oleh pihak lain, sementara pada aspek kurikulum masih sedikit dan jarang dilakukan.

Secara konseptual dalam khazanah disiplin ilmu kurikulum, model kurikulum dibedakan para ahli dalam empat macam, yaitu model teknologis, subjek akademis, humanistik dan rekonstruksi sosial (Sukmadinata, 2003; 53). Empat model tersebut bertolak dari aliran pendidikan yang berbeda asumsi tentang kedudukan dan peranan pendidik, peserta didik, isi, maupun proses pendidikan.

Kurikulum subjek akademik bersumber dari pendidikan klasik (perennialisme dan esensialisme) yang berorientasi pada masa lalu. Kurikulum ini lebih mengutamakan isi pendidikan. Belajar adalah berusaha menguasai ilmu sebanyak-banyaknya. Orang yang berhasil dalam belajar adalah orang yang menguasai seluruh atau sebagian besar isi pendidikan yang diberikan atau disiapkan oleh guru. Isi pendidikan diambil dari setiap disiplin ilmu. Model kurikulum humanistik, kurikulum ini berdasarkan konsep aliran pendidikan pribadi lebih memberikan tempat utama kepada siswa. Menurut para humanis, kurikulum berfungsi menyediakan pengalaman (pengetahuan) berharga untuk membantu memperlancar perkembangan pribadi anak. Bagi mereka tujuan pendidikan adalah proses perkembangan pribadi yang dinamis dan diarahkan pada pertumbuhan, integritas, dan otonomi kepribadian, sikap yang sehat terhadap diri sendiri, orang lain, dan belajar. Semua itu merupakan bagian dari cita-cita perkembangan manusia yang teraktualisasi. Seseorang yang telah mampu mengaktualisasikan diri adalah orang yang telah mencapai keseimbangan (harmoni) perkembangan seluruh aspek pribadinya baik aspek kognitif, estetika, maupun moral. Seorang dapat bekerja dengan baik bila memiliki karakter yang baik pula.

Model kurikulum rekonstruksi sosial. Kurikulum ini bersumber pada aliran pendidikan interaksional yang memusatkan perhatian pada problema masyarakat. Menurut mereka pendidikan bukan upaya sendiri, melainkan kegiatan bersama, interaksi, kerja sama. Kerja sama atau interaksi bukan hanya terjadi antara siswa dengan guru, tetapi juga antara siswa dengan siswa, siswa dengan orang-orang dilingkungannya, dan dengan sumber belajar lainnya. Melalui interaksi dan kerja sama ini, siswa berusaha memecahkan problema yang dihadapinya.

Sejalan dengan perkembangan ilmu dan teknologi, melahirkan model kurikulum teknologi. Model ini ada persamaan dengan model subjek akademik, yaitu menekankan

isi kurikulum, tetapi diarahkan bukan pada pemeliharaan dan pengawetan ilmu tersebut, melainkan pada penguasaan kompetensi. Penerapan teknologi dalam bidang pendidikan khususnya kurikulum ada dalam dua bentuk, yaitu bentuk perangkat lunak (*software*) dan perangkat keras (*hardware*). Penerapan teknologi perangkat keras dalam pendidikan dikenal sebagai teknologi alat (*tools technology*), sedangkan penerapan teknologi perangkat lunak disebut juga teknologi sistem (*system technology*).

Mengacu pada empat model kurikulum tersebut, Miller tahun 1996 menulis buku "*The Holistic Curriculum*", dalam buku tersebut mengemukakan tentang konsep kurikulum holistik, yaitu suatu kurikulum yang menggunakan kerangka kerja; keseimbangan, keterpaduan dan keterhubungan. Miller (1996: 8) menjelaskan bahwa konsep dasar kurikulum holistik itu sebagai berikut:

The focus of holistic education is on relationships: the relationship between linear thinking and intuition, the relationship between mind and body, the relationship among various domains of knowledge, the relationship between the individual and community, the relationship to the earth, and the relationship between self and self. In the holistic curriculum the student examines these relationship so that he or she gains both and awareness of them and the skills necessary to transform the relationship where it is appropriate.

Konsep dasar kurikulum holistik yang dikemukakan oleh Miller di atas menggambarkan bahwa pendidikan holistik didasarkan pada hubungan antar bagian, dan antar bagian dengan keseluruhan, seperti; hubungan-hubungan antara berpikir linier dan intuitif, hubungan antara pikiran dan jasad, hubungan antara berbagai ranah pengetahuan, hubungan antara individu dan masyarakat, dan hubungan antara diri dan diri. Dengan demikian model kurikulum holistik adalah suatu konsep kurikulum yang menyajikan materi dan proses pembelajaran dengan prinsip utuh, terpadu, terkait dan terhubung antar berbagai aspek sekaligus. Kajian ini difokuskan pada implementasi kurikulum holistik mata pelajaran rumpun PAI pada MTs yang dapat meningkatkan hasil belajar siswa.

METODE PENELITIAN

1. Pendekatan Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan penelitian tindakan kelas (PTK), untuk menemukan sosok kurikulum holistik yang diimplementasikan guru rumpun PAI MTs. Dan penekatan eksperimen semu (*quasi experiment*) untuk melihat efektivitas kurikulum holistic dalam meningkatkan hasil belajar siswa. Eksperimen dilaksanakan pada dua MTs yang berbeda. MTs-MTs tersebut adalah MTsN Pemurus (Handil Jatuh) Dalam dan MTsN Mulawarman Banjarmasin. Pada masing-masing MTs tersebut akan dieksperimentasikan adalah mata pelajaran Al-Qur'an Hadits, Akidah Akhlak, Fiqih, dan SKI.

2. Prosedur Penelitian

Proses implementasi kurikulum holistik digunakan dalam penelitian ini, menggunakan prosedur penelitian tindakan kelas (PTK). Hal tersebut dilakukan, mengingat model kurikulum holistik yang diujicobakan merupakan sesuatu yang

baru, sehingga memerlukan penyempurnaan dalam prosesnya. Pemilihan prosedur *Action Research* atau penelitian tindakan kelas, agar penelitian ini juga memiliki dampak yang positif bagi kinerja guru PAI MTs. Sebagaimana pendapat Suyanto (1996) yang mengemukakan bahwa untuk kepentingan pengembangan kurikulum pada level kelas, penelitian tindakan kelas sangat bermanfaat juga digunakan sebagai salah satu sumber masukan. Prosedur penelitian ini terdiri dari lima langkah yang merupakan suatu siklus, yaitu menetapkan masalah – rencana tindakan yang akan dikembangkan – melaksanakan rencana – evaluasi tindakan – refleksi. Hasil refleksi kemungkinan timbul masalah baru, sehingga perlu ditetapkan kembali masalah – rencana tindakan perbaikan – pelaksanaan perbaikan rencana – evaluasi tindakan – refleksi, sehingga tercapai tujuan yang diharapkan dengan tindakan yang paling efektif. Prosedur tersebut belaku untuk menemukan konsep kurikulum holistik yang dapat digunakan oleh guru rumpun PAI pada MTs.

Selanjutnya untuk melihat efektivitas kurikulum holistik dalam meningkatkan hasil belajar, digunakan pendekatan eksperimen dengan dirancang kelas eksperimen dan kelas kontrol.

3. Lokasi dan Subyek Penelitian

Penelitian ini dilaksanakan pada jenjang pendidikan pendidikan MTsN Mulawarman, dan MTsN Handil Jatuh. Alasan pemilihan madrasah tersebut, mengingat kedudukannya sebagai madrasah inti yang memiliki madrasah-madrasah binaan, sehingga apabila dilakukan uji coba suatu konsep baru yang inovatif akan mudah disebarkan luaskan/diinformasikan pada madrasah lain, terutama yang berada dalam binaan mereka. Pada masing-masing madrasah tersebut ditetapkan kelas 1 dan satu lokal/kelas yang menjadi kelas uji coba implementasi ini.

4. Pengolahan dan Analisis Data

Data yang didapat baik melalui teknik observasi, wawancara, diskusi, dan evaluasi/tes hasil belajar diolah dengan prosedur kegiatan; editing, koding, kategorisasi dan klasifikasi. Khusus untuk data yang diolah dan dianalisis secara kuantitatif dilakukan kegiatan pengolahan sampai dengan menghitung frekuensi dan prosentasi, dan membuat tabulasi. Semua data yang telah diolah melalui prosedur kegiatan di atas selanjutnya dianalisis secara kualitatif dan kuantitatif. Teknik analisis kualitatif yang digunakan disesuaikan dengan jenis data, kegunaan dan pemanfaatan data yang bersangkutan.

Khusus untuk pengolahan hasil tes belajar dianalisis dengan pendekatan kuantitatif melalui Uji t, yakni membandingkan rata-rata hasil belajar antara kelompok eksperimen dan kelompok kontrol, hasil akan menggambarkan efektivitas model yang diimplementasikan.

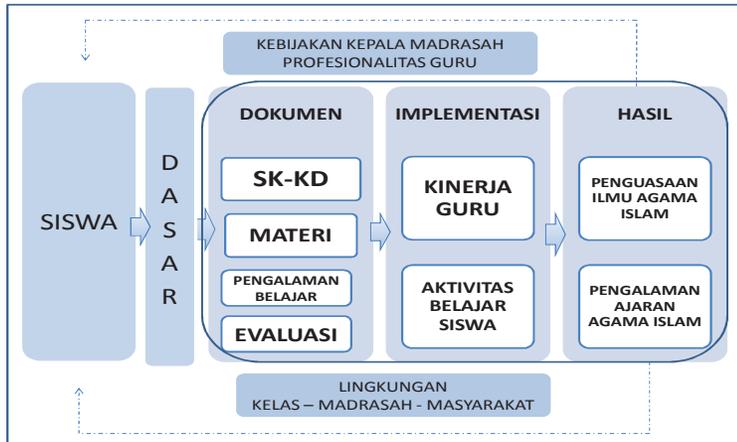
PEMBAHASAN HASIL PENELITIAN

1. Temuan Hasil Eksperimentasi Implementasi Model Kurikulum Holistik

a. Desain Konsep Kurikulum Holistik

Setelah empat siklus implementasi kurikulum holistik untuk semua mata pelajaran kelompok PAI pada MTs, ditemukan karakteristik desainnya. Komponen

desain kurikulum holistik tidak berbeda dengan jenis model kurikulum lainnya, yaitu; tujuan, materi, proses/metode dan evaluasi, yang membedakan adalah pendekatan dan perumusan substansi komponen-komponen tersebut dan proses implementasi, evaluasinya. Adapun sosok desain model kurikulum dan yang terlibat dalam pengembangan kurikulum holistik digambarkan dalam bentuk bagan berikut:



Bagan: Desain Pengembangan Model Kurikulum Holistik

Bagan di atas menjelaskan bahwa perumusan suatu kurikulum diawali dengan mengkaji hakikat peserta didik, baik kedudukan sebagai makhluk ciptaan Allha Swt, karakteristik fisik, fsikisnya, dan juga kebutuhannya. Karakteritik sosok desain kurikulum holistik yang dapat meningkatkan hasil belajar siswa dalam temuan penelitian ini digambarkan sebagai berikut:

1. Rumusan tujuan (SK-KD); dirancang dengan redaksi yang masih bersifat umum/target belajar umum yang menggambarkan tagihan hasil belajar, meliputi berbagai ranah belajar, yaitu kognitif, afektif dan psikomotor. Dalam kurikulum rumpun PAI ranah tersebut digambarkan penguasaan pengetahuan, pemahaman, kemampuan, keterampilan, sikap kritis dan kemauan/komitmen yang kuat untuk menjadikan ajaran Islam sebagai landasan hidupnya dalam berbagai dimensi hubungan.
2. Materi ajar tersusun atas topik-topik dan sub-subtopik rumpun PAI. Setiap topik atau subtopik mengandung ide-ide pokok yang relevan dengan tujuan yang telah ditetapkan. Materi ajar yang tersusun meliputi sikap, nilai, keterampilan (skills), konsep-konsep dan fakta-fakta, yang dirancang secara terpadu, seimbang, terkait dan terhubung antar berbagai topik-sub topik dalam rumpun PAI atau bahkan di luar PAI. Teknik pemaduan bukan menggabungkan mata pelajaran rumpun PAI pada madrasah, melainkan setiap topik/tema pada masing-masing mata pelajaran PAI tersebut dieksplor dengan menggunakan pertanyaan (Apa? Bagaimana? Mengapa? Kapan/Dimana? Atau oleh siapa?). Dengan teknik pertanyaan setiap tema/topik akan dibahas secara lebih dalam, sekaligus dengan sendirinya akan terjadi proses keterpaduan sesuai dengan karakteristik masing-masing tema.

3. Pembelajaran model kurikulum holistik memperhatikan prinsip keseimbangan, keterbukaan dan keterhubungan dari berbagai aspek, yang dapat dilaksanakan di dalam dan di luar kelas dengan pendekatan aktif dan kooperatif, serta kontekstual.
4. Lembar kerja siswa dirancang dalam bentuk rumusan pertanyaan (5W+1H) yang harus dijawab siswa secara berkelompok. Dengan ketentuan lembar kerja siswa diformat dalam bentuk petunjuk, perintah dan pertanyaan-pertanyaan yang dapat dijadikan oleh siswa sebagai panduan dalam proses belajar mengajar. Lembaran kerja dapat dilaksanakan siswa di dalam kelas, maupun di luar kelas/jam pelajaran.
5. Sistem evaluasi yang digunakan, yaitu dengan menggunakan berbagai jenis dan macam evaluasi, sesuai dengan bentuk dan jenis tagihan yang diharapkan setiap rumusan tujuan dari topik yang dibahas. Jenis evaluasi terdiri dari evaluasi proses dan hasil, dengan menggunakan tes dan non tes. Alat evaluasi dapat berbentuk lembar yang berisikan sejumlah pertanyaan yang harus dijawab oleh siswa, atau merupakan lembaran observasi kegiatan siswa selama pembelajaran, serta dokumen laporan catatan harian kegamaan siswa. Evaluasi mengacu pada rumusan tujuan yang diwujudkan dalam bentuk tes dan non tes. Evaluasi mencakup aspek kognitif, sikap dan kemampuan pengamalan keagamaan siswa.
6. Posisi guru dalam kurikulum holistik adalah sebagai ahli ilmu agama Islam yang memiliki kepribadian dan dapat menjadi teladan. Peran guru dalam proses pembelajaran sebagai motivator, fasilitator, dan sekaligus konselor.
7. Siswa dilibatkan secara aktif sejak penelusuran sumber/referensi, mengkaji/memahami isi sumber, melakukan identifikasi dan rangkuman, mepresentasikan dan mendiskusikan serta mempraktekkannya.

Secara skematik format desainnya disusun sebagai berikut:

ASPEK	PENGEMBANGAN
SK	Sesuai yang berlaku, dirumuskan untuk satu semester
KD	Redaksi KD dirumuskan lebih umum/abstrak dibandingkan dengan yang ditetapkan MTs
Materi	<p>Dirumuskan menjadi tema umum pembelajaran, dibahas dengan teknik pertanyaan (5W+1H), dihubungkan dengan antar mata pelajaran PAI, kehidupan siswa, perkembangan sosial masyarakat.</p> <p>Materi PAI yang didesain dengan model kurikulum holistik meliputi: (a) Mata pelajaran Al-Qur'an Hadis terdiri dari sub materi; Al-Qur'an dan hadis sebagai pedoman hidup; Mencintai Al-Qur'an dan Hadis; Surat-surat pendek tentang tauhid rububiyah dan uluhiyyah, serta hadis-hadis tentang ciri iman dan ibadah yang diterima Allah. (b) Akidah Akhlak terdiri dari sub materi: Dasar dan tujuan akidah Islam,</p> <p>Iman kepada Allah melalui pemahaman terhadap sifat-sifatNya; dan Akhlak terpuji. (c) Mata pelajaran Fikih terdiri dari sub materi: Thaharah; Shalat fardlu; Shalat berjama'ah; dan Zikir dan do'a setelah shalat. (d) SKI terdiri dari sub materi: Sejarah kebudayaan Islam; Sejarah Nabi Muhammad Saw periode Mekah; dan Sejarah Nabi Muhammad Saw periode Madinah. Setiap materi tersebut disajikan secara terpadu/dihubungkan dengan sub materi mata pelajaran rumpun PAI lainnya, dihubungkan dengan kehidupan siswa, dan dibahas secara seimbang.</p>

Pengalaman belajar	<p>Pembelajaran dirancang adalah model pembelajaran aktif, kooperatif dan kontekstual. Pembelajaran aktif dengan melibatkan siswa secara penuh dalam mengeksplorasi materi, baik dalam penelusuran sumber, usaha menguasai dan memahami, maupun dalam mempresentasikannya. Model pembelajaran aktif, digunakan untuk meningkatkan penguasaan dan pemahaman siswa terhadap setiap materi PAI yang dikaji. Pembelajaran kooperatif digunakan untuk menumbuhkan beberapa kemampuan sekaligus, seperti kemampuan bekerja sama, tanggung jawab, berbagi, percaya diri, sikap disiplin, serta kemampuan berkompetesi. Pembelajaran kontekstual, yaitu setiap materi dihubungkan dengan isu kekinian yang sedang berkembang di sekitar lingkungan siswa. Pembelajaran ini dirancang agar setiap kajian yang dibahas bermakna bagi siswa. Pembelajaran dapat berlangsung di kelas dan di luar kelas, serta dilaksanakan secara bertahap untuk menginterasikan isi dan aplikasi. Untuk mengembangkan potensi siswa (jasad, logika, rasa, estetika, sosial dan spiritual), setiap kelompok dalam membuat laporan kerjanya dapat mengekspresikannya dengan teknik yang berbeda, yaitu dalam bentuk identifikasi, kesimpulan, ungkapan puisi, unjuk kerja/praktek, maupun dalam bentuk cerita pendek/bermain peran/sosiodrama</p>
Metode	<p>Pembelajaran dipilih berdasarkan karakteristik siswa, tujuan dan tema yang dibahas. Kegiatan belajar, berupa pengenalan materi dan klarifikasi dapat menggunakan metode ekspositori (ceramah, cerita dan tanya jawab). Kegiatan belajar berupa penguasaan pemahaman dan pendalaman materi dapat menggunakan metode inquiri dan discoveri (penugasan, kerja kelompok dan diskusi kelompok/kelas). Kegiatan pembelajaran berupa pengamalan dan penghayatan dapat menggunakan metode reflektif, modeling, dan praktek langsung.</p>
Sumber	<p>Setiap tema dibahas dengan menggunakan multi sumber, baik dari guru rumpun PAI, buku paket pelajaran PAI, Al-Qur'an, kitab-kitab rujukan asli, seperti kitab hadits, kitab fikih dan kitab tauhid, serta buku-buku yang relevan, jurnal baik dari internet maupun cetak.</p>
Evaluasi	<p>Menggunakan sistem penilaian proses dan penilaian hasil belajar. Penilaian porses menggunakan lembaran observasi. Penilaian hasil belajar meliputi pengetahuan, sikap dan keterampilan. Jenis penilaian tes (perbuatan, lisan dan tulisan). Jenis penilaian non tes (lembaran observasi, laporan hasil unjuk kerja, catatan laporan harian keagamaan siswa). Proses penilaian berkelanjutan dilaksanakan di dalam dan di luar pembelajaran.</p>

Bagan Format Desian Kurikulum Holistik yang dapat Meningkatkan Hasil Belajar Siswa

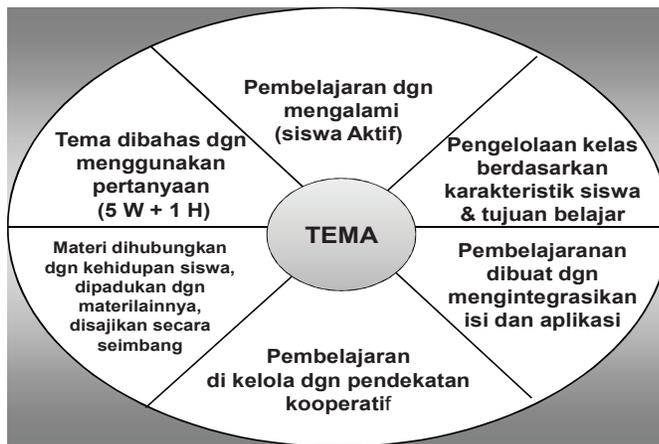
b. Karakteristik Implementasi Kurikulum Holistik

Implementasi kurikulum holistik mata pelajaran rumpun PAI pada madrasah dikembangkan dalam bentuk proses pembelajaran, dengan ketentuan sebagai berikut:

1. Implementasi kurikulum dirancang dengan menggunakan pendekatan pembelajaran yang bervariasi, sesuai dengan karakteristik tujuan dan materi. Pembelajaran dirancang secara bertahap untuk mengintegrasikan isi dan aplikasi.
2. Materi dibahas dalam bentuk tema umum. Setiap tema dieksplor pertanyaan, (Apa? Bagaimana? Mengapa? Kapan/dimana? oleh Siapa?) Pertanyaan-pertanyaan tersebut dimaksudkan untuk memadukan, mengkaitkan dan menghubungkan materi dan memperdalam kajian dari setiap topik. Misalnya pertanyaan Apa? Untuk memberikan pemahaman terhadap konsep serta landasan/dalil dari tema yang dibahas. Pertanyaan Bagaimana? Untuk menjelaskan tentang cara pelaksanaannya, sehingga peserta didik menjadi mampu/terampil melaksanakan/menerapkan tema yang dibahas. Selanjutnya pertanyaan Mengapa? Untuk memberikan penjelasan tentang hakikat, atau hikmah, dan manfaat dari tema/materi tersebut apabila dilaksanakan, sehingga lebih bermakna bagi sipembelajar. Dengan demikian pertanyaan ini berfungsi untuk membangun motivasi dan kesadaran serta komitmen untuk memperdalam dan menerapkan pengetahuannya. Selanjutnya pertanyaan Kapan? Untuk menjelaskan ketentuan-ketentuannya, dan sejarah waktu melaksanakan dulu bagaimana orang memahami dan melaksanakan tentang tema yang dibahas, terus sekarang bagaimana masyarakat memahami dan melaksanakannya. Dengan demikian pertanyaan “kapan“ tersebut dirancang agar materi lebih kontekstual. Pertanyaan siapa? Dimaksudkan untuk menjelaskan siapa yang mempunyai kewajiban.
3. Pendekatan dalam implementasi kurikulum adalah aktif dan kooperatif; yaitu suatu strategi pembelajaran yang menumbuhkan aktivitas dan partisipasi siswa secara aktif dalam bentuk kelompok maupun individu untuk membangun kemampuan bekerjasama dalam menemukan, mendemonstrasikan dan menyajikan sehingga terjadi proses pengintegrasian pengetahuan baru dengan pengetahuan lama, dilaksanakan dalam bentuk kelompok kecil untuk mengembangkan sikap berbagi dan bertanggung jawab serta kerja sama.
4. Pembelajaran dirancang agar siswa mengalami langsung. Misalnya materi tentang shalat, zikir, dan lain-lain langsung di praktekan di kelas maupun di luar kelas belajar.
5. Kelas dikelola dengan beberapa teknik pengajaran yang berbeda dan dengan pendekatan yang berbeda sesuai dengan tipe belajar para siswa, dan karakteristik tujuan pembelajaran.
6. Pembelajaran dirancang dengan menggunakan pendekatan untuk melatih kemampuan siswa berkompetesi secara berkelompok dan perorangan untuk melakukan pembiasaan bersikap bertanggung jawab, disiplin, demokratis, jujur, mengakui kelemahan dan kelebihan diri secara positif, dan mampu menghargai orang lain.

7. Pembelajaran dirancang dengan memberikan kesempatan kepada siswa untuk mengekspresikan materi kajian sesuai minatnya. Misalnya pada materi pendidikan agama Islam tentang SKI dengan tema ”Perang Salib”, siswa secara berkelompok membaca teks sejarah, kemudian diminta untuk membuat materi presentasi dari materi yang sama, dalam bentuk yang berbeda, seperti menjadi sebuah puisi, prosa, cerita, pantun dan ada juga dalam bentuk analisis ilmiah dari suatu teks yang mereka baca.
8. Pembelajaran disusun secara bertahap; orientasi, eksplorasi, klarifikasi dan penyimpulan.

Format pembelajaran dalam kurikulum holistik mata pelajaran rumpun PAI pada madrasah digambarkan dalam bentuk bagan berikut:



Bagan Materi Pembelajaran Kurikulum Holistik

Selanjutnya pengembangan pada tahap implementasi model kurikulum holistik dengan format sebagai berikut:

Aspek-Tahapan	Uraian
Tahap Orientasi	Kegiatan pembelajaran meliputi guru; (1) menyampaikan tujuan, (2) mengenalkan tema/apersepsi dan memotivasi, (3) mengelompokkan siswa dalam beberapa kelompok belajar, (4) membagi lembar tugas kelompok/LKS. (5) menyiapkan sumber-sumber yang relevan.
Tahap eksplorasi	Kegiatan pembelajaran pada tahap ini meliputi siswa; (a) memahami dan mengkaji materi (b) sintesis informasi/materi ke dalam sebuah karya baik dalam bentuk (identifikasi/kesimpulan, puisi, pantun dan skenario cerita, (c) presentasi hasil karya, (d) diskusi kelas dan tanggapan umum
Tahap klarifikasi dan pendalaman	Langkah-langkah pembelajaran pada tahap ini meliputi; (a) melakukan visualisasi, (b) mengkaitkan dengan kasus-kasus yang terdapat pada masyarakat, (c) mengidentifikasi landasan nilai yang mendasarinya.
Tahap kesimpulan dan tindak lanjut	Langkah-langkah pembelajaran pada tahap ini meliputi: (1) identifikasi informasi/data, dan konsep-konsep nilai, (2) mempertimbangkan sikap yang dipilih dengan konsekuensi-konsekuensi yang telah diprediksi.

Evaluasi	<ol style="list-style-type: none"> 1. Evaluasi proses pembelajaran dideskripsikan dari hasil observasi yang didiskusikan secara kolaboratif antara peneliti dan guru pengampu mata pelajaran rumpun PAI. Hasilnya sebagai masukan bagi perbaikan dokumen kurikulum dan proses pembelajaran selanjutnya. 2. Evaluasi hasil belajar dilakukan pada setiap proses pembelajaran untuk mengetahui pencapaian tujuan pembelajaran; Pengukuran hasil belajar dilakukan dengan <i>posttest</i> hasil belajar pada setiap pembelajaran; Tindak lanjut pembelajaran dilakukan berdasarkan hasil evaluasi proses pembelajaran dan evaluasi hasil belajar untuk perbaikan selanjutnya;
Guru	Posisi guru dalam kurikulum holistik adalah sebagai ahli ilmu agama Islam yang memiliki kepribadian dan dapat menjadi teladan. Peran guru dalam proses pembelajaran sebagai motivator, fasilitator, dan sekaligus konselor.
Siswa	Siswa dilibatkan secara aktif sejak penelusuran sumber/referensi, mengkaji/memahami isi sumber, melakukan identifikasi dan rangkuman, mempresentasikan dan mendiskusikan serta mempraktekannya.

Bagan Format Implementasi Model Kurikulum Holistik

c. Evaluasi Kurikulum Holistik

Sistem evaluasi yang dirancang menggunakan pendekatan campuran dan multi jenis evaluasi. Pendekatan campuran dimaksudkan bahwa sistem evaluasi yang dilaksanakan menggunakan pendekatan kualitatif – kuantitatif, baik proses maupun hasil. Sedangkan yang dimaksud dengan multi jenis adalah tes dan non tes. Untuk melihat hasil belajar dalam bentuk penguasaan ilmu-ilmu agama Islam, maka jenis evaluasi yang dikembangkan adalah tes, baik dalam bentuk tes tertulis, lisan, maupun perbuatan. Sedangkan untuk melihat hasil belajar dalam bentuk pengamalan nilai-nilai ajaran agama Islam jenis evaluasi yang dikembangkan adalah non tes, seperti catatan harian, lembaran observasi dan refleksi diri siswa.

Mengingat hasil belajar dalam bentuk pengamalan nilai-nilai keagamaan ini sangat luas, maka kajian dibatasi dalam bentuk pengamalan nilai-nilai ajaran agama Islam pada aspek berikut:

NO	ASPEK	DESKRPSI	JENIS EVALUASI
1	Kesadaran melaksanakan ibadah	Sikap dan perilaku yang patuh dan taat dalam melaksanakan ajaran agama Islam (shalat, puasa, sedakah, membaca Al-Qur'an, zikir, dan ketekukan belajar agama)	- Catatan harian - Rubrik penilaian
2	Komit terhadap ajaran agama	Cara berfikir, bersikap, dan berbuat yang menunjukkan kesetiaan, kepedulian, dan penghargaan yang tinggi terhadap ajaran agama Islam	- Rubrik penilaian - Lembaran observasi

3	Semangat Keagamaan	Cara berpikir, bertindak, dan berwawasan yang menempatkan kepentingan agama di atas kepentingan diri dan keluarga.	<ul style="list-style-type: none"> - Catatan harian - Lembaran observasi - Catatan refleksi diri
4	Jujur	Perilaku yang didasarkan pada upaya menjadikan dirinya sebagai orang yang selalu dapat dipercaya dalam perkataan, tindakan, dan pekerjaan	<ul style="list-style-type: none"> - Catatan harian - Lembaran observasi - Catatan refleksi diri
5	Disiplin	Tindakan yang menunjukkan perilaku tertib dan patuh pada berbagai ketentuan dan peraturan	<ul style="list-style-type: none"> - Catatan harian - Lembaran observasi
6	Kerja Keras	Perilaku yang menunjukkan upaya sungguh-sungguh dalam mengatasi berbagai hambatan belajar dan tugas	<ul style="list-style-type: none"> - Catatan harian - Lembaran observasi - Catatan refleksi diri
7	Mandiri	Sikap dan perilaku yang tidak mudah tergantung pada orang lain dalam menyelesaikan tugas-tugas	<ul style="list-style-type: none"> - Catatan harian - Lembaran observasi
8	Kreatif	Berpikir dan melakukan (memiliki inisiatif) untuk menghasilkan cara atau hasil baru dari sesuatu yang telah dimiliki.	<ul style="list-style-type: none"> - Catatan harian - Rubrik penilaian
9	Demokratis	Cara berfikir, bersikap, dan bertindak yang menilai sama hak dan kewajiban dirinya dan orang lain.	<ul style="list-style-type: none"> - Rubrik penilaian - Lembaran observasi
10	Rasa Ingin Tahu	Sikap dan tindakan yang selalu berupaya untuk mengetahui lebih mendalam dan meluas dari sesuatu yang dipelajarinya, dilihat, dan didengar.	<ul style="list-style-type: none"> - Rubrik penilaian - Lembaran observasi
11	Menghargai Prestasi/ sportif	Sikap dan tindakan yang mendorong dirinya untuk menghasilkan sesuatu yang berguna bagi masyarakat, dan mengakui, serta menghormati keberhasilan orang lain.	<ul style="list-style-type: none"> - Catatan harian - Lembaran observasi - Catatan refleksi diri
12	Setiakawan/ Berasahabat	Tindakan yang memperlihatkan rasa senang berbicara, bergaul, dan bekerja sama dan menolong orang lain.	<ul style="list-style-type: none"> - Catatan harian - Lembaran observasi

NO	ASPEK	DESKRPSI	JENIS EVALUASI
13	Cinta kedamaian	Sikap, perkataan, dan tindakan yang menyebabkan orang lain merasa senang dan aman atas kehadiran dirinya	- Catatan harian - Lembaran observasi - Catatan refleksi diri
14	Cinta kebersihan	Sikap dan tindakan serta berpenampilan yang selalu berupaya bersih, rapi dan berusahaja dalam kehidupan sehari	- Catatan harian - Lembaran observasi - Catatan refleksi diri
15	Gemar Membaca	Kebiasaan menyediakan waktu untuk membaca berbagai bacaan yang memberikan kebajikan bagi dirinya	- Catatan harian - Lembaran observasi - Catatan refleksi diri
16	Peduli Lingkungan	Sikap dan tindakan yang selalu berupaya mencegah kerusakan pada lingkungan alam di sekitarnya, dan mengembangkan upaya-upaya untuk memperbaiki kerusakan alam yang sudah terjadi.	- Catatan harian - Lembaran observasi - Catatan refleksi diri
17	Peduli Sosial	Sikap dan tindakan yang selalu ingin memberi bantuan pada orang lain dan masyarakat yang membutuhkan	- Catatan harian - Lembaran observasi - Catatan refleksi diri
18	Tanggung-jawab	Sikap dan perilaku seseorang untuk melaksanakan tugas dan kewajibannya, yang seharusnya dilakukan, terhadap diri sendiri, masyarakat, lingkungan alam, sosial dan budaya	- Catatan harian - Lembaran observasi - Catatan refleksi diri

Bagan: Format Penilaian Pengamalan Nilai Ajaran Agama Islam dan Jenis Evaluasi

Evaluasi hasil belajar dalam bentuk pengamalan nilai-nilai ajaran agama Islam tersebut dilaksanakan secara terus-terus menerus (berkelanjutan) dalam proses pembelajaran di kelas maupun di luar kelas. Setiap siswa memiliki catatan harian keagamaan, dan memiliki catatan refleksi diri mingguan. Di samping guru juga guru juga memiliki lembaran observasi dalam proses pembelajaran.

Posisi guru dalam implementasi kurikulum holistik adalah sebagai ahli ilmu agama Islam secara mendalam, memiliki kepribadian dan dapat menjadi teladan. Peran guru dalam proses pembelajaran dapat sebagai sumber belajar yang selalu mampu memberikan klarifikasi, sebagai motivator yang selalu mampu memberikan semangat, sebagai fasilitator selalu mampu memberikan alternatif, dan sekaligus konselor yang

selalu mampu membimbing peserta didik kepada jalan yang benar.

Siswa dalam implementasi model kurikulum yang dikembangkan ini, dilibatkan secara aktif sejak penelusuran sumber/referensi, mengkaji/memahami isi sumber, melakukan identifikasi dan rangkuman, merefleksikasi materi pembelajaran, mengkaitkan materi dengan kehidupan dan berbagai aspek yang mereka minati, mempresentasikan, mendiskusikan dan mempraktekkan serta membiasakan mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari.

d. Hasil Belajar Siswa Selama Empat Siklus dan Eskperimentasi

Hasil belajar siswa disajikan tersendiri untuk melihat perbedaan antara kelas eksperimen (diterapkannya model kurikulum holistik dengan pendekatan PTK) dan kelas kontrol yaitu kelas yang melaksanakan kurikulum yang diterapkan/berlaku di MTs. Data tentang hasil belajar yang digali dari selama proses implementasi model kurikulum holistik melalui teknik pengamatan, disajikan berikut:

Tabel 4:3 Kemampuan Siswa Memecahkan Masalah

NO	KLASIFIKASI	Siklus I		Siklus II		Siklus III		Siklus IV	
		F	P	F	P	F	P	F	P
1	Tepat dan logis argumentasinya dalam merumuskan jawaban	12	20	14	23,33	20	33,33	26	43,33
2	Kurang tepat, argumentasinya logis dalam rumusan jawaban	24	40	28	46,66	29	48,33	30	50,0
3	Rumusan jawaban tidak tepat	24	40	18	30	11	18,33	10	16,66
J U M L A H		60	100	60	100	60	100	60	100

Kemampuan siswa dalam memecahkan masalah berdasarkan hasil analisis tugas dan pengamatan dalam proses diskusi yang disajikan pada tabel di atas, menggambarkan ada kenaikan prosesntasi kemampuan siswa dalam memecahkan masalah pada setiap kali uji coba.

Deskripsi tentang perilaku siswa selama pelaksanaan model kurikulum holistik dan merupakan hasil observasi pada saat proses pembelajaran pada dua MTs yang menjadi subyek penelitian, dan disajikan dalam bentuk tabel-tabel berikut ini:

Tabel 4:4 Aktivitas Siswa Mengikuti Penjelasan Saat Pembelajaran

No	KLASIFIKASI PERILAKU SISWA	Siklus I		Siklus II		Siklus III		Siklus IV	
		F	P	F	P	F	P	F	P
1	Mendengarkan dengan serius, mencatat, menanyakan/ memberikan tanggapan balik.	8	13,33	10	16,67	14	23,33	14	23,33
2	Mendengarkan dengan serius, dan mencatat.	10	16,67	18	30	20	33,33	25	41,67
3	Mendengarkan	23	38,33	25	41,67	22	36,67	18	30
4	Kadang mendengarkan, kadang bicara dengan teman.	16	26,67	5	8,33	4	6,67	3	5

5	Mengerjakan pekerjaan lain.	3	5	2	3,33	0	0	0	0
J U M L A H		60	100	60	100	60	100	60	100

Hasil observasi selama pembelajaran terhadap sikap siswa dalam memperhatikan penjelasan guru, maupun yang dilakukan oleh sesama siswa, yang disajikan pada tabel di atas, menunjukkan adanya peningkatan keseriusan dalam belajar, namun juga menunjukkan kualitas sikap menghargai orang lain dalam menyampaikan pendapat atau memberikan penjelasan.

Tabel 4:5 Aktvitas Siswa dalam Kelompok Diskusi

NO	JENIS AKTIVITAS SISWA DALAM DISKUSI KELOMPOK	Siklus I		Siklus II		Siklus III		Siklus IV	
		F	P	F	P	F	P	F	P
1	Mengemukakan usul/ pendapat tentang konsep pemecahan masalah	10	16,67	15	25	20	33,33	20	33,33
2	Mengidentifikasi bahan/ materi yang relevan dengan masalah	17	28,33	17	28,33	20	33,33	24	40
3	Mendengarkan saja	22	36,67	20	33,33	14	23,33	14	23,33
4	Mengerjakan pekerjaan lain	11	18,33	8	13,33	6	10	2	3,33
J U M L A H		60	100	60	100	60	100	60	100

Aktivitas siswa selama melakukan diskusi kelompok berdasarkan pengamatan yang ditampilkan pada tabel 4:5 tersebut, menunjukkan adanya peningkatan partisipasi siswa dalam kegiatan diskusi. Keberanian menyampaikan pendapat/ rasa percaya diri meningkat, karena sudah terbiasa. Hal demikian menunjukkan sikap positif dalam pembelajaran.

Pelaksanaan diskusi kelompok uji coba ini menggambarkan adanya partisipasi siswa dalam aktivitas diskusi kelompok, karena mereka merasa tertantang dengan tugas-tugas yang diberikan guru, namun gaya belajar diskusi kelompok ini berkembang dari dengan buku sumber masih terbatas, sampai mereka mencari sendiri buku yang relevan. Selanjutnya diperoleh gambaran perilaku siswa dalam menyampaikan pendapat, yang dijelaskan dalam tabel berikut ini:

Tabel 4:6 Disiplin dan Tanggung Jawab Siswa Terhadap Tugas-Tugas

NO	KLASIFIKASI	Siklus I		Siklus II		Siklus III		Siklus IV	
		F	P	F	P	F	P	F	P
1	Tepat dan cepat menyelesaikan tugas	8	13,33	15	25	19	31,67	19	31,67
2	Tepat tapi lambat menyelesaikan tugas	11	18,33	15	25	20	33,33	20	33,33
3	Cepat tapi kurang tepat	22	36,67	18	30	16	26,67	16	26,67
4	Lambat dan tidak tepat menyelesaikan tugas	19	31,67	12	20	5	8,33	5	8,33
J U M L A H		60	100	60	100	60	100	60	100

Tabel di atas menunjukkan tingkat tanggung jawab siswa dalam mengerjakan tugas-tugas secara perorangan. Berdasarkan catatan observasi selama pelaksanaan model ini, ada peningkatan kuantitas dan kualitas tugas-tugas yang dikerjakan siswa. Peningkatan kuantitas dan kualitas ini menurut guru kemungkinan besar karena mereka belajarnya lebih antusias.

Empat siklus pada uji coba terbatas hasilnya menunjukkan adanya peningkatan prosentasi tingkat partisipasi siswa baik secara kuantitatif maupun kualitatif sebagai pembiasaan berperilaku/pengamalan nilai-nilai ajaran agama Islam. Nilai hasil belajar siswa juga menunjukkan adanya peningkatan rata-rata siswa. Gambaran tersebut menunjukkan kalau kalau ini dapat dilanjutkan pada tahapan berikutnya, yaitu uji validasi model, dalam bentuk eksperimen.

Data kuantitatif dalam penelitian ini ditabulasi dan dianalisis melalui tiga tahap.

- a) Tahap pertama: melakukan analisis deskriptif data dan menghitung gain ternormalisasi (*normalized gain*) pretes dan postes. Melalui tahap ini dapat diketahui besar peningkatan hasil belajar siswa dari sebelum sampai setelah mendapat pembelajaran baik yang mendapat model kurikulum holistik maupun yang mendapat model kurikulum yang berlaku. Menurut Meltzer (2002: 3), gain ternormalisasi (*g*) ini diperkenalkan oleh Hake dan secara sederhana merupakan gain absolut dibagi dengan gain maksimum yang mungkin (*ideal*), yaitu:

$$g = \frac{\text{skor postes} - \text{skor pretes}}{\text{skor maksimal ideal} - \text{skor pretes}}$$

Kriteria interpretasinya adalah:

g-tinggi jika $g > 0,7$

g-sedang jika $0,3 < g < 0,7$

g-rendah jika $g < 0,3$. (Hake, 1999: 1)

Pada penelitian ini, *g* dituliskan sebagai N-Gain.

- b) Tahap kedua: menguji persyaratan analisis statistik parametrik yang diperlukan sebagai dasar dalam pengujian hipotesis. Pengujian persyaratan analisis dimaksud adalah uji normalitas data dan uji homogenitas varians keseluruhan data kuantitatif.
- c) Tahap ketiga: menguji keseluruhan hipotesis yang telah dikemukakan pada akhir Bab I. Secara umum, uji hipotesis yang digunakan dalam penelitian ini adalah uji-t tunggal, uji-t dua rata-rata, dan uji Mann-Whitney U.

Hasil analisis deskriptif terhadap data hasil belajar siswa pada semua mata pelajaran pendidikan agama Islam yang diuji validasi pada kedua kelompok pembelajaran, yaitu.

Tabel: 6.5. Deskripsi Data Hasil Belajar Siswa Pada Semua Mata Pelajaran PAI di MTs

Statistik	Kelompok					
	Eksperimen			Kontrol		
	Pretes	Postes	N-Gain	Pretes	Postes	N-Gain
N	125	125	125	133	133	133
Rata-rata	65,82	91,83	0,76	67,02	81,47	0,44
Simpangan Baku	5,65	4,07	0,11	5,29	4,61	0,11

Tabel di atas menunjukkan sebelum proses pembelajaran, rata-rata hasil belajar siswa yang mendapat model kurikulum holistik (kelas eksperimen) sebesar 65,82. Nilai rata-rata ini relatif sama dengan hasil belajar siswa yang mendapat model kurikulum yang berlaku (kelas kontrol) dengan rata-rata sebesar 67,02. Setelah pembelajaran, terjadi perbedaan rata-rata hasil belajar kedua kelompok siswa tersebut dan peningkatannya. Siswa yang telah mendapat model kurikulum holistik (kelas eksperimen) memperoleh rata-rata hasil belajar sebesar 91,83 (meningkat sebesar 0,76) dan siswa yang telah mendapat pembelajaran konvensional memperoleh rata-rata hasil belajar sebesar 85,52 (meningkat sebesar 0,44). Berdasarkan kategori Hake, peningkatan hasil belajar siswa yang mendapat model kurikulum holistik termasuk dalam kategori tinggi dan peningkatan hasil belajar siswa yang mendapat model kurikulum yang berlaku termasuk dalam kategori sedang.

Selanjutnya perbedaan peningkatan hasil belajar siswa yang mendapat model kurikulum holistik dan yang menggunakan model kurikulum yang berlaku untuk semua mata pelajaran PAI, disajikan berikut. Namun sebelum dilakukan pengujian, terlebih dahulu dilakukan uji normalitas data kedua kelompok siswa dengan hasil sebagaimana disajikan pada Tabel berikut:

Tabel: 4. Uji Normalitas Data N-Gain Hasil belajar Siswa Kedua Kelompok Kurikulum

Kelompok	N	Rata-rata	KS-Z	Sig.	H ₀
Eksperimen	125	0,76	0,684	0,738	Diterima
Kontrol	133	0,44	0,591	0,876	Diterima

Tabel tersebut menunjukkan kedua nilai probabilitas (*sig.*) lebih besar dari 0,05 yang berarti H₀ diterima. Dengan demikian, berdasarkan data kedua kelompok siswa, sampel berdistribusi normal.

Selanjutnya, dilakukan uji signifikansi peningkatan hasil belajar kedua kelompok siswa. Adapun rumusan hipotesis statistik yang diuji adalah:

$$H_0 : \mu \leq 0$$

$$H_1 : \mu > 0$$

dengan μ adalah rata-rata peningkatan hasil belajar siswa setelah mendapat model kurikulum holistik (atau konvensional). Kriteria pengujian yang digunakan adalah: jika nilai probabilitas (*sig.*) lebih besar dari $\alpha = 0,05$, maka H₀ diterima; dalam hal lainnya, H₀ ditolak. Hasil uji signifikansi peningkatan hasil belajar kedua kelompok siswa dengan menggunakan uji-t tunggal disajikan pada tabel berikut.

Tabel: 6.7 Uji Signifikansi Peningkatan Hasil belajar Siswa Kedua Kelompok Kurikulum

Kelompok	N	Rata-rata	T	dk	Sig.	H ₀
Eksperimen	125	0,76	76,720	124	0,000	Ditolak
Kontrol	133	0,44	45,674	132	0,000	Ditolak

Tabel ini memperlihatkan nilai probabilitas (*sig.*) lebih kecil dari 0,05, sehingga H₀ ditolak. Dengan demikian, ada peningkatan yang signifikan hasil belajar seluruh siswa baik yang mendapat model kurikulum holistik (kelas eksperimen) maupun yang mendapat model kurikulum yang berlaku (kelas kontrol). Pada Tabel 4;35 juga dapat dilihat bahwa siswa yang mendapat model kurikulum holistik (kelas eksperimen) memperoleh rata-rata peningkatan hasil belajar dengan kategori tinggi dan lebih besar daripada siswa yang mendapat kurikulum yang berlaku dengan rata-rata dalam kategori sedang.

Perbedaan kedua rata-rata peningkatan tersebut perlu diuji signifikansinya. Sebelum melakukan uji perbedaan tersebut, terlebih dahulu dilakukan uji homogenitas varians dengan hasil sebagaimana disajikan pada tabel berikut:

Tabel: 6.8 Uji Homogenitas Varians terhadap Data N-Gain Hasil belajar Siswa Kedua Kelompok Kurikulum

Kelompok	N	F	Sig.	H ₀
Eksperimen	125	0,047	0,828	Diterima
Kontrol	133			

Tabel ini memperlihatkan nilai probabilitas (*sig.*) lebih besar dari 0,05 sehingga H₀ diterima. Jadi varians kedua kelompok data peningkatan hasil belajar siswa adalah homogen.

Selanjutnya diajukan hipotesis untuk menguji perbedaan peningkatan hasil belajar siswa antara yang mendapat model kurikulum holistik (kelas eksperimen) dan yang mendapat model kurikulum yang berlaku (kelas kontrol). Rumusan hipotesis statistik yang diuji adalah:

$$H_0 : \mu_1 \leq \mu_2$$

$$H_1 : \mu_1 > \mu_2$$

dengan

μ_1 = rata-rata peningkatan hasil belajar siswa yang mendapat model kurikulum holistik

μ_2 = rata-rata peningkatan hasil belajar siswa yang mendapat model kurikulum yang berlaku.

Kriteria pengujian yang digunakan adalah: jika nilai probabilitas (*sig.*) lebih besar dari $\alpha = 0,05$, maka H₀ diterima; dalam hal lainnya, H₀ ditolak. Hasil uji signifikansi perbedaan dengan menggunakan uji-t disajikan pada Tabel berikut.

Tabel: 6.9 Uji Signifikansi Perbedaan Peningkatan Hasil belajar Siswa antara Kedua Kelompok Kurikulum

Kelompok	N	Rata-rata	Beda Rata-rata	t	dk	Sig.	H ₀
Eksperimen	125	0,77	0,33	23,66	256	0,000	Ditolak
Kontrol	133	0,44					

Tabel tersebut menunjukkan nilai probabilitas (*sig.*) lebih kecil dari 0,05 yang berarti H₀ ditolak. Dengan demikian, siswa yang mendapat model kurikulum holistik (kelas eksperimen) untuk semua mata pelajaran secara signifikan memperoleh rata-rata peningkatan hasil belajar yang lebih besar dari pada siswa yang mendapat model kurikulum yang berlaku (kelas kontrol).

Berdasarkan sajian data hasil uji coba terbatas dalam bentuk PTK sebanyak empat siklus, dan data hasil eksperimentasi dari implementasi model kurikulum holistik, memberikan gambaran bahwa model ini dapat meningkatkan hasil belajar siswa. Hasil belajar yang dapat meningkat pada implementasi ini meliputi penguasaan materi ilmu-ilmu dan keterampilan keislaman dan juga dapat meningkatkan pengamalan nilai-nilai ajaran agama dalam kesehariannya. Dengan demikian seluruh ranah hasil belajar dapat meningkat, yaitu kognitif yang lebih banyak digali melalui tes tertulis dan lisan, apektif yang digali melalui observasi dan catatan harian siswa, keterampilan yang digali melalui tes perebuatan.

2. Pembahasan Data Hasil Penelitian

a. Konsep Model Kurikulum Holistik pada Pendidikan Agama Islam

Konsep kurikulum yang diimplementasikan dalam penelitian ini adalah kurikulum holistik, yang mengacu pada model teoritik yang dikemukakan Miller (1985, 1996, dan 2005). Dipilihnya model holistik karena karakteristiknya memiliki kesesuaian dengan prinsip pendidikan Islam, yaitu suatu proses pendidikan yang mengembangkan seluruh aspek potensi peserta didik (jasmani, ruhani dan akal). Karakteristik tersebut juga terdapat pada prinsip dasar kurikulum holistik, yaitu suatu pendidikan yang memperhatikan kebutuhan dan potensi yang dimiliki peserta didik secara utuh dan seimbang, baik pada aspek intelektual, emosional, fisik, artistik, kreatif dan spiritual.

Manusia menurut Islam adalah makhluk ciptaan Allah (Q.S: Ali Imran, 59). Ayat tersebut menjelaskan bahwa manusia sebagai makhluk yang diciptakan Allah Swt. Al-Syaibani (1979:130) mengatakan bahwa “manusia memiliki tiga potensi yang sama pentingnya, yaitu jasmani, akal dan ruh”. Al-Syaibani (1979:131-132) mengutip tiga hadis Nabi Muhammad Saw yang menerangkan bahwa manusia itu mempunyai aspek jasmani. Tafsir (2010: 15) mengatakan “tidak ada pendapat di kalangan para ulama yang meremehkan fungsi jasmani”. Quthb (1988:31) mengatakan “eksistensi manusia adalah jasmani, akal dan ruh; ketiganya menjadi satu kesatuan”. Menurut tafsir (2010: 20) “unsur ruh merupakan *core* manusia”, artinya kualitas ruh akan mewarnai kualitas jasmani dan akal manusia. Menurut Bastaman (1991:15) “manusia memiliki empat dimensi, yakni; dimensi fisik-biologis, mental psikis, soisio-kultural, dan spiritual (ruhani)”.

Berdasarkan kajian para tokoh tersebut tentang hakikat dan keberadaan manusia, maka apabila dikaitkan dengan pendidikan, berarti tugas pendidikan adalah mengembangkan secara optimal dan seimbang seluruh potensi yang dimiliki manusia. Dengan demikian pendidikan dan kurikulum didesain untuk mengembangkan dan mengoptimalkan fungsi seluruh potensi manusia tersebut secara utuh dan seimbang. Keseimbangan pendidikan dalam proses mengembangkan seluruh potensi manusia, telah menjadi pemikiran para cendekiwan Islam sejak beberapa abad yang lalu. Menurut Suwito (2004:45), ruh atau jiwa manusia dalam Islam, berarti daya berpikir dan daya merasa/hati nurani, karena itu pendidikan ketiga potensi (jasad, ruh, dan hati nurani/rasa) sama-sama penting. Dengan demikian secara normatif pendidikan Islam dapat diartikan sebagai proses pencerdasan secara utuh (jasad, ruh, akal dan rasa), dalam rangka mencapai kebahagiaan dunia akhirat.

Senada dengan ketiga prinsip tersebut, Citing Kers believes (Miller, 2005: 235) mengatakan bahwa: *... learning cannot really be separated into cognitive, psychological, physiological or spiritual.*" Oleh karena itu, aspek kognitif, afektif, motorik, atau keagamaan (spiritual) merupakan sebuah kesatuan dalam sebuah pembelajaran. Prinsip ini juga diperkuat oleh Knud Illeris (2007: 189), yang menyatakan:

Here it is not just a matter of a cognitive style, but a general orientation the role of starting point for brain function as such. Empathy covers everything, that has to do with relations to others, including mutual understanding, communication, interaction and language. And system orientation covers a sense of systematic features in all possible and imaginable contexts.

Miller & Sellar (1985:5) mengemukakan tiga orientasi kurikulum yang membentuk metaorientasi dalam perencanaan kurikulum yaitu: *"transmission, transaction, dan transformational"*. Dalam orientasi transmisi (*transmission*), memfungsikan pendidikan sebagai kegiatan mewairiskan atau mentransmisi fakta-fakta, nilai-nilai, dan skill kepada siswa. Isi kurikulum ditransfer kepada siswa, sehingga pendidikan diarahkan pada mata pelajaran (*subject*), dan belajar ditujukan untuk menguasai *teks book (subject orientation)*. Model kurikulumnya adalah kurikulum *subject academic*. Karena itu, pendidikan diarahkan untuk menguasai nilai-nilai budaya tertentu untuk menjalani kehidupan.

Adapun orientasi transaksi (*transaction*) menjelaskan bahwa pendidikan merupakan dialog antara siswa dengan kurikulum. Siswa dianggap sebagai individu yang memiliki kemampuan kecerdasan untuk memecahkan masalah. Siswa bukan tidak memiliki potensi dan pengalamana sebagaimana teori tabularasa Jhon Lock, dalam *transaction* kurikulum dan siswa saling mempengaruhi. Jadi, dalam orientasi *transaction* pendidikan lebih menekankan pada pemecahan masalah/*problem solving learning (cognitive proces orientation)* melalui proses dialog. Sementara orientasi transformasi (*transformational*) merupakan penggabungan antara orientasi transmisi dan orientasi transaksional. Pada orientasi transformational proses pendidikan lebih ditujukan pada pengembangan kepribadian untuk menjadi manusia yang utuh. Siswa dan kurikulum bersatu, kemudian terjadi sentuhan melalui kurikulum ini, maka terbentuklah transformasi/perubahan/pengembangan. Konsep kurikulum holistik memasukkan ketiga orientasi tersebut dalam landasannya.

Efektivitas Pelaksanaan Model Kurikulum Holistik dalam Meningkatkan Hasil Belajar Pendidikan Agama Islam

Peningkatan hasil belajar PAI, merupakan tujuan utama dalam kegiatan kurikulum ini. Dengan demikian gambaran hasil belajar dari pelaksanaan model kurikulum holistik, menjadi salah satu indikator efektivitas pelaksanaan. Hal tersebut sesuai yang dikemukakan oleh Reigeluth dan Merrill 1979 dalam (Degeng 1988: 165) bahwa “keefektifan pengajaran (pelaksanaan kurikulum) harus selalu diukur dengan pencapaian tujuan”. Degeng (1988:165) mengemukakan ada tujuh indikator penting yang dapat dipakai untuk menetapkan keefektifan pembelajaran, yaitu: (1) kecermatan penguasaan unjuk kerja, artinya makin cermat siswa dalam menguasai unjuk kerja, dengan kata lain semakin sedikit kesalahan dalam perilaku unjuk kerja, maka makin efektif pembelajaran yang telah dilakukan; (2) kecepatan unjuk kerja, ini digambarkan bahwa semakin sedikit waktu yang digunakan siswa untuk menguasai suatu pelajaran berarti semakin efektif pembelajaran yang telah dilaksanakan; (3) kesesuaian dengan prosedur, pembelajaran dikatakan efektif apabila siswa menampilkan perilaku unjuk kerja sesuai dengan prosedur yang telah ditetapkan; (4) kuantitas unjuk kerja, pembelajaran dikatakan efektif, manakala siswa lebih banyak menguasai perilaku/ unjuk kerja yang diharapkan; (5) kualitas hasil akhir, (6) tingkat alih belajar, (7) dan tingkat retensi, yaitu jumlah unjuk kerja yang masih mampu siswa tampilkan setelah selang beberapa waktu tertentu.

Ketujuh indikator yang dikemukakan Degeng tersebut, tidak semuanya digunakan sebagai indikator efektivitas pelaksanaan model kurikulum holistik dalam meningkatkan hasil belajar siswa pada penelitian ini, namun berdasarkan pertimbangan ketujuh indikator tersebut, dapat dikemukakan bahwa model kurikulum holistik ini, secara efektif dapat meningkatkan hasil belajar siswa, baik dalam penguasaan pengetahuan, kemampuan penerapan, dan juga pengamalan ajaran agama Islam.

a. Peningkatan Prestasi Hasil Belajar

Prestasi belajar merupakan gambaran perolehan/hasil belajar siswa. Prestasi belajar diungkapkan Maehr (1974:4), sebagai:

(1) a measurable change in behavior, (2) attributed to some person as the causal agent, (3) that is or can be evaluated in terms of a standard of excellence and, (4) that typically involves some uncertainty as to the outcome or quality of the accomplishment.

Rumusan tersebut mengandung arti bahwa prestasi belajar berarti perubahan tingkah laku sebagai akibat proses belajar, sesuatu yang dapat diukur dan juga tidak dapat diukur, sesuatu yang berhubungan dengan standar kesempurnaan. Perubahan tingkah laku tersebut dimanifestasikan dalam perbuatan, keterampilan, pengetahuan, kebiasaan dan sikap. Dengan kata lain prestasi belajar menunjukkan adanya perolehan hasil sebagai akibat dilakukannya suatu aktivitas/proses pembelajaran yang mengakibatkan berubahnya penampilan siswa secara fungsional, sebagai dampak baik dari pembelajaran langsung (*instructional effects*), maupun hasil belajar yang diperoleh dari dampak pembelajaran tak langsung (*nurturant effects*).

Hasil penelitian ini menunjukkan adanya peningkatan hasil belajar siswa, baik pada tahap uji coba model, maupun pada tahap uji validasi dalam bentuk eksperimentasi

model yang dilaksanakan. Pada tahap uji coba model yang dilaksanakan sebanyak enam siklus pada satu kelas menunjukkan adanya peningkatan rata-rata nilai hasil belajar siswa, begitu juga pada uji ekperimentasi hasil menunjukkan terdapat perbedaan peningkatan secara signifikan antara hasil belajar kelas kontrol dengan kelas eksperimen untuk seluruh mata pelajaran PAI. Hasil belajar tersebut diperoleh dari tes hasil belajar, dan ditekankan pada penguasaan pengetahuan, pemahaman, dan keterampilan pada masing-masing mata pelajaran PAI di MTs.

b. Peningkatan Kualitas Proses

Kualitas proses dapat dilihat dari peningkatan partisipasi siswa dalam proses pembelajaran dan kinerja guru. Berdasarkan hasil uji coba dengan pendekatan PTK implementasi model kurikulum holistik sebanyak enam siklus, menunjukkan adanya peningkatan partisipasi siswa dalam proses pembelajaran. Peningkatan partisipasi aktif siswa dalam proses pembelajaran merupakan salah satu indikator dari kualitas proses pembelajaran, karena sebagaimana yang diungkapkan Meier (2002: 34) bahwa “Orang dapat belajar dengan baik jika dia terlibat secara penuh dan aktif serta mengambil tanggung jawab penuh atas belajarnya sendiri”, dan partisipasi siswa secara aktif dalam pembelajaran baik secara fisik maupun mental mampu memberikan kontribusi terhadap hasil belajar. Belajar memerlukan keterlibatan semua pihak. Partisipasi siswa secara aktif dalam pembelajaran baik secara fisik maupun mental mampu memberikan kontribusi terhadap hasil belajar.

c. Peningkatan Kinerja Guru

Kinerja guru dalam pengembangan kurikulum, sebelum dilakukan implementasi model, cenderung tidak berjalan sesuai ketentuan, seperti hampir tidak melakukan pembuatan/penyusunan silabus mata pelajaran, RPP, pengayaan bahan ajar, dan media pembelajaran. Guru dalam pengelolaan kelas lebih sering hanya menggunakan pengelolaan satu arah dengan pemilihan metode pelajaran yang hampir tak ada variasi. Sistem evaluasi yang didominasi teknik tes, dan ranah yang dinilai lebih dominan aspek kognitif saja.

Peningkatan kinerja yang ditunjukkan guru dalam mengimplementasikan model kurikulum holistik ini meliputi; (1) pembuatan/penyusunan perangkat pembelajaran, seperti pembuatan silabus, penelusuran bahan ajar, pembuatan RPP dan media/alat bantu pembelajaran, seperti kepsen, poster, kartu dan alat peraga lainnya, serta alat penilaian; (2) pengelolaan pembelajaran, yang meliputi kegiatan merancang dan mengorganisasi pengalaman belajar siswa, penataan kelas, pemilihan metode pembelajaran yang variasi, serta memotivasi dan membimbing siswa untuk dapat terlibat aktif dalam proses. (3) pemilihan sistem evaluasi yang lebih sesuai dengan kebutuhan.

Peningkatan kinerja guru tersebut perlu mendapat apresiasi, karena sebagaimana diungkapkan Sutisna (1983:109) bahwa:

Kualitas program pendidikan bergantung tidak saja pada konsep-konsep program yang cerdas, tapi juga pada personel pengajar yang mempunyai kesanggupan dan keinginan untuk berprestasi. Tanpa personel

yang cakap dan efektif, program pendidikan yang dibangun di atas konsep-konsep yang cerdas serta dirancang dengan telitipun dapat tidak berhasil.

Guru merupakan salah satu dari sumber belajar, tingkat kualitas profesionalitas guru merupakan salah satu faktor yang menentukan kualitas pembelajaran dalam mencapai tujuan pendidikan.

Simpulan

Berdasarkan hasil penelitian yang telah dipaparkan di atas, dapat disimpulkan bahwa implementasi kurikulum holistik pada rumpun mata pelajaran pendidikan agama Islam di MTs secara signifikan dapat meningkatkan hasil belajar siswa. Karakteristik sosok kurikulum holistik yang dapat meningkatkan hasil belajar tersebut, perlu direkayasa pada aspek rumusan SK-KD yang berlaku, pengembangan materi dalam bentuk tema, dan setiap tema kaji dengan teknik pertanyaan 5W+1H, atau sekitar empat atau lima pertanyaan (Apa? Mengapa? Bagaimana? Siapa/kapan/dimana?). Pendekatan yang digunakan dalam mengeksplorasi tema adalah dengan menggunakan pengembangan logika/rasio, rasa dan intuisi, serta praktek, latihan/pembiasaan dengan mengalami langsung; Pembelajaran dirancang adalah model pembelajaran aktif, kooperatif dan kontekstual. Pembelajaran aktif dengan melibatkan siswa secara penuh dalam mengeksplorasi materi, baik dalam penelusuran sumber, usaha menguasai dan memahami, maupun dalam mempresentasikannya. Model pembelajaran aktif, digunakan untuk meningkatkan penguasaan dan pemahaman siswa terhadap setiap materi PAI yang dikaji. Pembelajaran kooperatif digunakan untuk menumbuhkan beberapa kemampuan sekaligus, seperti kemampuan bekerja sama, tanggung jawab, berbagi, percaya diri, sikap disiplin, serta kemampuan berkompetesi. Pembelajaran kontekstual, yaitu setiap materi dihubungkan dengan isu kekinian yang sedang berkembang di sekitar lingkungan siswa. Pembelajaran ini dirancang agar setiap kajian yang dibahas bermakna bagi siswa. Pembelajaran dapat berlangsung di kelas dan di luar kelas, serta dilaksanakan secara bertahap untuk menginterasikan isi dan aplikasi. Untuk mengembangkan potensi siswa (jasad, logika, rasa, estetika, sosial dan spiritual), setiap kelompok dalam membuat laporan kerjanya dapat mengekspresikannya dengan teknik yang berbeda, yaitu dalam bentuk identifikasi, kesimpulan, ungkapan puisi, unjuk kerja/praktek, maupun dalam bentuk cerita pendek/bermain peran/sosiodrama; Sumber; setiap tema dibahas dengan menggunakan multi sumber, baik dari guru rumpun PAI, buku paket pelajaran PAI, Al-Qur'an, kitab-kitab rujukan asli, seperti kitab hadits, kitab fikih dan kitab tauhid, serta buku-buku yang relevan, jurnal baik dari internet maupun cetak. Evaluasi: Menggunakan sistem penilaian proses dan penilaian hasil belajar.

Daftar Pustaka

- Al-Abrasyi, M. Athiyah. (1974). *Dasar-dasar Pokok Pendidikan Islam* (terjemahan Hasan Langgulung), Bulan Bintang, Jakarta
- Al-Toumy al- Syaibani, Umar Muhammad. (1979). *Filsafat Pendidikan Islam*, Terj, Hasan Langgulung, Jakarta, Bulan Bintang.

- Bafadal, AR. Fadhal. (2000). *Strategi Pengembangan Kurikulum Pendidikan Agama pada Pendidikan Dasar dan menengah*. *Jurnal Komunikasi Pendidikan Agama Islam*, Departemen Agama RI, (1995), Al-Qur'an dan Terjemah.
- Doll, W.E. (1993). *A Post-Modern Perspective on Curriculum*. New York and London: Teachers College, Columbia University
- Dunkin, Michael J. (1987). *The International Encyclopedia of Teaching and Teacher Education*. New York: Pergamon Press.
- Greg Holland: *Theory of Teaching: Enjoy and accomplish more* <http://www.mumstudents.org/~gholland/theory.html>
- Hake, R. R. (1999). *Analyzing Change/Gain Scores*. Woodland Hills: Dept. of Physics, Indiana University. [Online]. Tersedia: <http://www.physics.indiana.edu/~sdi/AnalyzingChange-Gain.pdf> [19 Maret 2009].
- Hall, Calvin S., Lindzey, Gardner. (1993). *Teori-teori Holistik (Organismik – Fenomenologis)*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Hasan, S.H. (1988) *Evaluasi Kurikulum*, Jakarta: Depdikbud, Dirjen Dikti, Proyek Pengembangan Lembaga Pendidikan dan Tenaga Kependidikan
- Hassard, J. (1985). *Holistic Teaching*. Dalam I.L. Sonnier (Ed), *Methods and Techniques of Holistic Education*. Springfield, IL: Charles C. Thomas.
- Johnson, David. W. and Frank. P Johnson, (1992) *Joining Together Group Theory and Group Skills*. 4 th. Ed. Englewood Clft., Ny: Prentice Hall.
- Maehr, Martin L. (1974). *Sociocultural Origins of Achievement*. Montorey, California: Brooks/Cole Publishing Co
- Makmun, Abin Syamsuddin. (1997), *Psikologi Kependidikan*, Bandung: Remaja Rosdakarya
- McNeil, John, D. (1990), *Curriculum a Comprehensive Introduction*. Glenview Illinois: Scott, Foresman/Little, Brown Higher Education/
- McKillip, (1987) *Modified Delphi Process* [Online]. Tersedia: <http://www.westga.edu/~distance/ojdl/fall33/rockwell33.html>. (24 Des. 2010)
- Meltzer, D. E. (2002). *The Relationship between Mathematics Preparation and Conceptual Learning Gains in Physics: a Possible "Hidden Variable" in Diagnostic Pretest Scores*. Ames, Iowa: Department of Physics and Astronomy. [Online]. Tersedia: http://www.physics.iastate.edu/per/docs/Addendum_on_normalized_gain.pdf [19 Maret 2009].
- Miller, John P., Seller, Wayne. (1985). *Curriculum, Perspectives and Practice*. New York & London: Longman.
- Miller, John P. (1996). *The Holistic Curriculum*, Revised and Expanded Edition. Ontario: OISE Press.
- Miller, J. & Drake, S. (1990), *Holistic Learning: A Teacher's Guide to Integral Studies*. Toronto: OISE Press
- Miller, Ron (2005). *A Brief Introduction to Holistic Education*. [Online]. Tersedia: <http://www.great-ideas.org/30.htm> [22 Juli 2008]

- Miller, Ron. (2006) *Making Connection to the World Some Thoughts on Holistic Curriculum*. [Online]. Tersedia: <http://www.great-ideas.org> [22 Juli 2008]
- Miller, Ron. (2008) *The Ecology of Learning* [Online]. Tersedia: [22 Juli 2008]
- Muhaimin, (2001) *Paradigma Pendidikan Islam; Upaya Mengefektifkan Pendidikan Agama Islam di Sekolah*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Olivia, P.F. (1997). *Developing the Curriculum*. 4th edition. New York: Longman
- Print, M. (1993). *Curriculum Development and Design*. St. Leonard: Allen & Unwin Pty, Ltd.
- Purpel, David E. *The Moral and Spiritual Crisis in Education, A Curriculum for Justice and Compassion in Education*. [Online]. Tersedia: <http://www.great-ideas.org> [22 Juli 2008]
- Salamah, dkk (2009) *Kinerja Pembelajaran PAI Pada MTs Di Kalimantan Selatan*, Banjarmasin: Puslit IAIN Antasari
- Salamah, dkk, dkk (2010) *Analisis Bahan Ajar PAI di MTs*. Banjarmasin: Puslit IAIN Antasari
- Saylor, J. Galen; Alexander, William M, dan Lewis, Athur J, (1981), *Curriculum Planning for better Teaching and Learning*, New York: Holt, Rinehartand Wiston.
- Schubert, William H. (1986) *Curriculum: Perspective, Pradigm, and Possibility*. Mew York: Mcmillan Publishing Company.
- Slavin, Robert E. (1995). *Cooperative Learning Theory, Research, and Practice*. Boston, London, Toronto, Sydney, Tokyo, Singapore: Allyn and Bacon.
- Sukmadinata, N.S. (2007) *Metode Penelitian Pendidikan*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Sukmadinata, N.S. (2000). *Pengembangan Kurikulum, Teori dan Praktek*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Syaifuddin, (2008), *Pengembangan Model Kurikulum yang Memadukan Sainstek dan Imtaq pada Madrasah Aliyah di Kalimantan Selatan*. [Disertasi SPs Pengembangan Kurikulum UPI Bandung]
- Tafsir, Ahmad. (1992). *Ilmu Pendidikan dalam perspektif Islam*. Bandung: Remaja Rosdakarya.....
- Tafsir, Ahmad .(2010) *Filsafat Pendidikan Islami*, Bandung: Remaja Rosda Karya.
- Undang-Undang RI No. 20 Tahun 2003 tentang SISDIKN.

INTEGRASI PENGAJIAN SAINS-TEKNOLOGI DAN PENGAJIAN SYARIAH: SATU PENILAIAN SEMULA

Alias Azhar

Profesor Madya pada Pusat Pengajian Undang-Undang
Kolej Undang-Undang, Kerajaan & Pengajian Antarabangsa
Universiti Utara Malaysia, 06000 Sintok, Kedah, Malaysia
Email: az.alias@uum.edu.my

Abstract

The development of *shari'ah* is being questioned because it has deviated from the original purpose and tends to focus more on formal aspects than on its application and usefulness for life. Therefore, it is the time to re-evaluate the strategy and execution of all forms of *shari'ah* to fit with the modern era and improve the business of *ummah* to cover the advancement of science and technology. There are two choices in establishing the patterns of *shari'ah* studies. First, follow the trends with technical, bureaucratic and legal also formal rule that will make Islamic *shari'ah* static. Secondly, formulate the paradigm of integrated *shari'ah* studies covering the development of science and technology whose purpose is to establish a dynamic and responsive Islamic law to the problems of society.

Keywords: Integration of Science & Technology, Reformation of Traditional *shari'ah* Studies, Islamic Studies curriculum.

Pendahuluan

Integrasi merupakan penggabungan atau pergabungan dua atau beberapa unsur atau bahagian menjadi kesatuan¹. Maksud yang lebih ringkas, integrasi diertikan sebagai penyatuan². Apabila dimasukkan imbuhan “ber” pula, menjadi berintegrasi bermaksud bergabung atau berpadu. Jika integrasi bergabung dengan imbuhan “ter” membawa erti disatupadukan, bagi penggunaan terintegrasi, selain itu pengintegrasian lebih fokus kepada proses mengintegrasikan sesuatu.³Jelas di sini, bahawa integrasi atau pengintegrasian pengajian S&T dengan pengajian Syariah, beerti satu proses menyatupadukan atau penyatuan antara kedua- dua bidang pengajian tersebut. Maksudnya juga adalah sama erti dengan sintesis, yang bererti proses menyatukan pelbagai unsur menjadi kesatuan yang kompleks.⁴

¹ *Kamus Dewan*, (1998),ed. Ke-3, Kuala Lumpur: DBP, h. 495.

² *Ibid.*

³ *Kamus Dewan*, *ibid.*

⁴ *Ibid.*, h. 1288.

Dalam masa yang sama, integrasi bukan sekadar proses interaksi antara kedua-dua bidang pengajian itu, kerana interaksi hanya sekadar perhubungan aktif antara satu sama lain.⁵ Begitu juga integrasi tidak menyamai islamisasi yang beerti usaha atau proses menjadikan sesuatu sejajar atau sesuai dengan ajaran agama Islam⁶. Islamisasi pengajian S&T hanya berkonsepkan mengislamkan atau menjadikan pengajian itu sejajar dan sesuai dengan ciri- ciri keislaman⁷. Kertas kerja ini lebih menjurus kepada proses integrasi pengajian S&T dengan pengajian Syariah. Setiap proses sudah pasti mempunyai metodologi dan kaedah- kaedah serta pendekatan yang tertentu yang menjadi topik perbincangan para sarjana.

Kepentingan Integrasi Sains & Teknologi Dan Pengajian Syariah

Sebagai hipotesis awal dalam perbincangan ini, dibawah pengaruh dunia baru dengan segala kemajuannya termasuk perkembangan pesat S&T⁸, hampir semua perkara dalam kehidupan moden sekarang harus berevolusi seiring dengan perkembangannya. Institusi pengajian Islam tidak terkecuali, malah revolusi dan reformasi sistem pendidikannya perlu dilaksanakan demi menjamin kredibiliti dan otoriti Syariah Islamiah tidak tergugat.

Kepeluan kepada hukum Islam semasa bagi menjawab persoalan hidup yang berkait rapat dengan evolusi S&T pada hari ini⁹ amat kritikal. Secara holistiknya, Pengajian Syariah tidak seharusnya diulang atau menjadi fosil dengan secara buta meniru pemikiran hukum dan fiqh tradisional. Kekaburan yang tegar, doktrin yang mengikut literal dan meniru zaman lampau akan menghalang aplikasi semasa dalam pembinaan hukum Islam semasa. Pendekatan terbaik yang disarankan oleh Yusof Al-Qaradhawi¹⁰, iaitu, pentafsiran dan penganalisan berteraskan metod yang dinamik. Ijtihad baru berasaskan nilai-nilai kontemporari yang responsif terhadap fenomena globalisasi dan kemajuan S&T.

Selain itu, Yusof Al-Qaradhawi dalam masa yang sama menyuarakan gagasan Ijtihad Insyai¹¹, di mana fuqaha perlu berbincang dan mendapatkan pandangan pakar- pakar ilmu moden sebelum menetapkan keputusan hukum. Tetapi, beliau juga menekankan bahawa fuqaha sendiri perlu mengetahui dan mengambil inisiatif menguasai keilmuan moden, khususnya pengetahuan S&T moden¹². Saranan ini lebih

⁵ Kamus Dewan, *ibid.*, h. 496.

⁶ *Ibid.*, h. 501.

⁷ Lihat sebagai contoh, Syed Al- Naquib Al- Attas, (1981), *Sekularisme dan Islam*, Bandung: Pustaka, dan lihat juga, Ismail Al- Faruqi, (1984), *Islamisasi Pengetahuan*, Bandung: Pustaka.

⁸ Lihat Hairudin Harun, (2004), *Retorik Sains Dan Teknologi Di Malaysia*, Kuala Lumpur: DBP, h. 168- 170.

⁹ Sebagai contoh, Institusi Fatwa telah dikemukakan persoalan hukum tentang kaedah penentuan waktu solat, kaedah solat, arah kiblat dan status halal makanan yang dibekalkan pihak Rusia kepada bakal Angkasawan Malaysia Pertama. *Utusan Malaysia*, 26 April, h. 3.

¹⁰ Yusof Al- Qaradhawi, (1994), *Al- Ijtihad Al- Muasir Baina Al- Indhibit Wa Al- Infirat*, Kaherah: Dar Al- Tauzi' Wa Al- Nasyr Al- Islamiah, h. 6.

¹¹ Yusof Al- Qaradhawi, (1980), *Al- Ijtihad Fi Syariah Al- Islamiah Ma'a Nadhratain Tabliyyatin Fi Ijtihad Al- Muasir*, Kuwait, h. 127-128.

¹² *Ibid.*

ideal dan praktikal dalam usaha pembinaan hukum yang dinamik. Malah dalam hal ini, mantan Perdana Menteri Malaysia kelima¹³, turut menyarankan senada dengan perkara tersebut, supaya umat Islam masa kini menuntut dan menguasai ilmu-ilmu sains dan teknologi agar mereka terus relevan di dunia moden kini.

Para ulama dan ilmuwan Islam telah memberi sumbangan besar kepada pembentukan epistemologi dan membangunkan kaedah-kaedah penyelidikan yang menjadi asas kepada perkembangan ilmu kemudiannya¹⁴. Menangani isu perubahan hukum Islam berteraskan penyelidikan hukum atau Usul Fiqh seharusnya diintegrasikan dengan mekanisme dan modus operandi S&T secara berhikmah¹⁵. Kajian Usul Fiqh dalam bentuk yang baru amat penting, atas dasar ianya sebagai Queen Of Islamic Sciences.

Kesedaran bahawa Islam pernah gemilang bukan sahaja dalam pentadbiran dan kerajaan, tetapi juga cemerlang dalam bidang S&T pada suatu masa dulu. Kegemilangan ini tidak mustahil akan dapat diulangi dan dikecapi semula pada masa kini dan akan datang. Di dunia timur, dalam hal ini merujuk dunia Islam, pengajian ilmu-ilmu agama Islam yang normatif-tekstual terpinggir daripada perkembangan ilmu S&T, sosial, ekonomi, perundangan dan kemanusiaan pada umumnya.¹⁶ Namun kini, ilmu ekonomi, telah diintegrasikan dengan pengajian Syariah secara efektif dan berkesan. Contohnya wujud Bank Islam dan bank Muamalat berteraskan sistem perbankan Islam.¹⁷

Pembahagian ilmu selama ini adalah berbentuk pengasingan bidang ilmu yang terbahagi kepada tiga kelompok seperti berikut¹⁸:

1. Ilmu pengetahuan alam (*natural science*) meliputi, biologi, fizik, kimia dan astronomi.
2. Ilmu pengetahuan kemasyarakatan (*social science*), seperti ekonomi, undang-undang, sosiologi, antropologi dan budaya.
3. Ilmu kemanusiaan (*human science*) yang mencakupi bidang agama, falsafah dan bahasa.

Begitu juga dalam sejarah sistem pendidikan Islam masa silam, di mana menurut Hairudin Harun¹⁹, bahawa wujud dwi-pola pengembangan ilmu. Pertama yang bercorak integralistik-eksiklopedik yang dipelopori oleh para sarjana Islam unggul seperti Ibn

¹³ Abdullah Ahmad Badawi, (2005), Islam Hadhari Akan Bangkit, dlm. *Pemikir*, bil. 39 & 40, Januari- April- Jun, Kuala Lumpur: Kumpulan Utusan, h. 11.

¹⁴ Mohd Nakhaie Ahmad, (2005), Misi Islam Hadhari, dlm. *Pemikir*, bil. 39&40, Januari- April- Jun, Kuala Lumpur: Kumpulan Utusan, h. 23.

¹⁵ Rahimin Affandi Abd. Rahim, (2002), Ke Arah Penyediaan Kaedah Penyelidikan Hukum Islam Yang Terkini: Satu Pengenalan, dlm. *Jurnal Syariah*, v. 10:1, Kuala Lumpur: APIUM, h. 1- 24.

¹⁶ M. Amin Abdullah, (2003), Etika Tauhidik Sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama, dlm. *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum*, Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, h. 4.

¹⁷ Huraian lanjut sila lihat, Cik Mustafa Cik Hasan, (2003), *Ekonomi Islam dan Pelaksanaannya di Malaysia*, Kuala Lumpur: IKIM.

¹⁸ Musa As Sya'arie et. al, (2003), Epistemologi dalam Perspektif Pemikiran Islam, dlm. *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum*, op- cit. , h. 43.

¹⁹ Hairudin Harun, (1992), *Daripada sains Yunani Kepada Sains Islam*, Kuala Lumpur: Penerbit UM, h. 86.

Sina, Ibn Rusyd dan Ibn Khaldun. Kedua, pola pengembangan keilmuan agama yang spesifik dan dipelopori oleh ahli hadis dan ahli fiqh. Gejala ini timbul hasil daripada pembahagian ilmu kepada kategori ilmu fitrah (fardhu 'ain) dan ilmu asing (fardhu kifayah). Dalam konteks ini, penulis tidak bersetuju dengan pembahagian ilmu seperti di atas masa kini, walau pun penggunaan bahasa yang berbeza²⁰ namun implikasi dan impaknya amat besar kepada kemunduran sistem pengajian Islam khususnya pengajian Syariah.

Jika dilihat sistem pendidikan dan pengajian di IPTA dan IPTS di Malaysia²¹ seolah-olah seperti sistem pendidikan awal abad renaissance hingga era revolusi informasi. Implikasi negatifnya²² mula memberi impak terhadap masyarakat Islam umumnya. Pendekatan terbaik saranan M. Amin Abdullah²³, dalam usaha integrasi pengajian S&T dan pengajian Syariah ialah harus disintesiskan bersama dalam silibus pengajian dan bukan sekadar integrasi dalam kampus yang sama. Elemen penting untuk memberikan landasan nilai Syariah Islamiah yang hakiki terhadap pengembangan ilmu S&T, sekaligus mengartikulasikan hukum Islam sesuai dengan perkembangan dan kemajuan S&T.

Diteliti faktor kemunduran penguasaan S&T Islam masa silam, Hairudin Harun menggariskan beberapa faktor, antaranya²⁴:

1. Faktor Teologikal: Pendirian bahawa falsafah dan sains boleh mengakibatkan hilang keimanan kepada Khaliq sebagai punca segala.
2. Faktor Epistemologikal: Perbahasan ilmiah semasa, mendedahkan bahawa teori sains ketika itu tidak kukuh logiknya, selain pendedahan Al-Ghazali tentang beberapa asas metafizik yang diaplikasikan sebagai teori sains bertentangan dengan metafizik Islam.

Namun bukan faktor yang menjadi persoalan dan iktibar di sini, tetapi implikasinya terhadap pembangunan sistem pendidikan Islam pada masa itu dan masa kini. Kesan daripada itu²⁵, pertama, menggugat kedudukan dan pembelajaran S&T dalam kurikulum pengajian Islam. Kedua, lenyap dan terhapus semangat Iqra' yang terkandung dalam Al-Quran. Ketiga, umat Islam telah tersalah aplikasi ilmu S&T yang sebenar, penekanan hanya diberikan kepada sains yang bersifat furu' seperti tilik, sihir dan awet muda yang dikaitkan dengan astrologi, astronomi dan kimia.

Pada dasarnya semua ilmu bertujuan untuk menemukan hukum, norma dan kaedah yang berlaku umum kepada semua, di samping pengecualian dan pengkhususan serta perbezaan pada setiap objek yang diamati.²⁶ Malah Al-Quran sendiri mengandungi

²⁰ Seperti ilmu naqli dan ilmu 'aqli, ilmu agama dan ilmu sekular, ilmu tradisional dan ilmu moden dan lain- lain lagi.

²¹ Mohd Zahir Zainudin, (2005), *Memperkasakan Pendidikan Di Malaysia: Kelangsungan Kecemerlangan*, dlm. Roziah Omar et. al, (ed.), *Malaysia: Isu- isu Sosial Semasa*, Kuala Lumpur: Unit Penerbitan ISM, h. 132- 140.

²² Seyyed Hossein Nasr, (1988), *Knowledge And The Sacred, Lahore*: Suhail Academy, h. 6, 45 & 85.

²³ M. Amin Abdullah, (2003), *op- cit.*, h. 8.

²⁴ Hairudin Harun, (1992), *op- cit.*, h. 85.

²⁵ *Ibid.*, h. 85&88.

²⁶ Mochtar Naim, (2003), *Epistemologi Dan Paradigma Ilmu- ilmu Sosial Dalam Perspektif Pemikiran Islam*, dlm. *Menyatukan Kembali Ilmu- ilmu Agama Dan Umum*, *op- cit.*, h. 80.

banyak informasi tentang fenomena- fenomena Alam (al- kaun) yang kesemuanya sangat sesuai dengan teori saintifik yang paling terkini. Bahkan menurut Maurice Bucaille, seorang sarjana Perancis seperti yang dicatatkan oleh Umar A. Janie²⁷, mengatakan bahawa kandungan ayat Al-Quran adalah terdiri daripada 150 ayat Syariat dan 756 ayat- ayat berkaitan sains.

Sikap responsif terhadap kaedah pengajian ala-orientalism. Pendekatan ini bersifat terbuka dan tidak wujud sifat fanatik terhadap tokoh ternama orientalis. Mengikuti amalan pengajian di barat, sesuatu kajian yang baik perlu mengikuti perkembangan sesuatu teori baru dan metodologi kajian ilmiah yang sentiasa berkembang. Pada mulanya kajian orientalis tidak menggunakan kaedah ilmiah yang betul seperti menggunakan sumber mitos²⁸ yang bersifat anti kepada Islam²⁹. Tetapi hal ini telah mula berubah apabila genre Barat telah terpengaruh perkedahan saintifik yang dibawa oleh gerakan Renaissance³⁰. Berbeza pula keadaannya dengan dunia akademik umat Islam pada masa itu yang berpusat di timur tengah di mana telah terjebak dalam budaya taqlid dan mengabaikan pengetahuan sains³¹. Dunia akademik Barat yang berpusat di Eropah, telah mengintegrasikan kaedah saintifik yang menjadikan mereka lebih progresif dengan pelbagai pencapaian dalam S&T yang tinggi mutunya.

Pendekatan Integrasi Sains & Teknologi dan Pengajian Syariah

Pandangan pragmatis dan stereotaip terhadap usaha integrasi pengajian S&T dan pengajian Syariah harus dielakkan. Mungkin perbezaan yang perlu kita awasi ialah persoalan falsafah yang mendasari pemikiran yang dikatakan saintifik itu. Pemikiran saintifik yang berasaskan falsafah mekanisme Descartes, misalnya³², menolak peranan Tuhan dalam memahami kejadian alam, atau kebenaran hanya boleh diterima jika ianya boleh diuji dan disahkan oleh rasionaliti akal semata- mata.

Di sini, penulis bukan bermaksud mengatakan bahawa keterikatan pengajian Syariah terhadap tradisi silam dan ketetapan hukum yang berasaskan metodologi kajian ilmiah sedia boleh menghalang kemajuan dan pemodenan masyarakat Islam. Tetapi apa yang dikehendaki daripada saranan integrasi kedua-dua bidang pengajian ini adalah fokus pengembangan dinamisme Pengajian Syariah itu sendiri. Seperti mana pendapat Prof Wan Mohd Nor³³, kelemahan umat Islam dalam peradaban selama beberapa kurun ini bukanlah disebabkan kelemahan sistem epistemologi dan metod pentafsiran sumber- sumber agama. Umat Islam mundur kerana menyimpang daripada

²⁷ Umar A. Janie, (2003), *Ilmu Pengetahuan Dan Teknologi Dalam Perspektif Pemikiran Islam*, dlm. Ibid., h. 111.

²⁸ E. E Calverley, (1958), *Islam: An Introduction*, The american University In Cairo Press, h. 2-3

²⁹ Norman Daniel, (1966), *Islam, Europe And Empire*, Edinburgh, h. 6.

³⁰ Mohd Natsir Mahmud, (1997), *Orientalisme: Al- Quran Di Mata Barat (sebuah studi evaluatif)*, Semarang, h. 51- 54.

³¹ Taha Jabir Al- 'Alwani, (1991), Taqlid And The Stagnation Of The Muslim Mind, dlm. *The American Journal Of Social Sciences*, v. 8. No. 3, h. 513.

³² Abdul Latif Samian et. al , (2003), *Perkembangan Sains Dan Peradaban Manusia*, Bangi: Penerbit UKM, h. 132.

³³ Wan Mohd Nor, (2004), Kaji Ide- ide Rahman Secara Kritis Dan Jujur, *ISLAMIA*, Agustus, h. 57.

mempraktikkan sistem pengajian Islam seperti generasi terdahulu.

Gagasan untuk membuka semula pintu ijtihad³⁴ tidak bermakna apa-apa sekiranya infrastruktur keilmuan, khususnya institusi-institusi pengajian yang menawarkan pengajian Syariah tidak dimantapkan, terutamanya daripada segi silibus pengajian. Selain itu, langkah proaktif boleh diambil dengan menyediakan pusat penyelidikan atau makmal kajian intensif di pusat-pusat pengajian Syariah. Realitinya, dalam catatan sejarah ketamadunan sains Islam silam³⁵, observatori atau pusat penyelidikan dan lebih dikenali sebagai cerapan astronomi merupakan institusi penyelidikan yang disepakati oleh sejarawan sains sebagai tempat bermula tradisi sains Islam.

Pengembangan pengajian Syariah harus diperluaskan skopnya meliputi kerja-kerja lapangan dan kajian makmal, bukan sekadar berbentuk teori, falsafah, keperpustakaan dan talaqi³⁶ seperti sedia ada semata-mata. Sesuai dengan keperluan semasa dan keperluan memperlengkapkan mahasiswa sebagai bakal mujtahid berwibawa di era kini, adalah dicadangkan dimasukkan beberapa kursus pengajian S&T bagi melahirkan generasi fuqaha yang intelek dan integrated penguasaan ilmunya.

Rasionalnya ialah kebangkitan kesedaran di kalangan sarjana Islam tentang pentingnya dilakukan penerapan subjek S&T moden yang lebih berjiwa Islam ke dalam sistem pendidikan Islam semasa. Hal ini perlu dilakukan sebagai langkah proaktif untuk membangun kerangka S&T Islam yang lebih bersifat Islamik dan memenuhi keperluan zaman moden. Selepas Malaysia mencapai status kemerdekaan, di dalam era 1960an-1980an telah timbul beberapa usaha untuk membangunkan masyarakat Malaysia ke arah status yang lebih baik berbanding dengan zaman penjajahan kuasa barat.

Usaha ini telah memberikan penekanan tentang betapa pentingnya masyarakat Malaysia ini meniru konsep pembangunan ala barat, dengan menerimapakai secara mutlak segala formula pemodenan barat yang diharapkan akan menaikkan taraf masyarakat Malaysia yang baru merdeka.³⁷ Sikap bertaqlid kepada formula barat ini tidak terhad kepada penerimaan konsep barat secara makro semata-mata, bahkan turut cuba meniru sikap materialism³⁸ dan sistem pemikiran barat yang lebih memberatkan kepada soal-soal rasionalisme -saintifik mengatasi pemikiran ala tradisionalism yang biasanya dipegang oleh masyarakat di sebelah timur.³⁹

Di sini, dapat kita katakan bahawa usaha mewujudkan lulusan pengajian Islam yang serba boleh dan mampu memberi sumbangan yang bermakna kepada masyarakat samada di peringkat tempatan ataupun antarabangsa bukanlah sesuatu harapan

³⁴ Amir Husin Mohd Nor, (2000), *Penutupan Pintu Ijtihad: Satu Kajian Semula*, Jurnal Syariah, 8:1, Januari, Kuala Lumpur: APIUM, h. 43-45.

³⁵ Hairudin Harun, (1992), *op- cit.*, h. 79.

³⁶ Abdullah Ishak, (1992), *Islam Di Nusantara (khususnya di Tanah Melayu)*, Kuala Lumpur: BAHEIS, h. 166- 168.

³⁷ Baharudin Ahmad, (1994), *Falsafah Sains Dari Persepektif Islam*, Kuala Lumpur, hlm viii-xiii.

³⁸ Muhammad Syukri Salleh, (1990), "Pembangunan untuk manusia atau manusia untuk pembangunan : analisis tentang manusia dalam pembangunan berteraskan Islam", dalam *Konsep Dan Pelaksanaan Pembangunan Berteraskan Islam*, Pulau Pinang, hlm 32-35.

³⁹ Abdul Rahman Abdullah, (2001), *Falsafah Dan Kaedah Pemikiran*, Kuala Lumpur : Utusan Publication, hlm 136-140.

yang mustahil. Pandangan ini tidak dibuat secara sewenang-wenangnya, tetapi telah dibuktikan dengan fakta sejarah yang menunjukkan sifat serba boleh (versatile) yang dimiliki oleh lulusan ini, yang secara terang-terangan telah memberi impak yang cukup besar di dalam pembentukan tamadun intelektual dan material masyarakat Islam. Fakta dan peristiwa sejarah ini sepatutnya tidak hanya dibanggakan secara kosong, tetapi perlu disertakan dengan pelbagai pelan bertindak bagi memastikan lulusan pengajian Islam ini tetap relevan untuk realiti semasa.

Sejarah ketamadunan Islam dan epistemologi pendidikan Islam membuktikan sains dan teknologi diaplikasikan secara sistematik dan praktik dalam tradisi keilmuan Islam, malah telah mencapai ke tahap tertinggi iaitu penciptaan roket pada abad ke-13.⁴⁰ Namun perkembangan dan perubahan zaman dan iklim politik dunia telah memberikan kesan kepada perkembangan sains dan teknologi Islam.

Faktor-faktor politik, ekonomi, sosial dan intelektual yang terangkum dalam unsur dalaman dan luaran turut menyumbang kepada kemunduran dan keruntuhan budaya intelektualisme Islam seterusnya mewujudkan diskriminasi dan klasifikasi ilmu yang menggugat demokrasi ilmu itu sendiri. Pemisahan pengajian sains dan teknologi dalam kurikulum pengajian Islam terus subur dan menular hingga ke hari ini.⁴¹ Malah lebih buruk lagi, sains dan teknologi moden yang terdapat masa kini dilihat sebagai hak milik Barat secara mutlak⁴², ini dibuktikan dengan gagasan dan wawasan sarjana dan saintis Muslim⁴³ untuk mengembalikan sains Islam atas slogan dan motto pengislaman sains.

Sekularisme Barat disemai dalam sains dan teknologi melalui pemisahan ilmu tersebut dengan agama. Slogan sains untuk sains⁴⁴ dan kekuatan mental, fizikal dan material adalah satu-satunya alternatif untuk mengatasi permasalahan kehidupan kemanusiaan tanpa mengambil kira fitrah kehidupan hakiki, iaitu kepentingan keperluan beragama atau kerohanian kepada manusia. Agama adalah penghalang kepada manusia untuk mengaut keuntungan material.⁴⁵ Fahaman materialisme wujud seiring dengan sekularisme dalam ketamadunan Barat umumnya dan khusus dalam epistemologi sains dan teknologi Barat, seterusnya kedua-dua fahaman tersebut digarapkan dalam usaha mencapai kemajuan dan pemodenan.

⁴⁰ Noorliza Jamaludin, (2004), *Teknologi Roket Muslim*, *Al- Islam*, Oktober, hlm. 31.

⁴¹ Mahathir Mohamad, (2003), *Belajar Daripada Kesilapan Masa Lalu*, Dlm. Hashim Makarudin (pngr.) *Islam Dan Umat Islam*, op- cit. , hlm. 64-65.

⁴² Mohd. Zuhdi Marzuki, (2000), *Pengajian Sains, Teknologi Dan Masyarakat: satu Pendekatan Bersepadu Ke Arah Wawasan 2020*, Dlm. Abdul Latif Samian & Mohd. Sabri Haron (pnyt.) *Pengajian Umum Di Alaf Baru*, Bangi: UKM. , hlm. 275.

⁴³ Ziauddin Sardar, (1958) , *Arquments For Islamic Science*, Aligarh: Centre For Policy And Future Studies, hlm. 1. Lihat juga Sulaiman Noordin, (1992) , *Sains Falsafah Dan Islam*, Bangi: UKM, hlm. 198-200. Osman Bakar, (1994) , *Mewujudkan Tamadun Ilmu Berlandaskan Tauhid*, Dlm. Baharudin Ahmad (pngr.) *Falsafah Sains Daripada Perspektif Islam*, Kuala Lumpur: DBP. , hlm. 138. Seyyed Hossein Nasr, (1994) , *Islam Dan Sains Moden*, Dlm. Baharudin Ahmad (pngr.) , *Falsafah Sains Daripada Perspektif Islam*, Kuala Lumpur: DBP. , hlm. 23-24.

⁴⁴ Huston Smith, (1994) , *Kedudukan Sains*, Dlm. Baharudin Ahmad (pngr.) *Falsafah Sains Daripada Perspektif Islam*, Kuala Lumpur: DBP. , hlm. 41- 45.

⁴⁵ Amini Amir Abdullah, (2004), *Islam Hadhari Menyanggah Prinsip Sekularisme*, *Al- Islam*, Oktober, hlm. 32- 34.

Realitinya, Islam bergerak seiring dan intim dengan perkembangan sains dan teknologi hingga kini, namun ianya hanya retorik dan nostalgia semata-mata yang hanya mampu dikenangkan dan dibanggakan oleh umat Islam terhadap sumbangan para saintis muslim terdahulu⁴⁶. Kita hanya mewarisi tradisi keilmuan Islam yang terhad kepada bidang teologi, hukum fiqh, perundangan dan akhlak, namun bidang sains dan teknologi moden yang dipelajari kini ialah tajaan Barat sepenuhnya.

Penggunaan sains dan teknologi Barat dalam masyarakat Islam hanya sekadar berperanan sebagai agen pemusnah nilai dan budaya Islam⁴⁷. Penemuan-penemuan sains dan teknologi Barat juga tidak mampu memenuhi keperluan dan citarasa serta di samping ketidaksesuaiannya dengan ciri-ciri masyarakat Islam. Berdasarkan fakta-fakta ini, jelaslah kita memerlukan suatu bentuk aplikasi dan adaptasi sains dan teknologi yang serasi dengan Islam dan lebih utama kesatuan dan kesepaduannya dalam disiplin pengajian Islam.

Penguasaan serta aplikasi sains dan teknologi secara realitinya adalah merupakan tuntutan Islam dan akan menentukan ketamadunan sesuatu bangsa terutama masyarakat Islam itu sendiri. Ilmu itu juga yang akhirnya mampu memartabatkan maruah agama Islam pada pandangan agama-agama lain. Pembangunan dan pelaksanaan Syariat Islamiah sebagai visi dan misi unggul, secara praktiknya memerlukan projeksi minda yang bersifat eksploratif, meneroka, menyelidik dan mempelajari Syariat kemudiannya diproduksikan manfaatnya secara holistik. Seseengah data sains dapat digunakan untuk memahami teks al-Quran dengan lebih mendalam⁴⁸. Tidak dinafikan juga, penemuan sains telah menzahirkan keagungan wahyu dan ilmu sains dan teknologi dieksploitasikan sebagai alat berfikir tentang kewujudan Allah⁴⁹.

Merujuk kepada jurusan pengajian Islam di Malaysia, seperti mana halnya dengan bidang pengajian sains sosial dan kemanusiaan, kesemua jurusan pengajian ini telah melalui proses reviewing dan ubah suai yang bertepatan dengan nisbah Malaysia sebagai sebuah negara yang merdeka.⁵⁰ Hal ini jika dilihat dari sudut sejarah memang betul, memandangkan kebanyakan sistem pengajian keilmuan termasuklah pengajian Islam sendiri telah dirancang dan dibentuk penubuhannya berasaskan kepada kerangka pemikiran penjajah barat.⁵¹ Apa yang jelasnya, kerangka ala barat ini dibuat bagi menunjukkan sifat ketinggian tamadun barat⁵² dan pada masa yang sama merendahkan-

⁴⁶ M. Ali Kettani, (1991) , Sains Dan Teknologi Islam, Dlm. Ziauddin Sardar (pngr.) *Sentuhan Midas*, op- cit. , hlm. 91- 113.

⁴⁷ Ziauddin Sardar, (1992) , *Hujah Sains Islam*, (terj.) Abdul Latif Samian, Kuala Lumpur: DBP, hlm. 54.

⁴⁸ A. Rahman Omar, (1990), Fizik: Perkembangannya Dalam Tamadun Islam, Dlm. Baharudin Yatim & Sulaiman Noordin (pnyt.) *Sains Menurut Perspektif Islam*, Bangi: UKM, hlm. 18- 19.

⁴⁹ Sulaiman Noordin, (1990), Biologi Daripada Perspektif Islam, Dlm. Baharudin Yatim & Sulaiman Noordin, *Ibid.* , hlm. 24- 25.

⁵⁰ Arba'iyah Mohd Noor, (2001), "Pensejarahan Di Dalam Tradisi Barat dan Melayu : Satu Perbandingan Ringkas " , Dlm. *Jendela Masa*, Kuala Lumpur, hlm 26-27.

⁵¹ Ahmad Ibrahim, (1980), *Legal Education In Malaysia*, Singapore., hlm 36-38.

⁵² Adnan Nawang, (1998), *Za'ba dan Melayu*, Kuala Lumpur, hlm 26-28.

rendahkan tamadun Melayu,⁵³ termasuklah agama Islam itu sendiri.⁵⁴

Inilah asas kekuatan yang dibuktikan oleh *generasi Quraniik*⁵⁵ pada zaman keagungan Islam pada masa lalu yang sekadar menguasai ilmu agama malah sekali menguasai *acquired knowledge* dalam pelbagai bidang seperti falsafah, sains, fizik, kimia, perubatan, sejarah, botani dan sebagainya. Pengusaan ilmu yang dimiliki secara sepadu itu mampu membebaskan diri mereka daripada penjajahan minda sekularisme penjajah⁵⁶.

Era globalisasi dan evolusi digitalisasi turut memberi impak kepada sistem pengajian Syariah khususnya di Malaysia. Kurikulum pengajian Syariah tidak hanya tertumpu kepada permasalahan hukum yang sudah jelas terkandung di dalam al-Quran dan al-Sunnah serta pandangan fuqaha-fuqaha silam. Secara umumnya, sains itu sendiri berkembang dan berevolusi secara kondusif berasaskan faktor persekitaran yang ada. Eropah telah keluar daripada zaman kegelapan dan beralih kepada zaman kebangkitan melalui penemuan- penemuan saintifik dan penghasilan- penghasilan teknologi baru⁵⁷ untuk kemudahan manusia sejagat. Secara kasarnya, agama dan sains dianggap sepasang dan seiring dalam optik Syariah Islamiah yang luhur⁵⁸. Walaupun kemajuan sains dan teknologi memacu kemuncak namun masih kekal dalam bentuk keserasian dan kerelevanan dengan wahyu.

Apa yang membanggakan adalah proses pembaikan ini telah diterapkan kepada semua IPTA yang menawarkan jurusan pengajian Islam merangkumi Universiti Malaya, Universiti Kebangsaan Malaysia⁵⁹ Universiti Islam Antarabangsa Malaysia,⁶⁰ dan Kolej Universiti Islam Malaysia.⁶¹ Seterusnya IPTS Islam tumbuh dengan pesat selepas diluluskan Akta Pendidikan IPTS tahun 1996⁶² yang turut menawarkan

⁵³ Che Razi Jusoh, (2001), “ Pengajian Melayu : Dari Mana Hendak Ke Mana “, dalam *Harakah*, 1-15 mac 2001, hlm 4.

⁵⁴ Zainal Kling, (1994), *Antropologi tafsiran : sumbangan kebudayaan Malaysia kepada teori*, Syarahan perdana untuk pengukuhan profesor, Kuala Lumpur, hlm 8-24; lihat juga Rahimin Affandi Abdul Rahim, (1994), *Islamic legal reform in the administration of Islamic law in Malaysia : A critical analysis*, tesis Ph.D untuk University of Birmingham, hlm 332-334.

⁵⁵ Hilmy Bakar Almascaty, (1994), *Ummah Melayu, : Kuasa Baru Dunia Abad Ke-21*, Kuala Lumpur: Berita Publishing Sdn. Bhd.

⁵⁶ Mohd Azhar ed al. (2005), *Mentaliti Kritis Dalam Kalangan Melayu: Suatu Pengamatan Terhadap Pelbagai Persolan Hidup Masyarakat Melayu Masa Kini*, dlm. Hashim Awang ed al. *Emosi Melayu*, Kuala Lumpur: APM, UM., h. 245.

⁵⁷ *Ibid.*, hlm 13- 16.

⁵⁸ Mohd Hazim Shah, (2004), *A Tale Of Two Scenarios In Development Of Science And Technology In Malaysia*, Dlm. Mohd Hazim Shah & Phua Kai Lit (pnyt.) *Publis Policy, Culture And The Impact Of Globalisation In Malaysia*, Kuala Lumpur: Persatuan Sains Sosial Malaysia, hlm. 73.

⁵⁹ Mohammad Azam Mohammad Adil, (1994), “ Pengajian undang-undang Islam di pusat pengajian tinggi – amalan di ITM” dalam *Jurnal Tasawwur Islam*, v. 3, hlm 75-84

⁶⁰ Abdul Aziz Bari, (1999), “ Legal education and Islamization “, dalam *IJUM Law Journal*, v. 7, no. 1, hlm 83-94.

⁶¹ Haji Marzuki Haji Mahmood, (2003), *Keberkesanan dan sambutan Masyarakat Terhadap Pengajian Islam Di Institusi Pengajian Tinggi*, dlm. Suzalie Mohamad, *Memahami Isu- isu Pendidikan Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur: IKIM. , hlm. 182.

⁶² Lihat sebagai contohnya Rahimin Affandi And. Rahim, (2005), *Isu Pendekatan Di Dalam Pengajian Syariah Di Malaysia: Satu Analisis*, dlm. *Jurnal Syariah*, jld. 13, bil. 1, Kuala Lumpur:

program- program pengajian Islam.⁶³

Integrasi pendidikan antara ilmu agama dan ilmu moden adalah amat kabur dan lemah sekali jika dilihat pelaksanaannya di Malaysia⁶⁴. Ini tercermin dalam sistem pendidikan kita yang membahagikan ilmu-ilmu kepada ilmu-ilmu Islam-wahyu dan bukan-wahyu, terdapat juga pembahagian semasa berkenaan bidang-bidang pengajian ini kepada beberapa aliran seperti sains, sastera, sejarah, bahasa dan falsafah. Seajar dengan itu, maka sekarang muncul usaha untuk menjayakan program Pengislaman Ilmu-ilmu atau *The Islamization Of Knowledge*⁶⁵ yang amat dialu-alukan dan harus mendapat sokongan jitu semua pihak.

Ilmu yang menjadi gagasan dan wawasan Islam sifatnya menyeluruh yang mengatur segala yang berkaitan dengan kehidupan. Ianya tidak hanya terbatas dalam ilmu syariat atau ilmu agama seperti yang disangka oleh sesetengah kalangan atau seperti yang dimomokkan dalam zaman kemunduran mengenai al-Quran⁶⁶. Al-Quran dengan pendekatan yang menggesa supaya dikaji dan diteliti perkara-perkara yang wujud serta gejala kehidupan. Selain itu, al-Quran juga menyeru supaya mengkaji makhluk manusia itu sendiri.⁶⁷ Metodologi⁶⁸ al-Quran dalam pendidikan jelas menganjurkan manusia supaya mengkaji ilmu Botani, Geologi dan spesis- spesis haiwan yang terdapat di bumi ini.⁶⁹

Mengikut kaca mata kaedah sains sosial moden, untuk tujuan menjadikan sesuatu kajian itu bersifat logiko-empirikal,⁷⁰ sebarang usaha mendapatkan maklumat tentang apa yang berlaku yang biasanya merupakan sesuatu permasalahan, perlu menggunakan beberapa metode penyelidikan lapangan yang khusus merangkumi (i) metode soal selidik, (ii) interview, (iii) observation, (iv) persampelan dan (v) eksperimen.⁷¹

Merujuk khusus kepada metode eksperimen, ternyata metode ini paling sesuai untuk digunakan oleh seseorang fuqaha, sebagai contohnya, di dalam dua bidang utama, fiqh jenayah dan fiqh kepenggunaan. Untuk memperkemas lagi fiqh jenayah, seseorang fuqaha boleh memanfaatkan metode klinikal yang mengkaji secara terperinci

APIUM, hlm. 106.

⁶³ Ahmad Sunawari Long et al. (2001), *Konsep Dan Halatuju Pendidikan Tinggi Islam Awam Dan swasta Di Malaysia*, dlm. *Kertas Seminar Islam di Pusat- pusat Pengajian Tinggi Asean ke- 3*, di Kolej Islam Melaka, 5- 7 November, hlm. 1-2.

⁶⁴ Ismail Ibrahim, (1999), *Sistem Pendidikan Islam Bersepadu*, dlm. *Isu-isu Semasa Dari Perspektif Islam*, Kuala Lumpur: IKIM., h. 255.

⁶⁵ Muhammad Uthman El-Muhammady, (2005), *Ilmu Pendidikan Dan Pembinaan Kekuatan Masyarakat Melayu Dalam Menghadapi Globalisasi Dan Teknologi Maklumat Dan Komunikasi*, dlm. Hashim Musa (ed.) *Bahasa & Pemikiran Melayu*, Kuala Lumpur: APM, UM., h. 8.

⁶⁶ Lihat huraian lanjut, Wan Zahidi Wan The, (1995), *Identiti Dan Kandungan Pendidikan Islam*, Kuala Lumpur: BAHEIS, JPM, h. 7-8.

⁶⁷ *Adz- Zaariyat*, 51:20-21.

⁶⁸ Metodologi ialah satu sistem yang merangkumi kaedah dan prinsip yang digunakan dalam sesuatu kegiatan, disiplin dan sebagainya. Sila rujuk *Kamus Dewan*, (1997), Kuala Lumpur; DBP, ed.3, h.87.

⁶⁹ *Fatir*, 35: 27-28.

⁷⁰ Mahmood Nazar Mohamed, (1998)“ Asas-asas penyelidikan Sains sosial “, dalam *Pengenalan kepada Sains Sosial*, Kuala Lumpur, hlm 220-221.

⁷¹ *Ibid*, h.223-228.

perbuatan bilazim seseorang yang terlibat melakukan sesuatu perbuatan jenayah.⁷² Hasilnya, dengan bantuan metode klinikal ini, fuqaha boleh mengemukakan jawapan hukum yang berbentuk, samada hukuman yang setimpal bagi mengelakkan sesuatu kesalahan itu berulang, ataupun dapat mencadangkan bentuk hukuman yang boleh memulihkan seseorang pesalah tersebut.

Begitu juga metode klinikal ini dilihat sebagai alat bantu utama yang boleh digunakan dalam fiqh kepenggunaan. Sebagai contohnya, sebelum memutuskan sesuatu hukum membabitkan soal kepenggunaan, fuqaha perlu mengetahui dengan terperinci tentang bagaimana proses kimia yang menghasilkan sesuatu barangan itu dibuat, termasuklah segala elemen yang terlibat di dalam sesuatu pemerosesan barangan.⁷³ Dengan cara ini, fuqaha akan mengetahui secara pasti apa-apa elemen yang kotor, haram dan berbahaya untuk kesihatan pengguna, yang bakal dikeluarkan jawapan hukum yang bersesuaian dengan realiti yang ada.⁷⁴

Persediaan fuqaha untuk meningkatkan pengetahuannya samada ilmu agama ataupun Sains dan Teknologi. Berasaskan kesedaran ini, kaedah ijihad moden samada dalam bentuk kreatif ataupun Tarjih⁷⁵ yang juga dapat dikatakan sebagai penyelidikan hukum Islam semasa perlu dibina dalam bentuk sintesis, yang mengabungkan antara kedua-dua kaedah iaitu kaedah ilmu usul al-fiqh dan metodologi penyelidikan S&T. Penyelidikan bertujuan mendapatkan kebenaran yang mempunyai logik mengenai sesuatu fenomena, tetapi ia tidak beerti bahawa kebenaran yang didapati itu merupakan kebenaran yang muktamad.⁷⁶ Fakta- fakta baru atau yang tidak diperolehi semasa penyelidikan dijalankan mungkin akan timbul dan ini akan mengubah keputusan penyelidikan dan pengetahuan akan sentiasa berubah.

Simpulan

Pengajian syariah mempunyai sejarah yang panjang dan telah berkembang seiring dengan perkembangan kebangkitan Islam⁷⁷. Selain itu, agenda utama Syariah, telah termaktub dalam lima ayat pertama surah al-‘Alaq.⁷⁸Kemampuan menguasai ilmu pengetahuan secara bersepadu boleh melahirkan generasi atau individu yang memiliki keampuhan dan kekuatan pengetahuan yang pelbagai dan semasa. Justeru itu, kecemerlangan intelektual dapat dikembangkan, ketrampilan dan kewibawaan diri

⁷² Ab. Alim Abdul Rahim, (1994), *Pengantar psikologi bilazim*, Kuala Lumpur, hlm 2-22 dan 50-77.

⁷³ Lihat Che Wan Jasimah Wan Mohamed Radzi, (2000), *Konsep kesihatan melalui pemakanan : Pendekatan Islam dan sains*, Kuala Lumpur, hlm 52-72.

⁷⁴ Lokman Ab. Rahman, (2001), *Halal products : consumerism, technology and procedures*, Melaka, hlm 39-47. Lihat juga *Makanan berbahaya; panduan CAP mengenai babaya tersembunyi dalam makanan*, (1999), Persatuan pengguna Pulau Pinang, Sungai Pinang,

⁷⁵ Maklumat lanjut tentang kedua-dua konsep ini boleh didapati dalam Fathurrahman Djamil, (1995), *Metode ijihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, Jakarta, hlm 31-35.

⁷⁶ Lihat, Mohd Sheffie Abu Bakar, (1995), *Metodologi Penyelidikan*, ed. Ke-2, Bangi: Penerbit UKM., h. 14.

⁷⁷ Huraian lanjut sila lihat, Abdullah Ishak, (1992), *Islam Di Nusantara (Khususnya Di Tanah Melayu)*, Kuala Lumpur: BAHEIS.

⁷⁸ Zainudin Jaafar, (2000), *Spektrum Pemikiran Islam*, Selangor: Kolej Islam Darul Ehsan Sdn. Bhd., hlm. 68.

dapat direalisasikan⁷⁹ dan proses ini juga memberikan impak besar dalam melahirkan insan seimbang dan harmonis seperti yang terkandung dalam matlamat Falsafah Pendidikan Negara Malaysia⁸⁰.

Perkembangan sains dan teknologi merupakan medium terpenting yang mempengaruhi hukum semasa di samping iklim, struktur sosial, ekonomi dan 'urf setempat. Justeru itu, pembentukan disiplin pengajian Syariah harus diintegrasikan dan diasimilasikan secara berkesan dengan perkembangan sains dan teknologi, bertujuan membina kerangka hukum fiqh semasa yang lebih berwibawa dan tidak akan dipertikaikan kerelevannya. Kecemerlangan pengajian Syariah harus seiring dengan inovasi sains dan teknologi. Reformasi dan modifikasi sistem pengajian Syariah tradisional bakal menentukan usaha *intellectual-discourse* dapat direalisasikan dengan lebih praktikal dan efektif.

Daftar Pustaka

- Abdullah Ahmad Badawi, (2005), Islam Hadhari Akan Bangkit, dlm. *Pemikir*, bil. 39 & 40, Januari- April- Jun, Kuala Lumpur: Kumpulan Utusan.
- Abdul Fatah Hasan, (2003), *Pengenalan Falsafah Pendidikan*, Pahang: PTS Publications & Distributor Sdn. Bhd.
- Abdullah Ishak, (1992), Islam di Nusantara (Khususnya Di Tanah Melayu), Kuala Lumpur: BAHEIS.
- Abdul Latif Samian et. al, (2003), *Perkembangan Sains dan Peradaban Manusia*, Bangi: Penerbit UKM.
- Ab. Alim Abdul Rahim, (1994), *Pengantar psikologi bilazim*, Kuala Lumpur.
- Amini Amir Abdullah, (2004), Islam Hadhari Menyanggah Prinsip Sekularisme, *Al-Islam*, Oktober.
- A. Rahman Omar, (1990), Fizik: Perkembangannya dalam Tamadun Islam, Dlm. Baharudin Yatim & Sulaiman Noordin (pnyt.) *Sains Menurut Perspektif Islam*, Bangi: UKM.
- Abdul Aziz Bari, (1999), "Legal education and Islamization", dalam *IIUM Law Journal*, v. 7, no. 1.
- Abdul Rahman Abdullah, (2001), *Falsafah dan Kaedah Pemikiran*, Kuala Lumpur : Utusan Publication.
- Arba'iyah Mohd Noor, (2001), "Pensejarahan di dalam Tradisi Barat dan Melayu : Satu Perbandingan Ringkas", Dlm. *Jendela Masa*, Kuala Lumpur.
- Ahmad Ibrahim, (1980), *Legal Education In Malaysia*, Singapore.
- Adnan Nawang, (1998), *Za'ba dan Melayu*, Kuala Lumpur.
- Amir Husin Mohd Nor, (2000), *Penutupan Pintu Ijtihad: Satu Kajian Semula*, Jurnal Syariah, 8:1, Januari, Kuala Lumpur: APIUM.

⁷⁹ Al- Quran, Surah *Al-Mujadalah*, ayat 11.

⁸⁰ Abdul Fatah Hasan, (2003), *Pengenalan Falsafah Pendidikan*, Pahang: PTS Publications & Distributor Sdn. Bhd., hlm. 145- 146.

- Abdullah Ishak, (1992), *Islam Di Nusantara (kebususnnya di Tanab Melayu)*, Kuala Lumpur: BAHEIS.
- Ahmad Sunawari Long et al. (2001), Konsep Dan Halatuju Pendidikan Tinggi Islam Awam Dan swasta Di Malaysia, dlm. *Kertas Seminar Islam di Pusat-pusat Pengajian Tinggi Asean ke-3*, di Kolej Islam Melaka, 5- 7 November.
- Baharudin Ahmad, (1994), *Falsafah Sains Dari Persepektif Islam*, Kuala Lumpur.
- Che Razi Jusoh, (2001), “ Pengajian Melayu : Dari Mana Hendak Ke Mana “, dalam *Harakah*, 1-15 mac 2001.
- Che Wan Jasimah Wan Mohamed Radzi, (2000), *Konsep kesihatan melalui pemakanan : Pendekatan Islam dan sains*, Kuala Lumpur.
- E. E Calverley, (1958), *Islam: An Introduction*, The american University In Cairo Press.
- Fathurrahman Djamil, (1995), *Metode ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, Jakarta.
- Hairudin Harun, (1992), *Daripada sains Yunani Kepada Sains Islam*, Kuala Lumpur: Penerbit UM.
- Hairudin Harun, (2004), *Retorik Sains Dan Teknologi Di Malaysia*, Kuala Lumpur: DBP.
- Haji Marzuki Haji Mahmood, (2003), Keberkesanan dan sambutan Masyarakat Terhadap Pengajian Islam Di Institusi Pengajian Tinggi, dlm. Suzalie Mohamad, *Memahami Isu- isu Pendidikan Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur: IKIM.
- Hilmy Bakar Almasaty, (1994), *Ummah Melayu, : Kuasa Baru Dunia Abad Ke-21*, Kuala Lumpur: Berita Publishing Sdn. Bhd.
- Huraian lanjut sila lihat, Cik Mustafa Cik Hasan, (2003), *Ekonomi Islam Dan Pelaksanaannya Di Malaysia*, Kuala Lumpur: IKIM.
- Huston Smith, (1994) , Kedudukan Sains, Dlm. Baharudin Ahmad (pngr.) *Falsafah Sains Daripada Perspektif Islam*, Kuala Lumpur: DBP.
- Ismail Ibrahim, (1999), Siatem Pendidikan Islam Bersepadu, dlm. *Isu-isu Semasa Dari Perspektif Islam*, Kuala Lumpur: IKIM.
- Ismail Al- Faruqi, (1984), *Islamisasi Pengetahuan*, Bandung: Pustaka.
- Kamus Dewan*, (1998), ed. Ke-3, Kuala Lumpur: DBP.
- Lokman Ab. Rahman, (2001), *Halal products : consumerism, technology and procedures*, Melaka.
- Mahmood Nazar Mohamed, (1998) “ Asas-asas penyelidikan Sains sosial “, dalam *Pengenalan kepada Sains Sosial*, Kuala Lumpur.
- Mohd Nakhaie Ahmad, (2005), Misi Islam Hadhari, dlm. *Pemikir*, bil. 39&40, Januari-April- Jun, Kuala Lumpur: Kumpulan Utusan.
- Mohd Zahir Zainudin, (2005), Memperkasakan Pendidikan Di Malaysia: Kelangsungan Kecemerlangan, dlm. Roziah Omar et. al, (ed.), *Malaysia: Isu- isu Sosial Semasa*, Kuala Lumpur: Unit Penerbitan ISM.
- Mohd Natsir Mahmud, (1997), *Orientalisme: Al- Quran Di Mata Barat (sebuah studi evaluatif)*, Semarang.

- Mohd. Zuhdi Marzuki, (2000), Pengajian Sains, Teknologi Dan Masyarakat: satu Pendekatan Bersepadu Ke Arah Wawasan 2020, Dlm. Abdul Latif Samian & Mohd. Sabri Haron (pnyt.) *Pengajian Umum Di Alaf Baru*, Bangi: UKM.
- Mohd Azhar ed al. (2005), Mentaliti Kritis Dalam Kalangan Melayu: Suatu Pengamatan Terhadap Pelbagai Persolan Hidup Masyarakat Melayu Masa Kini, dlm. Hashim Awang ed al. *Emosi Melayu*, Kuala Lumpur: APM, UM.
- Mohd Hazim Shah, (2004), A Tale Of Two Scenarios In Development Of Science And Technology In Malaysia, Dlm. Mohd Hazim Shah & Phua Kai Lit (pnyt.) *Publis Policy, Culture And The Impact Of Globalisation In Malaysia*, Kuala Lumpur: Persatuan Sains Sosial Malaysia.
- Mohd Sheffie Abu Bakar, (1995), *Metodologi Penyelidikan*, ed. Ke-2, Bangi: Penerbit UKM.
- Mohammad Azam Mohammad Adil, (1994), “ Pengajian undang-undang Islam di pusat pengajian tinggi – amalan di ITM” dalam *Jurnal Tasannur Islam*, v. 3.
- M. Amin Abdullah, (2003), Etika Tauhidik Sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum Dan Agama, dlm. *Menyatukan Kembali Ilmu- ilmu Agama Dan Umum*, Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press.
- Muhammad Syukri Salleh, (1990), “Pembangunan untuk manusia atau manusia untuk pembangunan : analisis tentang manusia dalam pembangunan berteraskan Islam “, dalam *Konsep Dan Pelaksanaan Pembangunan Berteraskan Islam*, Pulau Pinang.
- Muhammad Uthman El-Muhammady, (2005), Ilmu Pendidikan Dan Pembinaan Kekuatan Masyarakat Melayu Dalam Menghadapi Globalisasi Dan Teknologi Maklumat Dan Komunikasi, dlm. Hashim Musa (ed.) *Bahasa & Pemikiran Melayu*, Kuala Lumpur: APM, UM.
- Norman Daniel, (1966), *Islam, Europe And Empire*, Edinburgh.
- Osman Bakar, (1994), Mewujudkan Tamadun Ilmu Berlandaskan Tauhid, Dlm. Baharudin Ahmad (pngr.) *Falsafah Sains Daripada Perspektif Islam*, Kuala Lumpur: DBP.
- Rahimin Affandi Abdul Rahim, (1994), *Islamic legal reform in the administration of Islamic law in Malaysia : A critical analysis*, tesis Ph.D untuk University of Birmingham.
- Rahimin Affandi Abd. Rahim, (2002), Ke Arah Penyediaan Kaedah Penyelidikan Hukum Islam Yang Terkini: Satu Pengenalan, dlm. *Jurnal Syariah*, v. 10:1, Kuala Lumpur: APIUM.
- Rahimin Affandi And. Rahim, (2005), Isu Pendekatan Di Dalam Pengajian Syariah Di Malaysia: Satu Analisis, dlm. *Jurnal Syariah*, jld. 13, bil. 1, Kuala Lumpur: APIUM.
- Seyyed Hossein Nasr, (1988), *Knowledge And The Sacred, Lahore*: Suhail Academy.
- Seyyed Hossein Nasr, (1994) , Islam Dan Sains Moden, Dlm. Baharudin Ahmad (pngr.), *Falsafah Sains Daripada Perspektif Islam*, Kuala Lumpur: DBP.

- Syed Al- Naquib Al- Attas, (1981), *Sekularisme dan Islam*, Bandung: Pustaka.
- Sulaiman Noordin, (1992) , *Sains Falsafah Dan Islam*, Bangi: UKM.
- Taha Jabir Al- 'Alwani, (1991), 'Taqlid And The Stagnation Of The Muslim Mind, dlm. *The American Journal Of Social Sciences*, v. 8. No. 3.
- Yusof Al- Qaradhawi, (1994), *Al- Ijtihad Al- Muasir Baina Al- Indbibat Wa Al- Infirat*, Kaherah: Dar Al- Tauzi' Wa Al- Nasyr Al- Islamiah.
- Yusof Al- Qaradhawi, (1980), *Al- Ijtihad Fi Syariah Al- Islamiyah Ma'a Nadbratain Tabliyyatin Fi Ijtihad Al- Muasir*, Kuwait.
- Wan Mohd Nor, (2004), Kaji Ide- ide Rahman Secara Kritis Dan Jujur, *ISLAMIA*, Agustus.
- Wan Zahidi Wan The, (1995), *Identiti Dan Kandungan Pendidikan Islam*, Kuala Lumpur: BAHEIS, JPM.
- Zainudin Jaafar, (2000), *Spektrum Pemikiran Islam*, Selangor: Kolej Islam Darul Ehsan Sdn. Bhd.
- Ziauddin Sardar, (1958) , *Arquments For Islamic Science*, Aligarh: Centre For Policy And Future Studies.
- Ziauddin Sardar, (1992) , *Hujah Sains Islam*, (terj.) Abdul Latif Samian, Kuala Lumpur: DBP.
- Zainal Kling,(1994), *Antropologi tafsiran : sumbangan kebudayaan Malaysia kepada teori*, Syarahan perdana untuk pengukuhan profesor, Kuala Lumpur.

MEMBUMIKAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA

M. Fahmi Al Amruzi

Guru Besar Ilmu Hukum pada Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam
IAIN Antasari Banjarmasin
Email: fahmialamruzi@iain-antasari.ac.id

Abstract

The existence of Islamic law in Indonesia has long earned a place in public life. It is the law established in the midst of society and even became the official legal state at the time of Islamic kingdoms until the beginning of VOC. When the Dutch managed to take over all the power of the Islamic kingdoms, the Islamic law began to be abolished gradually. After independence, Indonesian people began to dig his own laws independently and Islamic laws still exists and getting stronger. The Islamic law has its own power which can take the form in legislation, jurisprudence and public legal awareness. Islamic law has an important strategic position in the formation and preparation of Indonesia's national law. One effort to incorporate Islamic law into the national legal order is through the transformation of the values of Islamic law into the Indonesian National Legal System.

Keywords: Islamic law, VOC, National Law, Transformation.

Pendahuluan

Islam sebagai agama yang dipeluk oleh mayoritas penduduk Indonesia, tentu sangat berpengaruh terhadap pola hidup bangsa Indonesia. Dalam pandangan masyarakat Indonesia, hukum Islam merupakan bagian penting dari ajaran agama, dan juga Islam merupakan ruangan ekspresi pengalaman agama yang utama dan menjadi diterminan kontinuitas dan identitas historis.

Hukum Islam di Indonesia, dalam formulasi yang sangat sederhana dapat dinyatakan adalah norma-norma hukum yang bersumber dari syariat Islam yang tumbuh dan berkembang dalam kehidupan masyarakat sepanjang bentangan sejarah Indonesia. Ia terlahir dari hasil perkawinan normatif (*syari'ah*) dengan muatan-muatan lokal Indonesia secara utuh.¹

¹ Abd. Halim Barakatullah dan Teguh Prasetyo, *Hukum Islam Menjawab Tantangan Zaman Yang Terus Berkembang*, Cet.I; Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2006, hlm.68

Menurut Muhammad Daud Ali, Guru Besar Hukum Islam UI, Hukum Islam yang berlaku di Indonesia ada dua macam, yaitu secara normatif dan formal yuridis. Hukum Islam yang berlaku secara normatif adalah bagian hukum Islam yang mempunyai sanksi kemasyarakatan apabila norma-norma itu dilanggar. Kuat tidaknya sanksi tersebut tergantung pada kuat tidaknya kesadaran umat Islam akan norma-norma normatif itu. Hukum Islam yang bersifat normatif antara lain salat, puasa, zakat, dan haji.²

Hukum Islam yang bersifat formal yuridis, yaitu yang berkaitan dengan aspek *muamalah* khususnya bidang perdata yang sebagiannya telah menjadi bagian dari hukum positif di Indonesia, dimanaproses peralihannya menjadi hukum positif harus berdasarkan peraturan dan perundang-undangan, misalnya hukum perkawinan, hukum kewarisan, dan hukum wakaf yang telah dikompilasikan.³

Menurut Rifyal Ka'bah, hukum Islam itu memiliki cakupan yang lebih luas dari pada hukum nasional, maka sebagian ketentuannya tidak memerlukan kekuasaan negara untuk penegakkannya dan sebagian yang lain tidak membutuhkannya.⁴ Dengan demikian, tidak semua ketentuan hukum Islam perlu dilegislasikan. Ketentuan hukum Islam yang perlu dilegislasikan adalah ketentuan hukum yang memiliki kategori:

1. Penegakkannya memerlukan bantuan kekuasaan negara.
2. Berkorelasi dengan ketertiban umum.⁵

Sejarah Perkembangan Hukum Islam Di Indonesia

Di Indonesia, sebagaimana negeri-negeri lain yang mayoritas penduduknya beragama Islam, keberdayaan hukum Islam itu telah sejak lama memperoleh tempat yang layak dalam kehidupan masyarakat seiring dengan berdirinya kerajaan-kerajaan Islam, dan bahkan pernah sempat menjadi hukum resmi Negara.⁶

Setelah kedatangan bangsa penjajah (Belanda) yang kemudian berhasil mengambil alih seluruh kekuasaan kerajaan Islam tersebut, maka sedikit demi sedikit hukum Islam mulai dipangkas, sampai akhirnya yang tertinggal *selain ibadah* hanya sebagian saja dari hukum keluarga (*nikah, talak, rujuk, waris*) dengan Pengadilan Agama sebagai pelaksananya.

Juhaya S. Praja mengatakan, bahwa tidaklah berlebihan jika pada masa-masa awal VOC berkuasa, teori *Receptio in Complexu* menjadi acuan bagi pemerintah dalam penataan hukum bagi umat Islam. Dalam periode ini, hukum Islam diberlakukan secara penuh terhadap orang Islam. Dasarnya adalah Pasal 75 *Regeerings Reglement* (RR) tahun 1855 yang antara lain menyatakan “oleh hakim Indonesia itu hendaklah diberlakukan undang-undang agama (*godsdienstige wetten*)”.⁷

² Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam; Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum di Indonesia* Cet; III; Jakarta: Rajawali Pers, 1990, hlm. 5-6.

³ *Ibid.*

⁴ Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia*, Cet I; Jakarta: Universitas Yarsi, 1999, hlm.59, 85

⁵ Jazuni, *Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, Cet. I; Bandung: Citra Aditya Bakti, 2005, hlm.353

⁶ Daniel S. Lev, *Islamic Court in Indonesia*, Terjemahan oleh Z.A. Noeh, 1980, Peradilan Agama Islam di Indonesia, Jakarta: Intermedia, 1980, hlm 25

⁷ Juhaya S. Praja, 1994. *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktek*, Bandung : Remaja Rosdakarya., hlm. xiii.

Pemerintahan VOC pernah memerintahkan kepada D.W. Freijer untuk menyusun Compendium yang memuat hukum Perkawinan Islam dan Kewarisan Islam dengan diperbaiki dan disempurnakan oleh tokoh yuris Islam. Kitab hukum tersebut secara resmi diterima oleh pemerintah VOC tahun 1706 dan dipergunakan oleh pengadilan dalam menyelesaikan sengketa yang terjadi di kalangan umat Islam di daerah kekuasaan VOC. Kitab tersebut dikenal dengan Compendium Freijer.⁸ Sebagai hukum materil menyangkut Perdata Islam yaitu *Civiele Wetten der Mohammedaansche* telah mendapatkan legalitas pemberlakuannya secara positif melalui Resolutie der Indische Regeering (VOC) tanggal 25 Mei 1760.⁹ Selain itu ada pula Undang-Undang yang memuat atau mengadopsi hukum Islam seperti Papakem Cirebon.¹⁰ Kemudian *Compendium der Voornamste Javaanche Wetten Naukeurig Getrokken Uit Het Mohammedaanche Wetboek Mogharrer* yang lebih terkenal dengan *Compendium Moghareer* mengingat materinya diambil dari kitab al-Muharrar karya Imam Rafi'i.¹¹

Teori *Reception in Complexu* yang pertama kali diperkenalkan oleh L.W.C. Van Den Breg itu kemudian digantikan oleh teori *Receptio* yang dikemukakan oleh Cristian Snouk Hurgronje dan dimulai oleh Corenlis Van Vallonhoven sebagai penggagas pertama.¹²

Untuk menggantikan *Receptio in Complexu* dengan *Receptio*, pemerintah Belanda kemudian menerbitkan *Wet op de Staatsinrichting van Nederlands Indie*, disingkat *Indische Staatsregeling* (I.S), yang sekaligus membatalkan *Regeerings Reglement* (RR) tahun 1885, pasal 75 yang menganjurkan kepada hakim Indonesia untuk memberlakukan undang-undang agama.

Dalam I.S. tersebut, diundangkan Stbl 1929: 212 yang menyatakan bahwa hukum Islam dicabut dari lingkungan tata hukum Hindia Belanda. Dalam pasal 134 ayat 2 dinyatakan:

“Dalam hal terjadi perkara perdata antara sesama orang Islam, akan diselesaikan oleh hakim agama Islam apabila hukum Adat mereka menghendakinya, dan sejauh itu tidak ditentukan lain dengan sesuatu ordonansi”.

Berdasarkan ketentuan di atas, maka dengan alasan hukum waris belum diterima sepenuhnya oleh hukum adat, pemerintah Belanda kemudian menerbitkan Stbl. 1937: 116 yang berisikan pencabutan wewenang Pengadilan Agama dalam masalah waris (yang sejak 1882 telah menjadi kompetensinya) dan dialihkan ke Pengadilan Negeri.

Dengan pemberlakuan teori *Receptio* tersebut dengan segala peraturan yang meninak-lanjutnya, di samping dirancang untuk melumpuhkan sistem dan kelembagaan hukum Islam yang ada, juga secara tidak langsung telah mengakibatkan perkembangan hukum Barat di Indonesia semakin eksis, mengingat ruang gerak hukum adat sangat terbatas tidak seperti hukum Islam, sehingga dalam kasus-kasus tertentu kemudian dibutuhkan hukum Barat.¹³

⁸ Arso Sastroatmodjo & H.A. Wasit Aulawi, 1975. *Hukum Perkawinan di Indonesia*, Jakarta : Bulan Bintang, hlm. 11-12.

⁹ Supomo dan Jokosutomo, *Sejarah Politik Hukum Adat*, Jakarta 1985, hlm. 6.

¹⁰ Cik Hasan Bisri, *Peradilan Agama di Indonesia*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1996, hlm. 108

¹¹ Ahmad Rofiq, 2000, *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta, Raja Grafindo Persada, hlm. 59.

¹² Sayuti Thalib, *Receptio A Contrario*, Jakarta: Bina Aksara, 1985. hlm. 62

¹³ Ramulyo, Moh. Idris, *Asas-Asas Hukum Islam*, Jakarta: Sinar Grafika, 1995, hlm. 56-57

Setelah Indonesia Merdeka, suatu hal yang pasti adalah bahwa proklamasi kemerdekaan RI yang dikumandangkan pada tanggal 17 Agustus 1945, mempunyai arti yang sangat penting bagi perkembangan sistem hukum di Indonesia.

Bangsa Indonesia yang sebelumnya dikondisikan untuk mengikuti sistem hukum Belanda mulai berusaha untuk melepaskan diri dan berupaya untuk menggali hukum secara mandiri. Hal ini bukan berarti mengubahnya secara revolutif sebagaimana perolehan kemerdekaan itu sendiri. Perubahan suatu produk hukum yang telah lama melembaga dalam tata-pola kehidupan bangsa adalah tidak mudah. Ia memerlukan upaya persuasif dan harus dilakukan secara terus menerus, simultan dan sistematis.

Upaya pertama yang dilakukan oleh pemerintah RI terhadap hukum Islam adalah pemberlakuan teori *Receptio Exit* gagasan Hazairin yang berarti menolak teori *Receptio* yang diberlakukan oleh pemerintah kolonial Belanda sebelumnya.

Menurutnya, teori *receptio* itu memang sengaja diciptakan oleh Belanda untuk merintangikan kemajuan Islam di Indonesia. Teori itu sama dengan teori Iblis¹⁴ karena mengajak umat Islam untuk tidak mematuhi dan melaksanakan perintah Allah dan Rasul-Nya.

Perkembangan hukum Islam menjadi semakin menggembirakan setelah lahirnya teori *Receptio a Contrario* yang memberlakukan hukum kebalikan dari *Receptio*, yakni bahwa hukum adat itu baru dapat diberlakukan jika tidak bertentangan dengan hukum Islam. Dengan teori yang terakhir ini, maka hukum Islam memiliki ruang gerak yang lebih leluasa.¹⁵

Sejarah membuktikan bahwa sejak masa penjajahan hingga masa kemerdekaan dan masa reformasi hukum Islam mengalami perkembangan yang dinamis dan berkesinambungan, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi tidak menyurutkan perkembangan hukum Islam itu sendiri. Ia justru bereksistensi dalam kehidupan modern yang lebih maju dikarenakan hukum Islam memotret dirinya untuk kehidupan sepanjang zaman. Tetap eksistensinya hukum Islam di Indonesia sampai saat ini bahkan semakin kokoh karena menganut teori eksistensi komprehensif, yaitu keberadaan hukum Islam memiliki kekuatan sendiri yang wujudnya bisa dilakukan dengan legislasi, yurisprudensi (hakim) dan kesadaran hukum masyarakat.¹⁶

Teori eksistensi merumuskan keadaan hukum nasional Indonesia masa lalu, masa kini, dan masa datang, menegaskan bahwa hukum Islam itu ada dalam hukum nasional Indonesia, baik tertulis maupun yang tidak tertulis.¹⁷

Teori-Teori Pemikiran Penerapan Hukum Islam di Indonesia

Sebagaimana di negara-negara muslim lainnya, umat Islam di Indonesia-pun tetap menjaga aspirasi mereka untuk mempraktekan hukum Islam, tidak hanya dalam kehidupan individu, tetapi juga dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, meskipun terdapat variasi ide tentang praktek hukum Islam tersebut. Secara konseptual,

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Sayuti Thalib, *Loc Cit*

¹⁶ Muchsin, 2010, Masa Depan Hukum Islam di Indonesia, Jakarta, Untag Press, h. 42

¹⁷ Mardani. 2009. *Hukum Acara Perdata Peradilan Agama & Mahkamah Syariah*. Jakarta: Sinar Grafika. hlm. 5.

seungguhnya telah banyak teori pemikiran mengenai penerapan hukum Islam (syari'at) di Indonesia, antara lain:

1. Teori Pemikiran Kulturalistik.

Pendekatan teori ini mensyaratkan sosialisasi dan internalisasi syari'at Islam oleh umat Islam sendiri, tanpa dukungan langsung dari otoritas politik dan institusi negara. Pendekatan kultural ini menjadikan Islam sebagai sumber etika dan moral; sebagai sumber inspirasi dan motivasi dalam kehidupan bangsa bahkan sebagai faktor komplementer dalam pembentukan struktur sosial.

Pendukung pendekatan kultural ini antara lain adalah Abdurrahman Wahid. Menurut dia Islam itu harus bertindak sebagai faktor komplementer untuk mengembangkan sistem sosio-ekonomi dan politik, bukan sebagai faktor alternatif yang dapat membawa dampak disintegrative kehidupan bangsa secara keseluruhan, menurutnya, umat Islam telah dapat menerima falsafah negara, sementara pada saat yang bersamaan masih mempertahankan jalan hidup "Islamnya" dalam varian lokal dan individu. Oleh karena itu dia tidak menyetujui idealisme Islam dalam sebuah sistem sosial.

Mengenai legislasi hukum Islam, menurut Abdurrahman Wahid, tidak semua ajaran Islam di legislasi oleh Negara, banyak hukum negara yang berlaku secara murni dalam bimbingan moral yang terimplementasikan dalam kesadaran penuh masyarakat. Kejayaan hukum agama tidak akan hilang dengan fungsinya sebagai sebuah sistem etika sosial. Kejayaannya bahkan akan tampak karena pengembangannya dapat terjadi tanpa dukungan dari negara. Berdasarkan alasan ini, dia lebih cenderung untuk menjadikan syariat'at Islam sebagai sebuah perintah moral (*moral injunction*) daripada sebagai sebuah tatanan legalistik-formalistik.¹⁸

2. Teori Pemikiran Strukturalistik.

Pendekatan ini menekankan transformasi dalam tatanan sosial dan politik agar bercorak Islami, sedangkan pendekatan kultural menekankan transformasi dalam perilaku sosial agar bercorak Islami. Hubungan timbal balik diantara keduanya sangatlah sinergis, karena transformasi melalui pendekatan struktural dapat mempengaruhi transformasi perilaku sosial lebih Islami. Sebaliknya transformasi perilaku sosial dapat mempengaruhi transformasi institusi-institusi sosial dan politik menjadi lebih Islami. Pendekatan struktural mensyaratkan pendekatan politik, lobi atau melalui sosialisasi ide-ide Islam yang menjadi masukan bagi kebijakan umum. Pendukung pendekatan ini diantaranya adalah Amin Rais yang berpendapat bahwa transformasi nilai-nilai Islam melalui kegiatan dakwah harus mencakup segala dimensi kehidupan manusia. Dengan kata lain, kegiatan-kegiatan politik, ekonomi, sosial, budaya, ilmiah, dan lainnya harus menjadi sarana untuk merealisasikan nilai-nilai Islam. Konsekuensi dari pandangan ini, Amin mendukung perumusan dan implementasi sistem sosial Islam termasuk melegislasi hukum Islam dalam tata hukum negara Indonesia berdasarkan Pancasila dan UUD 1945.¹⁹

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 28-29.

¹⁹ A. Rahmat Rosyadi dan M. Rais Ahmad, *Formalisasi Syariat Islam dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia*, Cet. I; Bogor: Ghalia Indonesia, 2006, hlm. 27

3. Teori Pemikiran Substantialistik-Aplikatif.

Pemikiran ini hanya lahir dari sudut teoritik ajaran Islam yang bersifat dogmatis dan aplikatif. Penerapannya diserahkan kepada umat Islam sendiri; apakah harus berdasarkan otoritas negara atau bersifat struktural, kultural, substansial, individu, atau kolektif.

Di kalangan akademis, pemikiran penerapan syari'at Islam lebih cenderung kepada analisis akademis yang tidak menunjukkan pro dan kontra karena mereka tidak memihak kepada pendapat siapapun dan pihak manapun.

Menurut Guru Besar Hukum Islam IAIN Sunan Gunung Jati Bandung Juhaya S. Praja: walaupun dalam praktik tidak lagi berperan secara penuh dan menyeluruh, hukum Islam masih memiliki arti besar bagi kehidupan para pemeluknya. Setidaknya ada tiga faktor yang menyebabkan hukum Islam masih memiliki peran besar dalam kehidupan bangsa.

1. Hukum Islam telah turut serta menciptakan tata nilai yang mengatur kehidupan umat Islam, minimal menetapkan apa yang harus dianggap baik dan buruk; apa yang menjadi perintah, anjuran dan larangan agama.
2. Banyak putusan hukum dan yurisprudensial dari hukum Islam telah diserap menjadi hukum positif yang berlaku.
3. Adanya golongan yang masih memiliki aspirasi teokratis di kalangan umat Islam dari berbagai negeri sehingga penerapan hukum Islam secara penuh masih menjadi slogan perjuangan yang masih mempunyai daya tarik cukup besar²⁰.

4. Teori pemikiran formalistik-legalistik.

Menurut teori ini penerapan hukum Islam harus melalui institusi Negara, tanpa demikian hukum Islam tidak mungkin bisa diterapkan. Hukum hanya bisa diterapkan kalau didukung oleh kekuasaan Negara. Salah seorang pendukung teori ini adalah Habib Riziq Shihab, ketua Front Pembela Islam. Menurut beliau "Negara itu nantinya dapat menjaga berjalannya syari'at. karena itu formalisasi syari'at melalui konstitusi atau undang-undang harus diusahakan untuk menjaga substansi syari'at agar agama bisa dijalankan secara baik. Oleh karena itu beliau tidak setuju memisahkan antara substansi dan formal²¹

Transformasi Hukum Islam ke Hukum Nasional

Fakta historis terbentuknya hukum nasional Indonesia memberikan deskripsi bahwa hukum Islam merupakan salah satu elemen penting pendukung disamping hukum adat dan hukum Barat. Hukum Islam telah turut serta memberikan kontribusi norma-norma dan nilai-nilai hukum yang berlaku di dalam kehidupan masyarakat Indonesia.

Tidak dapat dibantah dengan dalil apapun bahwa hukum Islam mempunyai kedudukan penting dan strategis dalam pembentukan dan penyusunan hukum nasional

²⁰ Juhaya S. Praja, *Hukum Islam di Indonesia, Pemikiran dan Praktik* Cet. I; Bandung: Rosda karya, 1991, hlm. xv.

²¹ A. Rahmat Rosyadi dan M. Rais Ahmad, Op. cit. hlm. 20-21

Indonesia. Salah satu upaya untuk memasukkan hukum Islam ke dalam tata hukum nasional itu melalui transformasi.

Transformasi merupakan suatu usaha untuk mengadakan perubahan terhadap sesuatu yang telah ada menjadi sesuatu yang baru, antara lain dengan penyesuaian dan perubahan. Dalam bidang hukum, transformasi sering dipakai dalam arti penyesuaian hukum dengan kebutuhan masyarakat. Proses atau upaya transformasi hukum Islam²² ke dalam tata hukum nasional dimaksudkan sebagai usaha menerapkan hukum Islam yang normatif²³ menjadi hukum Islam yang positif²⁴ atau yang sering disebut usaha positifisme hukum Islam ke dalam tata hukum Indonesia.

Untuk bisa melakukan transformasi hukum Islam, umat Islam Indonesia mesti terus menerus mengembangkan model-model pembumian hukum Islam dengan menggalinya dari pengalaman sejarah bangsa Indonesia itu sendiri maupun dari pengalaman bangsa-bangsa lain.

Transformasi hukum Islam di Indonesia perlu mempertimbangkan masyarakat Indonesia yang multi etnik, multi kultur dan multi mazdhab. Transformasi mesti tidak hanya berujung pada proses formalisasi tetapi juga pada proses internalisasi. Apabila proses internalisasi berjalan baik, maka hukum Islam akan masuk kedalam kesadaran masyarakat muslim sebagai kesadaran etik dan moral. Sehingga pada level privat hukum Islam akan diamalkan, menjadi *way of life* terlepas apakah ia diformalkan dalam undang-undang atau tidak.

Untuk mengembangkan proses transformasi hukum Islam ke dalam supremasi hukum nasional, diperlukan partisipasi semua pihak dan lembaga terkait, seperti halnya hubungan hukum Islam dengan badan kekuasaan negara yang mengacu kepada kebijakan politik hukum yang ditetapkan (*adatrechts politiek*). Politik hukum tersebut merupakan produk interaksi kalangan elite politik yang berbasis kepada berbagai kelompok sosial budaya. Ketika elite politik Islam memiliki daya tawar yang kuat dalam interaksi politik itu, maka peluang bagi pengembangan hukum Islam untuk ditransformasikan semakin besar.

Transformasi hukum Islam ke dalam hukum nasional dapat terjadi dalam berbagai peraturan perundang-undangan, terutama hukum perdata. Kemudian proses transformasi hukum Islam dilakukan dengan memasukan asas-asas hukum Islam ke dalam hukum nasional. Transformasi asas-asas tersebut tanpa menggunakan label hukum Islam, tetapi diserap dalam hukum nasional. Transformasi hukum Islam dalam pembentukan hukum nasional juga dapat dilakukan dalam bentuk produk pengadilan, baik melalui pengadilan agama maupun pengadilan umum.²⁵

Pada dasarnya implementasi hukum Islam di Indonesia dapat dilaksanakan melalui dua jalur. Pertama dengan jalur iman dan takwa. Artinya pemeluk agama Islam melaksanakan hukum Islam secara pribadi sesuai dengan kualitas keimanan dan ketakwaannya. Pelaksanaan hukum Islam melalui jalur ini dijamin oleh negara sesuai

²² A Wasit Aulawi. *Sejarah Perkembangan Hukum Islam*, dalam Amarullah Ahmad (ed.). 1996. *Dimensi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional*. Jakarta: Gema Insani Press. hlm. 53.

²³ Hukum yang diamalkan secara pribadi oleh umat Islam tanpa campur tangan pemerintah

²⁴ Hukum yang telah diberlakukan oleh pemerintah pada waktu dan wilayah tertentu.

²⁵ Cik Hasan Bisri. 1998. *Peradilan Agama Di Indonesia*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada. hlm. 86.

dengan Pasal 29 ayat (2) UUD 1945.

Jalur kedua melalui perundang-undangan dalam berbagai undang-undang dan peraturan lainnya. Jaih Mubarak mengemukakan sebagaimana yang dikutip oleh Ali Imron HS bahwa salah satu bentuk pemikiran hukum Islam adalah *qanun* atau peraturan perundang-undangan. Penetrasi hukum Islam ke dalam peraturan perundangan di Indonesia dapat dibedakan menjadi dua model, yaitu pertama, penetrasi hukum Islam ke dalam peraturan perundangan secara substantif dan tidak dinyatakan secara eksplisit sebagai hukum Islam²⁶.

Model kedua, penetrasi hukum Islam ke dalam peraturan perundangan yang secara eksplisit dinyatakan sebagai hukum Islam.²⁷ Melalui jalur ini banyak sekali hukum Islam yang telah diakomodir oleh negara. Antara lain UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, UU No. 3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas UU No.7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, UU No.17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji, UU No. 38 tentang Pengelolaan Zakat, UU No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah, UU No. 41 Tahun 2004 tentang Wakaf.

Implementasi hukum Islam di Indonesia secara universal sebenarnya telah terakomodir dan terlaksana dengan baik, meskipun masih terbatas dalam masalah hukum privat. Secara kasat mataterlihat dengan jelas bahwa hukum Islam maupun fikih Islam adalah hukum yang hidup dalam masyarakat Indonesia.

Mengingat Indonesia adalah negara yang berpenduduk majemuk dengan segala potensi konflik di dalamnya, maka dalam hal hukum keluarga dan kewarisan, hukum Islam tetap dinyatakan sebagai hukum yang berlaku. Terhadap hal-hal yang berkaitan dengan hukum perdata lainnya, seperti perbankan dan asuransi, negara dapat pula mentransformasikan kaidah-kaidah hukum Islam di bidang itu dan menjadikannya sebagai bagian dari hukum nasional.

Cara pandang dan interpretasi yang berbeda dalam keanekaragaman pemahaman orang Islam terhadap hakikat hukum Islam berimplikasi dalam sudut aplikasi dan implementasinya.²⁸ M. Atho Mudzhar menjelaskan cara pandang yang berbeda dalam bidang pemikiran hukum Islam menurutnya dibagi menjadi empat jenis, yakni kitab-kitab fiqh, keputusan-keputusan Pengadilan agama, peraturan Perundang-undangan di negeri-negeri muslim dan fatwa-fatwa ulama. Keempat faktor tersebut diyakini memberi pengaruh cukup besar dalam proses transformasi hukum Islam di Indonesia. Terlebih lagi hukum Islam sesungguhnya telah berlaku sejak kedatangan pertama Islam di Indonesia, di mana stigma hukum yang berliku dikategorikan menjadi hukum adat, hukum Islam dan hukum Barat.²⁹

²⁶ Ali Imron HS. 2009. *Pertanggungjawaban Hukum Konsep Hukum Islam dan Relevansinya Dengan Cita Hukum Nasional Indonesia*. Semarang: Walisongo Press. hlm. 68

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Keanekaragaman yang dimaksud adalah perbedaan pemahaman orang Islam di dalam memahami hukum Islam yang memiliki dua kecenderungan, yakni hukum Islam identik dengan syari'ah dan identik dengan fiqh. Ini banyak terjadi bukan hanya di kalangan ulama Fiqh, tetapi juga di kalangan akademisi dan praktisi hukum Islam

²⁹ M. Atho' Mudzhar, Pengaruh Faktor Sosial Budaya terhadap Produk Pemikiran Hukum Islam, dalam Jurnal *Mimbar Hukum* No. 4 tahun II, Jakarta: AI-Hikmah dan Ditbinbapera Islam, 1991, him. 2 1-30

Produk Hukum Islam di Indonesia

Membangun hukum Indonesia tidak bisa dilepaskan dari pembangunan suatu hukum yang berstruktur Indonesia. Mengikuti irama dengan pengamatan Voltaire, dan sesuai dengan UUD 1945, yang menempatkan hukum di atas manusia, bahkan di atas pembuat hukum itu sendiri, maka hukum sepatutnya melandasi seluruh kehidupan manusia Indonesia, seperti sosial, politik, agama dan budaya.³⁰

Sejak tahun 1970-an sampai sekarang arah dinamika hukum Islam dan proses transformasi hukum Islam telah berjalan sinergis searah dengan dinamika politik di Indonesia. Ada tiga fase hubungan antara Islam dan negara pada masa Orde Baru yakni fase antagonistic yang bernuansa konflik, fase resiprokal kritis yang bernuansa strukturalisasi Islam, dan fase akomodatif yang bernuansa harmonisasi Islam dan negara, telah membuka kemungkinan pembentukan peraturan perundangan yang bernuansa hukum Islam.

Berkenaan dengan itu, maka konsep pengembangan hukum Islam yang secara kuantitatif begitu mempengaruhi tatanan sosial-budaya, politik dan hukum dalam masyarakat. Kemudian diubah arahnya yakni secara kualitatif diakomodasikan dalam berbagai perangkat aturan dan perundang-undangan yang dilegislasikan oleh lembaga pemerintah dan negara. Konkretisasi dari pandangan ini selanjutnya disebut sebagai usaha transformasi (*taqniin*) hukum Islam ke dalam bentuk perundang-undangan.

Di antara produk undang-undang dan peraturan yang bernuansa hukum Islam, umumnya memiliki tiga bentuk:

1. Hukum Islam yang secara formil maupun material menggunakan corak dan pendekatan keislaman;
2. Hukum Islam dalam proses taqniin diwujudkan sebagai sumber-sumber materi muatan hukum, di mana asas-asas dan prinsipnya menjiwai setiap produk peraturan dan perundang-undangan;
3. Hukum Islam yang secara formil dan material ditransformasikan secara *persuasive source* dan *authority source*.

Sampai saat ini, kedudukan hukum Islam dalam sistem hukum nasional di Indonesia semakin memperoleh pengakuan yuridis. Pengakuan berlakunya hukum Islam dalam bentuk peraturan dan perundang-undangan yang berimplikasi kepada adanya pranata-pranata sosial, budaya, politik dan hukum. Salah satunya adalah diundangkannya Undang Undang No. 1/1974 tentang Perkawinan.

Abdul Ghani Abdullah mengemukakan bahwa berlakunya hukum Islam di Indonesia telah mendapat tempat konstitusional yang berdasar pada tiga alasan, yaitu:

Pertama, alasan filosofis, ajaran Islam merupakan pandangan hidup, cita moral dan cita hukum mayoritas muslim di Indonesia, dan ini mempunyai peran penting bagi terciptanya norma fundamental negara Pancasila;

Kedua, alasan Sosiologis. Perkembangan sejarah masyarakat Islam Indonesia menunjukkan bahwa cita hukum dan kesadaran hukum bersendikan ajaran Islam

³⁰ Khudzaifah Duimyati dan Kelik Wardiono, 2005. *Dinamika Pemikiran Hukum: Orientasi dan Karakteristik Pemikiran Expertise Hukum Indonesia*, Seri Ringkasan Penelitian Hibah Bersaing Tahun I No. 154/SPPP/SP/DP3M/IV/2005. hlm. 133-134

memiliki tingkat aktualitas yang berkesinambungan; dan

Ketiga, alasan Yuridis yang tertuang dalam Pasal 24, 25 dan 29 UUD 1945 memberi tempat bagi keberlakuan hukum Islam secara yuridis formal.

Implementasi dari ketiga alasan di atas, sebagai contoh adalah ditetapkan UUPA No.7/1989 yang secara yuridis terkait dengan peraturan dan perundang-undangan lainnya, seperti UU No.2/1946 Jo, UU No.32/1954, UU Darurat No.1/1951, UU Pokok Agraria No.5/1960, UU No.14/1970, UU No.1/1974, UU No.14/1985, Perpu No. 1/SD 1946 dan No.5/SD 1946, PP. No.10/1947 Jo. PP. No.19/1947, PP. No.9/1975, PP. No.28/1977, PP. No.10/1983 Jo, PP. No.45/1990 dan PP. No. 33/1994. Penataan Peradilan Agama terkait pula dengan UU No.2/1986 tentang Peradilan Umum, UU No.5/1986 tentang Peradilan Tata Usaha Negara, dan UU No.7/1989 tentang Peradilan Agama.³¹

Dalam kenyataan konkret, terdapat beberapa produk peraturan perundang-undangan yang secara formil maupun material tegas memiliki muatan yuridis hukum Islam, antara lain:

1. UU RI No. 1/1974 tentang Hukum Perkawinan
2. UU RI No. 7/ 1989 tentang Peradilan Agama (Kini UU No. 3, 2006)
3. UU RI No. 7/1992 tentang Perbankan yang membolehkan menggunakan prinsip bagi hasil
4. UU RI No.10/1998 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1992 tentang Perbankan yang membolehkan menggunakan Prinsip Syariah.
5. UU RI No. 17/1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji
6. UU RI No. 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat
7. UU RI No. 44/1999 tentang Penyelenggaraan Otonomi Khusus Nangroe Aceh Darussalam
8. UU Politik Tahun 1999 yang mengatur ketentuan partai Islam
9. UU RI No. 16 Tahun 2001 tentang Yayasan
10. UU RI No. 41 Tahun 2004 tentang Wakaf
11. UU RI No. 3 Tahun 2006 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama
12. UU RI No. 19 Tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara
13. UU RI No 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah

Di samping tingkatannya yang berupa Undang-undang, juga terdapat peraturan-peraturan lain yang berada di bawah Undang-undang, antara lain:

1. PP No.9/1975 tentang Petunjuk Pelaksanaan UU Hukum Perkawinan
2. PP No.28/1977 tentang Perwakafan Tanah Milik
3. PP No.72/1992 tentang Penyelenggaraan Bank Berdasarkan Prinsip Bagi Hasil
4. Inpres No.1/ 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam
5. Inpres No.4/2000 tentang Penanganan Masalah Otonomi Khusus di NAD

Dari sekian banyak produk perundang-undangan yang memuat materi hukum Islam, peristiwa paling fenomenal adalah disahkannya UU No.7/1989 tentang

³¹ Abdul Ghani Abdullah, "Peradilan Agama Pasca UU No.7/1989 dan Perkembangan Studi Hukum Islam di Indonesia", dalam *Mimbar Hukum*, No. 1 tahun V, Jakarta: al-Hikmah & Ditbinpera Islam Depag RI, 1994, hlm. 106.

Peradilan Agama, karena Peradilan Agama sesungguhnya telah lama dikenal sejak masa penjajahan (Mahkamah Syar'iyah) hingga masa kemerdekaan, mulai Orde Lama hingga Orde Baru, baru kurun waktu akhir 1980-an UUPA No.7/1980 dapat disahkan sebagai undang-undang. Padahal UU No.14/1970 dalam Pasal 10-12 dengan tegas mengakui kedudukan Peradilan Agama berikut eksistensi dan kewenangannya.

Keberadaan UU No.7/1989 tentang Peradilan Agama dan Inpres No.1/1991 tentang Kompilasi Hukum Islam sekaligus merupakan landasan yuridis bagi umat Islam untuk menyelesaikan masalah-masalah perdata. Padahal perjuangan umat Islam dalam waktu 45 tahun sejak masa Orde lama dan 15 tahun sejak masa Orde Baru, adalah perjuangan panjang yang menuntut kesabaran dan kerja keras hingga disahkannya UU No.7/1989 pada tanggal 29 Desember 1989.

Sejalan dengan perubahan iklim politik dan demokratisasi di awal tahun 1980-an sampai sekarang, tampak isyarat positif bagi kemajuan pengembangan hukum Islam dalam seluruh dimensi kehidupan masyarakat. Pendekatan struktural dan harmoni dalam proses islamisasi pranata sosial, budaya, politik, ekonomi dan hukum, semakin membuka pintu lebar-lebar bagi upaya transformasi hukum Islam dalam sistem hukum nasional. Tinggal bagaimanaposisi politik umat Islam tidak redup dan kehilangan arah, agar ia tetap eksis dan memainkan peran lebih besar dalam membesarkan dan kemajuan Indonesia baru yang adil dan sejahtera.

Simpulan

Transformasi hukum Islam jika dilakukan secara substantif, tidak akan dapat dilepaskan dan harus didahului oleh referensi historis dengan pertimbangan konstitusional dan sejarah bangsa. Proses tersebut tidak terlepas dari perjalanan sejarah hukum Islam di Indonesia, dan kebijaksanaan politik hukum Indonesia dalam menempatkan kedudukan hukum Islam dalam tata hukum nasional.

Dalam upaya penerapan hukum Islam di Indonesia, terdapat empat teori pemikiran: a) Teori Pemikiran Strukturalistik; b) Teori Pemikiran Kulturalistik; c) Teori Pemikiran Substantialistik-Aplikatif; d) Teori pemikiran formalistik-legalistik.

Strategi upaya integrasi hukum Islam bagi pembinaan hukum nasional harus didukung oleh tiga komponen dengan berbagai persyaratan yakni: (1) komponen struktur, (2) komponen substansi, dan (3) komponen kultur.³² Dengan ketiga komponen tersebut, maka yang menjadi garapan umat pada masa-masa mendatang tidak saja pada bidang-bidang hukum privat, tetapi juga bidang hukum yang menyangkut sektor publik. Dengan demikian, hukum Islam akan mempunyai posisi tawar yang tinggi dalam proses transformasi bagi pembinaan hukum nasional.

Berlakunya hukum Islam dalam kancah hukum nasional sangat ditentukan oleh sejauhmana pendukung hukum Islam memiliki kesadaran untuk menerima dan melaksanakannya. Kenyataan sementara menunjukkan bahwa pemeluk Islam sebagai pendukung berlakunya hukum Islam baru merupakan potensi, belum merupakan basis sosial yang efektif³³

³² Lihat Lawrence M Friedman, *American Law: an Intruduktion*, 1998, Cet. II; New York: W.W. Norton & Company, hlm. 21

³³ Fadjar A. Mukthie. *Transformasi Hukum Syariat ke dalam Hukum Nasional*, Makalah, Pondok Gontor, 1991, h. 7

Sikap pemeluk Islam yang belum mendukung bagi berlakunya hukum Islam dalam pembinaan hukum nasional tersebut perlu segera dibenahi secara lebih intensif. Masih diperlukan upaya menasionalisasi hukum Islam di kalangan pemeluk Islam sebagai penduduk mayoritas agar mereka betul-betul mempunyai kesadaran hukum Islam yang tinggi yang akhirnya diharapkan mematuhiya []

Daftar Pustaka

- A Rahmat Rosyadi dan M. Rais Ahmad, *Formalisasi Syariat Islam dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia*, Cet. I; Bogor: Ghalia Indonesia, Tahun 2006
- A Wasit Aulawi. *Sejarah Perkembangan Hukum Islam*, dalam Amarullah Ahmad (ed.). *Dimensi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional*. Jakarta: Gema Insani Press, Tahun 1996
- Abdul Ghani Abdullah, "Peradilan Agama Pasca UU No.7/1989 dan Perkembangan Studi Hukum Islam di Indonesia", dalam *Mimbar Hukum* No, 17 Tahun V, Jakarta: Al-Hikmah & Ditbinpera Islam Depag Tahun, 1994.
- Abd. Halim Barakatullah dan Teguh Prasetyo, *Hukum Islam Menjawab Tantangan Zaman Yang Terus Berkembang*, Cet. I; Yogyakarta, Pustaka Pelajar, Tahun 2006
- Arso Sastroatmodjo & H.A. Wasit Aulawi, *Hukum Perkawinan di Indonesia*, Jakarta : Bulan Bintang, Tahun 1975
- Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta, Raja Grafindo Persada, Tahun 2000
- Ali Imron HS. *Pertanggungjawaban Hukum Konsep Hukum Islam dan Relevansinya Dengan Cita Hukum Nasional Indonesia*. Semarang: Walisongo Press, Tahun 2009
- Cik Hasan Bisri, *Peradilan Agama di Indonesia*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, Tahun 1996
- Daniel S. Lev, *Islamic Court in Indonesia*, Terjemahan oleh Z.A. Noeh, 1980, Peradilan Agama Islam di Indonesia, Jakarta: Intermasa, Tahun 1980
- Fadjar A. Mukthie. *Transformasi Hukum Syariat ke dalam Hukum Nasional*, Makalah, Pondok Gontor, Tahun 1991
- Jazuni, *Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, Cet. I; Bandung: Citra Aditya Bakti, Tahun 2005
- Juhaya S. Praja, *Hukum Islam di Indonesia, Pemikiran dan Praktik*, Cet. I; Bandung: Rosda karya, Tahun 1991
- Khudzaifah Duimiyati dan Kelik Wardiono, 2005. *Dinamika Pemikiran Hukum: Orientasi dan Karakteristik Pemikiran Expertise Hukum Indonesia*, Seri Ringkasan Penelitian Hibah Bersaing Tahun I No. 154/SPPP/SP/DP3M/IV/2005.
- Lawrence M Friedman, *American Law: an Intruduction*, 1998, Cet. II; New York: W.W. Norton & Company, Tahun 1998
- , *The Legal Sistem, A Social Science Perspective*, terj. M. Khozin, Nusa Media, Bandung, Tahun 2009

- M Atho' Mudzhar, *Pengaruh Faktor Sosial Budaya terhadap Produk Pemikiran Hukum Islam*, dalam *Jurnal Mimbar Hukum* No. 4 tahun II (Jakarta: AI-Hikmah dan Ditbinbapera Islam, Tahun 1991)
- Mardani, *Hukum Acara Perdata Peradilan Agama & Mahkamah Syar'iyah*. Jakarta: Sinar Grafika, Tahun 2009
- Moh. Idris Ramulyo, *Asas-Asas Hukum Islam*, Jakarta: Sinar Grafika, Tahun 1995
- Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam; Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum di Indonesia*, Cet; III; Jakarta: Rajawali Pers, Tahun 1990
- Muchsin, *Masa Depan Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta, Untag Press, Tahun 2010
- Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia*, Cet I; Jakarta: Universitas Yarsi, Tahun 1999
- Sayuti Thalib, *Receptio A Contrario*, Jakarta: Bina Aksara, Tahun 1985.
- Supomo dan Jokosutomo, *Sejarah Politik Hukum Adat*, Jakarta, Tahun 1985

PERLAKUAN AKUNTANSI SYARIAH PSAK NOMOR 102 PADA BMT UMMAH BANJARMASIN

Hariyanto

Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam IAIN Antasari,
Jl. Jendral Ahmad Yani Km 4,5 Banjarmasin
E-mail: antohilya@gmail.com

Abstract

This study aims to determine the accounting treatment of sharia PSAK 102 on BMT Ummah Banjarmasin. This type of research is the research field (Field Reseach), are qualitative. Retrieving data using interview techniques and documentation. While the analysis using qualitative descriptive analysis with interactive model of Miles and Huberman. Through techniques qualitative descriptive analysis, this study resulted in the finding that the accounting treatment of sharia in BMT Ummah Banjarmasin yet fully adopted PSAK 102, it can be proved the few that still needs to be improved such as the lack of accounting treatment urbun murabaha, the accounting treatment of pieces of early settlement, and not the accounting treatment of fines upon members (customers) who are in arrears.

Kata kunci: akuntansi syariah, laporan keuangan, PSAK 102.

Pendahuluan

Baitul Mal wa Tammil (BMT) merupakan balai usaha mandiri terpadu yang isinya berintikan *bayt al-mal wa al-tammil* dengan kegiatan mengembangkan usaha yang produktif dan investasi dalam meningkatkan kualitas kegiatan ekonomi pengusaha mikro. Selain itu BMT juga menerima titipan zakat, infak dan sedekah serta menyalukannya sesuai dengan peraturan dan amanatnya.

BMT adalah lembaga ekonomi atau keuangan syariah non perbankan yang bersifat informal, disebut informal karena lembaga ini didirikan oleh kelompok swadaya masyarakat yang berbeda dengan lembaga keuangan perbankan dan lembaga keuangan formal lainnya.¹

Keberadaan BMT selain bisa dianggap sebagai media penyalur pendayagunaan harta ibadah seperti zakat, infak dan sedekah, juga bisa dianggap sebagai institusi yang bergerak dibidang investasi yang bersifat produktif seperti layaknya bank. BMT berfungsi sebagai lembaga keuangan juga berfungsi sebagai sebagai lembaga ekonomi. Sebagai lembaga keuangan ia bertugas menghimpun dana dari masyarakat (anggotanya) dan menyalurkan dana kepada masyarakat (anggotanya). Sebagai lembaga ekonomi

¹ A. Djajuli dan Yadi Janwari, *Lembaga-Lembaga Perekonomian Ummat*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada), 2002, h. 17

BMT juga berhak melakukan kegiatan ekonomi seperti perdagangan, industri dan pertanian.²

Untuk memenuhi kebutuhan pembukuan atau pencatatan perlakuan akuntansi, Ikatan Akuntai Indonesia telah mengeluarkan Pernyataan Standar Akuntansi Keuangan (PSAK) No. 102 (revisi 2006) tentang akuntansi murabahah. Didalamnya mengatur pendahuluan, pengakuan dan pengukuran, penyajian, dan pengungkapan.

BMT Ummah adalah lembaga keuangan syariah yang menjalankan kegiatannya di Banjarmasin. Lembaga ini memfokuskan usanya pada pengembangan usaha mikro. Lembaga ini dapat dikatakan cukup berhasil menjangkau usaha mikro yang selama ini sulit dijangkau oleh lembaga keuangan perbankan baik konvensional maupun syariah. Seperti halnya lembaga keuangan perbankan, BMT Ummah juga menawarkan produk jasa dengan prinsip syariah yaitu pembiayaan murabahah.

Pembiayaan murabahah adalah transaksi jual beli dimana bank menyebut jumlah keuntungannya. Bank bertindak sebagai penjual dan nasabah sebagai pembeli. Harga jual adalah harga beli dari pemasok ditambah dengan keuntungan murabahah. Dalam perbankan murabahah dilakukan dengan cara pembayaran cicilan (*bi tsaman ajil*, atau *majjal*).³

Untuk dapat mencatat atau membukukan semua transaksi yang berkaitan dengan murabahah, terlebih dahulu harus diketahui dan difahami secara komprehensif perlakuan akuntansinya sebagaimana yang diatur dalam Ikatan Akuntansi Indonesia (IAI) PSAK No. 102 (revisi 2006) tentang murabahah. Hal ini yang menjadi dasar pemikiran awal penulis bagaimana perlakuan akuntansi murabahah yang diterapkan oleh BMT Ummah Banjarmasin.

Deskripsi Data Penelitian: Perlakuan Akuntansi Syariah PSAK No. 102 pada BMT Ummah Banjarmasin.

Dalam melaksanakan aktivitasnya tidak bisa lepas dengan proses pencatatan setiap transaksi, berikut uraian data yang penulis peroleh dari hasil wawancara dan dokumentasi:

1. Pengakuan dan pengukuran

a. Uang muka (*urbun*)

Dalam pembiayaan murabahah BMT Ummah tidak ada ketentuan tentang pembayaran uang muka, karena lebih mengutamakan pada aspek kepercayaan.

b. Piutang murabahah

Pada saat transaksi antara anggota (nasabah) dengan BMT Ummah, piutang murabahah diakui sebesar perolehan ditambah keuntungan (*margin*) yang disepakati.

Contoh: jika anggota (nasabah) mengajukan pembiayaan berupa barang seharga Rp. 2.000.000,- BMT Ummah menjual dengan harga Rp. 2.500.000,-, maka keuntungan yang dimaksud adalah Rp. 500.000,-. Pencatata dalam jurnal yaitu:

² Ibid, h. 84

³ Adiwarman A. Karim, *Bank Islam Analisis Fikih dan Keuangan*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada), 2006, h. 98

Piutang Murabahah (D)	Rp. 2.500.000,-	-
Aktiva Murabahah (K)	-	Rp. 2.000.000,-
Margin Murabahah yg ditangguhkan (K)		Rp. 500.000,-

Pada prakteknya pihak BMT Ummah tidak menyediakan aktiva atau barang sesuai dengan pesanan. Hal ini dikarenakan terlalu banyak variasi permintaan barang yang diajukan oleh anggota (nasabah). BMT Ummah memberikan kebijakan dengan mewakilkan kepada nasabahnya untuk membeli barang yang diajukan. Transaksi ini dinamakan akad *wakalah* yang terjadi sebelum barang tersebut dibeli. Selanjutnya jika barang tersebut sudah dibeli maka akad semula wakalah menjadi piutang murabahah. Selanjutnya anggota (nasabah) akan membayar cicilannya sesuai dengan akad diawal.

c. Keuntungan (*margin*)

BMT Ummah memperlakukan pencatatan pengakuan dan pengukuran yaitu:

1). Pada periode terjadinya, apabila akad murabahah berakhir pada periode akuntansi atau laporan keuangan yang sama, maka jurnalnya:

Piutang murabahah (D)	Rp. Xxxx	-
Aktiva murabahah (K)	-	Rp. Xxxx
Margin murabahah ditangguhkan (K)		Rp. Xxxx

2). Selama periode akad secara proporsional, apa bila akad murabahah melampaui satu periode akuntansi atau laporan keuangan, maka jurnalnya:

Margin murabahah ditangguhkan (D)	Rp. Xxxx	-
Pendapatan margin murabahah (K)	-	Rp. Xxxx

d. Potongan pelunasan dini.

Pada pengakuan dan pengukuran ini tidak pernah ada anggota (nasabah) yang melakukan pelunasan diawal sebelum masa akad berakhir, karena anggotanya berasal dari masyarakat ekonomi atau pengusaha mikro/kecil dengan omzet penjualan usaha yang dikelolanya juga kecil.

e. Denda

Perlakuan denda di BMT Ummah tidak ada, karena dalam kesepakatan akad sudah tercantum bahwa apabila anggota (nasabah) lalai yang menyebabkan terjadinya pembayaran cicilan murabahah macet yang mengakibatkan BMT Ummah menderita rugi, maka BMT Ummah secara otomatis diberikan kuasa untuk mengambil atau melelang barang jaminannya. Apabila hasilnya kurang maka anggota (nasabah) wajib menambah dan apabila lebih maka akan diserahkan kepada anggotanya.

2. Penyajian

BMT Ummah menyajikan piutang murabahah dalam neraca pada pos aktiva lancar, sedangkan penilaian piutang murabahah dilakukan diakhir periode. Piutang murabahah disajikan di neraca sebesar nilai bersih (piutang murabahah kotor dikurang dengan penyisihan kerugian piutang murabahah tak tertagih), sebagaimana contoh dibawah ini:

Piutang murabahah	Rp. 400.000.000,-
Penyisihan piutang murabahah tak tertagih	(Rp. 3.000.000,-)
Nilai bersih piutang murabahah	Rp. 397.000.000,-

Diakhir periode BMT Ummah melakukan jurnal penyesuaian untuk mengakui penyisihan piutang murabahah tak tertagih yaitu:

Kerugian piutang murabahah (D)	Rp. 3.000.000,- -
Penyisihan piutang murabahah tak tertagih -	Rp. 3.000.000,-

3. Pengungkapan

BMT Ummah tidak mengungkapkan piutang murabahah, tetapi sebagai lembaga keuangan syariah yang berbadan hukum dan dituntut menggunakan sistem keuangan syariah sesuai dengan PSAK 101 yaitu penyajian laporan keuangan syariah. Hal ini dibuktikan dengan adanya laporan keuangan setiap tahunnya.

Pembahasan

Laporan keuangan bermanfaat apabila informasi yang disajikan dalam laporan keuangan tersebut dapat dipahami, relevan, andal dan dapat diperbandingkan.⁴ Laporan keuangan merupakan sumber informasi yang digunakan oleh bank perusahaan maupun lembaga keuangan syariah. Sebagai bentuk kewajiban dan kepatuhan, maka penyajian data pada laporan keuangan seharusnya disusun sesuai dengan penyajian laporan keuangan syariah PSAK 101 yang terdiri atas komponen-komponen berikut:

- a. Neraca
- b. Laporan laba rugi
- c. Laporan arus kas
- d. Laporan perubahan ekuitas
- e. Laporan perubahan dan investasi terikat
- f. Laporan rekonsiliasi pendapatan dan bagi hasil
- g. Laporan sumber dan penggunaan dana zakat
- h. Laporan sumber dan penggunaan dana kebajikan
- i. Catatan atas laporan keuangan.⁵

Berdasarkan analisis penulis, penyajian laporan keuangan yang dilakukan oleh BMT Ummah belum memenuhi ketentuan disusun sesuai dengan penyajian laporan

⁴ Al Haryono Yusuf, *Dasar-Dasar Akuntansi*, (Jakarta: STIE YKPN, 2001), h. 22

⁵ Ikatan Akuntansi Indonesia, *Pernyataan Standar Akuntansi Indonesia*, (Jakarta: Dewan Standar Akuntansi Keuangan Ikatan Akuntansi Indonesia, Salemba Empat, 2006).

keuangan syariah PSAK 101 seperti yang telah disebutkan diatas, karena hanya menyampaikan laporan neraca, perhitungan laporan laba rugi, dan laporan perubahan ekuitas.

Ketentuan selanjutnya dalam PSAK 101 tentang laporan arus kas, BMT Ummah tidak membuatnya, padahal laporan keuangan ini sangat penting karena memuat tentang sirkulasi kas operasional usaha, sirkulasi kas investasi dan sirkulasi kas dari pendanaan. Disamping itu BMT Ummah juga tidak membuat laporan perubahan dan investasi terikat, hal ini disebabkan produk tidak ada. Laporan rekonsiliasi pendapatan dan bagi hasil ini tidak diolah. Dalam laporan sumber dan penggunaan dana zakat pihak BMT Ummah ada menyajikan berupa ZIS, dana BAZ Kalsel, dana pendidikan dan subsidi BBM.

Laporan sumber dan penggunaan dana kebajikan, BMT Ummah tidak ada laporan, ini disebabkan tidak ada pembiayaan qardul hasan. Yang terakhir adalah catatan atas laporan keuangan, laporan ini tidak dibuat oleh BMT Ummah.

Selanjutnya analisis PSAK 102 tentang pengakuan dan pengukuran, penyajian, dan pengungkapan.

1. Analisis pengakuan dan pengukuran

a. Analisis Urbun

Sebagaimana data diatas bahwa BMT Ummah bahwa perlakuan urbun tidak ada, hanya bermodalkan kepercayaan. Sesuai dengan ketentuan dalam PSAK 102 memang tidak menjelaskan kewajiban atau harus adanya urbun, akan tetapi sebagai tanda keseriusan dalam melakukan transaksi sebaiknya BMT Ummah dapat meminta urbun kepada anggotanya (nasabah) sebagai uang muka pembelian pada saat akad. Dengan ketentuan apabila kedia belah pihak bersepakat dalam akad murabahah, maka urbun menjadi bagian pelunasan piutang murabahah, akan tetapi jika akad piutang murabahah batal karena ada alasan tertentu maka urbun dikembalikan kepada anggota (nasabah) setelah dikurangi kerugian sesuai dengan kesepakatan.

Karena tidak adanya urbun dalam akad murabahah, maka BMT tidak melakukan pencatatan atau penjurnalan. Apabila urbun diberlakukan pada setiap akad murabahah, maka perlakuan urbun yaitu:

Kas/rekening nasabah (D)		Rp. xxx -
Titipan uang muka murabahah (K)	-	Rp. xxx
(kewajiban segera)		

b. Analisis piutang murabahah

Sesuai dengan data yang diperoleh diatas, bahwa perlakuan akuntansi bahwa piutang murabahah diakui sebesar harga perolehan dan ditambah dengan keuntungan, untuk selanjutnya BMT Ummah melakukan pencatatan atau jurnal. Perlakuan akuntansi tersebut sudah sesuai dengan PSAK 102. Semisal

ada nasabah melakukan pembiayaan kepada BMT Ummah berupa peralatan sebesar Rp. 5.000.000,- margin kesepatan 20% dari harga perolehan, maka jurnalnya:

Piutang murabahah (D)	Rp. 6.000.000,-	-
Aktiva murabahah (K)	-	Rp. 5.000.000,-
Margin murabahah ditangguhkan (K)-		Rp. 1.000.000,-

c. Analisis pengakuan keuntungan

Perlakuan akuntansi pengakuan keuntungan yang dilakukan oleh BMT Ummah susah sesuai dengan PSAK 102. Pengakuan keuntungan diakui pada periode terjadinya apabila akad berakhir pada laporan keuangan yang sama dan selama periode akad secara proporsional apabila akad murabahah melampaui satu periode laporan keuangan.

d. Analisis potongan pelunasan dini

BMT Ummah selama ini belum memberikan potongan kepada anggota (nasabah) yang melakukan pelunasan sebelum masa berakhir cicilan piutang murabahah, hal ini disebabkan belum adanya anggotanya yang bertransaksi seperti ini. Sesuai dengan PSAK 102 diatur bahwa kebijakan adanya pemotongan sebaiknya disiapkan, karena kemungkinan disuatu waktu ada kejadian seperti ini. Berikut perlakuan akuntansi pada saat penjurnalan apabila terjadi, ada 2 alternatif yaitu:

Jika potongan diberikan pada saat pelunasan:

Kas/Rek nasabah (D)	Rp. Xxxx	-
Margin Murabahah ditangguhkan (D)	Rp. Xxxx	-
Piutang murabahah (K)	-	Rp. Xxxx
Margin Murabahah ditangguhkan (D)	Rp. Xxxx	-
Pendapatan margin murabahah (K)	-	Rp. Xxxx

Jika potongan diberikan setelah pelunasan:

Kas/Rek nasabah (D)	Rp. Xxxx	-
Piutang murabahah (K)	-	Rp. Xxxx
Margin Murabahah ditangguhkan (D)	Rp. Xxxx	-
Pendapatan margin murabahah (K)	-	Rp. Xxxx
Pendapatan margin murabahah (D)	Rp. Xxxx	-
Kas/Rek Nasabah (K)	-	Rp. Xxxx

e. Analisis denda

Perlakuan denda di BMT Ummah tidak ada, karena dalam kesepakatan akad sudah tercantum bahwa apabila anggota (nasabah) lalai yang menyebabkan terjadinya pembayaran cicilan murabahah macet yang mengakibatkan BMT Ummah menderita rugi, maka BMT Ummah secara otomatis diberikan kuasa untuk mengambil atau melelang barang jaminannya. Apabila hasilnya kurang maka anggota (nasabah) wajib menambah dan apabila lebih maka akan diserahkan kepada anggotanya.

Melihat dari data tersebut kebijakan yang dikeluarkan oleh BMT Ummah masih kurang tepat bahkan dapat mengakibatkan kerugian dari kedua belah pihak, ini tentunya tidak sesuai dengan hukum Islam. Dalam PSAK 102 perlakuan denda sebaiknya ada dalam murabahah, sebab suatu transaksi bisa saja terjadi penunggakan pembayaran oleh anggota (nasabah). Apabila hal ini terjadi maka perlu adanya perlakuan akuntansi yang tentunya sudah diatur dalam PSAK 102 dengan jurnal sebagai berikut:

Kas/rekening nasabah (D)	Rp. Xxxx	-
Rekening dana kebajikan (K)	-	Rp. Xxxx

2. Analisis penyajian

Berdasarkan data diatas perlakuan akuntansi penyajian piutang murabahah yang dilakukan oleh BMT Ummah sudah sesuai dengan PSAK 102. Piutang murabahah disajikan di neraca pada pos aktiva lancar dan disajikan sebesar nilai bersih yang dapat direalisasikan yaitu saldo piutang murabahah dikurangi penyisihan kerugian piutang.

3. Analisis pengungkapan

BMT Ummah tidak mengungkapkan hal-hal yang berkenaan dengan piutang murabahah seperti ketentuan pedoman akuntansi syariah, sementara dalam pengungkapan metode yang dipakai dalam penyisihan, penghapusan, dan penanganan piutang bermasalah belum diungkapkan. Disini BMT ummah melakukan berbagai pendekatan kepada anggota (nasabah) yang menunggak seperti *rescheduling* (penjadwalan kembali), mendatangi langsung kepada nasabah dan yang terakhir dengan jalur hukum. Pendadwalan kembali tagiham murabahah sesuai dengan fatwa DSN no. 48/DSN-MUI/II/2005 tentang penjadwalan kembali tagihan murabahah.

Simpulan

Berdasarkan hasil analisis yang telah dilakukan terhadap data-data yang diperoleh maka dapat diambil kesimpulan bahwa perlakuan akuntansi syariah PSAK 102 tentang perlakuan akuntansi murabahah sebagian besar sudah sesuai, namun belum memenuhi

PSAK 102. Hal ini dapat dibuktikan beberapa yang masih perlu dilakukan perbaikan seperti belum adanya perlakuan akuntansi urbun murabahah, perlakuan akuntansi potongan pelunasan dini, dan tidak adanya denda pada saat anggota (nasabah) tidak bisa membayar cicilannya.

Daftar Pustaka

- Anshori, Abdul Ghafur, *Payung Hukum Perbankan Syariah di Indonesia (UU di Bidang Perbankan, Fatwa DSN-MUI dan Peraturan Bank Indonesia)*, Yogyakarta: UII Press, 2007.
- Antonio, Muhammad Syafi'i, *Bank Syariah dari Teori Kepraktik*, Jakarta: Gema Insani, 2011.
- Ascarya, *Akad & Produk Bank Syariah*, Jakarta: Rajawali Pers, 2011.
- Buchori, Nur S, *Koperasi Syariah*, Sidoarjo: Kelompok Masmadia Buana Pustaka, 2009.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Surabaya : Mekar Surabaya, 2004.
- Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi 3*, Jakarta : Balai Pustaka 2001.
- Djajuli, A dan Yadi Januari, *Lembaga-Lembaga Perekonomian Ummat*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Djazoly, A dan Yadi Januari. *Lembaga Perekonomian Umat (Sebuah Pengenalan)*, Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 2007.
- Fahrudin, Ahmad. *Akuntansi dan Ideologi: Perumusan Konsep Dasar Akuntansi Syariah*, Malang: UIN Malang Press, 2008.
- Halim, Abdul, *Akuntansi Sektor Publik: Akuntansi Keuangan Daerah*, Jakarta: Salemba Empat, 2007.
- Halim, Abdul. *Akuntansi Sektor Publik: Akuntansi Keuangan Daerah*, Jakarta: Salemba Empat, 2007.
- Ikatan Akuntansi Indonesia, *Pernyataan Standar Akuntansi Indonesia*, Jakarta: Dewan Standar Akuntansi Keuangan Ikatan Akuntansi Indonesia, Salemba Empat, 2006.
- Ismail, *Akuntansi Bank: Teori dan Aplikasi dalam Rupiah*, Jakarta: Kencana, 2009.
- Karis, Adiwarmen A, *Bank Islam Analisis Fikih dan Keuangan*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006.
- Manurung, Elvy Maria. *Akuntansi Dasar: Untuk Pemula*, Jakarta: Erlangga, 2011.
- Marshall, David H dkk. *Accounting: What the Numbers Mean, Sixth Edition*, New York: McGraw-Hill, 2004.
- Moleong, Lexy. J, *Metodologi Penelitian Kualitatif* , Edisi Revisi, Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Muhammad, *Lembaga Ekonomi Syariah*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2007.
- _____ , *Prinsip-prinsip Akuntansi dalam Al-Qur'an*, Yogyakarta: UII Press, 2000.

- Nurhayati, Sri dan Wasilah. *Akuntansi Syariah di Indonesia*, Jakarta : Salemba Empat, 2008.
- Pattilima, Hamid, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: Alfabeta, 2005.
- Qardhawi, Yusuf. *Norma dan Etika Ekonomi Islam*, Jakarta : Kencana, 2006.
- Ridwan, Ahmad Hasan. *BMT dan Bank Islam*, Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2004.
- Rivai, Veithzal dan Andria Permata Veithzal, *Islamic Financial Management: Teori, Konsep dan Aplikasi Panduan Praktis untuk Lembaga Keuangan, Nasaba, Praktisi, dan Mahasiswa*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2008.
- Rodoni, Ahmad dan Abdul Hamid, *Lembaga Keuangan Syariah*, Jakarta: Zikrul Hakim, 2008.
- Rudianto. *Pengantar Akuntansi*, Jakarta: Erlangga, 2009.
- Sholihin, Ahmad Ifham, *Buku Pintar Ekonomi Syariah*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2010.
- Subagyo, P. Joko Subagyo, *Metode Penelitian Dalam Teori dan Praktek*, Jakarta: Rineka Cipta, 1999.
- Subagyo, P. Joko, *Metode Penelitian dalam Teori dan Praktik*, Jakarta: Rineka Cipta, 1999.
- Sugiono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2012.
- _____, *Metode Penelitian Bisnis*, Bandung: Alfabeta, 2012.
- Suwiknyo, Dwi. *Pengantar Akuntansi Syariah*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Warsono, Sony dan Jufri, *Akuntansi Transaksi Syariah: Akad Jual Beli di Lembaga Bukan Bank*, tt, Asgard Chapter, 2011.
- Warsono, Sony dan Jufri, *Akuntansi Transaksi Syariah: Akad Jual Beli di Lembaga Bukan Bank*, Yogyakarta: Asgard Chapter, 2011.
- Weygandt, Jerry J dkk. *Accounting Principles, Fifth Edition*, John Willey: Canada, 1998.
- Yadiati, Winwin dan Ilham Wahyudi, *Pengantar Akuntansi Edisi Revisi Cetakan Ke-3*, Jakarta: Kencana, 2006.
- Yaya, Rizal dkk, *Akuntansi Perbankan Syariah: Teori dan Praktik Kontemporer*, Jakarta: Salemba Empat, 2009.
- Yusuf, Al Haryono, *Dasar-Dasar AkuntansiI*, Jakarta: STIE YKPN, 2001.

SIGHAT IJAB KABUL TRANSAKSI JUAL BELI: PERSPEKTIF ULAMA KALIMANTAN SELATAN (Analisis Praktik Bermazhab di Kalimantan Selatan)

Hj. Rusdiyah, Zainal Muttaqin, Sa'adah

Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam

IAIN Antasari Banjarmasin

Abstract:

Muslim scholars who require the final offer agreement (*shigat*) and granted in the form of speech with certain words such as “buy and sell” shows that muslim scholars of the Shafi'i qauli school, while scholars which states the obligation the final offer agreement and granted, but words which do not particular like the above, it is said that muslim scholars of the manhaj school. However, the muslim scholars states that there is no obligation for the final offer agreement (*shigat*), these scholars are not Shafi'iyah oriented, but as a cross-sectarian muslim scholars and not tied to a particular school. In the context of these final offer agreement (*shigat*), these scholars argue, in the opinion of muslim scholars majority stating that the transaction without the final offer agreement (*shigat*) is considered valid, and this transaction is called with Ba'i al-mu'atah.

Keywords: Shigat, Shafi'i qauli school, the manhaj school

Pendahuluan

Perdagangan atau transaksi jual beli merupakan praktik yang sudah lama berkembang seiring dengan kehidupan manusia beserta dinamikanya. Transaksi terjadi seiring dengan kebutuhan manusia terhadap harta untuk memenuhi hajat hidup mereka. Dalam rangka pemenuhan kebutuhan hidup tersebut, maka digariskan norma dan aturan agar tercipta sebuah transaksi yang harmonis. Norma atau aturan tersebut bisa saja digariskan oleh pemerintah dalam sebuah aturan hukum, dan juga bisa saja digariskan oleh agama yang diyakini oleh pemeluknya. Dalam konteks ini, aturan agama tersebut tidak hanya menjadi rambu dalam transaksi, namun sudah menjadi sebuah keyakinan yang dipercayai berdampak terhadap tidak sahnya sebuah transaksi dan berdosa bagi pelanggarnya dan juga sah serta berpahala bagi yang melaksanakan sesuai dengan aturan agama tersebut.

Islam dalam hal ini bukan hanya sebuah keyakinan saja, namun Islam diyakini oleh para pemeluknya sebagai sebuah agama yang mengajarkan jalan hidup (*way of life*), jalan hidup duniawi dan ukhrawi. Dalam hal kehidupan duniawi, khususnya bermuamalat, Islam menggariskan norma yang jelas dengan memberikan aturan yang umum, seiring dengan dinamika masyarakatnya. Masyarakat boleh saja membuat

aturan atau syarat-syarat jual beli sebagai wujud kebebasan berkehendak selama tidak bertentangan dengan garis syarak yang baku. Hal ini sesuai dengan hadits Rasulullah SAW sebagai berikut

حدثنا الحسن بن علي الخلال حدثنا ابو عامر العقدي حدثنا كثير بن عبد الله بن عمر بن عوف المزني عن ابيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: الصلح جائز بين المسلمين الا صلحا حرم حلالا أو أحل حراما والمسلمون على شروطهم الا شرطا حرم حلالا أو أحل حراما. هذا حديث حسم صحيح¹

Rasulullah saw bersabda perdamaian itu boleh antara sesama manusia, kecuali perdamaian yang mengharamkan perkara yang halal atau menghalalkan perkara yang haram. Seorang muslim selalu dihubungkan dengan persyaratan, kecuali persyaratan yang mengharamkan perkara yang halal atau menghalalkan perkara yang haram.

Dengan demikian, walaupun hukum Islam tidak merinci secara tegas hukum muamalah sebagaimana dalam konteks hukum ibadah, namun justru memberikan kemudahan dan kemaslahatan karena hukum akan bergerak dinamis sesuai dengan kedinamisan masyarakatnya. Salah satu hasil bentuk dari sifat dinamis itu adalah bahwa dalam hukum Islam (baca fikih), banyak terdapat variasi pendapat ulama mazhab yang memperkaya khazanah hukum Islam itu sendiri, dan tentu saja memberikan kemudahan untuk menentukan hukum dari sebuah transaksi.

Masyarakat Banjar, menurut para pakar, sebagaimana yang dikutip oleh Ahmadi Hasan, selalu diidentikkan dengan Islam. Secara sosiologis, keidentikkan masyarakat Banjar dengan Islam menunjukkan kepada identitas sosial yang merefleksikan suatu dasar ikatan sosial yang sama. Secara historis, Islam dijadikan sebagai sebuah sistem pegangan oleh masyarakat Banjar. Ini berarti bahwa perilaku orang Banjar dapat dicarikan sumbernya pada referensi Islam, termasuk di dalamnya adalah perilaku orang Banjar dalam bertransaksi jual beli.² Lebih lanjut Ahmad Hasan menjelaskan bahwa orang Banjar adalah penganut Mazhab Syafi'i yang fanatik dan terefleksi dalam seluruh aspek kehidupan orang Banjar. Kefanatikan itu juga terdapat dalam adat dagang. Orang Banjar sangat berpegang teguh dengan ajaran Syafi'i. Mazhab ini dapat dikatakan sudah mengkristal dan merupakan adat yang dapat dijadikan sebagai landasan dalam kehidupan orang Banjar.³ Menurutnya lagi bahwa adat dagang orang Banjar yang fanatik terhadap mazhab Syafi'i dapat dilihat bagaimana mereka memaknai akad sebagai sesuatu yang sangat signifikan. Bagi orang Banjar tidak sah suatu transaksi jual beli atau kegiatan dagang kalau akad tidak dilakukan dengan cara sempurna, yaitu dengan mengucapkan lafadz sesuai dengan harga dan barang yang diperjualbelikan. Namun dalam transaksi jual beli modern seperti sekarang ini, ketika mereka berbelanja ke *mall* atau pasar swalayan, transaksi seperti itu sangat sulit untuk dilakukan. Oleh karena itu, transaksi di pasar modern tersebut dianggap sudah mempraktikkan mazhab Hanafi yang menyatakan bahwa konsep "*an taradhin*" sudah terpenuhi ketika orang memilih barang.⁴

¹ Abi Isa Muhammad Ibnu Isa Ibnu Tsaurah al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, Juz II, Indonesia: Maktabah Dahlan, t.th., hlm. 403.

² Lihat Ahmadi Hasan, "Prospek Pengembangan Ekonomi Syariah di Masyarakat Banjar Kalimantan Selatan" dalam *Jurnal Abkam* Vol XIV No. 2 Juli 2014, hlm. 228-229.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

Beranjak dari problematika tersebut di atas, ada dua persoalan yang mesti dilakukan dengan penelitian lebih lanjut yaitu pertama secara empirik, bagaimanakah pendapat ulama tentang transaksi tersebut, apakah sah atautidak. Kedua, secara normatif dan teoritik apakah transaksi yang dilakukan sebagaimana di pasar modern seperti *mall* dan swalayan tersebut sudah keluar dari mazhab Syafi'i, atautakah justru masih dalam ruang lingkup mazhab Syafi'i. Ulama yang ada di Kalimantan Selatan menjadi sentral dalam penelitian ini dikarenakan peran ulama yang signifikan dalam kehidupan masyarakat. Hampir seluruh sendi kehidupan masyarakat Islam sangat terkait dengan eksistensi ulama sejak pertama kali belajar tentang doktrin-doktrin keimanan sampai dengan peletakkan nilai-nilai agama Islam dalam setiap kehidupan mereka.⁵ Dalam masyarakat Banjar, eksistensi ulama di tengah-tengah kehidupan mereka sangat penting. Ulama menjadi rujukan dalam setiap aspek kehidupan masyarakat Kalimantan Selatan, termasuk tempat untuk bertanya hukum bahkan sampai kepada memberikan air penawar bagi yang meminta.

Berdasarkan persoalan di atas, dan peran penting ulama dalasoftcopy pedoman akademik pascam kehidupan masyarakat Banjar, maka proposal penelitian ini diberi judul *Shigat Ijab Kabul Transaksi Jual Beli; Perspektif Ulama Kalimantan Selatan (Analisis Praktik Bermazhab di Kalimantan Selatan)*.

Rumusan Masalah

Sebagaimana dalam latar belakang di atas, maka rencana penelitian ini akan difokuskan kepada dua hal yaitu pertama, bagaimanakah persepsi ulama tentang praktik transaksi jual beli tersebut. Kedua, apakah transaksi yang biasa dilakukan masyarakat Banjar dewasa ini sudah keluar dari mazhab Syafi'i atautakah masih dalam ruang lingkup mazhab tersebut.

Kajian Pustaka

Kajian terbaru yang peneliti temukan tentang kajian praktik transaksi ekonomi masyarakat Banjar adalah hasil tulisan dari Prof. Dr. H. Ahmadi Hasan, MH yang saat ini menjabat sebagai Dekan Fakultas Syariah IAIN Antasari Banjarmasin. Tulisan tersebut dimuat dalam Jurnal Ahkam Volume XIV No. 2 Juli 2014. Dalam tulisan tersebut beliau mengkaji tentang perilaku ekonomi yang berlaku di tengah-tengah masyarakat Banjar, termasuk potensi sengketa yang terjadi di antara mereka dan bagaimana eksistensi pengembangan ekonomi Syariah di wilayah Kalimantan Selatan. Dalam kajian tersebut disinggung juga sedikit tentang bagaimana orang Banjar berpegang kepada mazhab Syafi'i dalam perilaku ekonominya, terutama yang terkait dengan penggunaan shigat ijab dan kabul dalam transaksi jual beli. Namun ternyata dalam praktiknya dewasa ini, terjadi pergeseran. Orang Banjar yang sering berbelanja di mall atau swalayan ternyata tidak menggunakan shigat ijab dan kabul dalam transaksinya, dan hal ini dianggap sudah bergeser dari paradigma Syafi'iyah. Bertolak dari hal ini, maka rencana penelitian ini dilakukan sebagaimana yang sudah dijelaskan dalam bagian terdahulu.

⁵ Horiko Horikoshi, *Kyai dan Perubaban Sosial*, Terjemahan Umar Basalim, dan Andi Muary Surawwa, Jakarta: P3M, 1987, hlm. 149.

Diskusi Shigat Akad Jual Beli dalam Mazhab Fikih

Dalam aktivitas kehidupan manusia, jual beli merupakan salah satu cara untuk memenuhi kebutuhan ekonomis, berupa transaksi komoditas dengan alat tukar berupa uang pada umumnya. Jual beli bisa dikatakan merupakan bentuk transaksi yang sangat penting dalam peredaran ekonomi manusia. Oleh karena itu, dalam kajian hukum Islam, persoalan jual beli menempati pembahasan yang penting, bahkan dalam Alquran ketika mengharamkan transaksi ribawi, disebutkan sebaliknya yaitu menghalalkan transaksi dengan jual beli.⁶

Dalam literatur fikih, jual beli didefinisikan sebagai bentuk akad untuk memiliki sesuatu harta dengan saling menukarkan harta dengan harta dalam bentuk pemindahan hak milik.⁷ Definisi yang hampir sama dinyatakan oleh Sayyid Sabiq bahwa jual beli adalah pertukaran harta atas dasar saling rela atau memindahkan kepemilikan dengan ganti yang dibenarkan.⁸ Syamsuddin Abdullah Muhammad bin Qasimi al-Syafi'i juga menjelaskan bahwa jual beli adalah sarana untuk memiliki suatu benda dengan mengganti sesuatu atas dasar syarak atau dengan kepemilikan manfaat yang dibolehkan harus melalui pembayaran berupa uang.⁹ Dari beberapa definisi yang disebutkan di atas dapat disimpulkan bahwa jual beli adalah adanya kesepakatan antara pihak penjual dan pembeli dalam hal pertukaran kepemilikan barang yang mempunyai nilai dengan cara tertentu yang dibenarkan oleh syarak sehingga secara hukum ada pemindahan kepemilikan barang.

Di samping itu pula dari definisi ini dapat dipahami bahwa jual beli merupakan salah satu sarana sosial untuk saling memenuhi hajat kehidupan mereka dengan jalan yang dibenarkan oleh syarak. Prinsip dibenarkan oleh syarak tentu saja terikat dengan terpenuhinya rukun dan syarat dalam transaksi jual beli. Dalam konteks ini, rukun dapat diartikan sebagai unsur-unsur yang dapat membentuk terjadinya sebuah transaksi. Sedangkan syarat merupakan sesuatu yang harus ada dan terpenuhi dalam setiap rukun tersebut. Dalam konteks rukun jual beli, para ulama sepakat- kecuali mazhab Hanafi- bahwa sebuah transaksi dalam kondisi normal harus dibangun dengan tiga rukun yaitu *shigat*, *aqid*, dan *ma'qud alaaib*.¹⁰ Dalam praktiknya, ketiga rukun jual beli ini

⁶ Lihat Q.S. Al-baqarah: 275. Ayat ini menggambarkan tentang orang yang senang memakan harta dari transaksi ribawi bahkan berani mengatakan bahwa transaksi jual beli sama dengan transaksi ribawi. Oleh karena itu, Allah menegaskan bahwa sesungguhnya transaksi ribawi tidak sama dengan transaksi jual beli, dan Allah mengharamkan ribawi dan menghalalkan jual beli. Perbedaan yang sangat signifikan antara jual belidan riba adalah bahwa dalam jual beli ada pertukaran dan penggantian yang seimbang antara penjual dan pembeli sehingga ada manfaat dan keuntungan yang didapatkan oleh kedua belah pihak. Sebaliknya dalam transaksi ribawi justru yang lahir adalah kezaliman dalam bentuk pemerasan secara langsung maupun tidak dari salah satu pihak yang pada umumnya adalah pihak pemberi atau yang mempunyai sehingga melahirkan kerugian bagi pihak lain. Penjelasan (tafsir) ayat ini dapat dilihat di Universitas Islam Indonesia, *Alquran dan Tafsirnya*, Jilid I, Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1999, hlm. 471-484.

⁷ An-Nawawi, *Raudhatut Thalibin*, Juz III, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, t.th, hlm. 3.

⁸ Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid III, Dar al-Fikr, Beirut, 1983, hlm. 92.

⁹ Syamsuddin Abdullah Muhammad bin Qasimi al-Syafi'i, *Fath al-Qarib al-Murib*, Dar al-Ihya, Indonesia, t.th, hlm. 30.

¹⁰ Abdurrahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh ala al-Madzhahib al-Arba'ah*, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, 1990, hlm. 140-148. Mazhab Hanafi mendefinisikan akad sebagai sebuah ungkapan kesepakatan

harus terpenuhi. Apabila ada salah satu rukun saja yang tidak ada, maka transaksi jual beli yang dilakukan dianggap tidak sah. Tanpa menafikan rukun yang lain, pembahasan dalam bagian ini difokuskan kepada rukun shigat akad berupa ijab dan kabul. Shigat akad diartikan sebagai sesuatu yang lahir dari kedua belah pihak yang melakukan transaksi untuk terjalinnnya keberlangsungan sebuah akad atau transaksi. Akad sendiri secara bahasa diartikan sebagai menyambung, mengikat atau mempertemukan. Dari pengertian bahasa ini maka dapat diartikan bahwa akad adalah adanya dua orang atau pihak atau lebih yang menyambung, mengikat atau mempertemukan kehendak mereka satu sama lain. Kehendak menyambung, mengikat atau mempertemukan tersebut dilakukan melalui lisan, tulisan, isyarat atau perbuatan ataupun cara yang lain dengan satu pihak atau lebih menyatakan kehendaknya dan di pihak yang lain juga menyatakan kehendaknya sebagai respon terhadap kehendak pihak pertama. Kehendak pihak pertama disebut dengan ijab dan respon pihak kedua disebut dengan kabul. Pernyataan inilah yang disebut dalam fikih dengan *shigatul aqdi* atau shigat akad.¹¹ Secara umum ijab dan Kabul didefinisikan sebagai sebuah ungkapan yang menunjukkan kepada adanya kesepakatan antara dua pihak yang saling berakad.¹² Namun dalam praktiknya para ulama berbeda pendapat dalam mendefinisikan ijab dan Kabul, terutama mendefinisikan apa yang dimaksud dengan ijab dan apa yang dimaksud dengan kabul.

Mazhab Hanafi mendefinisikan ijab dengan ungkapan yang datang pertama kali dari salah satu pihak yang saling berakad, baik dari penjual ataupun dari pembeli. Oleh karena itu, apabila penjual yang mengucapkan pertama kali, maka disebut dengan ijab atau sebaliknya. Sedangkan kabul diartikan sebagai ungkapan yang datang dari pihak kedua dari salah satu pihak yang menunjukkan bahwa ada kesepakatan dan kerelaan terhadap apa yang diungkap dengan ijab. Ini juga tidak melihat apakah datangnya dari penjual ataukah pembeli.¹³ Berbeda dengan mazhab Hanafi, Jumhur fukaha menyatakan bahwa ijab haruslah datang dari pihak pemilik barang walaupun diungkapkan setelah diungkapkannya kabul oleh pembeli dan begitu sebaliknya.¹⁴ Dari deskripsi ini disimpulkan bahwa para ulama tidak mensyaratkan atau mewajibkan bahwa ijab harus diucapkan terlebih dulu dan disusul kemudian dengan kabul atau sebaliknya. Ini menunjukkan bahwa dalam penerapan ijab dan kabul sebagai manifestasi shigat akad sangat fleksibel dan tidak mengikat para pihak dalam mengungkapkannya. Ini

dari dua orang yang saling berkehendak atau dalam bentuk lain yang menunjukkan adanya kesepakatan tersebut bisa berupa perbuatan, isyarat atau dengan tulisan. Dengan definisi ini, mazhab Hanafi berpendapat bahwa rukun jual beli itu hanya satu yaitu ijab dan kabul, karena rukun diartikan sesuatu yang bisa mewujudkan sebuah tindakan tersebut secara hakikat. Oleh karena itu, dalam transaksi jual beli, ijab dan kabul yang dapat mewujudkan terjadinya sebuah transaksi, bukan para pihak karena mereka terikat dengan akibat hukum dari ikatan yang mereka buat yaitu berupa adanya kesepakatan untuk saling bertransaksi dengan indikasi kerelaan dalam bentuk ijab dan Kabul. Lihat, Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-islami wa Adillatuhu*, Juz IV, Dar al-Fikr, 1997, hlm. 2931.

¹¹ Lihat Syamsul Anwar, *Hukum Perjanjian Syariah Studi tentang Teori Akad dalam Fikih Muamalat*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2007, hlm. 123-124.

¹² Wahbah al-Zuhaili, *op.cit.*, hlm. 2931.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 2932

bisa terjadi disebabkan bahwa mengungkapkan shigat sangat dipengaruhi oleh sebuah kasadaran dan kebiasaan yang dilakukan oleh para pihak. Oleh karena itu menurut Wahbah al-Zuhaili bahwa walaupun pada umumnya ijab dari penjual dan kabul dari pembeli, namun apabila diucapkan sebaliknya tidak memberikan pengaruh terhadap keabsahan transaksi jual beli yang dilakukan.¹⁵

Ada beberapa syarat yang harus dipenuhi agar shigat akad dapat dinyatakan sah yaitu pertama, harus dalam satu tempat atau majelis. Kedua, adanya kesepakatan ijab dengan kabul terhadap objek transaksi yang disepakati berupa barang dan harga barang tersebut. Apabila tidak ada kesepakatan, maka akadnya dinyatakan batal. Ketiga, apabila shigat akad diucapkan, maka bentuk katanya harus dalam bentuk *fi'il madhi* (masa lalu) atau bisa pula dalam bentuk *fi'il mudhari* (masa sekarang) jika yang dimaksudkan pada saat itu juga. Tidak sah akad yang dilakukan apabila bentuk ucapannya menunjukkan untuk waktu yang akan datang (*mustaqbal*) atau semisalnya, karena itu masih dalam bentuk janji untuk berakad, dan janji berakad dianggap bukanlah akad.¹⁶ Hasbi Ash-Shiddieqy menyebutkan syarat lain bagi shigat akad yaitu pertama, tujuan akad itu harus jelas dan dapat dipahami. Kedua, antara ijab dan kabul harus dapat kesesuaian dan ketiga, pernyataan ijab dan kabul itu harus sesuai dengan kehendak masing-masing dan tidak boleh ada yang meragukan¹⁷

Ijab dan kabul sebagai salah satu rukun akad merupakan manifestasi kerelaan yang terdapat dalam batin seseorang. Namun harus dipahami juga bahwa dalam ijab dan kabul terdapat dua dimensi yang satu sama lain tidak terpisahkan, keduanya saling terpaut yaitu dimensi perijinan atau kerelaan dan ungapannya berupa ijab dan kabul. Dimensi perijinan atau kerelaan merupakan substansi dari sebuah akad yang dijalin sedangkan ungkapan yang diwujudkan dengan ijab dan kabul adalah sarana atau penanda adanya kerelaan tersebut. Karena bersifat substansi, maka perijinan atau kerelaan merupakan sesuatu yang bersifat abstrak, batin dan berada dalam sanubari hati seseorang yang tidak mungkin bisa diketahui oleh orang lain. Oleh karena itu, perlu ada perwujudan perijinan atau kerelaan tersebut dalam bentuk tanda yang dapat dipahami bahwa itu merupakan cerminan dari batin seseorang. Dari uraian ini, menurut Syamsul Anwar jelas bahwa yang dimaksud dengan shigat akad dalam rukun jual beli adalah "*an taradhin*" yang diartikan sebagai kerelaan atau perijinan yang bersifat substansi. Sedangkan apa yang dimaksud dengan ungkapan atau ijab dan kabul tidak menjadi rukun, karena itu adalah hanya penanda dari yang bersifat substansi di atas. Sebuah ungkapan ijab dan kabul tanpa adanya "*an taradhin*" dalam sebuah transaksi dinyatakan sebagai sebuah transaksi yang hampa, tanpa substansi.¹⁸ Hal ini sejalan dengan apa yang terungkap dalam Alquran surah An-Nisaa ayat 29 sebagai berikut:

ياايها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم

"*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta*

¹⁵ Lihat *Ibid*.

¹⁶ Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, jilid 3, Dar al-Kitab al-Araby, Beirut, t.th, hlm. 48-49.

¹⁷ T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Fikih Muamalat*, Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1984, hlm. 29.

¹⁸ Lihat Syamsul Anwar, *op.cit.*, hlm. 124-126.

sesamamu dengan jalan yang bathil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku suka sama suka di antara kamu (Q.S. An-Nisaa ayat 29)”.

Kerelaan atau “*an taradhin*” sebagai sifat yang esensi dalam sebuah transaksi juga disebutkan dalam hadits Rasulullah yang menyatakan bahwa sesungguhnya jual beli itu harus dilakukan dengan prinsip “*an taradhin*” atau suka sama suka. Teks hadits tersebut sebagai berikut:

حدثنا العباس الوليد الدمسقي, ثنا مروان بن محمد, ثنا عبد العزيز بن محمد, عن داود بن صالح المدني عن أبيه قال: سمعت أبا سعيد الخدري يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إنما البيع عن تراض)¹⁹

Kedua nash tersebut menjadi dasar bagi para ahli fikih seperti Asy-Syarbini yang menyatakan bahwa akad jual beli itu didasarkan “*an taradhin*”, namun karena “*an taradhin*” adalah sesuatu yang tersembunyi, maka diperlukan adanya penanda yang menunjukkan kepada adanya “*an taradhin*”. Begitu pula al-Hathab dari Malikiyah yang menyatakan bahwa penanda pertama disebut dengan ijab dan kedua disebut dengan kabul yang bisa dalam bentuk ucapan maupun perbuatan.²⁰ Dengan demikian dapat dipahami bahwa shigat ijab dan kabul yang menjadi salah satu rukun dalam sebuah transaksi merupakan media untuk memunculkan dan mendeskripsikan kehendak batin yang tersembunyi. Oleh karena itu, shigat ijab dan kabul bisa saja dilakukan berupa ucapan, tindakan atau perbuatan, isyarat dan juga tulisan.

Shigat akad ijab dan kabul berupa ucapan merupakan yang lazim dan biasa dilakukan oleh, terutama di tengah masyarakat yang masih bertransaksi secara tradisional dan memegang teguh budaya dan kebiasaan, seperti di daerah Kalimantan Selatan pada umumnya yang bermazhab Syafi’i.²¹ Ada dua bentuk shigat akad berupa ucapan yaitu dengan kalimat yang jelas (*kalimah sharih*) dan kalimat sindiran (*kalimah kinayah*). Kalimat yang jelas (*sharih*) adalah shigat jual beli yang mengandung makna jual beli, dan tidak ada arti yang lain seperti kalimat “saya jual kepada engkau barang ini dengan harga sekian” kemudian dijawab dengan kalimat “saya beli barang tersebut dari kamu dengan harga sekian”.²² Sedangkan sindiran (*kinayah*) adalah kalimat yang tidak hanya mengandung makna jual beli saja, namun juga mengandung makna lain. Apabila kalimat tersebut disertai dengan penyebutan harga maka kalimatnya menjadi *sharih*.²³ Dalam mazhab Syafi’i disebutkan bahwa sebuah transaksi jual beli baru bisa dinyatakan sah apabila shigat akad diucapkan apakah dengan bentuk kalimat yang *sharih* atau *kinayah*.²⁴ Dengan demikian shigat akad harus dalam bentuk verbal sebagai bentuk deksriptif dari “*an taradhin*” yang bersifat abstrak atau batin. Dalam mazhab fikih, Syafi’iyah merupakan mazhab yang dikenal teguh dalam memegang prinsip

¹⁹ Imam Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, Jilid III, Beirut: Dar al-Ma’rifah, t.th., hlm. 29.

²⁰ Syamsul Anwar, *loc.cit.*

²¹ M. Hanafiyah, *Muamalat dalam Tradisi Masyarakat Banjar dalam Perspektif Hukum Islam*, IAIN Antasari Press, 2012, hlm. 21.

²² Abdurrahman al-Jaziri, *al-Fiqh ala Mazhabib al-Arba’ah*, hlm. 325.

²³ *Ibid*, hlm. 326.

²⁴ Abu al-Walid Muhamamd ibnu Ahmad Ibnu Muhammad Ibnu Ahmad Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtabid wa Nihayah al-Muqtashid*, Juz II, Dar al-Fikr, hlm. 127.

shigat seperti ini, walaupun ulama Syafiyah sendiri tidak semuanya sependapat dengan prinsip tersebut seperti imam an-Nawawi.²⁵

Shigat akad berupa perbuatan dalam literatur fikih dikenal dengan konsep *ta'atbi* atau *mua'atab*.²⁶ Yang dimaksud dengan konsep ini adalah bahwa para pihak yang bertransaksi tidak menggunakan kata, isyarat ataupun tulisan dalam menyatakan persetujuannya terhadap transaksi yang mereka lakukan, namun dengan cara perbuatan langsung untuk menutup transaksi yang mereka lakukan.²⁷ Jual beli yang dilakukan dengan shigat akad seperti ini disebut dengan *ba'i al-mu'atab*.²⁸ Praktik jual beli seperti ini biasa di lakukan di pasar-pasar modern seperti mall, swalayan, mini market, dan lain-lain yang mana pembeli dan kasir sama-sama menyerahkan uang dan barang sebagai bukti terjadinya kesepakatan untuk bertransaksi tanpa mengeluarkan kata-kata yang merupakan bentuk shigat akad.

Shigat akad berupa isyarat adalah salah satu cara untuk mengungkapkan kehendak bertransaksi melalui isyarat yang dapat dipahami. Dengan demikian, bentuk isyarat merupakan solusi bagi pihak yang bisu untuk menggantikan kedudukan ucapan dalam berkomunikasi. Sehubungan dengan hal ini menurut Hasbi ash-Shiddieqy ada kaidah yang ditetapkan yang maknanya adalah bahwa isyarat bagi orang yang bisu sama dengan ucapan lidah (sama dengan penjelasan menggunakan lidah).²⁹ Penggunaan isyarat sebagai shigat akad menurut Syamsul Anwar harus memenuhi kriteria berupa isyarat yang dapat dipahami yaitu jelas maksudnya dan tegas menunjukkan kepada suatu kehendak untuk melakukan transaksi.³⁰ Kedudukan isyarat sebagai shigat akad di kalangan ulama fikih menjadi bahan yang masih diperselisihkan, tidak ada kesepakatan, apakah shigat akad berupa isyarat sebagai sebuah solusi atautkah tidak. Al-kasani sebagaimana dikutip oleh Syamsul Anwar menyebutkan bahwa orang yang bisu bisa menggunakan isyarat sebagai bentuk shigat akad apabila bisunya tersebut merupakan bawaan sejak lahir. Apabila bisunya merupakan penyakit yang datang kemudian-pada awalnya mampu berbicara, kemudian bisu disebabkan sesuatu hal- maka transaksinya dengan isyarat dianggap tidak sah, kecuali bisunya tersebut sudah berlangsung lama sehingga tidak mungkin bisa untuk bicara. Mazhab Syafi'i juga tidak membenarkan shigat akad dengan isyarat. Mazhab Maliki lebih fleksibel dengan menyatakan bahwa shigat akad dapat dilakukan dengan berbagai macam cara, yang penting adalah bahwa shigat akad tersebut dapat menunjukkan sebuah pemahaman bahwa adanya "*an taradbin*" dari semua pihak yang bertransaksi.³¹

Shigat akad dengan tulisan adalah merupakan salah satu cara untuk mewujudkan akad dengan melalui sebuah tulisan. Kedudukan tulisan ini sesuai dengan kaidah fikih yang artinya bahwa tulisan sama dengan ucapan.³² Pilihan untuk melakukan

²⁵ M. Hanafiyah, *op.cit.*, hlm. 82.

²⁶ Hasbi ash Shiddieqy, *Pengantar Fikih Muamalah*, Bulan Bintang, Jakarta, 1974, hlm. 37.

²⁷ Syamsul Anwar, *op.cit.*, hlm 140.

²⁸ Lihat Wahbah al-Zuhaili, *op.cit.*, hlm. 2937.

²⁹ Hasbi Ash-shiddieqy, *loc.cit.*

³⁰ Syamsul Anwar, *op.cit.*, hlm. 139.

³¹ *Ibid*, hlm. 139-140.

³² Hasbi Ash Shiddieqy, *op.cit.* hlm. 37.

shigad akad dengan tulisan ini muncul dari kenyataan bahwa para pihak yang ingin melakukan sebuah transaksi berada pada tempat yang saling berjauhan, tidak pada satu tempat (satu majelis), sehingga komunikasi transaksi sangat sulit untuk dilakukan. Dalam praktiknya, apabila ada seseorang yang berada pada tempat yang jauh dengan pemilik barang dan mereka sepakat untuk menjalin komunikasi transaksi, maka ijab dan kabul bisa dilakukan pada tempat yang terpisah berupa ijab dalam bentuk tulisan disampaikan kepada pihak lain dan menerima pernyataannya (kabul) pada tempat dia menerima tulisan itu, maka transaksinya dinyatakan sah, bahkan selama tulisan itu masih ada pada pihak yang menerima (kabul) maka transaksinya tetap dinyatakan sah walaupun yang menerima tidak menyatakan penerimaannya di tempat dia menerima tulisan tersebut.³³

Imam al-Syairazi dari mazhab Syafi'i sebagaimana dikutip oleh Syamsul Anwar menyatakan bahwa tulisan sebagai bentuk shigat akad tidak bisa dibenarkan selama para pihak yang bertransaksi mampu untuk mengungkapkan secara lisan atau verbal, walaupun dalam keadaan darurat karena apabila tidak bisa mengungkapkan secara lisan karena alasan darurat bisa mewakilkan untuk menyampaikan secara lisan.³⁴ Terlepas dari ini, shigat akad dengan tulisan dewasa ini tentu saja menempati seperti ucapan, karena begitu urgennya bukti tertulis (otentik) dalam transaksi modern seperti saat ini, karena tulisan mempunyai peran yang sangat besar dalam kehidupan dewasa ini dan ini tentu saja sangat relevan.

Transaksi jual beli dewasa ini yang cakupan pasarnya begitu luas, tidak terbatas pasar tradisional sebagaimana lazimnya berjual beli secara konvensional seperti pembeli yang bertatap muka secara langsung dengan penjualnya, tentu saja menuntut adanya konstektualitas dari makna shigat akad. Transaksi jual beli dewasa ini yang bervariasi memerlukan kepada pemaknaan shigat akad dalam makna dan bentuk yang luas. Oleh karena itu, melihat bentuk transaksi jual beli ini, maka diskusi para ulama terletak pada apakah harus dengan shigat akad "jual dan beli" atau kalimat lain yang bermakna sama ataukah bisa saja dengan diam tanpa adanya ucapan yang keluar dari para pihak. Dari beberapa literatur fikih baik yang klasik maupun modern pembahasan tersebut berkisar pada aspek sebagaimana disebutkan di atas. Shigat akad dengan ucapan lisan atau verbal, para ulama sepakat kedudukannya dalam transaksi terutama dalam jual beli. Namun dalam mazhab fikih terjadi perbedaan apakah shigat akad tersebut adalah satu-satunya untuk menunjukkan adanya kerelaan (*an taradhin*) ataukah ada bentuk yang lain.³⁵

Mazhab Syafi'i pada umumnya, sebagaimana disebutkan di atas menyatakan bahwa shigat akad ijab dan kabul harus diucapkan dalam bentuk verbal atau lisan baik dengan kalimat yang jelas atau bisa pula dengan kalimat sindiran atau *kinayah*, tidak ada kemungkinan shigat akad dalam bentuk yang lain seperti akad dengan *ta'atbi*. Sebagaimana yang diungkapkan oleh al-Syairazi bahwa tindakan berupa *ta'atbi* tidak dapat membentuk adanya jual beli, karena perbuatan jual beli itu sendiri tidak

³³ Syamsul Anwar, *op.cit.*, hlm.138.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Lihat Ibnu Taimiyah, Majmu' Fatawa Syaikhul Islam Ahmad Ibnu Taimiyah, Jilid 29, t.tp, t.th., hlm. 5-7.

mencakup tindakan shigat akad dengan diam (*ta'athbi*).³⁶ Berbeda dengan mazhab Syafi'i, jumhur ulama termasuk sebagian ulama Syafi'iyah seperti imam an-Nawawi menyatakan bahwa ijab dan kabul transaksi jual beli bisa saja dengan bentuk yang lain selain dengan verbal, seperti penjual dan pembeli yang tidak mengeluarkan sepele kata pun dan cukup saling menyerahkan dan menerima uang dan barang yang disepakati. Dalam mazhab Hanafi ada dinamika yang terjadi dalam menyikapi jenis akad ini, sebagaimana yang dikutip oleh Syamsul anwar dari as-Siwasi bahwa pada awalnya sah dalam transaksi yang kecil dan kemudian sah dalam skala yang besar juga. Begitu pula sah apabila transaksi yang dilakukan tunai oleh kedua belah pihak dan kemudian sah juga apabila hanya tunai dari salah satu pihak saja.³⁷ Mazhab Maliki merupakan mazhab yang progressif dalam memandang persoalan ini. Mazhab ini memandang bahwa transaksi dengan akad ta'athi adalah sah baik dalam bentuk transaksi yang kecil maupun yang besar begitu pula apakah tunai dari kedua belah pihak atau hanya tunai dari satu pihak saja. Namun dalam konteks tunai dari satu pihak saja, maka menurut mazhab Maliki, transaksinya belum sempurna atau mengikat para pihak karena masih ada hak khayar bagi pihak lain untuk membatalkan atau meneruskan transaksi tersebut. Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh mazhab Hanbali.³⁸

Terlepas dari perbedaan pendapat sebagaimana diuraikan di atas, ada benang merah yang dapat ditarik yaitu bahwa sesungguhnya para ulama sepakat bahwa shigat akad merupakan rukun yang sangat esensi dalam terbentuknya transaksi jual beli, oleh karena itu shigat akad harus ada dalam setiap transaksi khususnya jual beli yang dilakukan. Walaupun para ulama mazhab berbeda terhadap bentuk shigat akad, maka semuanya diarahkan kepada relevansinya dengan praktik jual beli yang berkembang di tengah-tengah masyarakat, karena semuanya untuk merelasirkan kemaskahatan hidro masyarakat itu sendiri.

Sehubungan dengan hal ini Ibnu Taimiyah mengungkapkan bahwa apa pun bentuk shigat akad yang diwujudkan para pihak yang melakukan transaksi pada dasarnya diperbolehkan yang penting adalah bahwa semuanya menunjukkan kepada tujuan dari akad yang dijalin tersebut. Ada tiga alasan yang dapat dikemukakan yaitu pertama bahwa dalam transaksi jual beli unsure yang sangat signifikan adalah adanya kerelaan (*al-tradhi*), dan kerelaan tersebut diserahkan kepada adat atau kebiasaan masyarakat pada umumnya. Kedua bahwa dalam transaksi jual beli, syara terutama Alquran dan hadits begitu juga pendapat para sahabat dan tabi'in tidak ada pembatasan untuk harus melakukan shigat akad dengan verbal (*qaul*), atau perbuatan tertentu. Ketiga bahwa dalam transaksi muamalat khususnya jual beli dimaksudkan untuk merealisasikan kebutuhan hidup manusia. Oleh karena itu hukum asalnya adalah boleh selama tidak dilarang oleh syara.³⁹

³⁶ Abu Ishaq Asy-Syirazi, *al-Muhadzdzab*, Jilid I, Isa al-Babi al-halabi, Mesir, t.th, hlm. 257.

³⁷ Syamsul Anwar, *op.cit.*, hlm 141.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Ibnu Taimiyah, *op.cit.*, hlm. 14-21.

Metode Penelitian

Jenis dari penelitian ini adalah penelitian lapangan (*field research*). Subjek dalam penelitian ini adalah para ulama yang ada di wilayah Kalimantan Selatan. Karena banyaknya para ulama yang ada di wilayah ini, maka subjek dibatasi kepada para ulama yang terdaftar di Majelis Ulama di Kabupaten/Kota dan berada dalam komisi fatwa di MUI tersebut.

Dalam upaya pengumpulan data yang diperlukan, maka teknik yang dilakukan yaitu dengan wawancara. Setelah data dianggap cukup maka langkah selanjutnya menjabarkan data tersebut dalam bentuk narasi sesuai dengan hasil wawancara yang telah dilakukan. Selanjutnya data tersebut diolah dengan pendekatan deskriptif kualitatif.

Deskripsi Data Penelitian

1. K. H. Asmuni (Guru Danau)

Menyikapi tentang persoalan shigat akad dalam transaksi jual beli ini menurut beliau bahwa akad sama dengan ijab Kabul dan harus diucapkan dengan lisan dengan kata “jual” dan “tukar”. Ucapan selain kata tersebut seperti “terima kasih” boleh saja dilakukan apabila transaksi yang dilakukan dengan non muslim atau transaksi tersebut di lakukan di pasar modern. Hal ini beliau praktikkan sendiri, ketika bertarnsaksi sarang burung wallet dengan non muslim. Ketika transaksi dilakukan shigat akad yang diucapkan adalah “jual dengan harga sekian” dan non muslim mengucapkan “terima kasih”. Dalam hal ini Beliau menganalogikan shigat akad jual beli dengan akad nikah yang harus diucapkan dengan lisan dan berattap muka secara langsung. Ini menurut beliau dapat dirujuk dalam kitab *kifayatul akhyar* dan *tuhfah*. Transaksi yang dilakukan tanpa shigat ajab dan Kabul sebagaimana di atas menurut beliau bisa dikategorikan sebagai transaksi ribawi.

2. K. H. A. Riduan Kapuh (Guru Duan Kapuh)

Menyikapi persoalan shigat akad dalam transaksi jual beli, menurut beliau bahwa shigat ijab Kabul dalam transaksi jual beli harus diucapkan karena persolana an taradhin terletak di hati dan harus diwujudkan dalam bentuk shigat yang diucapkan, hal ini sesuai dengan mazhab Syafi'i yang dianut bahwa shigat ijab Kabul wajib hukumnya diucapkan bahkan dengan mengutip pendapat Guru Sekumpul beliau menyatakan bahwa pengucapan shigat ijab Kabul mestinya dijadikan sebgai sebuah kebiasaan atau budaya. Transaksi yang dilakukan tanpa ijab dan Kabul maka objek yang ditransaksikan menjadi syubhat. Namun demikian menurut beliau bahwa perosalan pengucapan ijab dan Kabul dalam transaksi jual beli masuk dalam wilayah ijtihadiyah, oleh karena itu, pengucapannya harus dikembalikan kepada urf. Karena dikembalikan kepada urf setempat, maka apapun bentuk pengucapannya bisa saja dilakukan dan hal tersebut dimaafkan. Ini juga berlaku apabila transaksi yang dilakukan dengan non muslim. Adapun bentuk pengucapan iajb dan Kabul harus dilakukan secara lengkap seperti “aku jual kepada engkau barang ini seharga...” karena sebuah kalimat harus ada *fi'il*, *fa'il* dan *maf'uhnya*.

3. K.H. Sya'rani Tayyib

Menyikapi persoalan shighat ijab dan Kabul dalam transaksi jual beli beliau menyatakan bahwa apabila dikaji di dalam Alquran maupun hadits tidak ada kewajiban ijab Kabul diucapkan. Persoalan tersebut adalah hasil ijtihad para ulama. Bahkan beliau menyatakan bahwa dalam kitab-kitab fikih terutama Syafi'iyah tidak ada keharusan untuk mengucapkan lafadz ijab dan Kabul, yang ada adalah kelaziman. Kata kelaziman menurut beliau tidak bisa diartikan sebagai sebuah kewajiban, karena apabila diartikan sebagai sebuah kewajiban, maka transaksi jual beli yang dilakukan oleh kebanyakan masyarakat moderns ekarang ini adalah tidak sah. Karena tidak sah, maka objek yang ditransaksikan menjadi barang yang haram atau minimal syubhat, dan syubhat sebagaimana diketahui bisa menjatuhkan seseorang kepada tindakan yang haram. Menurut penilaian beliau "kewajiban" pengucapan ijab dan Kabul dalam sebuah transaksi jual beli terbentuk dari campuran antara kebiasaan dan taklid yang pada akhirnya mengkristal menjadi sebuah hukum. Prinsip an Taradhin dalam transaksi jual beli tidak harus diwujudkan dengan bentuk ucapan "jual beli". Beliau mencontohkan bahwa transaksi yang dilakukan di Makkah dan Madinah serta Mesir tidak mengucapkan kata shighat yang biasa dilakukan oleh masyarakat. Kebiasaan yang dilakukan di sana menurut beliau bisa dengan ucapan "terima kasih" atau bahkan tidak ada kata-kata yang keluar dari mulut penjual dan pembeli setelah masing-masing menerima dan menyerahkan apa yang ditransaksikan. Dengan demikian sebuah transaksi jual beli tidak ada kewajiban untuk mengucapkan lafadz tertentu. Semuanya dikembalikan kepada kebiasaan atau adat setempat.

4. Guru Nanang Qosim, S.Ag

Menyikapi persoalan shighat ijab Kabul dalam transaksi jual beli beliau menyatakan bahwa shighat merupakan hal yang sangat esensi dalam sebuah akad, karena itu, ijab dan Kabul inklud kedalam makna akad. Sebuah akad tidak akan sempurna apabila tidak diucapkan dengan lafadznya, karena prinsip dari an taradhin dalam sebuah transaksi jual beli terletak pada shighat ijab dan Kabul yang harus diucapkan. Menurut beliau kewajiban pengucapan shighat akad merupakan bentuk sikap *ihhtiyat* (kehati-hatian) dalam mazhab Syafi'i. Oleh karena itu kewajiban mengucapkan lafadz tersebut dimulai dari diri kita pakah sebagai penjual atau pembeli, tidak peduli apakah orang lain mengucapkan ijab atau kabulnya ataukah tidak.

5. Guru Padli Jamal

Menyikapi persoalan tentang shighat akad dalam transaksi jual beli beliau menyatakan bahwa shighat ijab dan Kabul tidak wajib dengan kata "jual dan beli" tapi bisa saja dengan bahasa yang berlaku di masing-masing daerah sesuai dengan adat atau kebiasaan yang berlaku. Karena menurut beliau prinsip an taradhin tidak dimaksudkan dengan kata yang khusus, karena kerelaan bisa saja dalam ungkapan kata yang dipahami oleh masing-masing pihak. Oleh karena itu ucapan "terima kasih" sudah menunjukkan adanya kerelaan antara pihak yang berakad, dan juga tidak ada kewajiban kata yang diungkapkan harus lengkap.

6. Habib Abdillah Alkaff (Majlis Ta'lim al-Sufi)

Menyikapi persoalan shigat akad menurut beliau bahwa akad dalam muamalat, termasuk jual beli sama dengan akad dalam munakahat, karena itu harus diucapkan karena pada dasarnya an taradhin atau kerelaan merupakan prinsip yang harus ada dalam sebuah akad atau perikatan dan prinsip tersebut harus diwujudkan dalam bentuk ucapan. Dalam konteks transaksi jual beli, ijab dan Kabul harus tetap diucapkan baik di pasar tradisional maupun modern. Adapun kata yang harus diucapkan adalah “jual dan beli” bahkan apabila objek transaksi adalah barang yang bisa ditimbang, maka harus diucapkan dengan kata “jual seadanya”.

7. H. Syahrani

Dalam menyikapi persoalan shigat akad dalam transaksi jual beli beliau berpendapat bahwa akad sama dengan ijab Kabul yang juga bisa disebut dengan shigat. Kewajiban mengucapkan shigat tersebut apabila objek transaksi jual belinya adalah barang yang harganya fluktuasi atau tidak tetap, karena dalam proses transaksi tersebut terjadi tawar menawar harga barang tersebut. Apabila tidak dilakukan dengan shigat akad secara verbal transaksiinya dikategorikan riba. Hal ini berbeda apabila transaksi yang dilakukan di minimarket, boleh saja dengan ucapan terima kasih, tidak kata yang khusus sebagaimana yang sealma ini dikenal. Atau bisa pula dengan ijab dari kita (pembeli).

8. Ibrahim Hasani

Menyikapi persoalan shigat akad ini, menurut beliau bahwa shigat akad tidak mesti ahrus dengan kata-kata tertentu atau harus secara verbal. Shigat akad sbagai manifestasi an –taradhin dapat digambarkan dalam berbagai macam bentuk baik secara lisan maupun dalam bentuk perbuatan atau tindakan, karena pada dasarnya jual beli adalah pertukarn manfaat, dan salah satu cara menghilangkan gharar dalam sebuah transaksi adalah dengan shigat akad.

9. Sukarni

Menyikapi persoalan shigat akad ini menurut beliau bahwa aakd dalam ushul fikih adalah sebuah kesepakatan, dan bersifat batin, karena akad merupakan wujud dari an-taradhin makashigat ad bisa berupa ucapan, tulisan, perbuatan, sifatnya tidak baku namun temporer. Oleh karena adanya pilihan dalam shigat akad tersebut, maka sah saja sebuah transaksis jual beli apabila tidak dilakukan dengan shigat akad secara lisan. Namun sebabliknya apabila tidak ada pilihan selain dengan verbal atau lisan, maka tidak sah sebuah transaksi dengan lisan.

10. Taberani Baseri

Akad sama dengan ijab dan Kabul sam dengan shigat. Wajib diucapkan bila transaksi, barang yang tidak tetap ahrganya atau turun naik.

Bila tidak diucapkan hukumnya riba. Bila transaksi di minimarket boleh dengan ucapan terima kasih atau ijab dari kita saja. Apabila dengan non muslim boleh saja dengan ucapan terima ksh. Apabila online shigat diucapkan apabila serah terecima barang, apabila tidak sesuai maka tidak sah.

Analisis dan Pembahasan

Sebagian besar ulama terutama yang berlatar belakang pendidikan pondok pesantren tardisional yang diwawancarai menatakan bahwa akad sama dengan ijab dan Kabul. Dengan demikian, mereka mengartikan akad dalam makna yang sempit, atau terjadi penyederhanaan makna akad itu sendiri, karena ijab dan Kabul adalah bagian rukun dari sekian rukun yang terdapat dalam sebuah akad. Akad dalam literature fikih diartikan sebagai sebuah perjanjian atau kontrak tentang apa yang diperjanjikan anatar satu pihak atau lebih dengan satu pihak atau lebih yang lain, dan untuk menunjukkan adanya kesepakatan anatar para pihak terhadap objek yang diperjanjikan maka diwajibkan adanya ijab dan Kabul atau shigat yang juga bisa menjadi indikasi bahwa kedua belah pihak sudah sadar dan menyakini terjalinya perjanjian di anatra mereka sehingga lahir sikap “an taradhin” atau suka sama suka. Shigat ijab Kabul sebagai bagian dari sebuah akad, para ulama sepakat bahwa harus diucapkan walaupun dalam transaksi jual beli khususnya Kabul lebih dulu diucapkan dibandingkan ijabnya. Dalam praktiknya, menurut mereka apabila Kabul lebih dulu diucapkan oleh pembeli kemudian ijab belakangan, tidak menjadi persoalan karena sama saja menunjukkan adanya kesepakatan terhadap objek yang diperjualbelikan. Begitu pula apabila ijab Kabul hanya dilakukan sepihak, misalkan pembeli yang melakukan Kabul, dan penjual tidak mengucapkan lapdz ijabnya, maka transaksi yang dilakukan tetap dianggap sah. Dalam hal ini menurut para responden yang enting adalah dari diri kita dulu sebagai seorang muslim yang mengerti tentang pentingnya ijab dan Kabul dalam sebuah transaksi.

Namun bentuk shigat akad ijab Kabul yang diucapkan para responden berbeda pendapat, dan pendapat tersebut dapat digolongkan ke dalam dua persepsi yaitu pertama bahwa transaksi jual beli harus dilapazkan dengan kata “jual dan beli” bahkan ada pendapat satu responden yang menyatakan bahwa apabila objek transaksi adalah barang yang dapat ditakar atau ditimbang, harus ditambah dengan kalimat “jual seadanya”. Alasannya adalah bahwa akad sebagai cara melakukan transaksi pertukaran harus diucapkan sesuai dengan apa yang dilakukan. Apabila transaksi tersebut tidak dilakukan seperti itu, maka transaksinya bisa dikategorikan sebagai transaksi ribawi. Namun transaksi dengan shigat ijab Kabul “jual beli” sebagaimana yang diungkapkan bisa saja tidak dilakukan apabila dilakukan dengan non muslim. Dalam praktiknya misalkan apabila transaksi yang terjadi antara seprang muslim dengan non muslim, muslim mengucapkan “tukar lah” dan non muslim mengucapkan “terima kasih” atau kata yang lain, maka transaksinya dianggap sah dan bukan transaksi riba. Begitu pula apabila transaksi yang dilakukan di pasar modern seperti Mall, mini market atau supermarket yang banyak terdapat di kota-kota besar boleh saja dilakukan dengan ucapan “terima kasih”. Dengan demikian pendapat pertama menekankan bahwa ijab dan Kabul dengan kata “jual dan beli” harus dilakukan oleh sesama muslim, dan dilakukan tidak di pusat perbelanjaan modern yang biasanya bukan penjual barang langsung yang melakukan transaksi, dan apabila tidak maka transaksinya dikategorikan sebagai transaksi ribawi. Pendapat kedua menyatakan bahwa dengan shigat apa pun transaksinya sah dan tidak masuk dalam kategori riba, karena semua diarahkan dengan

adat atau tradisi masyarakat setempat. Tidak ada keharusan untuk mengucapkan kata “jual dan beli” atau “tukar dan jual” sebagaimana pendapat pertama dan lazimnya yang dilakukan oleh masyarakat yang masih memegang secara kuat tradisi keagamaan. Pendapat ini didasarkan kepada alasan bahwa yang sangat urgen dalam sebuah transaksi adalah adanya kerelaan kedua belah pihak dan kerelaan tersebut tidak harus diungkapkan dengan kalimat atau kata tertentu, namun disesuaikan dengan bahasa dan kebiasaan masyarakat setempat. Pendapat kedua ini nampaknya lebih fleksibel dan lebih relevan dan kondisi saat ini, di mana tempat untuk bertransaksi lebih beragam, tidak hanya di pasar-pasar tradisional dan warung saja, namun juga di pasar-pasar modern.

Berbeda dengan ulama yang berlatar belakang pendidikan akhir di perguruan tinggi dan bergelut di dunia akademisi dengan atmosfer diskusi menyatakan bahwa *ijab dan Kabul* itu tidak mesti dilafazkan dan itu persoalan bathin seseorang. Artinya apabila bathinnya yakin dengan diam, maka *ijab dan Kabul* bisa saja dengan diam. Namun apabila bathinnya yakin dengan lafadz, maka bisa saja dilafazkan. Ini menunjukkan bahwa persoalan lafadz *ijab dan Kabul* tidaklah begitu urgen dalam jual beli, karena dengan adanya serah terima barang dan uang sudah menunjukkan adanya kerelaan (*an taradhin*) yang merupakan prinsip pokok dalam sebuah transaksi jual beli.

Saat ini sering dengan perkembangan zaman dan realitas sosial yang semakin kompleks ternyata memberikan pengaruh terhadap pola bermazhab di kalangan ulama dan masyarakat pada umumnya. Ini bisa diketahui dari paparan deskripsi hasil wawancara yang telah dilakukan. Dari temuan data yang dipaparkan di atas, menunjukkan bahwa ulama Banjar tidak sepenuhnya *Syafi'iyah oriented* dalam menjawab persoalan hukum yang muncul terutama dalam konteks shigat akad jual beli. Ada dinamika yang berkembang, seiring dengan adanya faktor yang mempengaruhi jawaban persoalan hukum tersebut. Sebagian ulama ada yang cenderung kepada pola pemikiran yang formalistik dan tekstualistik dengan menyatakan bahwa akad jual beli haruslah dilakukan dengan shigat “jual dan beli”. Dalam konteks bermazhab, bisa dikatakan bahwa para ulama tersebut bermazhab dengan pendekatan *qauliy*. Bermazhab *qauliy* diartikan sebagai sikap mengikuti pendapat-pendapat para imam mujtahid, dalam hal ini mengikuti secara tekstual formal pendapat mazhab Syafi'i. Bermazhab dengan pola *qauliy* ini disebabkan oleh beberapa faktor di antaranya yaitu pertama, proses transmisi paham ahlus sunnah wal jamaah ke bumi Indonesia sudah terjadi semnajak awal datangnya agama Islam dan dikembangkan oleh para ulama-ulama besar di Indonesia seperti para walisongo di pulau Jawa. Kedua, bahwa adanya sebuah kesadaran diri dari para masyarakat yang tidak menguasai ilmu agama secara mendalam bahwa dengan bermazhab merupakan satu-satunya jalan yang dapat menuntun mereka dalam menerapkan agama Islam yang benar sesuai dengan ajaran yang terdapat dalam Alquran dan hadits. Ketiga, adanya kelompok yang mengahrgai eksistensi mazhab dan bermazhab sebagai mata rantai dalam mewarisi ajaran Islam yang benar.⁴⁰ Paradigm dengan mazhab *qauliy* ini tentu saja akan menimbulkan ketidakdinamisan hukum dalam menjawab problematika hukum yang muncul di tengah-tengah masyarakat, walaupun maksud dari paradigm berpikir seperti itu dalam kerangka revitalisasi mazhab, namun

⁴⁰ Lihat Sarmiji, Sistem Bermazhab bahtsul Masa'il Nu dari Bi al-Qauliy ke bi al-Manhaj, Tesis, Institut Agama Islam negeri Anatsari Program pascasarja Banjarmasin, 2009, hlm. 64-65.

tetap saja pada akhirnya akan melahirkan sifat kejumudan dan tidak responsifnya hukum Islam itu sendiri.

Di samping itu ada sebagian ulama yang bermazhab syafi'i namun tidak berpola mazhab *qanly*, tapi berpola mazhab *manhajy*. Metode atau pola mazhab *manhajy* diartikan sebagai suatu cara menyelesaikan masalah keagamaan dengan mengikuti jalan pikiran dan akidah penetapan hukum yang telah disusun oleh imam mazhab. Atau bisa pula diartikan bahwa pola mazhab *manhajy* yaitu dengan mengikuti secara metodologis istimbath hukum mazhab yang dimulai dengan mencari ayat Alquran, kemudian hadits Nabi, ditambah dengan menggunakan kaidah-kaidah fiqhiyyah atau ushuliyah sebagai landasan pemahamannya.⁴¹ Metode atau pola ini lahir dari sebuah kesadaran bahwa fikih sebagai sebuah produk hukum sebegini besar tidak bersifat statis, namun sebaliknya dinamis dan diyakini harus relevan dengan perkembangan sosial kemasyarakatan. Dengan hanya mengandalkan pendapat mazhab secara qanly tentu saja akan melahirkan kejumudan dan kesusahan, karena pendapat para mujtahid dan imam mazhab adalah produk fikih pada zamannya, dan tidak untuk zaman setelahnya. Oleh karena itu persoalan akan semakin kompleks dan menuntut kepada kepastian hukum. Dengan bermazhab *manhajy* diyakini dapat menjawab persoalan-persoalan tersebut.

Simpulan

Dari uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa dalam menyikapi *shigat* akad jual beli, ulama berbeda pendapat yaitu pertama bahwa *shigat* akad harus diucapkan baik dengan lafadz tertentu seperti “jual beli”, atau lafadz yang lain seperti “terima kasih” atau kalimat lain yang semakna. Begitu pula apabila hanya diucapkan secara sepihak. Karena transaksi jual beli dasarnya adalah *an taradhin* atau kerelaan yang bersifat abstrak, maka harus diwujudkan dalam bentuk yang konkret berupa lafadz atau ucapan. Kedua, ulama yang menyatakan bahwa tidak ada kewajiban untuk dilafadzkan *shigat* akad dalam jual beli, karena dengan diam tanpa mengucapkan *shigat* sudah menunjukkan adanya *an taradhin* dan hal tersebut menjadi sebuah persoalan batiniyah. Oleh karena itu dilafadzkan atau tidak, tidak menjadi penentu bagi sahnya sebuah jual beli.

Dilihat dari persepsi dan argument yang dikemukakan, maka dapat diambil kesimpulan pertama, bagi ulama yang mewajibkan adanya *shigat* akad berupa ucapan ijab dan kabul dengan kata-kata tertentu seperti “jual beli” menunjukkan bahwa ulama tersebut bermazhab Syafi'iyah dengan pola mazhab *qanly*. Sedangkan ulama yang menyatakan tetap adanya kewajiban *shigat* ijab dan kabul, namun dengan kata yang tidak tertentu seperti di atas, maka dikatakan bahwa ulama tersebut bermazhab dengan pola *manhajy*. Kedua, ulama yang menyatakan bahwa tidak ada kewajiban untuk melafadzkan *shigat* akad, maka ulama ini sudah tidak *Syafi'iyah oriented*, namun berada pada jalur lintas mazhab dan tidak terikat dengan mazhab tertentu. Dalam konteks *shigat* ijab kabul, ulama tersebut berpendapat berdasarkan pendapat jumah ulama yang menyatakan bahwa transaksi tanpa *shigat* akad dianggap sah, dan transaksi ini disebut dengan *ba'i al-mu'atab*. Ini berbeda dengan mazhab Syafi'iyah yang menyatakan tidak sah model transaksi tersebut.

⁴¹ Ibid, hlm. 83.

Daftar Pustaka

- Alquran dan Tafsirnya*, Jilid I, Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1999.
- Abi Isa Muhammad Ibnu Isa Ibnu Tsaurah al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, Juz II, Indonesia: Maktabah Dahlan, t.th.
- Abdurrahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh ala al-Madzahib al-Arba'ah*, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, 1990.
- Abu al-Walid Muhamamd Ibnu Ahmad Ibnu Muhammad Ibnu Ahmad Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtabid wa Nihayah al-Muqtashid*, Juz II, Dar al-Fikr.
- Abu Ishaq Asy-Syirazi, al-Muhazdzadab, Jilid I, Isa al-Babi al-halabi, Mesir, t.th.
- Ahmadi Hasan, "Prospek Pengembangan Ekonomi Syariah di Masyarakat Banjar Kalimantan Selatan" dalam *Jurnal Abkam* Vol XIV No. 2 Juli 2014.
- An-Nawawi, *Raudhatut Thalibin*, Juz III, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, t.th.
- Horiko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, Terjemahan Umar Basalim, dan Andi Muary Surawwa, Jakarta: P3M, 1987.
- Hasbi ash Shiddieqy, *Pengantar Fikih Muamalah*, Bulan Bintang, Jakarta, 1974.
- Imam Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, Jilid III, Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.
- Ibnu Taimiyah, *Majmu' Fatawa Syaikhul Islam Ahmad Ibnu Taimiyah*, Jilid 29, t.tp, t.th.
- M. Hanafiyah, *Muamalat dalam Tradisi Masyarakat Banjar dalam Perspektif Hukum Islam*, IAIN Antasari Press, 2012.
- Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid III, Dar al-Fikr, Beirut, 1983.
- Sarmiji, Sistem Bermanzhab bahtsul Masa'il Nu dari Bi al-Qauliy ke bi al-Manhajy, Tesis, Institut Agama Islam Negeri Antasari Program pascasarjana Banjarmasin, 2009.
- Syamsuddin Abdullah Muhammad bin Qasimi al-Syafi'i, *Fath al-Qarib al-Murib*, Dar al-Ihya, Indonesia, t.th.
- Syamsul Anwar, *Hukum Perjanjian Syariah Studi tentang Teori Akad dalam Fikih Muamalat*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2007.
- Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, jilid 3, Dar al-Kitab al-Araby, Beirut, t.th.
- T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Fikih Muamalat*, Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1984.
- Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-islami wa Adillatuhu*, Juz IV, Dar al-Fikr, 1997.

KETERLIBATAN PEREMPUAN MENCARI NAFKAH KELUARGA DALAM AL-QUR'AN

Norcahyono

Abstract

This research is motivated by the different opinions among Islamic thinkers about the women's involment in making a living for the family. In this research, the author attempts to reveal the thoughts of Quraish Shihab in Tafsir Al-Mishbah on the verses used as the argument of Islamic thinkers on whether or not women are allowed to earn a living for the family . The method used is analytical description with hermeneutical interpretation approach. This research found that according to the Quraish Shihab, the responsibility for the fulfillment of living in a family charged to men for several reasons, but women were allowed to engage in it for several conditions.

Keywords: the women's involment, Tafsir Al-Mishbah, interpretation approach interpretation approach.

Pendahuluan

Berbicara tentang terlibatnya perempuan dalam mencari nafkah untuk keluarga adalah sesuatu yang sangat delimitatis dikalangan para pemikir Islam sehingga mereka berbeda pendapat mengenai hukumnya, bahkan non-Muslim yang mendalami Islam pun kerap kali menggunakan dalil-dalil dan argumennya dengan mengutip ayat-ayat Qur'an untuk memperlihatkan bahwa Islam dalam ajarannya telah memberikan hak-hak tertentu kepada perempuan namun hak-hak tersebut tidak diberikan kepada mereka.¹

Diantara apa yang jelas dinyatakan dalam al-Qur'an adalah sebagaimana Q.S An-Nisa ayat 124. Pada ayat tersebut menginformasikan laki-laki maupun perempuan yang beriman dan mengerjakan amal saleh akan mendapatkan balasan syurga. Demikian juga pada surah An-Nahl ayat 97, ayat ini juga menginformasikan baik laki-laki maupun perempuan yang beramal saleh dan beriman akan di janjikan padanya kehidupan yang baik, bahkan lebih dari pada itu. Ayat-ayat tersebut secara jelas menginformasikan bahwa Islam mengakui kemampuan perempuan untuk bekerja dan menghargai semua hasil pekerjaannya sebagaimana laki-laki.²

¹ *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*. Purwanto, *Feminisme dan Islam: Perspektif Hukum dan Sastra*. Yayasan Nuansa Cendikia, 2000. h. 50

² Zakiah Daradjat, *Islam dan Peranan Wanita*. (NV Bulan Bintang: Jakarta) Cet. Ke 4, 1978, h. 25

Sebaliknya pada ayat lain terdapat ayat yang menginformasikan tentang larangan perempuan untuk keluar rumah (bekerja) sebagaimana yang terdapat pada Q.S Al-Ahzab ayat 33. Akan tetapi larangan terhadap perempuan untuk bekerja diluar rumah para mufassir berbeda pendapat, ada yang melarang secara ekstrim, ada pula yang membolehkannya dengan beberapa persyaratan.³

Pada prinsipnya tanggungjawab pemenuhan nafkah kepada keluarga menurut al-Qur'an tidak dibebankan kepada perempuan, tetapi al-Qur'an mengamanahkan tanggungjawab tersebut kepada laki-laki (suami),⁴ juga jaminan pakaian dan makanan terhadap para ibu dan anak yang harus dipenuhi oleh para ayah secara baik.⁵

Menurut Masdar Pemilihan laki-laki sebagai pihak yang diamanahi untuk bertanggungjawab terhadap nafkah keluarga adalah karena Islam ingin melindungi perempuan dari beban yang berlebihan, dalam hal ini perempuan sudah memiliki beban kodratnya dalam reproduksi yang penuh dengan resiko fisik dan mental. Peranan tersebut sangat logis dan merupakan bentuk keseimbangan peran juga fungsi antara pasangan suami istri.⁶

Sedangkan menurut Zakiah Darajat perempuan dalam menjaga kesehatan jiwanya harus gesit bekerja. Jika seorang tidak bekerja ia akan melamun, berkhayal memikirkan hal-hal yang dalam kenyataannya tidak dapat ia capai serta kehilangan akal untuk mengisi waktu akibatnya ia akan merasa bosan, kesal dan tidak tenang. Keadaan seperti itu akan menyebabkan suasana keluarga menjadi tegang dan pendidikan anak-anak akan terbelengkalai. Oleh karena itu perempuan harus bekerja sesuai dengan kodrat dan kemampuannya.⁷

Sesungguhnya Islam tidak pernah menekan pihak perempuan untuk bekerja dalam bidang tertentu, baik pekerjaan didalam rumah maupun diluar rumah. Demikian juga dalam hal menafkahi keluarga tidak memandang laki-laki maupun perempuan, karena jika kita merujuk pada riwayat-riwayat dalam praktik kehidupan dizaman Rasulullah SAW. Ada banyak para sahabat perempuan yang bekerja didalam dan diluar rumah, baik untuk kepentingan sosial maupun untuk memenuhi kebutuhan keluarga.

Beberapa pandangan diatas sangat logis, tetapi dizaman sekarang ini banyak diantara perempuan (istri) yang bekerja dengan alasan membantu perekonomian keluarga adalah kurang menyakinkan alasannya. Hal tersebut dikarenakan sebagian wanita yang sibuk bekerja diluar keadaan ekonomi rumah tangganya sudah mapan, dan para suami mereka mampu untuk menafkahi keluarga mereka, bahkan sudah lebih dari cukup. Kebanyakan dari mereka bekerja diluar rumah hanya untuk mengisi waktu karena bosan tinggal dirumah, atau menghindari pekerjaan-pekerjaan rumah, mungkin juga hanya untuk mendapatkan status sosial dimasyarakat. Kalau keadaannya demikian maka pada keluarga yang para perempuannya bekerja diluar rumah adalah

³ Nasaruddin Umar, *Fikih Wanita Untuk Semua*, (PT SERAMBI ILMU SEMESTA: Jakarta) 2010, h. 147

⁴ Q.S An-Nisa: (4): 34

⁵ Q.S Al-Baqarah: (2): 233

⁶ Mufidah, Ch., *Isu-isu Gender Kontemporer dalam Hukum Keluarga*, (Malang: UIN-Malang Press), Cet. Ke 1, 2010, h. 136

⁷ Zakiah Daradjat, *Islam dan Peranan Wanita*. H, 23

tanpa dilandasi oleh kepentingan syara' yang dapat menyebabkan berkurangnya hak berumah tangga, hak suami, serta hak anak-anak mereka.

Dengan demikian pada zaman sekarang ini khususnya masyarakat di Indonesia yang mayoritas penduduknya muslim, dan sebagian besar para perempuannya berperan sebagai ibu rumah tangga juga sebagai penopang ekonomi keluarga perlu mengetahui wawasan tentang tanggungjawab nafkah keluarga menurut al-Qur'an. Wawasan ini sangat diperlukan karena sebagaimana fungsinya, al-Qur'an adalah pedoman hidup bagi umat muslim. Dalam hal ini setelah penulis membaca dan mengecek kembali ayat-ayat al-Qur'an yang menginformasikan tentang konsep tanggungjawab nafkah dalam keluarga, maka banyak ayat yang berbicara tentangnya yaitu; Q.S Al-Baqarah ayat 228, 232, Q.S An-Nisa ayat 4, 32, 34, Q.S An-Nahl ayat 97, Q.S Al-Ahzab ayat 33, dan Q.S At-Thalaq ayat 6, 7. Dalam hal ini peneliti ingin menggali pemikiran tokoh tafsir Indonesia yaitu Prof Dr. M. Quraish Shihab melalui karyanya Tafsir Al-Mishbah, dan ayat-ayat yang akan di kaji dalam penelitian ini hanya terfokus pada Q.S An-Nisa ayat 34, Q.S An-Nahl ayat 97, dan Q.S Al-Ahzab ayat 33, karena ayat-ayat ini peneliti anggap telah mewakili kajian tentang konsep tanggungjawab nafkah dalam keluarga. Alasannya adalah pada Q.S An-Nisa ayat 34 membicarakan tentang konsep nafkah keluarga merupakan tanggungjawab lelaki, dan Q.S An-Nahl ayat 97 dijadikan landasan/dalil para pemerhati hak-hak perempuan yang menuntut para perempuan untuk bekerja. Sedangkan Q.S Al-Ahzab ayat 33 dijadikan dalil tentang dilarangnya perempuan keluar rumah (bekerja) oleh kalangan yang berpendapat ekstrim.

Agar terarahnya tulisan ini, penulis akan menggali pemikiran Prof. Dr. M. Quraish Shihab tentang Tanggungjawab Nafkah Terhadap Keluarga melalui penafsiran ayat-ayat yang dimaksud diatas dalam tafsirnya al-Mishbah? Dan Bagaimana wacana pemikirannya tentang bolehnya perempuan terlibat mencari nafkah untuk keluarga? Kedua hal tersebut akan dibahas pada pembahasan berikut ini.

Pembahasan

Tanggungjawab Nafkah Terhadap Keluarga Menurut M. Quraish Syihab

Q.S An-Nisa ayat 34

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

Para lelaki adalah qanwamun atas para wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain, dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian harta mereka...⁸

Pemikiran M. Quraish Shihab tentang Tanggungjawab Nafkah Terhadap Keluarga

Quraish Shihab menyatakan bahwa: *para lelaki* yakni jenis kelamin atau suami, adalah *qanwamun*, pemimpin dan penanggungjawab atas *para wanita*, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain dan karena mereka, yakni laki-laki

⁸ M. Quraish Shihab, *TAFSIR AL-MISHBAH Pesan, Kesan dan keserasian Al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati), Vol. 2, 2002, h. 509

secara umum atau suami, *telah menafkahkan sebagian dari harta mereka* untuk istri dan anak-anaknya.⁹

Menurut Quraish Shihab Allah swt. Menetapkan lelaki sebagai pemimpin dengan dua pertimbangan pokok yaitu:

Pertama, بما فضل الله بعضهم على بعض, karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain, yakni masing-masing memiliki keistimewaan-keistimewaan. Tetapi, keistimewaan yang dimiliki lelaki lebih menunjang tugas kepemimpinan daripada keistimewaan yang dimiliki perempuan. Disisi lain, keistimewaan yang dimiliki oleh perempuan lebih menunjang tugasnya sebagai pemberi rasa damai dan tenang kepada lelaki serta lebih mendukung fungsinya dalam mendidik dan membesarkan anak-anaknya.¹⁰

Quraish Shihab mengakui dan menilai sebagaimana pendapat Maurice Bardeche dalam bukunya *Histoire De Femmes*. perbedaan tertentu pada lelaki maupun perempuan, baik fisik maupun psikis, mempersamakannya dalam segala hal, berarti melahirkan jenis ketiga, bukan jenis lelaki dan bukan juga perempuan.¹¹

Kedua, بما أنفقوا من أموالهم "bimaa anfaquu min amwalihim" disebabkan karena mereka telah menafkahkan sebagian harta mereka.

Menurut Quraish Shihab, memberi nafkah kepada wanita telah menjadi suatu kelaziman bagi lelaki serta kenyataan umum dalam masyarakat umat manusia sejak dulu hingga kini. Demikian lumrah hal tersebut sehingga langsung digambarkan dengan bentuk kata kerja masa lalu yang menunjukkan terjadinya sejak dahulu. Penyebutan konsideran itu oleh ayat ini menunjukkan bahwa kebiasaan lama itu masih berlaku hingga kini.¹²

Dalam konteks kepemimpinan dalam keluarga menurutnya, alasan kedua ini cukup logis. Bukankah dibalik setiap kewajiban ada hak? Bukankah yang membayar memperoleh fasilitas? Tetapi, pada hakikatnya, ketetapan ini bukan hanya diatas pertimbangan materi.

Wanita secara psikologis enggan diketahui membelanjai suami, bahkan kekasihnya, disisi lain kaum pria malu jika ada yang mengetahui bahwa kebutuhan hidupnya ditanggung oleh istrinya. Karena itu, agama islam yang tuntunan-tuntunannya sesuai dengan fitrah manusia, mewajibkan suami untuk menanggung biaya hidup istri dan anak-anaknya. Kewajiban itu diterima dan menjadi kebanggaan suami, sekaligus menjadi kebanggaan istri yang dipenuhi kebutuhan dan permintaannya oleh suami, sebagai tanda cinta kepadanya.¹³

Quraish Shihab mengingatkan bahwa, kepemimpinan yang dianugerahkan Allah kepada suami tidak boleh mengantarnya kepada kewenangan-kewenangan. Sehingga perlunya "musyawarah" dalam menyelesaikan setiap persoalan, termasuk persoalan yang dihadapi keluarga.

⁹ M. Quraish Shihab, *TAFSIR AL-MISHBAH Pesan, Kesan dan keserasian Al-Qur'an*, h. 509

¹⁰ M. Quraish Shihab, *TAFSIR AL-MISHBAH Pesan, Kesan dan keserasian Al-Qur'an*, h. 512

¹¹ M. Quraish Shihab, *TAFSIR AL-MISHBAH Pesan, Kesan dan keserasian Al-Qur'an*, h. 515

¹² M. Quraish Shihab, *TAFSIR AL-MISHBAH Pesan, Kesan dan keserasian Al-Qur'an*, h. 515

¹³ M. Quraish Shihab, *TAFSIR AL-MISHBAH Pesan, Kesan dan keserasian Al-Qur'an*, h. 516

Quraish Shihab juga menilai, sepiantas terlihat bahwa tugas kepemimpinan ini merupakan keistimewaan dan "derajat lebih tinggi" dari perempuan. Bahkan ada ayat yang menegaskan "derajat" tersebut, yaitu firman-Nya: "*para istri mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang makruf, akan tetapi para suami mempunyai satu derajat/tingkat, atas mereka (para istri)*" (QS. Al-Baqarah [2]: 228). Derajat itu adalah kelapangan dada suami terhadap istrinya untuk meringankan sebagai kewajiban istri. Karena itu, beliau mengutip pendapat Imam Thabari, "walaupun ayat ini disusun dalam redaksi berita, maksudnya adalah perintah kepada suami untuk memperlakukan istrinya secara terpuji agar suami dapat memperoleh derajat itu."¹⁴

Q.S An-Nahl ayat 97

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Barang siapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan, sedang dia adalah mukmin, maka sesungguhnya pasti akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik, dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.

Pemikiran M. Quraish Shihab Tentang Terlibatnya Perempuan dalam Berbagai Kegiatan (bekerja).

Menurut Quraish Shihab, *siapa saja yang mengerjakan amal saleh*, apapun jenis kelaminnya, *baik laki-laki maupun perempuan, sedang dia adalah mukmin*, yakni amal yang dilakukannya lahir atas dorongan keimanan yang sah, *maka sesungguhnya pasti akan diberikan kepadanya masing-masing kehidupan yang baik* di dunia ini dan *sesungguhnya juga akan diberi balasan kepada mereka* semua di dunia dan di akhirat *dengan pahala yang lebih baik* dan berlipat ganda *dari apa yang telah mereka kerjakan*.¹⁵

Sedangkan kata *thayyibah* telah dijelaskan maknanya sebagai kehidupan yang baik dan mengisyaratkan bahwa yang bersangkutan memperoleh kehidupan yang berbeda dengan kehidupan orang kebanyakan. Quraish Shihab juga menegaskan bahwa *hayatan thayyibatan/kehidupan yang baik* itu bukan berarti kehidupan mewah yang luput dari ujian, tetapi ia adalah kehidupan yang diliputi oleh rasa lega, kerelaan, serta kesabaran dalam menerima cobaan dan rasa syukur atas nikmat Allah. Dengan demikian, yang bersangkutan tidak merasakan takut yang mencekam, atau kesedihan yang melampaui batas, karena dia selalu menyadari bahwa pilihan Allah swt. adalah yang terbaik, dan di balik segala sesuatu ada ganjaran yang menanti. Seorang yang durhaka, walau kaya, dia tidak pernah merasa puas, selalu ingin menambah sehingga selalu merasa miskin, dan selalu diliputi oleh kegelisahan, rasa takut tentang masa depan, dan dari lingkungannya. Dari sini, dia tidak menikmati *kehidupan yang baik*.

Ayat ini menurut Quraish Shihab merupakan salah satu ayat yang menekankan persamaan antara pria dan wanita. Sebenarnya, kata *man/siapa* yang terdapat pada awal

¹⁴ M. Quraish Shihab, *TAFSIR AL-MISHBAH Pesan, Kesan dan keserasian Al-Qur'an*, h. 517

¹⁵ M. Quraish Shihab, *TAFSIR AL-MISHBAH Pesan, Kesan dan keserasian Al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati), Vol. 6, 2002, h. 718

ayat ini sudah dapat menunjuk kedua jenis kelamin lelaki dan perempuan tetapi guna penekanan dimaksud, sengaja ayat ini menyebut secara tegas kalimat *baik laki-laki maupun perempuan*. Ayat ini juga menunjukkan betapa kaum perempuan pun dituntut agar terlibat dalam kegiatan-kegiatan yang bermanfaat, baik untuk diri dan keluarganya maupun untuk masyarakat dan bangsanya, bahkan kemanusiaan seluruhnya.¹⁶

Q.S Al-Ahzab ayat 33

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ . . .

Dan tetaplah kamu dirumah kamu dan janganlah kamu bertabarruj seperti tabarruj Jabiliyyah yang lalu...¹⁷

Pemikiran M. Quraish Shihab Tentang Kewajiban Perempuan Menetap dirumah.

Menurut Quraish Shihab ayat ini terkait bimbingan tentang perbuatan dan tingkah laku. Allah berfirman: *dan*, disamping itu, *tetaplah kamu tinggal dirumah kamu* kecuali jika ada keperluan untuk keluar yang dapat dibenarkan oleh adat atau agama dan berilah perhatian yang besar terhadap rumah tangga kamu *dan janganlah kamu bertabarruj*, yakni berhias, dan bertingkah laku *seperti tabarruj jabiliyah yang lalu...¹⁸*

Aspek hukum yang dikandung oleh perintah *wa qarna* atau *waqirna fi buyutikum*. Perintah diatas sebagaimana terbaca ditunjukkan kepada istri-istri Nabi Muhammad saw. Persoalan yang dibicarakan oleh ulama adalah apakah wanita-wanita muslimah selain istri-istri Nabi dicakup juga oleh perintah tersebut? Al-Qurthubi menulis antara lain: "makna ayat diatas adalah perintah untuk menetap dirumah. Walaupun redaksi ayat ini ditunjukkan kepada istri-istri Nabi Muhammad saw., selain dari mereka juga tercakup dalam perintah tersebut." Selanjutnya, al-Qurthubi menegaskan bahwa Agama dipenuhi oleh tuntunan agar wanita-wanita tinggal dirumah dan tidak keluar rumah kecuali karena keadaan darurat. Pendapat yang sama dikemukakan juga oleh Ibn al-Arabi (1076-1148M) dalam Tafsir *Ayat-ayat Al-Abkam-Nya*. Sementara itu, penafsiran Ibn Katsir sedikit lebih longgar. Menurutnya, ayat tersebut merupakan larangan bagi wanita untuk keluar rumah jika tidak ada kebutuhan yang dibenarkan agama, seperti salat, misalnya.

Al-Maududi, pemikir Muslim Pakistan kontemporer, menganut paham yang mirip dengan pendapat diatas. Dalam bukunya, *al-Hijab*, ulama ini antara lain menulis bahwa "tempat wanita adalah dirumah, mereka tidak dibebaskan dari pekerjaan luar rumah kecuali agar mereka selalu berada dirumah dengan tenang dan hormat sehingga mereka dapat melaksanakan kewajiban rumah tangga. Adapun kalau ada hajat keperluannya untuk keluar, boleh saja mereka keluar rumah dengan syarat memerhatikan segi kesucian diri dan memelihara rasa malu." bahkan al-Madudi tidak menggunakan kata "darurat" tetapi "kebutuhan atau keperluan".¹⁹

Thahir Ibn Asyur menggaris bawahi bahwa perintah ayat ini ditujukan kepada istri-istri Nabi sebagai kewajiban, sedang bagi wanita wanita muslimah selain mereka

¹⁶ M. Quraish Shihab, *TAFSIR AL-MISHBAH Pesan, Kesan dan keserasian Al-Qur'an*, h. 720

¹⁷ M. Quraish Shihab, *TAFSIR AL-MISHBAH Pesan, Kesan dan keserasian Al-Qur'an*, Vol 10 h. 464

¹⁸ M. Quraish Shihab, *TAFSIR AL-MISHBAH Pesan, Kesan dan keserasian Al-Qur'an*, Vol 10 h. 464

¹⁹ M. Quraish Shihab, *TAFSIR AL-MISHBAH Pesan, Kesan dan keserasian Al-Qur'an*, Vol 10 h. 468

sifatnya adalah kesempurnaan. Yakni tidak wajib, tetapi sangat baik dan menjadikan wanita-wanita yang mengindahkannya menjadi lebih sempurna. persoalannya adalah dalam batas-batas apa saja izin tersebut? Misalnya bolehkah mereka bekerja? Muhammad Quthub salah seorang pemikir Ikhwanul Muslimin, menulis dalam bukunya *Ma'rakah at-Taqalid*, bahwa: "ayat ini bukan berarti bahwa wanita tidak boleh bekerja karena islam tidak melarang wanita bekerja. Hanya saja, islam tidak senang dan tidak mendorong hal tersebut. Islam membenarkan mereka bekerja sebagai darurat dan tidak menjadikannya sebagai dasar."

Dalam bukunya, *Syubhat Haula al-Islam*, Muhammad Quthub lebih menjelaskan bahwa: perempuan pada awal zaman islam pun bekerja ketika kondisi menuntut mereka untuk bekerja. Masalahnya bukan terletak pada ada atau tidaknya hak mereka untuk bekerja, masalahnya adalah bahwa islam tidak cenderung mendorong wanita keluar rumah kecuali untuk pekerjaan-pekerjaan yang sangat perlu, yang dibutuhkan oleh masyarakat, atau atas dasar kebutuhan wanita tertentu. Misalnya, kebutuhan untuk bekerja karena tidak ada yang membiayai hidupnya atau karena yang menanggung hidupnya tidak mampu mencukupi kebutuhannya.

Sayyid Quthub menulis bahwa arti *Waqarna* dalam firman Allah *Waqarna Fi buyutikunna* berarti "berat, mantap, menetap." Tapi, tulisannya lebih jauh, "ini bukan berarti bahwa mereka tidak boleh meninggalkan rumah. Ini mengisyaratkan bahwa rumah tangga adalah tugas pokoknya, sedangkan selain itu adalah tempat ia tidak menetap atau bukan tugas pokoknya."

Sa'id Hawa memberikan contoh tentang apa yang dimaksud dengan kebutuhan, seperti mengunjungi orang tua dan belajar yang sifatnya fardhu 'ain dan *keifayah*, dan bekerja untuk memenuhi kebutuhan hidup karena tidak ada orang yang dapat menanggungnya.²⁰

Wacana M. Quraish Shihab tentang bolehnya Perempuan terlibat mencari nafkah untuk keluarga.

Menurut Quraish Shihab teks-teks al-Qur'an dan hadis sahih menginformasikan bahwa, perempuan dan lelaki harus dapat bekerja sama dalam membangun masyarakat sejahtera. Antara lain seperti firman-NYA "dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain..."(Q.S. at-Taubah (9): 71). Demikian juga sabda Nabi saw. Yang menyeru agar siapapun (lelaki dan perempuan) memberi perhatian kepada masyarakatnya. *من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم* (siapa yang tidak memperhatikan urusan kaum Muslim, dia bukan termasuk kelompok mereka).²¹ Quraish Shihab juga mengungkapkan bekerja dalam pandangan Islam adalah suatu keniscayaan sebagaimana mengutip QS. Al-Mulk (67): 2, QS. Ali Imran (3):195, dan QS. An-Nisa (4): 124).Demikian pula tidak ditemukan satu teks keagamaan yang jelas dan pasti, baik dalam al-Qur'an dan Sunnah, yang mengarah kepada larangan bagi perempuan untuk bekerja walaupun diluar rumahnya.²²

²⁰ M. Quraish Shihab, *TAFSIR AL-MISHBAH Pesan, Kesan dan keserasian Al-Qur'an*, Vol 10 h. 469

²¹ Quraish Shihab, *Perempuan*, (Jakarta:penerbit Lentera Hati) cet. IX 1435/2014, h. 389

²² Quraish Shihab, *Perempuan*, h. 398-399

Diantara pemikiran yang miring terhadap perempuan dan masih tersisa sekarang diantaranya adalah "tempat perempuan dirumah", bahkan sebagian ulama berdalih dengan firman Allah yang menyatakan: "*33. dan hendaklah kamu tetap di rumah kamu dan janganlah kamu berbias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyah yang dahulu...*" (QS. AL-Ahzab (33): 33). Menurut Quraish Shihab Ayat ini hanya menekankan perlunya perempuan agar menitikberatkan perhatian mereka kepada pembinaan rumahtangganya. Dengan demikian menurutnya pemikiran yang melarang sama sekali perempuan keluar rumah tidak dapat bertahan dan dipertahankan. Karena hal tersebut termasuk mengabaikan perempuan dan tidak melibatkan perempuan dalam kegiatan yang bermanfaat bagi masyarakat berarti sama dengan menyiakan setengan dari potensi masyarakat.²³

Secara singkat Quraish Shihab mengungkapkan bahwa "perempuan mempunyai hak untuk bekerja, selama pekerjaan tersebut membutuhkannya atau selama mereka membutuhkan pekerjaan tersebut".²⁴ Selanjutnya Quraish Shihab memperkuat pemikirannya dengan mengutip pendapat Abu Zahrah, pakar hukum Islam Mesir yaitu; "Islam tidak menentang perempuan bekerja. Hanya saja, yang harus perempuan perhatikan adalah bahwa pekerjaan pokoknya adalah membina rumah tangga dengan kasih sayang mereka. Perempuan-lah yang mendidik anak-anak mereka dan membekali mereka dengan perasaan-perasaan positif menyangkut masyarakat. Perempuan-lah yang menanamkan pada anak-anak jiwa keharmonisan dengan masyarakat sehingga anak-anak itu dapat tumbuh berkembang ditengah masyarakat dengan mencintai anggotanya serta dicintai oleh masyarakatnya".²⁵

Berkaitan dengan hak-hak perempuan dalam memilih pekerjaan, Quraish Shihab mengungkapkan sesungguhnya pada masa Nabi-pun para perempuannya melakukan pekerjaan dan aktifitas yang beraneka ragam, bahkan mereka sampai terlibat dalam berbagai peperangan, bahu membahu bersama lelaki. Nama-nama seperti Shafiyah, Laila al-Giffariyah, Ummu Sinam Al-Aslamiyah, dan lain-lain, tercatat sebagai tokoh-tokoh yang terlibat dalam peperangan. Bahkan ahli hadis, Imam Bukhari, memuat bab-bab dalam kitab *Sahih*-nya, yang menginformasikan kegiatan-kegiatan kaum wanita, seperti; bab keterlibatan perempuan dalam jihad, bab keterlibatan perempuan dilutan, bab keterlibatan perempuan merawat korban dan lain-lain.

Disamping itu perempuan pada masa Nabi saw. Aktif dalam berbagai pekerjaan. Ada yang bekerja sebagai perias pengantin, seperti Ummu Salim binti malhanyang merias, antara lain Shafiyah binti Huyay-Istri Nabi Muhammad saw. Ada juga yang menjadi perawat atau bidan, dan sebagainya.

Dalam bidang perdagangan, istri Nabi saw. Yang pertama Khadijah binti Khuwailid, sebagai pedagang wanita yang sukses. Demikian juga Qilat Ummi Bani Anmar tercatat sebagai perempuan yang pernah datang kepada Nabi saw. Untuk meminta petunjuk-petunjuk dalam bidang jual-beli. Nabi memberi petunjuk kepada perempuan ini dengan sabdanya:

²³ Quraish Shihab, *Perempuan*, h. 390-391

²⁴ Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: PT Mizan Pustaka), cet. Pertama, 1434/2013, h. 429

²⁵ Quraish Shihab, *Perempuan*, h. 399

"apabila anda akan membeli atau menjual sesuatu, maka tetapkanlah harga yang anda inginkan untuk membeli atau menjualnya, baik kemudian anda beri atau tidak".

(maksudnya jangan bertele-tele dalam menawar dan menawarkan sesuatu).

Begitu juga dengan istri Nabi saw. Zainab Binti Jahsy yang aktif bekerja sebagai penyamak kulit binatang, dan hasil usahanya itu beliau sedekahkan. Raithah istri sahabat Nabi Abdullah Ibnu Mas'ud sangat aktif bekerja, karena suami dan anaknya ketika itu tidak mampu mencukupi kebutuhan hidup keluarganya. Al-Syifa, seorang perempuan yang pandai menulis, ditugaskan oleh Khalifah Umar r.a sebagai petugas yang menangani pasar kota madinah.²⁶

Sebagaimana mengutip pemikiran Muhammad al-Ghazali, Quraish Shihab mengemukakan perlunya perempuan memperhatikan syarat-syarat berikut ketika ingin melibatkan diri untuk bekerja. Yaitu:

1. Perempuan tersebut memiliki kemampuan yang luar biasa yang jarang dimiliki oleh perempuan dan lelaki. Memperkenankannya bekerja, membuahkan kemaslahatan untuk masyarakat karena adanya pada diri perempuan tersebut kelebihan itu, sedangkan menghalangi keterlibatannya dalam bekerja dapat merugikan masyarakat karena tidak dapat memanfaatkan kelebihannya.
2. Pekerjaan yang dilakukan hendaknya layak untuk perempuan, seperti pendidikan atau menjadi bidan. Dengan syarat perempuan harus tampil dengan sikap dan pakaian terhormat.
3. Perempuan bekerja untuk membantu suaminya dalam pekerjaannya.
4. Perempuan perlu bekerja demi memenuhi kebutuhan hidupnya dan kebutuhan hidup keluarganya jika tidak ada yang menjamin kehidupan mereka, atau kalau pun ada tidak mencukupi.

Walaupun Islam tidak melarang perempuan untuk bekerja sesuai dengan keahlian dan sesuai dengan karakternya namun Quraish Shihab mengemukakan beberapa saran sebagaimana para cendekiawan khususnya kepada perempuan yang sudah berkeluarga.

Pertama; atas izin suami karena pasti ada pengaruh yang ditimbulkan oleh kerja seorang istri terhadap suaminya, yang pada puncaknya kalau tidak bisa mengelola dengan baik dan bijaksana akan berdampak pada terancamnya keutuhan keluarganya. Sehingga tidak jarang harus memilih salah satunya suami atau pekerjaan.

Kedua; tidak mengurangi hak anak-anaknya, karena ini akan berdampak pada ibu yang sering meninggalkan anak-anaknya karena harus bekerja. Menurut Quraish Shihab sementara orang berkata bahwa kadar kebersamaan anak bersama ibunya tidak ditentukan oleh kuantitas waktu, tetapi kualitas kebersamaannya. Pendapat ini bisa benar dan bisa salah. Kualitas sesuatu kalau tidak memenuhi kadar yang dibutuhkan tidak ada artinya. Memberi seteguk air walaupun steril dan segar kepada orang yang sangat kehausanpastilah tidak cukup, bahkan tidak berarti. Begitu juga tidak ada artinya memberinya segalon air yang tercemar. Kualitas diperlukan sebagaimana kuantitas. Kekurangan salah satunya, akan berdampak buruk bagi anak.

Adapun bagi perempuan yang belum bersuami, tentu saja problem yang dihadapinya tidak sebesar perempuan yang berkeluarga. Pekerjaannya diperbolehkan

²⁶ Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, h. 429-430

selama sesuai dengan persyaratan yang dikemukakan diatas.²⁷

Simpulan

Tanggungjawab nafkah terhadap keluarga menurut pemikiran Quraish Shihab dalam tafsir al-Mishbah adalah sebagaimana tertuang dalam menafsirkan QS. An-Nisaayat 34, menurut Quraish Shihab setidaknya adadua alasan yang mendorong lelaki untuk bertanggungjawab dalam memenuhi nafkah keluarga yaitu;

Pertama, karena Allah telah melebihkan sebagian yang satu dengan yang lain. Dalam hal keistimewaan lelaki secara fisik dan psikis menunjang untuk berperan sebagai pengayom dan pemimpin keluarga.

Kedua, disebabkan karena lelaki telah menafkahkan sebagian hartanya. Menurut Quraish Shihab membeni nafkah kepada wanita adalah suatu kelaziman bagi lelaki serta kenyataan umum dalam masyarakat sejak dulu bahkan sampai kini.

Namun dalam menafsirkan QS. An-Nahl 97 Quraish Shihab mengakui adanya persamaan antara lelaki dan perempuan, mereka dituntut untuk terlibat dalam kegiatan-kegiatan yang bermanfaat bagi keluarga, masyarakat, dan bangsa. Yang dalam kegiatan-kegiatan tersebut baik lelaki maupun perempuan akan dijanjikan kebaikan untuknya didunia maupun akhirat.

Sedangkan dalam menafsirkan QS. Al-Ahzab ayat 33, Quraish Shihab berpandangan ayat ini terkait tentang bimbingan bagi perempuan agar perempuan lebih mengutamakan diri untuk tinggal dirumah dengan tidak mengabaikan kegiatan didalam rumah. Namun bukan berarti perempuan tidak diperbolehkan sama sekali untuk terlibat dalam kegiatan-kegiatan diluar rumah selama dengan tujuan yang dibenarkan oleh syariat, serta memperhatikan cara berpakaian dan penampilannya jangan sampai berpenampilan yang mengundang dan memancing perhatian lelaki yang melihatnya (penampilan wanita-wanita jahiliyah).

Adapun wacana Quraish Shihab tentang bolehnya perempuan terlibat dalam mencari nafkah untuk keluarga adalah disertainya syarat-syarat berikut (1) Perempuan memiliki keahlian tertentu yang tidak dimiliki oleh perempuan dan lelaki lain; (2) Pekerjaan yang dilakukan hendaknya layak untuk perempuan, serta bekerja dengan sikap dan pakaian terhormat; (3) Perempuan bekerja untuk membantu suaminya dalam pekerjaannya; (4) Perempuan diperkenankan bekerja jika kebutuhan hidupnya dan kebutuhan hidup keluarganya tidak ada yang menanggungnya.

Daftar Pustaka

- Daradjat Zakiah, *Islam dan Peranan Wanita*. (NV Bulan Bintang: Jakarta) Cet. Ke 4, 1978, h. 25
- Mufidah, Ch., *Isu-isu Gender Kontemporer dalam Hukum Keluarga*, (Malang: UIN-Malang Press), Cet. Ke 1, 2010, h. 136
- Purwanto, *Feminisme dan Islam: Perspektif Hukum dan Sastra*. Yayasan Nuansa Cendikia, 2000. h. 50

²⁷ Quraish Shihab, *Perempuan*, h. 400-405

- Shihab M. Quraish, *TAFSIR AL-MISHBAH Pesan, Kesan dan keserasian Al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati), Vol. 2, 2002, h. 509
- Shihab M. Quraish, *TAFSIR AL-MISHBAH Pesan, Kesan dan keserasian Al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati), Vol. 6, 2002, h. 718
- Shihab M. Quraish, *TAFSIR AL-MISHBAH Pesan, Kesan dan keserasian Al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati) Vol 10, 2002, h. 464
- Shihab Quraish, *Perempuan*, (Jakarta:penerbit Lentera Hati) cet. IX 1435/2014, h. 389
- Shihab Quraish, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: PT Mizan Pustaka), cet. Pertama, 1434/2013, h. 429
- Umar Nasaruddin, *Fikih Wanita Untuk Semua*, (PT SERAMBI ILMU SEMESTA: Jakarta) 2010, h. 147

