

Nasiwan dkk.

MEMBONGKAR HEGEMONI NEGARA KAPITALIS ATAS NEGARA BERKEMBANG

Mozaik Pemikiran Ilmu Sosial Profetik

FISTRANS Institute
Forum Ilmu Sosial Transformatif
Fakultas Ilmu Sosial
Universitas Negeri Yogyakarta

Penerbit

primaprint

Nasiwan dkk.

MEMBONGKAR HEGEMONI NEGARA KAPITALIS ATAS NEGARA BERKEMBANG

Mozaik Pemikiran Ilmu Sosial Profetik

Penerbit : FISTRANS INSTITUTE
CV PRIMAPRINT

Tim Editor : Utami Dewi
Eko Prasetyo,
Raras

© FISTRANS INSTITUTE
Hak Cipta dilindungi undang-undang
All rights reserved
Cetakan I, September 2013 M

ISBN : 978-602-97563-8-8

SAMBUTAN DEKAN FIS UNY

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Pertama-tama marilah kita panjatkan puji syukur kehadirat Allah SWT yang telah memberikan rahmat dan hidayahNya kepada kita semua sehingga penulisan buku FISTRANS (Forum Ilmu Sosial Transformatif) Institute Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Yogyakarta (FIS UNY) seri kedua dengan judul “Membongkar Hegemoni Negara Kapitalis atas Negara Berkembang: Mozaik Pemikiran Ilmu sosial Profetik” dapat terselesaikan dengan baik.

Buku ini merupakan wujud usaha ilmuwan sosial untuk mengembangkan Ilmu Sosial yang bercorak ke-Indonesiaan sehingga akan melahirkan sebuah teori maupun konsep keilmuan sosial yang mampu menjadi acuan penyelenggaraan pendidikan Ilmu Sosial yang bercorak Indonesia. Lebih dari itu, dari perspektif keilmuan yang bercorak ke-Indonesiaan (indiegonous) diharapkan mampu memberikan solusi terhadap berbagai masalah sosial yang dihadapi oleh bangsa Indonesia sebagaimana telah diiktiarkan oleh para penulis yang berkontribusi dalam buku edisi kedua ini.

Masalah-masalah yang coba dianalisis dan dicarikan perspektif alternatif dalam buku ini misalnya masalah lingkungan, integrasi ilmu dan agama, moralitas, toleransi, pendidikan, merupakan satu cara membaca, memahami dan menganalisis persoalan-persoalan sosial yang baru dan berbeda dengan mainstream umum dalam berbagai pendekatan Ilmu Sosial. Perpektif baru tersebut dikerangkai oleh satu perspektif yang disebut dengan Ilmu Sosial Profetik yang bertumpu pada empat pilar yaitu transedensi, humanisasi, emansipasi dan liberasi.

Kehadiran buku ini merupakan hasil dari diskusi FISTRANS Institute FIS UNY yang diadakan secara rutin setiap bulan dengan menghadirkan para Ilmuwan Sosial baik dari FIS UNY maupun dari luar dengan berbagai gagasan ataupun solusi terhadap permasalahan terkait dengan Ilmu Sosial dalam upaya untuk membumikan Ilmu Sosial. Program ini merupakan program unggulan FIS UNY dalam

rangka membangun brand image dan memperluas network dibidang pengembangan Ilmu Sosial

Buku seri kedua ini merupakan kelanjutan dari buku seri pertama yang berjudul " Menuju Indigenisasi Ilmu Sosial Indonesia: Sebuah Gugatan atas Penjajahan Akademik". Saya berharap akan terbit buku FISTRANS Institute seri-seri berikutnya sehingga akan dihasilkan sebuah gagasan yang utuh dan komprehensif serta diejawantahkan menjadi langkah-langkah nyata untuk mewujudkan pendidikan Ilmu sosial yang bercorak Indonesia.

Saya selaku pimpinan, atas nama Fakultas Ilmu Sosial UNY menyampaikan terimakasih kepada pengurus FISTRANS Institute, para penulis dan semua pihak yang telah berkontribusi sehingga buku seri kedua ini bisa terbit. Teriring doa semoga menjadi amal sholeh.

Akhiru kalam, semoga buku ini mampu memberikan manfaat bagi kemajuan Ilmu Sosial di Indonesia.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 1 September 2013

Dekan FIS UNY

Prof. Dr. Ajat Sudrajat, M.Ag.

KATA PENGANTAR

DISKURSUS ALTERNATIF INDIGENEOUSASI ILMU SOSIAL: MENEMUKAN INSPIRASI DAN MOZAIK ILMU SOSIAL PROFETIK

Nasiwan

Ketua FISTRANS Institute, Fakultas Ilmu Sosial UNY

e-mail: nasiwan3@gmail.com

Aku bertanya ?

*tetapi pertanyaan-pertanyaanku membentur meja-meja kekuasaan yang macet,
dan papan tulis-papan tulis, para pendidik yang terlepas dari persoalan kehidupan.....*

Kita harus berhenti membeli rumus-rumus asing,

Diktat-diktat hanya boleh memberi metode,

Tetapi kita sendiri mesti merumuskan keadaan,

Kita mesti keluar ke jalan raya,

Keluar ke desa-desa,

Mencatat sendiri semua gejala,

Dan mengheyati persoalan yang nyata.

(WS Rendra, Sajak Sebatang Lisong, 19 – 8 1977).

“Mengenai perkembangan ilmu ilmu sosial sebagai ilmu....betapa sedikitnya buku-buku atau karangan-karangan dalam bahasa Indonesia yang secara murni menambah atau mungkin mengubah teori-teori yang sampai sekarang dikenal”. (Dr. Selo Sumardjan).

“Persoalan serius yang dihadapi oleh ilmuwan sosial di Indonesia adalah bagaimana menghadirkan ilmu sosial yang mampu untuk melakukan transformasi? Mengapa perlu memfokuskan pada pertanyaan ini. Hal ini dikarenakan ilmu sosial pada dekade ini masih mengalami kemandekan. Ilmu sosial yang dibutuhkan adalah bukan hanya mampu menjelaskan fenomena sosial, namun juga mentransformasikan fenomena sosial tersebut, memberi petunjuk kearah mana transformasi dilakukan, untuk apa dan oleh siapa?”

(Dr.Kuntowijoyo)

Pendahuluan

Dengan memohon pertolongan kepada Allah SWT atas perkara-perkara dunia dan perkara agama diringi puji syukur Alhamdulillah, FISTRANS (Forum Ilmu Sosial Transformatif) Institute hadir kembali menyapa para pembaca melalui buku edisi kedua. Buku edisi kedua ini berasal dari serangkaian diskusi FISTRANS Institute dilengkapi oleh tulisan yang secara khusus diminta kepada para penulis yang memiliki komitmen untuk mengembangkan Ilmu Sosial. Edisi kedua ini masih merujuk pada tema besar *Indigenisasi Ilmu Sosial*. Sebagaimana tahun lalu, FISTRANS sudah menerbitkan buku yang berasal dari serangkaian diskusi bulanan. Pada tahun 2013 bertepatan dengan Dies Natalis ke-48 Fakultas Ilmu Sosial UNY, FISTRANS Institute memberikan kado buku yang kedua dengan judul "*Membongkar Hegemoni Negara Kapitalis atas Negara- Berkembang: Mozaik Pemikiran Ilmu Sosial Profetik*".

Buku tersebut merupakan kelanjutan dari buku pertama yang berjudul "*Menuju Indigenisasi Ilmu Sosial Indonesia: Sebuah Gugatan atas Penjajahan Akademik*" yang terbit tahun 2012. Hal yang khusus dari buku edisi kedua ini dibandingkan dengan edisi pertama adalah pada edisi kedua ini dikerangkai oleh *frame of thinking* atau paradigma ilmu sosial profetik yang saling berkaitan dengan Ilmu sosial transformatif dan ilmu sosial kritis. Adapun *core of concept* dari Ilmu Sosial profetik terdiri dari transedensi, humanisasi, dan liberasi.

Dalam perspektif Ilmu Sosial profetik, Ilmu Sosial tidak hanya berhenti pada menjelaskan mengapa terjadi fenomena sosial tetapi Ilmu Sosial memberikan kerangka tentang atas dasar apa perubahan sosial itu terjadi serta bagaimana perubahan sosial itu memberikan *framing* atau *intellectual roadmap* untuk menuju masyarakat yang dicita-citakan. Oleh karena itu, Ilmu Sosial tidak bisa netral tetapi mesti mengandung nilai seperti nilai transedensi. Gagasan ini dapat ditelaah dalam Bab 1 melalui tulisan Marzuki tentang *Memahami Gagasan Islamisasi Ilmu Pengetahuan* dan Muhammad tentang *Integrasi Agama dan Ilmu: Kajian Awal Untuk Ilmu Ekonomi Suatu Contoh*.

Gagasan tentang humanisasi dalam kaitannya dengan Ilmu Sosial mengandung makna memanusiakan manusia agar manusia itu lebih manusiawi yang ditandai dengan berkembangnya akal fikir sehingga manusia tidak semata-mata dijadikan alat produksi. Gagasan ini dapat

ditelaah dalam Bab II, melalui tulisan Yanuardi tentang *Pendekatan Politik Ekologi Ekosentris: Sebuah Tawaran Alternatif Terhadap Dominasi Antroposentrisme*, Hilman Latief tentang *Reposisi Gerakan Filantropi Islam Di Indonesia*, Hery Santoso tentang *Tafsir Sosial dan Fakta-Fakta yang Cair: Sebuah Catatan atas Dinamika Masyarakat di Desa-Desa Sekitar Hutan*, Amika Wardana tentang *The Socio-Religious Integration of Muslim Immigrants in Britain Multiculturalism, Secularism and Their Internal Differentiations*, dan tulisan Taat Wulandari tentang *Pendidikan dan Moralitas dalam Perspektif Teori Sosial Budaya Lev Vygotsky*.

Dalam Bab III memaparkan tentang liberasi. Konsep liberasi merupakan pembebasan masyarakat dari dominasi hegemoni barat yang dapat ditelaah melalui tulisan Miftahudin tentang *Pemerintahan Demokrasi Agama: Membaca Gagasan Abdulkarim Saroush* dan Nasiwan tentang *Two Levels of Transformation Dilemma within The Prosperous Justice Party (PKS)*. Terminologi "Membongkar Hegemoni" dipakai untuk menghentak kesadaran kritis kaum terpelajar pada khususnya ilmuwan sosial tentang adanya dominasi barat atas negara berkembang dalam pengembangan ilmu.

Perkembangan Ilmu-Ilmu Sosial di Asia termasuk di dalamnya di Indonesia dalam waktu yang lama berada dalam pengaruh, dominasi serta mengadopsi ilmu-ilmu sosial yang berkembang di Eropa atau Amerika. Kondisi yang demikian sudah berlangsung dalam waktu yang sangat lama lebih dari satu abad, jauh sebelum Indonesia merdeka pada tahun 1945. Kondisi perkembangan Ilmu Sosial yang demikian telah mengundang beberapa intelektual di Asia dan juga Indonesia, untuk mempertanyakan sekaligus mencari jalan keluar, kondisi perkembangan ilmu Sosial yang memprihatinkan, dari suatu kondisi ketidakberdayaan-ketergantungan (*captive mind*) dengan ilmu-ilmu Sosial Barat.

Solusi yang dapat ditawarkan untuk menghadapi kondisi tersebut ialah pentingnya ikhtiar untuk membangun suatu diskursus alternative Ilmu-Ilmu Sosial, di luar arus besar diskursus Ilmu-Ilmu sosial Barat. Dari diskursus alternatif inilah kemudian muncul berbagai gagasan kritis tentang pentingnya melakukan indigeneousasi Ilmu-Ilmu Sosial, salah satunya, muncul gagasan pentingnya Ilmu Sosial Profetik (ISP).

Langkah strategis berikutnya adalah bagaimana menurunkan gagasan Indigeneousisasi, Ilmu Sosial Profetik, pada tataran yang lebih institusional dan kurikulum, praxis. Tulisan ini berusaha untuk memberikan inspirasi –inspirasi serta kontribusi pemikiran mozaik percik-percik pemikiran ilmu sosial profetik.

Diskusi tentang pentingnya membangun suatu dsikurusus alternatif ilmu-ilmu sosial di Indonesia, memiliki makna strategis bagi perkembangan ilmu-ilmu sosial di Indonesia. Hal tersebut sangatlah mendesak untuk dilakukan oleh para ilmuwan Indonesia dikarenakan adanya kenyataan bahwa perkembangan ilmu-ilmu sosial di Indonesia setelah sekian abad berjalan masih memiliki ketergantungan akademis yang sangat tinggi dengan ilmu-ilmu sosial di Eropa atau Barat. Melalui ikhtiar untuk melahirkan diskursus alternative dimungkinkan adanya langkah yang lebih elaboratif untuk melakukan indigenousasi ilmu-ilmu sosial di berbagai bidang keilmuan.

Forum Seminar Nasional yang diadakan oleh Fakultas Ilmu Sosial UNY, dengan tema besar “***Indigeneousasi Ilmu Sosial dan Implementasinya dalam Pendidikan Ilmu Sosial di Indonesia***”, tahun 2012, memberikan momemtum yang baik untuk memikirkan secara lebih serius, komprehensif dan lebih elaborativ berkaitan dengan diskursus alternatif dan indigeneousasi Ilmu-Ilmu Sosial di Indonesia pada khususnya. Forum ini menjadi monumental antarlain karena dihadiri pembicara international prof Farid AlAtas dari National Singura University salah seorang penggagas Indigeousasi ilmu Sosial, para akademisi terenama Prof Purwo Santoso dari Fisipol UGM,, Prif Zamroni, ketua Progam Stdi IPS Pasca Sarjana UNY, seminar tersebut juga mempertemukan berbagai pihak yang memiliki perhatian serius pada tema tersebut, yakni dari kalangan ahli, para guru besar yang menggeluti ilmu sosial, para dosen, dan para praktisi (guru SD, SMP, SMA) yang sehari-hari berkiprah dalam kegiatan pembelajaran Ilmu-Ilmu Sosial.

Perkembangan dan Problematika Ilmu-Ilmu Sosial

Kutipan pada awal tulisan ini dari seorang ilmuwan kenamaan Indonesia Selo Soemardjan, mengekspresikan kegelisahanya

tentang perkembangan ilmu-ilmu sosial di Indonesia yang sangat memprihatinkan, karena sangat minim (untuk tidak mengatakan nihil) kontribusi ilmuwan sosial Indonesia dalam melahirkan teori-teori sosial yang sesuai dengan konteks keindonesiaan. Kegelisahan intelektual tersebut sudah diteriakkan oleh Selo Soemardjan 22 tahun yang lalu pada suatu forum akademis yang prestisius di Yogyakarta. Kegelisahan intelektual-keilmuan dari Selo Soemardjan hingga hari ini masih tetap relevan untuk dijawab oleh kaum terpelajar Indonesia, karena sampai hari ini belum ada jawaban serius secara akademik yang komprehensif-elaboratif.

Dengan nada yang hampir sama seorang Cendekiawan Muslim Indonesia, Kuntowijoyo, juga memberikan kritik yang tajam tentang perkembangan Ilmu Sosial di Indonesia. Dalam pandangannya Ilmu Sosial di Indonesia mengalami proses *kemandegan* bahkan kehilangan kerangka nilai yang mampu mengarahkan kemana transformasi masyarakat di Indonesia digerakkan. Dalam kaitan ini untuk memperbaiki kondisi ilmu-ilmu sosial di Indonesia Kuntowijoyo mengusulkan perlunya memberikan ruang untuk hadirnya apa yang disebut dengan Ilmu Sosial Profetik (ISP).

Dalam ruang lingkup yang lebih luas menghadapi kemandegan Ilmu-Ilmu Sosial di Asia, sejumlah intelektual Muslim di berbagai negara memiliki kegelisahan yang sama untuk menghadirkan ilmu sosial yang dapat langsung diterapkan dalam menjelaskan masyarakat Muslim. Pada dekade 1970-an, Ismail Raji Al-Faruqi mengemukakan idenya mengenai islamisasi ilmu-ilmu sosial kontemporer. Untuk mencapai tujuannya itu, Al-Faruqi mendirikan *The Assosiation of Muslim Social Scientists* dan menjadi ketua umumnya antara 1972-1978, kemudian berpartisipasi aktif dalam lembaga internasional *The International Institute of Islamic Thought* (IIIT). Langkah Al-Faruqi menggagas mengenai islamisasi ilmu-ilmu sosial itu menjadi terobosan penting dalam proses interaksinya dengan teori-teori Barat. Gagasan Al-Faruqi itu didukung oleh Naquib Al-Attas yang juga mendorong dilakukan islamisasi ilmu-ilmu secara luas dengan memasukkan elemen-elemen Islam dalam ilmu-ilmu kontemporer.

Diantara pandangan penting Al Faruqi dan Al Atas adalah berkaitan dengan *Pertama*, femomena kebiasaan ilmuwan di Negara-

Negara Asia untuk menggunakan kategori-kategori, pemilihan masalah, konseptualisasi, analisis, generalisasi, deskripsi, eksplanasi dan interpretasi yang ditiru dari Barat. Sebagian negara dunia ketiga sebenarnya telah berusaha untuk keluar dari *belunggu imperialisme akademis* seperti yang dilakukan oleh intelektual India, China dan juga negara-negara berkembang lainnya, tetapi keinginan itu belumlah dilakukan secara sistematis dan melembaga. Tingkat kebergantungan akademis dipandang paralel dengan tingkat ketergantungan ekonomi. Tingkat kebergantungan ilmuwan sosial negara berkembang menurut catatan Syed Farid Alatas meliputi; 1) kebergantungan pada gagasan; 2) kebergantungan pada media gagasan; 3) kebergantungan pada teknologi pendidikan; 4) kebergantungan pada bantuan riset dan pengajaran; 5) kebergantungan pada investasi pendidikan; 6) kebergantungan ilmuwan sosial Dunia Ketiga pada permintaan Barat akan ketrampilan mereka.

Kedua, adalah pencermatan Alatas kebiasaan ilmuwan di Negara-Negara Asia dalam hal proses meniru Barat secara membabi buta. Merespon kondisi kelimuwatan di Negara Dunia Ketiga tersebut, pada dekade 1970-an Syed H Alatas telah memperkenalkan *teori captive mind* sebagai cara membaca perkembangan ilmu sosial di Dunia Ketiga. Menurut *teori captive mind* bahwa ilmu sosial Nusantara (Indonesia) menjadi korban orientalisme dan Eurosentrisme yang dicirikan oleh cara berpikir yang didominasi pemikiran Barat dengan cara meniru dan bersikap tak kritis. Peniruan yang tidak kritis tersebut merasuk ke semua tingkatan aktivitas ilmiah, memengaruhi latar masalah, analisis, abstraksi, generalisasi, konseptualisasi, deskripsi, eksplanasi dan interpretasi. Teori ini dikembangkan bersesuaian dengan pola penyebaran konsumsi di Dunia Ketiga, begitu juga dengan pola imperialisme akademik yang berlangsung di Indonesia.

Berkaitan dengan pengtingnya ditumbuhkan sikap kritis, kiranya perlu dicatat bahwa Ilmu sosial Barat tentu lahir dan berkembang dari struktur dan sistem sosial serta pranata sosial yang berbeda dengan masyarakat Indonesia, bahkan para orientalis membaca Timur menurut kategori dan perspektif Barat. Intelektual-akademisi Nusantara terpesona dengan perkembangan ilmu-ilmu sosial Barat, bahkan isu-isu dan masalah yang menjadi topik kajian para intelektual Barat juga menjadi topik yang ditiru oleh intelektual kita,

tanpa memiliki dasar pijakan empiris yang kuat. Keadaan itu terus berlangsung, bahkan setelah lebih dari satu abad ilmu-ilmu sosial berkembang di Nusantara, hingga kini belum ada teori-teori sosial yang dihasilkan oleh intelektual kita dalam rangka menjelaskan kehidupan sosial masyarakat secara memadai. Keadaan ini barangkali disebabkan karena rendahnya penghargaan sesama intelektual Nusantara dalam menghargai ide dan gagasan diantara mereka, atau tradisi kutip-mengutip di antara mereka, sehingga ilmu sosial Nusantara tidak pernah mengalami perkembangan, bahkan mereka yang selesai belajar di Barat dengan sangat bangga dan hebat meniruniru dan mengulang-ulang apa yang mereka pelajari di Barat tersebut, tidak muncul kesadaran kritis untuk merumuskan teori-teori sosial yang orisinal dan khas Nusantara.

Kendatipun semangat meniru begitu kuat, namun masih ditemukan sejumlah sarjana kita yang konsisten mengembangkan ilmu sosial yang khas, kepada mereka itu kita harus memberi apresiasi yang tinggi. Usaha mengembangkan ilmu sosial alternatif seperti yang pernah dilakukan Kuntowijoyo dengan Ilmu Sosial Profetiknya, bisa menjadi pilihan pengembangan ilmu sosial Nusantara. Sebab kalau hanya meniru dari Barat tentu bisa dinyatakan bahwa teori-teori sosial Barat tersebut merupakan teori yang tercerai dengan realitas, tidak memiliki dasar pijakan pada realitas masyarakat. Sarjana Nusantara lain seperti Soejatmoko pernah mengkritik teoritisasi masyarakat Jawa yang dilakukan oleh sarjana Barat, padahal watak dan tradisi masyarakat Nusantara merupakan yang khas, berbeda dengan elemen-elemen yang membentuk tradisi masyarakat Barat.

Perkembangan ilmu-ilmu sosial di Indonesia tidak lepas dari pengaruh perkembangan ilmu sosial yang ada di barat. Selama ini dikotomi barat dan timur menjadi salah satu hal yang menyebabkan perkembangan ilmu sosial di Indonesia terkesan didominasi pemikiran barat. Barat selalu dipersepsikan sebagai sumber pengetahuan sedangkan timur sebagai pengguna ilmu pengetahuan itu yang secara tidak sadar didoktrin oleh dunia barat. Sangat jarang bahkan hampir tidak ada pemikiran orisinal ilmu sosial yang bersumber dari ranah timur, khususnya dari Indonesia. Asia secara umum yang dipersepsikan sebagai bagian dunia timur yang dipersepsikan selalu terbelakang dan tertekan oleh dominasi pemikiran barat sehingga

sangat jarang pikiran teori yang dihasilkan oleh pemikir dari timur. Selama ini hanya Cina, India dan Korea yang memiliki kontribusi terhadap perkembangan keilmuan di Asia.

Kritikan terhadap perkembangan ilmu sosial di Asia muncul dari diskursus-diskursus alternatif. Beberapa pemikiran barat yang menjadi sumber kritikan seperti tinjauan orientalisme, eurosentrisme, *the captive mind*, *imperialisme akademik* dan kebergantungan akademik yang menyerukan perlunya diskursus alternative yang membebaskan. Kritikan tersebut menjadi salah satu pemicu untuk secepatnya menemukan diskursus alternative pemikiran ilmu sosial yang muncul dari negara-negara dunia ketiga.

Dalam sejarah perkembangan ilmu sosial, Jerman, Prancis dan Spanyol masih dianggap sebagai negara-negara yang menjadi sumber kekuatan utama ilmu sosial. Teori-teori sosiologi banyak mengacu pada pemikiran Marx, Weber dan Durkheim yang selama hidupnya berpindah-pindah di negara-negara eropa. Secara tidak langsung pemikiran yang diungkapkan tokoh-tokoh tersebut menjadi landasan bagi pemikir di Asia untuk mengadopsi untuk mengembangkan ilmu sosial di Asia.

Ilmu sosial di Indonesia terkesan juga lebih condong pada pemikiran barat. Ketidaktepatan teori yang ada di barat untuk membaca realita dan fenomena yang ada di Indonesia turut andil dalam menambah ketidakmampuan untuk menyelesaikan suatu masalah. Akademisi di Indonesia terkesan hanya mengambil tanpa melihat apakah teori yang diambil pas untuk diterapkan di Indonesia. Sehingga tidak mengherankan apabila selama ini banyak permasalahan yang mendera negara-negara di Asia tidak mampu diatasi secara tuntas, bukan karena ketidakmampuan ahli dan akademisi di negara asia, tetapi lebih pada kesalahan pembacaan masalah akibat ketidaktepatan alat analisis yang dalam hal ini berupa teori. Ironisnya pemilihan topic riset dan prioritas wilayah riset pun mendapat arahan dari lembaga-lembaga ilmu sosial barat.

Diskursus yang berkembang selama ini menunjukkan adanya hegemoni pemikiran barat terhadap timur yang mana bagi akademisi di Asia ingin menghentikan hegemoni ini dan memunculkan pemikiran alternative. Dalam posisi ini akademisi di Asia ingin bersanding sejajar

dengan pemikiran-pemikiran barat. Di Indonesia sendiri diskursus mengenai pengembangan teori ilmu sosial baru mulai banyak diperbincangkan. Mulai muncul pemikiran-pemikiran yang berasal dan muncul dalam membaca dan menganalisis permasalahan yang ada di Indonesia. Sebagai contoh pemikiran Kuntowijoyo tentang Ilmu Sosial profetik mencoba untuk membuka pengembangan ilmu sosial di Indonesia dengan mencoba mengabungkan antara ilmu sosial dengan nilai-nilai transendental yang menjadi salah satu kekhasan budaya Indonesia atau pemikiran Selo Sumarjan tentang perubahan sosial dan masyarakat jejaring bisa menjadi contoh mulai munculnya ilmu-ilmu sosial yang dikembangkan akademisi lokal.

Proses merumuskan ilmu sosial alternatif terkendala banyak hal, setidaknya soal ketekunan dan kemandirian intelektual menjadi penyebab utamanya. Ilmu sosial alternatif secara sederhana dapat dimaknai sebagai ilmu yang membebaskan, ilmu sosial yang sesuai dengan corak masyarakat Indonesia atau ilmu sosial yang tidak terkolonialisasi. Kebutuhan terhadap lahirnya ilmuwan-ilmuwan baru yang mampu menawarkan teori baru dalam menelisik fenomena sosial mengalami kemandegan. Hal ini menurut Sunyoto Usman. disebabkan perguruan tinggi sebagai agen pencetak intelektual mengalami krisis. Ada 3 krisis yang dialami oleh perguruan tinggi: Pertama, mahasiswa pascasarjana yang diharapkan mampu memberikan kritik pada teori dan menghasilkan teori baru, masih berkulat pada identifikasi teori dan mengekor pada teori-teori yang sudah ada. Kedua, dosen tidak dijadikan sebagai “patner diskusi”, tapi sebagai sumber dari segala sumber. Ketiga, banyak professor yang dipaksa/memaksakan diri membimbing mahasiswa meneliti bidang yang tidak dikuasainya. Selain dari ketiga hal tersebut ada *intelektual hazard* dimana kaum intelektual sibuk dengan pekerjaan structural yang ‘memaksa’ mereka untuk abdi birokrasi.

Dari berbagai diskursus tersebut menarik untuk kemudian menelisik sejauh mana perkembangan ilmu sosial yang ada di Indonesia, sehingga nantinya dapat dipetakan secara jelas ilmu sosial lokal yang dikembangkan oleh tokoh akademisi Indonesia asli, dan bagaimana pula perkembangan ilmu sosial yang dikembangkan sebagai bagian dari mimpi melokalkan (indigenisasi) ilmu sosial dalam kacamata lokal.

DISKURSUS ILMU SOSIAL

A. Hegemoni Teori Sosial Barat

Teori sosial barat memberi banyak pengaruh pada peta keilmuan sosial di Indonesia. Fakta bahwa sebagian besar ilmu sosial dan humaniora di masyarakat (negara) berkembang datang dari barat telah memunculkan masalah relevansi ilmu-ilmu sosial bagi kebutuhan dan masalah dunia ketiga. Tokoh-tokoh barat terkadang diposisikan sebagai penemu, perintis beberapa teori sosial yang pada tahapannya akhirnya ditanamkan dan digunakan di masyarakat non-barat.

Relasi antara timur dan barat beroperasi berdasarkan model ideology yang dalam pandangan Gramsci sebagai Hegemoni, suatu pandangan bahwa gagasan tertentu lebih berpengaruh dari gagasan lain, sehingga kebudayaan tertentu lebih dominan dari kebudayaan lain. Dalam konteks ini ada dominasi gagasan barat terutama dalam ilmu sosial terhadap pemikiran gagasan dunia timur.

Masyarakat intelektual Indonesia diposisikan sebagai konsumen yang selalu membeli teori-teori pemikiran dari dunia barat yang terkadang tidak sesuai dengan kajian masyarakat di negara dunia ketiga. Hegemoni teori sosial barat menjadi suatu keniscayaan karena perkembangan pengetahuan barat yang maju beberapa langkah dibanding perkembangan keilmuan di dunia ketiga.

Perkembangan tersebut menurut Farid Alatas, sebagai akibat langsung dari perkembangan teknologi informasi serta dorongan kuat untuk mengembangkan ilmu-ilmu sosial di Barat, akibat perkembangan itu dipandang sebagai fenomena Barat. Ilmu-ilmu sosial yang berkembang dan dipelajari di lembaga pendidikan (kampus) di Indonesia, termasuk juga negara-negara Dunia Ketiga merupakan ilmu sosial yang dihasilkan oleh sarjana Barat dari hasil pembacaan terhadap masyarakat mereka.

Kuatnya pengaruh ilmu sosial Barat tersebut lebih disebabkan masalah internal intelektual-akademisi Indonesia sendiri, mereka telah terpuaskan dengan meniru apa yang berkembang di Barat, bahkan intelektual Indonesia bekerja keras untuk menerapkan teknik yang dipelajari dari buku-buku yang ditulis oleh sarjana Amerika dan

Eropa dalam menjelaskan dan persoalan empiris atas masalah yang kebanyakan dirumuskan oleh ilmuwan Barat.

Ketergantungan terhadap teori barat sebenarnya tidak menjadi dominasi dari perkembangan ke ilmuwan di Indonesia. Hampir kebanyakan negara di Asia sangat bergantung pada teori barat. Ilmuwan Asia sudah berpuas diri dengan hanya sebagai intelektual peniru, ilmuwan-ilmuawan tersebut bekerja keras menerapkan teknik yang dipelajari dari buku-buku Inggris dan Amerika untuk memperoleh jawaban empiris atas masalah-masalah kebanyakan yang dirumuskan oleh sosiologi barat.

Hegemoni teori sosial barat sudah dirasakan sejak beberapa dekade lalu, dimana banyak teori barat yang kurang cocok dengan realitas masalah sosial di Asia. Selama itu pula hanya sedikit karya ilmuwan sosial yang berhasil menciptakan mazhab pemikiran ilmu sosial yang dinasionalisasi, dilokalkan sesuai dengan ciri khas negara-negara di Asia. Dominasi teori barat jelas terlihat, hal tersebut terjadi karena tingginya derajat yang disematkan pada teori, sehingga mengukuhkan teori barat baik klasik maupun kontemporer sebagai pusat perdebatan teoretis.

Akibat dari dominasi tersebut muncul ketergantungan dari negara-negara di Asia terhadap perspektif teori sosial barat. Kebergantungan intelektual dapat dilihat baik dalam struktur kebergantungan akademis maupun dari relevansi ide-ide yang berlatar asing. Kebergantungan akademis dapat diukur dari ketersediaan relative dana dunia pertama untuk riset, prestise yang dilekatkan pada publikasi jurnal Amerika dan Inggris, kualitas tinggi pendidikan universitas barat dan banyak indikator lainnya.

Hegemoni teori sosial barat tidak bisa dipungkiri masih menjadi mazhab yang selalu menghiasi bangku perkuliahan. Dalam sosiologi, jika akan mengetahui tentang kapitalisme maka rujukannya selalu teori yang dikemukakan Karl Marx, apabila ingin tahu tentang legitimasi dan birokrasi, maka acuannya Max Weber sedangkan apabila berbicara gender pasti yang dilihat teori feminis. Penggunaan teori-teori tersebut dikarenakan teori memungkinkan dan membantu pemahaman yang lebih baik terhadap segala sesuatu dalam tahap intuitif. Teori selalu bersifat majemuk dan multisentral, sehingga terkadang teori menjadi

sulit dan harus melihat pada teoritis secara khusus.

B. Persoalan Ilmu Sosial dalam Perkembangannya di Indonesia

Persoalan pelik dalam perkembangan ilmu sosial di Indonesia dimulai dari ketidakmapuan dan ketidakpercayaan ilmuwan, akademisi terhadap pemikiran orisinal yang bersumber dari masyarakat. Ketidakpercayaan ini menjadi penyakit yang mengerogoti ilmuwan, karena tanpa sadar memaksa peneliti untuk menggunakan, menduplikasi teori-teori barat yang dianggap sebagai pusatnya ilmu.

Beberapa masalah kemudian dimunculkan untuk melihat persoalan yang muncul dalam perkembangan ilmu sosial. Persoalan perkembangan ilmu sosial diadaptasi dari pemikiran Syed Farid Alatas sebagai berikut:

1. Ada bias eurosentris sehingga ide, model, pilihan masalah, metodologi, teknik bahkan prioritas riset cenderung semata-mata berasal dari Amerika, Inggris, Perancis dan Jerman.
2. Ada pengabaian umum terhadap tradisi filsafat dan sastra lokal.
3. Kurangnya kreativitas atau ketidakmampuan para ilmuwan sosial untuk melahirkan teori dan metode yang orisinal. Ada kekurangan ide-ide orisinal yang menumbuhkan konsep baru, teori baru dan aliran pemikiran baru.
4. Mimesis (peniruan) terlihat dalam pengadopsian yang tidak kritis terhadap model ilmu sosial barat.
5. Diskursus eropa mengenai masyarakat non barat cenderung mengarah pada konstruksi esensialis yang mengkonfirmasi bahwa dirinya adalah kebalikan dari eropa.
6. Tiadanya sudut pandang minoritas
7. Adanya dominasi intelektual negara dunia ketiga oleh kekuatan ilmu sosial eropa.
8. Telaah ilmu sosial dunia ketiga dianggap tidak penting sebagian karena wataknya yang polemis dan retorik plus konseptualisasi yang tidak memadai.

Beberapa permasalahan sosial yang dimunculkan oleh Syed Farid Alatas tersebut menjadi cambuk bagi pengembangan ilmu

sosial di dunia timur. Ilmu sosial tidak berkembang di dunia timur sendiri terutama di Indonesia juga dipengaruhi oleh psikologis dan perilaku dari kalangan ilmuwan dan akademisi yang tidak focus pada pengembangan keilmuan. Kebanyakan ilmuwan merasa menjadi 'bos' dimana 'pelayan' telah memberikan banyak kenikmatan dalam bentuk teori-teori jadi. Hanya saja para 'bos' ini tidak pernah terjun langsung di masyarakat untuk melihat sejauh mana teori-teori yang dicomot dari ilmuwan eropa cocok dan pas ketika diterapkan untuk membaca permasalahan yang ada di Indonesia. Banyak ilmuwan di Indonesia ketika sudah menikmati jabatan structural menjadi lupa akan kewajiban untuk mengembangkan dan mencetak pengetahuan baru yang berbasis pada kehidupan nyata masyarakat.

C. Orientalisme: Pandangan Barat terhadap Timur

Diskursus yang berkembang di barat menempatkan timur sebagai bagian dari obyek yang menarik untuk dikaji. Barat kemudian mulai berpikir untuk mengkaji kebudayaan timur melalui sebuah ilmu yang kemudian dikenal sebagai orientalisme yaitu ilmu yang mempelajari tentang ke'timuran'.

Kata timur sendiri digunakan untuk merujuk asia baik secara geografis, moral maupun budaya, dengan kata lain orang barat memandang timur secara berbeda bahkan berkebalikan. Kondisi ini jugalah yang mendorong orang 'timur' untuk melihat pula barat secara berbeda.

“secara langsung penduduk-penduduk pribumi (timur) memiliki perasaan naluriah bahwa pihak-pihak asing yang berurusan dengan mereka tidak disokong oleh kekuatan, kewenangan, simpati dan dukungan yang penuh dan ikhlas dari negara yang mengirim mereka. Penduduk-penduduk ini merasa kehilangan semua sense of order-nya yang menjadi basis peradaban mereka”

Konteks itulah yang memunculkan orientalisme sebagai suatu kekuatan budaya yang secara halus menghegemoni timur. Identitas barat atas dunia timur tersebut bukan sekedar dari usaha barat sendiri, melainkan juga dari serangkaian “manipulasi cerdas” yang diterapkan oleh barat untuk mengidentifikasi timur

Permasalahan kemudian timbul ketika timur sudah dipersepsikan oleh barat dan relasi pun timbul secara bersamaan, dimana disatu sisi timur pun merasa akhirnya benar-benar menjadi orang timur. Karena diperoleh dari kekuatan-kekuatan barat, maka pengetahuan tentang timur pada akhirnya benar-benar menciptakan “orang timur”. Menurut Cromer dan Balfour, orang timur dilukiskan sebagai orang yang diadili/terdakwa, orang yang dikaji dan dipaparkan, orang yang didisiplinkan atau bahkan sebagai orang yang diilustrasikan. Intinya adalah bahwa dalam setiap kasus di atas, orang timur hampir selalu dikendalikan dan direpresentasikan oleh struktur-struktur yang mendominasinya.

Tampaknya ‘ketimuran’ itu tanpa sadar menjadi hambatan bagi pengembangan keilmuan di timur, sehingga sampai sekarang masih terjajah. Dengan kata lain orientalisme berhasil mengalahkan kultur ketimuran itu sendiri.

Bagi Said sendiri orientalisme pada hakikatnya tak lebih sebagai bentuk “legitimasi” atas superioritas kebudayaan barat terhadap inferioritas kebudayaan timur. Ada hegemoni cultural sebagai praktik tak berkesudahan yang terus berlangsung dalam wacana orientalisme.

Pada level strategi pengembangan ilmu-ilmu Sosial di Indonesia, menurut penulis nampaknya perlu dipertimbangkan untuk mengkombinasikan antara berbagai pemikiran cendekiawan dielaborasi pada tingkat yang lebih real misalnya pada wilayah institusi pendidikan.

D. Tawaran Mengatasi Kemadegan Ilmu Sosial

Ilmu Sosial Profetik (ISP) dan kegiatan ‘tarbiyah siyasah’ , yang disampaikan oleh al marhum Kutowijoyo dan Musthofa Masyhur, kiranya mampu memberikan gambaran bahwa tarbiyah memiliki makna dan urgensi yang sangat sentral bagi proses transformasi masyarakat menuju masyarakat yang Islami. Kegiatan tarbiyah jika dikaitkan dengan *konsep profetik* kiranya dapat dirumuskan dengan proposisi sebagai berikut. Kegiatan tarbiyah adalah merupakan ikhtiar yang aksiomatik yang harus ada demi hadirnya ummat yang terbaik (khoiro ummat). Kegiatan tarbiyah setidaknya-tidaknya harus mampu

mengantarkan manusia secara individu dan ummat secara umum, agar mampu membangun instrumen untuk mengajak kebaikan (*al ma'ruf*, humanisme), memiliki kapasitas untuk mencegah terjadinya kejahatan (*al mungkar*,liberasi) serta mengokohkan keimanan kepada Allah (keimanan,transedental).

Kiranya perlu diketengahkan definisi tarbiyah secara etimologi memiliki arti Lihat, Abdurrahman An Nahlawi, *Ushulut Tarbiyah Islamiyah wa Asalibiha fil Baiti wal Madrasati wal Mujtama*, Penerbit Dar Al- Fikr Al -Mu'asyir, Bairut Libanon, 1403. Dalam kamus bahasa Arab setidaknya-tidaknya dapat ditemukan tiga akar kata untuk istilah tarbiyah: (1) *rabba-yarbu* (bertambah dan berkembang), (2) *rabiya-yarba* (tumbuh dan berkembang), dan (3) *rabba-yarubbu* (memperbaiki, mengurus kepentingan, mengatur, menjaga atau merawat, dan memperhatikan). Ketiga akar kata tarbiyah tersebut secara muatan dan substansinya saling berkaitan dan mendukung. Selain itu, ketiga akar kata tarbiyah tersebut digunakan pula secara luas dalam Al-Qur'an dan syair-syair bahasa Arab. Di samping itu, dalam perbendaharaan bahasa Arab, dapat ditemukan pula beberapa kata yang searti dan senada dengan kata *tarbiyyah*, yaitu kata *ziyadah*, *nas'ah*, *taghdiyah*, *ri'ayah* dan *muhafazhah* (penambahan atau pembekalan, pertumbuhan, pemberian gizi, pemeliharaan dan penjagaan). Abdurrahman Al-Bani menyatakan, dalam dunia tarbiyah selalu tercakup tiga unsur berikut: (1) menjaga dan memelihara, (2) mengembangkan bakat dan potensi sesuai dengan karakter dan karakteristik *mutarabbi*, dan (3) mengarahkan seluruh potensi sampai mencapai kebaikan dan kesempurnaan. Dalam kamus *Mu'jam Al-Wasith* disebutkan, kalimat '*rabba Al-rajul waladahu*', berarti merawat. Sedangkan kalimat '*rabb Al-qawma*', berarti memimpin. Meskipun secara harfiah masing-masing kata-kata tersebut memiliki arti khasnya, namun dalam proses aktivitas tarbiyah, satu sama lainnya saling melengkapi dan berhubungan dalam maknanya. Sedangkan definisi Tarbiyah yang dimengerti oleh komunitas jamaah ikhwan (*manhaj tqrbiyah 'indah ikhwanul muslimin*) adalah cara ideal dalam berinteraksi dengan fitrah manusia, baik secara langsung melalui kata-kata maupun secara tidak langsung dalam bentuk keteladanan, sesuai dengan sistem dan perangkat khusus yang diyakini, untuk memproses perubahan dalam diri manusia menuju kondisi yang lebih baik.

Paralel dengan terminologi 'tarbiyah' konsep kunci yang juga menjadi isu sentral dalam aktivitas gerakan dakwah 'tarbiyah', adalah tentang "platform jamaah" yang komprehensif, yakni seruan kepada *syumuliyatul Islam* (kembali kepada ajaran Islam yang utuh dan menyeluruh). Dalam konteks ini Islam diyakini sebagai suatu sistem yang lengkap, menyentuh seluruh segi kehidupan. Ia adalah negara dan tanah air, pemerintahan dan umat, ahklak dan kekuatan, kasih sayang dan keadilan, peradaban dan undang-undang, ilmu dan peradilan. Materi dan kekayaan alam, jihad dan dakwah, pasukan dan pemikiran, sebagaimana ia adalah aqidah yang lurus dan ibadah yang benar.

Seperti terefleksikan dalam ungkapan yang dikutip pada awal tulisan bab ini. Bahwa kegiatan "tarbiyah", dalam makna ideologis sebagaimana dipahami oleh Musthofa Masyhur, menempati posisi yang sangat sentral bagi eksistensi gerakan tarbiyah di Indonesia.

Kalangan aktivis gerakan Tarbiyah meyakini suatu konsepsi bahwa perubahan masyarakat dan politik itu dimulai dari ikhtiar untuk merekonstruksi kepribadian Muslim, melalui proses tarbiyah. Melalui proses tarbiyah diupayakan lahir kader-kader yang memiliki kapasitas kepribadian yang memiliki kualitas tertentu yang efektif sebagai bagian dari agent perubahan sosial (*agency of changes*), kemudian setelah itu melangkah pada tahap berikutnya yakni mengelola diri melalui dan di dalam organisasi-melalui partai politik-, diteruskan dengan tahap selanjutnya dengan bekal tersebut kader gerakan tarbiyah agar dapat memberikan kontribusi yang spesifik pada setiap bidang dan tingkat aspek kehidupan bermasyarakat dan bernegara.

E. Ilmu Sosial Profetik

Persoalan serius yang dihadapi oleh ilmuwan sosial di Indonesia adalah bagaimana menghadirkan ilmu sosial yang mampu untuk melakukan transformasi? Mengapa perlu memfokuskan pada pertanyaan ini. Hal ini dikarenakan ilmu sosial pada dekade ini masih mengalami kemandekan. Ilmu sosial yang dibutuhkan adalah bukan hanya mampu menjelaskan fenomena sosial, namun juga mentransformasikan fenomena sosial tersebut, memberi petunjuk kearah mana transformasi dilakukan, untuk apa dan oleh siapa?

Menurut refleksi Kuntowijoyo dalam menghadapi persoalan ini ilmu sosial akademis dan ilmu sosial kritis, belum bisa memberikan jawaban yang jelas.

Jalan keluar yang ditawarkan oleh Kuntowijoyo adalah dengan membangun ilmu sosial profetik, yaitu suatu ilmu sosial yang tidak hanya menjelaskan dan mengubah fenomena sosial tetapi juga memberi petunjuk ke arah mana transformasi itu dilakukan, untuk apa dan oleh siapa. Oleh karena itu ilmu sosial profetik, tidak sekedar mengubah demi perubahan, tetapi mengubah berdasarkan *cita-cita etik* dan *profetik* tertentu. Dalam pengertian ini maka ilmu sosial profetik secara sengaja memuat kandungan nilai dari cita-cita perubahan yang diidamkan masyarakatnya. Menurut Kuntowijoyo arah perubahan yang diidamkan adalah didasarkan pada cita-cita humanisasi/emansipasi, liberasi dan transendensi, suatu cita-cita profetik yang diderivasikan dari misi historis Islam sebagaimana terkandung dalam surat Ali Imron ayat 110." Engkau adalah umat terbaik (*khoiro ummat*) yang dikeluarkan di tengah manusia untuk menegakan kebaikan (*al ma'ruf*), mencegah kemungkaran (*al munkar*) dan beriman kepada Allah (transendental)." Dengan muatan nilai inilah yang menjadi karakteristik ilmu sosial profetik, ilmu sosial profetik diarahkan untuk rekayasa masyarakat menuju cita-cita sosio-etiknya di masa depan.

Dengan Ilmu sosial profetik, akan dilakukan orientasi terhadap epistemologi, yaitu orientasi terhadap *mode of thought* dan *mode of inquiry*, bahwa sumber ilmu pengetahuan itu tidak hanya dari rasio dan empiris, tetapi juga dari wahyu. Dengan gagasan ilmu sosial profetik ilmuwan sosial Muslim tidak perlu terlalu khawatir yang berlebihan terhadap dominasi ilmu sosial Barat di dalam proses *theory building*. Islamisasi pengetahuan dengan proses peminjaman dan sistesis ini tidak harus diartikan sebagai *westernisasi* Islam.

Dalam pencermatan penulis Kuntowijoyo, telah merintis melalui sebuah ikhtiar sebagaimana dapat disimak dalam analisis yang dilakukannya dengan melakukan kritik sekaligus penyempurnaan pada tipologi Santri, Abangan dan Priyayi yang dikonseptualisasikan oleh Clifford Geertz, berikut ini.

Diantara kritik dan sekaligus penyempurnaan dari konsep Geertz

ini ialah dilakukan oleh Kuntowijoyo. Menurut Kuntowijoyo, pada saat ini (dekade delapan puluhan-sembilan puluhan) pengelompokan abangan-santri secara horisontal (berdasarkan pengamalan keagamaan) dan priyayi-wong cilik (berdasarkan stratifikasi sosial) telah mengalami perubahan karena adanya konvergensi sosial. Terjadi mobilitas sosial dari wong cilik ke atas, dan sebaliknya priyayi ke bawah. Sementara itu golongan Santri dan Abangan sudah membuka diri sehingga terjadi proses saling mengisi. Akibatnya, batas-batas kultural menjadi sulit dikenali lagi. Sungguhpun demikian secara sosiologis, kehidupan keagamaan, setiap pemeluk agama memiliki perangkat aturan dan pola perilaku sebagai pengatur tata hubungan komunitas kelompok tersebut. Untuk pemeluk agama Islam aturan nilainya bersumber pada Al Qur'an, Sunnah Rosulullah, atau sistem nilai lainnya yang diadaptasi tetapi tidak bertentangan dengan Al Qur'an dan Sunnah Rasulallah.

F. Model Pendidikan

Pendidikan Politik Islam atau *Tarbiyah Siyasiyah Islamiah* menurut Ikhwanul Muslimin sebagaimana dikutip oleh Abu Ridha (2002: 46) adalah "rangkaiian upaya sistematis dan intensional yang dilakukan institusi siasah dan tarbiyah untuk memantapkan kesadaran siyasah dan berjuang dalam memenangkan "*izzu al-islam wa al-muslimin*" (kemuliaan Islam dan umat Islam)".

Definisi di atas menjelaskan beberapa unsur yang ada dalam setiap proses *tarbiyah siyasiyah*, meliputi: kepribadian siasah, kesadaran siasah, partisipasi siasah, lembaga-lembaga siasah, budaya siasah, dan individu atau warga negara.

Karakteristik *tarbiyah siyasiyah Islamiah* yang paling khas adalah referensinya yang baku, yaitu: wahyu dan seluruh perjalanan sejarah Nabi Muhammad saw yang menurut Sayyid Qutb melalui empat tahap, yaitu: membentuk jama'ah, berhijrah ke Madinah, melakukan konsolidasi, tahap perjuangan bersenjata, sementara menurut Imaduddin Khalil, yaitu: penegakkan Islam dalam skup kemanusiaan, penegakkan Islam dalam skup daulah, dan penegakkan Islam dalam skup peradaban (catatan kaki Abu Ridha, 2002).

Tarbiyah Siyasiyah Islamiyah dilakukan agar setiap warga mampu, senang, dan aktif berpartisipasi dalam *siasah* terhadap bermacam persoalan masyarakat umum. Keterlibatan warga merupakan wujud dari berbagai bentuk partisipasi yang dapat merealisasikan prinsip-prinsip Islam dalam pemerintahan dan urusan umat, baik yang berkaitan dengan urusan dalam negeri ataupun luar negeri. Keterlibatan tersebut merupakan refleksi utuh sebagaimana dikatakan Rosululloh saw: “Barang siapa yang tidak memperhatikan urusan kaum muslimin, maka tidaklah ia dari golongan mereka”

Dengan demikian *tarbiyah siyasiyah Islamiyah* dapat berfungsi memberikan penerangan kepada warga negara terhadap berbagai persoalan nasional, regional, dan internasional, khususnya yang berkaitan dengan sikap politik (*mawqif siyasi*) kaum muslimin. Selain itu *tarbiyah siyasiyah Islamiyah* juga berupaya menanamkan kesadaran teologis tentang pentingnya *Jihad fi sabilillah*, agar setiap individu muslim mempersenjatai diri untuk mempertahankan Islam, mempertahankan hak-haknya sebagai warga negara, komitmen kepada kewajibannya, aktif dalam kegiatan *siasah*, dan berpartisipasi penuh dalam perubahan ke arah yang lebih baik.

Untuk mencapai sasaran *tarbiyah siyasiyah*, yakni kepribadian *siasah*, kesadaran *siasah*, dan partisipasi *siasah* diperlukan beberapa *uslub* (cara pendekatan), baik yang bersifat langsung maupun tidak langsung. *Uslub* yang bersifat langsung terwujud dalam bentuk popularisasi dan magang dalam bidang *siasah*. Sementara itu, yang tergolong *uslub* tidak langsung, misalnya melalui peniruan dan kegiatan yang bersifat akademik.

Sementara itu, sarana penggunaan *uslub* dalam merealisasikan tujuan dan sasaran pendidikan politik juga turut melibatkan sarana konvensional maupun non konvensional. Metode yang biasa digunakan tidak hanya terbatas pada indoktrinasi yang memuat langsung ideologi, dan doktrin *siasah*, tetapi juga mencakup metode tidak langsung, misalnya menggunakan sistem belajar dengan cara menanamkan pemahaman atau meniru, menyebarkan materi *siasah*, menyediakan praktek lapangan dan pelatihan *siasah* sebagai pembekalan pengalaman individu dalam bidang *siasah* yang diharapkan dapat mengembangkan potensi kemampuan *siasahnya*. Adapun karakteristik

Model Pendidikan Politik Islam menurut dimensi tujuan, metode, dan kurikulum cakupan adalah sebagai berikut.

Tabel Model Pendidikan Politik Islam

ATRIBUT/ CIRI-CIRI DASAR	
Dimensi Tujuan	<ol style="list-style-type: none"> 1. kesadaran politik diarahkan pada: <ol style="list-style-type: none"> a) kesadaran terhadap berbagai situasi politik, persoalan nasional, regional, dan internasional khususnya yang berkaitan dengan sikap politik (mawqif siyasi) kaum muslimin. b) Kesadaran akan pentingnya jihad fi sabilillah, agar setiap individu muslim mempersenjatai diri untuk mempertahankan Islam, mempertahankan hak-haknya sebagai warga negara, dan komitmen kepada kewajibannya, 2. kepribadian politik akan terbentuknya mentalitas yang kritis dan mampu melakukan dialog konstruktif bukan tumbuhnya loyalitas individu pada penguasa. 3. partisipasi politik, yakni berpartisipasi aktif dan penuh dalam kehidupan politik masyarakat khususnya dan kehidupan sosial pada umumnya untuk perubahan ke arah yang lebih baik.
Dimensi Metode	Magang, menirukan, pengajaran politik secara langsung, sarana penerapan dan praktek politik secara nyata yang dilakukan oleh keluarga, sekolah, lembaga-lembaga formal dan nonformal yang tidak terbatas pada tahapan usia/ masa studi serta kelompok masyarakat tertentu, dan merupakan proses berkesinambungan sepanjang hayat.
Dimensi Kurikulum Cakupan	<ol style="list-style-type: none"> 1. wawasan politik (posisi partai menyuguhkan informasi siasah, ekonomi, masalah sosial, gagasan, kebijakan, serta ideologi partai) jihad fi sabilillah

Sumber: Abu Ridha, 2002.

Ada tiga tahapan interaksi politik gerakan Islam sebagai bagian dari manifestasi pendidikan politik yang dilaksanakan meliputi::

1. Tahap Pertama: Penguasaan Ilmu Politik (*al-‘ilm as-siyasi*)

Penguasaan ilmu politik dibutuhkan untuk menentukan keshalihan langkah-langkah yang diambil saat terdapat dorongan dan respon politik dari dalam maupun dari luar, yang terdiri dari:

- a. *Muthola'ah siyasiyah* (kritik atas literatur politik), meliputi: kajian bibliotik, bertemu dengan narasumber, pengamatan terhadap dinamika politik lokal, nasional, maupun internasional.
- b. *Munawaroh siyasiyah* (dialog politik) dengan beragam aliran politik yang ada, peta dan rambu yang jelas, baik untuk lapangan konsepsional maupun operasional.
- c. *Mutaba'ah siyasiyah* (pelaksanaan evaluasi) terhadap seluruh langkah yang telah diambil, sehingga akan diketahui seluruh ruang lingkup politik telah dipahami dengan baik.

2. Tahap Kedua: Melakukan Aksi Penayadaran (*Tan'iyah As-Siyasiyah*)

Langkah tersebut ditempuh dengan menumbuhkan solidaritas internal para kader, baik yang terjun pada lapangan politik atau mereka yang mendukung dari luar serta diikuti dengan upaya penumbuhan lembaga-lembaga politik internal sebagai wahana *tadribat* (latihan) amal aktivis yang disiapkan terjun dalam kancah politik. Dalam tahap ini diikuti pula dengan upaya melakukan beberapa aksi politik, seperti: penyebaran teori politik Islam, aksi-aksi politik (*al-munawaroh as-siyasi*) dalam skala lokal, propaganda politik (*ad-di'yan as-siyasi*), pembentukan organisasi politik (*at-tandzim as-siyasi*), dan penetrasi politik (*al-ikhtiroq as-siyasi*).

3. Tahap Ketiga: Partisipasi Politik (*al musyarokah as-siyasi*)

Diawali dengan partisipasi sosial (*musyarokah ijtimai'iyah*) dalam bentuk keterlibatan aktif dalam upaya pengokohan dan penyehatan kondisi masyarakat dalam segala aspeknya, ruhiyah, fikriyah, jasadiyah, dan maliyah. Dari hal tersebut diharapkan akan muncul pribadi-pribadi yang dikenal dan mengakar pada masyarakat, selanjutnya akan terbentuk dukungan masyarakat dan program-program yang membumi serta bermanfaat bagi masyarakat. Dengan basis dukungan masyarakat yang kokoh, maka langkah berikutnya diharapkan akan menjadi mudah. Pembentukan institusi politik akan memiliki dukungan publik yang memadai, begitu pula ketika memasuki arena Pemilu (*al-intikhobiyah*), memasuki parlemen, maupun pemerintahan.

Tarbiyah *islamiyah* yang dilaksanakan oleh gerakan dakwah pada dasarnya diarahkan pula sebagai satu kesatuan upaya *tarbiyah siyasiyah* dalam rangka pembentukan kesadaran politik (*takwinul wa'yu siyasi*) kader tarbiyah. Titik tekannya pada upaya membangun kekuatan kader dari sisi pemikiran/*fikriyah*, kekuatan maknawiyah (ruhiyah), serta kekuatan operasional agar kader memiliki kesadaran terhadap problematika umat, pembentukan umat, dan penegakkan agama Islam. Metode yang diaplikasikan sama halnya dengan metode yang direalisasikan pada tarbiyah islamiyah, yakni: melalui ceramah dan diskusi dengan sarana *liqo' tarbawiyah/halaqoh*.

Sementara itu kurikulum cakupannya pada dasarnya melekat pada kurikulum tarbiyah islamiyah yang bersifat integral dan komprehensif. Dalam rangka pencapaian tujuan di atas menurut analisis peneliti terutama akan bersinggungan dengan pokok materi, yang meliputi: *Ma'rifatul Islam, Qadhaya Ad-Da'wah, Al-Haq Wa Al-Bathil, Takwinul Ummah*, dan *Fiqh Ad-Da'wa*.

Pokok materi *Ma'rifatul Islam* terutama ditekankan pada sub pokok materi *syumuliyatul Islam* (kesempurnaan Islam), *minhajul hayah* (pedoman hidup), *thabi'ah diiniil Islam* (tabiat agama Islam), *Al-Amal Al-Islami* (aktivitas Islami) yang mengandung kisi-kisi materi mengenai jihad atau amar ma'ruf nahi mungkar dan dakwah sebagai penyokong/penguat kesempurnaan minhaj, politik sebagai salah satu unsur pelengkap tatkala menjadikan Islam sebagai pedoman hidup, agama *daulah* dan ibadah merupakan unsur yang membentuk Insan politik, sekaligus insan ibadah, sebagai salah satu tabiat agama Islam, maupun dakwah dan tarbiyah serta harakah dan jihad sebagai manifestasi dari amal Islami.

Pokok materi *qadhaya ad-da'wah* (problematika dakwah) menyentuh sub pokok materi *ahwaal al muslimin al-yaum* (kondisi umat Islam saat ini), *amraadhu al-ummah fil ad-da'wah* (penyakit umat dalam dakwah), dan *qadhiyyah al-ummah* (masalah umat) memuat kisi-kisi materi tentang dakwah sebagai sebagai salah satu kelemahan kaum muslimin yang berakibat pada kondisi kaum muslimin saat ini, penyakit-penyakit umat yang berpangkal pada faktor *infiradiyah* (individual) yang perlu diatasi, ilmu pengetahuan, pembinaan (*tarbiyah*), dan jihad sebagai jalan keluar dari permasalahan umat Islam.

Selanjutnya pokok materi *al-haq wa al-bathil* menitikberatkan pada sub pokok materi *al-istiqaamah* (konsisten) dan *hizbullah* (partai Allah: golongan orang beriman) memuat kisi-kisi materi yang menekankan konsistensi terhadap manhaj Allah (Al-Islam) dan menyebutkan bahwa salah satu akhlak dasar golongan orang beriman adalah berjihad di jalan Allah. Pada pokok materi *takwin al ummah* (pembentukan umat) kurikulum cakupan pendidikan politiknya terutama ditekankan pada sub pokok materi mengenai *takwin al-ummah* (membentuk umat), *al-inqilaab al-Islami* (perubahan islami), *ta'liiful quluub* (kesatuan hati), *asbaab at-tafarruq wa'ilaajuhu* (sebab-sebab perpecahan dan solusinya), *al-ukhuwah al-islamiyah* (persaudaraan Islam). Sub pokok materi di atas pada dasarnya menitikberatkan tentang *amar ma'ruf nahi mungkar* sebagai landasan dalam rangka pembentukan umat Islam dan bidang politik merupakan salah satu faktor yang mempengaruhi perwujudan *inqilab islami*/perubahan total secara islami, serta kesatuan hati dalam rangka *jihad fi sabilillah*.

Sub pokok materi *fiqh ad-da'wah* (fiqh dakwah) meliputi: *fadhaa'il ad-da'wah* (keutamaan berdakwah), *ma'na ad-da'wah* (makna dakwah), *fiqh ad-da'wah* (fiqh dakwah), *asaas amaliyah at-takwiin* (dasar-dasar kegiatan pembinaan), *anashir ad-da'wah* (unsur-unsur dakwah), *khashaa'ish ad-da'wah* (ciri-ciri dakwah), *rabbaniyah ad-da'wah* (dakwah yang bernuansa ketuhanan), *kaifa yatakayyafu bil Islam* (bagaimana cara untuk beradaptasi dengan Islam), *daurusyabaab fi haml ar-risaalah* (peran pemuda dalam memikul tugas risalah), *iqaamatu ad-diin* (penegakkan agama), *muqawwimat an-nahdhah al ummah* (pilar kebangkitan umat). Sub pokok materi di atas pada dasarnya mengandung kisi-kisi materi tentang hakikat dakwah, pengertian dakwah, tahapan dakwah, tujuan dakwah (Ummu Yasmin, 2002: 208-231).

Penutup

Dari pemaparan di atas tentang urgensi hadirnya diskursu alternatif Ilmu-Ilmu Sosial di Asia lebih khusus lagi Indonesia, yang didalamnya memberikan peluang untuk terjadinya proses indigenisasi Ilmup-Ilmua Sosial, Kiranya dapat diberikan penegasan bahwa kehidupan politik di Indonesia pasca reformasi politik tahun 1998, dan lebih

khusus lagi para aktivis mahasiswa yang dimasa mendatang akan menjadi penerus perjuangan perlu sekali mendapatkan suatu jenis *pendidikan politik profetik*. Bukan sekedar pendidikan politik konvensional yang sudah terbukti tidak memiliki kemampuan untuk melahirkan kader umat yang visioner. Bangsa Indonesia sangat merindukan hadirnya suatu gelombang generasi pemimpin bangsa yang visioner profetik, suatu visi kenegaraan, keummatan, kemanusiaan yang dibingkai oleh nilai-nilai yang bersumber dari wahyu Tuhan.

Pendidikan politik memiliki urgensi yang tinggi untuk hadirnya suatu generasi yang memiliki kompetensi agar dapat berpartisipasi dalam kehidupan politik suatu umat (negara). Melalui aktivitas pendidikan politik suatu generasi umat akan mendapatkan transmisi nilai-nilai, ideologi, sistem politik (yang dicita-ciakan) sebagaimana telah disepakati bersama oleh masyarakat yang bersangkutan.

Namun dalam kenyataannya tidak semua model pendidikan politik yang sekarang dipraktikkan telah mampu menghadirkan generasi bangsa yang memiliki kemampuan untuk ikut berpartisipasi dalam rangka menyelesaikan berbagai persoalan yang dihadapi oleh bangsa tersebut. Mempertimbangkan kondisi tersebut kiranya perlu dikembangkan suatu model pendidikan politik yang memberikan kemungkinan untuk lahirnya kader-kader umat-bangsa yang mampu berpartisipasi dalam rangka memberikan solusi pada berbagai persoalan umat-bangsa, seperti misalnya persoalan moralitas, krisis kepercayaan, konflik horosontal dan vertikal, persoalan korupsi, menurunnya harkat dan martabat bangsa, kedaulatan bangsa.

Ikhtiar dan kerja intelektual sangat mendesak untuk dilakukan dalam rangka menghasilkan suatu model pendidikan politik, yang memberikan peluang tersedianya jalan keluar untuk hadirnya suatu model generasi penerus umat-bangsa yang memiliki sejumlah karakter yang dibutuhkan oleh umat –bangsa Indonesia. Model pendidikan tersebut secara terminology diberi nama pendidikan politik *profetik*.

Kepada pembaca yang budiman kami ucapkan selamat menikmati sajian percik-percik pemikiran yang bisa memberikan inspirasi bagi perkembangan Ilmu Sosial di Indonesia dan di FIS khususnya seperti Mozaik pemikiran yang indah.

Daftar Pustaka

- Abdurrahman An Nahlawi, 1403, *Ushulut Tarbiyah Islamiyah wa Asalibiha fil Baiti wal Madrasati wal Mujtama*, Libanon: Dar Al-Fikr Al -Mu'asyir.
- Abu Ridha, *Pengantar Pendidikan Politik*, Syammil , Jakarta, 2002.
- Alatas, Syed Farid, 2010, *Diskursus Alternatif dalam Ilmu Sosial Asia*, Yogyakarta: Mizan
- Al Banna, Hasan, 2000, *Risalah Pergerakan Jilid 2*, Solo: Intermedia.
- Beilharz, Peter, 2003, *Teori-teori Sosial: Observasi kritis terhadap para filosof terkrmuka*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Berger, Peter, L., & Luckman, Thomas, 1990. *Tafsir Sosial Atas Kenyataan*. Jakarta: LP3ES
- Bourdieu, Pierre. 1998. *Practical Reason, On The Theory of Action*. California: Stanford University Press
- _____, 1990. *The logic of Practice*. California: Stanford University Press
- Bryman, A., 2004. *Sosial Research Methods*. Edisi kedua. Oxford Uni Press
- Cheung, Martha, 2003, From 'Theory' to 'Discourse': The Making of a Translation Anthology, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 66, No. 3 (2003), pp. 390-401
- Faucault, Michael, 1997, *Seks dan Kekuasaan*, Jakarta: Gramedia
- Giddens, Anthony, 2004. *The Constitution of Society – Teori Strukturasi untuk Analisis Sosial*. Pasuruan: Pedati
- Gunawan, Anggun, 2010, *Kematian Ilmu-Ilmu Sosial di Indonesia* [online] tersedia di URL: < <http://sosbud.kompasiana.com/2010/03/01/kematian-ilmu-ilmu-sosial-di-indonesia/>> diakses pada 13 Maret 2012
- Hadi, Novra, 2008, *Diskursus (wacana) dan Kekuasaan: Sebuah Investigasi Kritis* [online] tersedia di URL < <http://bahas.multiply.com/journal/item/33>> diakses pada 26 April 2012
- Jakson, 1986, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, Jakarta: Gramedia.
- Jurdi, Syarifuddin, 2012, *Dekontruksi Ilmu Sosial Indonesia* [online] tersedia di URL:< <http://makassar.tribunnews.com/2012/01/26/dekonstruksi-ilmu-sosial-indonesia>> diakses pada 1 Maret 2012
- Kuntowijoyo, 2006. *Islam sebagai Ilmu Epistemologi, Metodologi dan Etika*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Kuntowijoyo, 1986, *Konvergensi Sosial dan Alternatif Gerakan Kultural*
- Lin, N., 1976. *Foundations of Sosial Research*. New York: McGraw-Hill
- Mata, Anis, 2005, *Perangkat-Perangkat Tarbiyah Ikhwanul Muslimin*, Solo: Intermedia.

- Rogers, Rebecca, et al, 2005, Critical Discourse Analysis in Education: A Review of the Literature, *Review of Educational Research*, Vol. 75, No. 3 (Autumn, 2005), pp. 365-416
- Said, Edward, 2010, *Orientalisme, Menggugat Hegemoni Barat dan Menundukkan Timur Sebagai Subjek*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Singarimbun, M dan Effendy, S., 1989. *Metode Penelitian Survai*. Jakarta: LP3ES
- Situngkir, Hokky, Impotensi Kronis Ilmu Sosial di Indonesia [online] tersedia di URL:< bandungfe.net/hs/wp-content/uploads/impo.pdf> diakses pada 10 Maret 2012
- Sarup, Madan, 1996., *Identity, Culture and The Postmodern World*, Googlebooks [online] tersedia pada URL: <http://books.google.com/books?id=V0-PX0QDCU0C&dq=Identity,+Culture+and+The+Postmodern+World+madan+sarup&printsec=frontcover&source=bn&hl=en&sa=X&oi=book_result&resnum=5&ct=result#PPA48,M1> [diakses pada 24 Desember 2008]
- Sofyan Effendi, 1996, *Membangun Martabat Manusia Peranan Ilmu-Ilmu Sosial dalam Pembangunan*, Gadjah Mada University Press, Yogyakarta.
- Utsman Abdul Mu'iz Ruslan, 2000, *Pendidikan Politik Ikhwanul Muslimin*, Inter Media, Solo
- Yasmin, .2002, Ummu, *Materi Tarbiyah Panduan Kurikulum Da'i dan Murabbi*. Solo: Media Insani Press
- Yunus, Firdaus, 2010, *Filsafat Sosial; Pribumisasi Ilmu-Ilmu Sosial di Indonesia* [online] tersediadiURL:<http://www.lkas.org/filsafat/detail/33/filsafat_sosial_pribumisasi_ilmu-ilmu_sosial_di_indonesia.html>
- <http://www.taushiyah.com/?p=226> diakses pada 25 April 2012
- <http://piko.thefifthleaf.com/AcademicStuff/Sociology/Sesi5.Discourse%20-%20CDA.docx> diakses pada 25 April 2012

DAFTAR ISI

Sambutan Dekan FIS..... iv

Kata Pengantar

DISKURSUS ALTERNATIF INDIGENEOUSASI ILMU SOSIAL:
Menemukan Inspirasi dan Mozaik Ilmu Sosial Profetik..... vi

BAB I

Marzuki

MEMAHAMI GAGASAN ISLAMISASI ILMU PENGETAHUAN 1

Muhammad

INTEGRASI AGAMA DAN ILMU: KAJIAN AWAL UNTUK ILMU
EKONOMI SUATU CONTOH..... 1

BAB II

Yanuardi

PENDEKATAN POLITIK EKOLOGI EKOSENTRIS :
SEBUAH TAWARAN ALTERNATIF TERHADAP DOMINASI
ANTROPOSENTRISME17

Hilman Latief

REPOSISI GERAKAN FILANTROPI ISLAM DI INDONESIA.....58

Hery Santoso

TAFSIR SOSIAL DAN FAKTA-FAKTA YANG CAIR : SEBUAH
CATATAN ATAS DINAMIKA MASYARAKAT DI DESA-DESA
SEKITAR HUTAN.....95

Amika Wardana
THE SOCIO-RELIGIOUS INTEGRATION OF MUSLIM
IMMIGRANTS IN BRITAIN MULTICULTURALISM,
SECULARISM AND THEIR INTERNAL DIFFERENTIATIONS 115

Taat Wulandari
PENDIDIKAN DAN MORALITAS DALAM PERSPEKTIF TEORI
SOSIAL BUDAYA LEV VYGOTSKY 143

BAB III

Miftahuddin
PEMERINTAHAN DEMOKRASI AGAMA: MEMBACA
GAGASAN ABDULKARIM SAROUSH..... 156

Nasiwan
TWO LEVELS OF TRANSFORMATION DILEMMA WITHIN
THE PROSPEROUS JUSTICE PARTY (PKS)..... 172

MEMAHAMI GAGASAN ISLAMISASI ILMU PENGETAHUAN

Marzuki ¹

A. Pendahuluan

Sebagai agama terakhir, Islam yang diturunkan Allah untuk manusia dilengkapi dengan seluruh perangkat aturan (hukum, norma, dan etika) yang mampu menjangkau seluruh manusia di mana pun dan kapan pun. Untuk itu, Allah menurunkan wahyu sebagai sumber dari segala sumber aturan yang dapat digunakan manusia dalam mengatur segala urusan dan persoalan. Wahyu dimaksud adalah Alquran yang diturunkan kepada manusia melalui Nabi Muhammad saw. Alquran memuat wahyu yang isinya mencakup keseluruhan isi wahyu yang pernah diturunkan kepada para nabi sebelum Muhammad saw. Isi Alquran mencakup keseluruhan aspek kehidupan manusia, mulai dari masalah aqidah (teologis), syariah (normatif), dan akhlak (etis), hingga masalah-masalah yang terkait dengan ilmu pengetahuan.

Sementara itu, terma Islam dan ilmu (baca: ilmu pengetahuan modern) sering didikotomikan dalam wacana ilmiah maupun dalam perbincangan sehari-hari. Islam seolah-olah berseberangan dengan ilmu dan sebaliknya ilmu bertentangan dengan ajaran Islam. Sejatinya kalau dikembalikan pada sumbernya, keduanya sama-sama bersumber dari Allah Swt. baik sumber *qauliyah* (ayat-ayat Alquran) maupun sumber *kauniyah* (alam semesta). Dalam penafsiran modern, Alquran ternyata tidak saja menjadi sumber utama ajaran Islam, tetapi juga menjadi sumber sekaligus inspirator munculnya teori-teori ilmu pengetahuan modern. Para ilmuwan yang menjadikan Alquran sebagai sumber inspirasi dalam pengembangan teori-teori mereka justru lebih meyakinkan begitu dekatnya hubungan Islam dengan ilmu pengetahuan modern. Dari sinilah sekarang ini muncul berbagai kajian yang mengungkap hubungan sinergis antara Islam

1 Dosen Jurusan PKNH Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Yogyakarta, e-mail: marzukiwafi@yahoo.co.id

(Alquran) dan ilmu pengetahuan modern yang kemudian disajikan dalam berbagai artikel dan buku-buku ilmiah.

Dalam konteks historis, Islam sebagai sebuah agama (Muhammad) disebarkan pada awal abad ke-7 Masehi, sedangkan ilmu pengetahuan modern sebagai sebuah tafsir atas kenyataan alamiah baru muncul di penghujung abad ke-16 Masehi. Tantangan zaman yang melatarbelakangi kemunculan keduanya sangat jauh berbeda, meskipun secara historis banyak sejarawan yang mengungkapkan bahwa ilmu pengetahuan modern lahir berawal dari rahim para ilmuwan Islam yang mendasarkan studinya pada inspirasi Alquran (Islam). Terbukti dalam sejarah sejak abad ke-10 Masehi tampil ilmuwan Muslim sekaligus ilmuwan dunia yang sangat terkenal berkebangsaan Persia, yakni Ibnu Sina (Avicienna) yang cukup besar kontribusinya terhadap perkembangan ilmu pengetahuan modern terutama dalam ilmu alam dan filsafat Islam. Bukunya yang sangat terkenal dalam bidang kedokteran, *The Canon of Medicine*, telah diajarkan pada pelatihan para dokter di berbagai universitas di Perancis dan Itali dari abad ke-12 hingga abad ke-16 Masehi (Masood, 2009: xv). Begitu juga Hassan Ibnu al-Haitham, seorang fisikawan muslim abad ke-11 Masehi telah membantu memperbarui pemahaman visi para fisikawan. Ia diberikan penghargaan karena penjelasannya tentang alat gambar (*a camera obscura*) sebagai tulisan dan penelitiannya tentang gerakan planet-planet (Masood, 2009).²

Dalam bidang ilmu sosial, Alquran juga hadis telah memberikan dasar-dasar dalam praktik kehidupan politik, ekonomi, dan sosial, meskipun belum detail. Dasar-dasar ilmu sosial ini dapat dikembangkan melalui pemikiran dan praktik-praktik kehidupan politik, ekonomi, dan sosial di berbagai situasi dan kondisi. Sejak masa Nabi saw. dan masa al-Khulafa' al-Rasyidun dasar-dasar tersebut dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari yang kemudian menjadi acuan para ilmuwan sosial Muslim untuk merumuskan berbagai konsep atau teori tentang ilmu-ilmu sosial. Ini terlihat dalam tulisan beberapa ilmuwan Muslim seperti Abu Yusuf (731-798 Masehi), al-Shaibani (750-804 Masehi), al-Mawardi (972-1058 Masehi), al-Raghib al-Asfahani (1108 Masehi), al-Ghazali (1058-1111 Masehi),

2 Masood, Ehsan. (2009). *Science & Islam: A History*. London: Icon Books Ltd. hal. xvi

Ibnu Taymiah (1263-1328 Masehi), dan Ibnu Khaldun (1332-1406 Masehi) (El-Ashker & Wilson, 2006).

Temuan-temuan awal tentang dasar-dasar ilmu pengetahuan modern seperti yang dimulai oleh Ibnu Sina, Ibnu al-Haitham, dan beberapa ilmuwan sosial Muslim seperti di atas menunjukkan betapa para ilmuwan Muslim yang mendasarkan pemikirannya pada ayat-ayat suci Alquran dan hadis mampu menghasilkan pemikiran atau konsep-konsep ilmu pengetahuan. Dengan demikian, walaupun akhirnya terjadi pertentangan antara ilmu pengetahuan dan Islam (Alquran), maka pertentangan ini disebabkan oleh perbedaan zaman dan perspektif antara keduanya.

Terhadap perkembangan ilmu pengetahuan modern yang sangat pesat, umat Islam menanggapi dengan berbagai sikap. Umat Islam yang terpesona oleh ilmu pengetahuan modern menurut Nasim Butt (1996)³ memberikan reaksi yang beragam yang pada garis besarnya terbagi dalam tiga kelompok pemikiran. *Pertama*, sekelompok Muslim yang menolak ilmu pengetahuan yang tidak bersumber dari Alquran dan Sunnah. Bagi mereka hanya kedua sumber Islam itulah yang layak dan sah sebagai sumber ilmu pengetahuan. Walaupun ada ilmu pengetahuan yang bersumber dari selain Alquran dan Sunnah seperti ilmu pengetahuan modern, maka status ilmu pengetahuan tersebut hanyalah *fardu kifayah*, yakni hanya sebagian kecil orang saja boleh mempelajarinya. Sedangkan ilmu yang harus dipelajari oleh setiap orang Muslim (*fardu 'ain*) adalah wacana keilmuan di seputar kedua sumber Islam tersebut. *Kedua*, sekelompok Muslim yang berpandangan bahwa ilmu pengetahuan modern perlu diislamkan. Suka atau tidak suka ilmu pengetahuan modern lahir dari rahim filsafat Yunani (Tahun 6 Sebelum Masehi) yang dibesarkan oleh gerakan Renaissance (abad ke-16 Masehi), Reformasi (abad ke-17 Masehi), dan Pencerahan (abad ke-18 Masehi) di Eropa Barat (Sartono Kartodirdjo, 1990: 36)⁴ yang dengan lugas/tegas menyatakan diri tidak bersumber dari ajaran *tauhid* (Islam). Islamisasi menjadi perlu karena landasan filosofis ilmu pengetahuan modern tidak

3 Butt, Nasim. (1996). Sains dan Masyarakat Islam. Terj. Oleh Masdar Hilmy. Bandung: Pustaka Hidayah. Hal. 60-64.

4 Sartono Kartodirdjo. (1986). Ungkapan-ungkapan Filsafat Sejarah Barat & Timur: Penjelasan Berdasarkan Kesadaran Sejarah. Terj. Oleh M. Pusposaputro. Jakarta: Gramedia.

berporos pada ajaran *tauhid*, padahal ajaran *tauhid* merupakan tolok ukur keabsahan perbuatan seorang Muslim, sekaligus juga menjadi titik pijak bagi setiap perbuatannya, termasuk dalam aktivitas keilmuan. Oleh karena itu, Islamisasi merupakan solusi yang tidak bisa dihindarkan. *Ketiga*, sekelompok Muslim yang berasumsi bahwa ilmu pengetahuan modern bersifat universal, bebas nilai, dan lintas-budaya sehingga ia dapat dicangkokkan pada sistem keagamaan mana pun, termasuk Islam.

Hal penting yang perlu dilakukan, atas dasar pandangan seperti di atas, sebenarnya bukanlah Islamisasi ilmu pengetahuan modern, melainkan upaya keras merubah cara berfikir yang semata-mata literal menjadi liberal sesuai dengan semangat ilmiah dari ilmu pengetahuan modern. Alquran dan Sunnah tidak lagi harus dibaca secara tekstual tetapi dapat dimengerti secara kontekstual. Ringkasnya, ajaran Islam hanya akan diterima oleh manusia modern, jika ajaran tersebut cocok dengan kosakata ilmu pengetahuan modern yang dalam bahasa M. Quraish Syihab (1993)⁵ disebut “membumi”.

Dari gambaran ringkas di atas dapat dipahami beberapa butir pokok masalah untuk didiskusikan dalam tulisan ini yang akan mencoba mengkaji makna Islamisasi ilmu, terutama ilmu-ilmu sosial yang hingga sekarang masih menyisakan masalah yang belum kunjung terselesaikan. Tulisan ini juga akan mengurai sejarah munculnya gagasan Islamisasi ilmu dan ide-ide dasar yang perlu disikapi terkait dengan gagasan Islamisasi ilmu tersebut.

B. Makna Islamisasi Ilmu Pengetahuan

Islamisasi berarti proses pengislaman atau mengislamkan. Proses pengislaman ini tidak hanya diberlakukan terhadap manusia, tetapi juga diberlakukan terhadap hal-hal yang menyangkut hajat orang banyak. Salah satu hal yang menyangkut hajat orang banyak adalah ilmu pengetahuan. Islamisasi ilmu pengetahuan merupakan naturalisasi ilmu pengetahuan untuk meminimalisasi dampak negatif ilmu pengetahuan modern yang sekuler terhadap sistem keyakinan Islam (akidah) sehingga Islam tetap terlindungi ajarannya.

5 M. Quraish Shihab. (1993) *Membumikan Alquran*. Bandung: Mizan. Cet. III.

Adapun Islamisasi ilmu-ilmu sosial berarti pengislaman ilmu-ilmu sosial yang mencakup sosiologi, antropologi, ilmu politik (PKn), ilmu ekonomi, dan ilmu sejarah, termasuk geografi dan psikologi yang pada bagian-bagian tertentu mempunyai peran ganda di samping sebagai ilmu sosial juga sebagai ilmu alam, sehingga seluruh teori dan konsep yang dikembangkan tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Untuk mengislamkan ilmu pengetahuan maka diberikanlah kepada ilmu pengetahuan tersebut dengan label “Islam” sehingga kemudian muncullah istilah-istilah ekonomi Islam, politik Islam, kimia Islam, fisika Islam, kedokteran Islam, dan sebagainya.

Pengertian Islamisasi ilmu pengetahuan secara jelas dikemukakan oleh Alatas, yaitu: “Pembebasan manusia dari tradisi magis, mitologis, animistik, kultur-nasional (yang bertentangan dengan Islam) dan dari belenggu paham sekular terhadap pemikiran dan bahasa, juga pembebasan dari kontrol dorongan fisiknya yang cenderung sekular dan tidak adil terhadap hakikat diri atau jiwanya, sebab manusia dalam wujud fisiknya cenderung lupa terhadap hakikat dirinya yang sebenarnya, dan berbuat tidak adil terhadapnya. Islamisasi adalah suatu proses menuju bentuk asalnya yang tidak sekuat proses evolusi dan devolusi” (Wan Daud, 1998).⁶ Dengan Islamisasi ilmu pengetahuan inilah, umat Islam akan terbebaskan dari belenggu hal-hal yang bertentangan dengan Islam, sehingga timbul keharmonian dan kedamaian dalam dirinya, sesuai dengan fitrahnya.

Sejak tahun 1970-an hingga belakangan ini gagasan Islamisasi ilmu ramai dibicarakan oleh para ilmuwan Muslim. Menurut Syed Farid Alatas (1994) gagasan ini muncul karena adanya dua hal, yaitu: (1) dunia Islam tidak memiliki tradisi ilmu sosial yang berkembang sejaman dengan ilmu-ilmu lainnya seperti filsafat, fikih, tasawuf, dan ilmu kalam, dan (2) ilmu-ilmu sosial yang berkembang di kalangan masyarakat Islam belum mampu menunjukkan kemampuannya dalam berbagai masalah sosial, politik, dan ekonomi yang dihadapi sebagian besar dunia yang sedang berkembang, termasuk dunia Islam sendiri.

Sebagai fenomena modernitas, gagasan Islamisasi menarik untuk dicermati dan menjadi projek besar bagi umat Islam. Gagasan ini

6 Wan Daud, Wan Moh. Nor. (1998). *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam* Syed M. Naquib al-Attas. Diterjemahkan dari “The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas” oleh oleh Hamid Fahmy dkk. Bandung: Mizan. Hal. 336.

muncul untuk merespons perkembangan pengetahuan modern yang didominasi peradaban Barat yang notabene sekular (non-Islam). Dominasi peradaban sekular menjadi faktor dominan dari kemunduran umat Islam. Padahal, dalam sejarah awal perkembangannya, umat Islam mampu membuktikan diri sebagai kampiun pertumbuhan peradaban dan ilmu pengetahuan. Kemajuan ilmu pengetahuan di dunia Islam terus memudar seiring dengan merosotnya kekuasaan politik Islam. Pesatnya kemajuan ilmu pengetahuan di dunia Barat, secara tidak langsung, berimplikasi positif bagi dunia Islam, paling tidak, dunia Islam sadar akan terbelakangnya peradaban dan ilmu pengetahuan di kalangan umat Islam. Berangkat dari kesadaran dimaksud, pada awal abad ke-20 Masehi Islam mengalami dinamika baru melalui reorientasi dan transformasi ajarannya.

Fazlur Rahman (1992)⁷ melihat bahwa dunia modern telah maju dan berkembang melalui pengetahuan yang sama sekali tidak Islami, karena dunia modern telah salah di dalam menggunakan ilmu pengetahuan tersebut. Misalnya, ditemukannya ilmu tentang atom yang semula untuk dimanfaatkan sebagai kesejahteraan untuk manusia justru sebaliknya membuat manusia diliputi perasaan takut. Menurut Fazlur Rahman, sebenarnya yang penting bukan menciptakan ilmu pengetahuan yang Islami, akan tetapi bagaimana menciptakan pemikiran yang positif dan konstruktif. Dalam pandangan Ismail Raji al-Faruqi (1982), yang diislamkan bukan ilmu pengetahuan itu sendiri, melainkan pemilik atau pencari ilmu pengetahuan tersebut.

C. Sejarah Munculnya Gagasan Islamisasi Ilmu

Secara umum gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan, termasuk ilmu-ilmu sosial, diperkenalkan oleh Ismail Raji al-Faruqi. Untuk gagasannya ini al-Faruqi menulis sebuah artikel yang berjudul *Islamizing the Social Science* yang kemudian dimuat dalam buku *Social and Natural Sciences: The Islamic Perspective* (1981: 8-20). Setahun kemudian al-Faruqi menulis sebuah buku yang berjudul *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan* (1982) yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Islamisasi*

7 Rahman, Fazlur. (1992). "Islamisasi Ilmu: Sebuah Respons" dalam Jurnal Ulumul Qur'an Nomor 4 Volume III. Jakarta. Hal. 69.

Ilmu yang diterbitkan oleh penerbit Pustaka Bandung (1984). Dalam buku ini al-Faruqi mengulas panjang lebar gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan yang dilandasi oleh ajaran pokok Islam *tauhid*, yaitu kesatuan yang meliputi kesatuan pengetahuan, kesatuan kehidupan, dan kesatuan sejarah (al-Faruqi, 1982).⁸

Sebelum al-Faruqi menulis buku-buku yang berisi gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan, sebetulnya Seyyed Hossein Nasr telah mengajukan gagasan tentang ilmu-ilmu keislaman terkait dengan ilmu-ilmu alam, terutama yang menyangkut metodologinya. Tentang gagasan Nasr ini bisa dibaca karyanya yang sekaligus menjadi disertasinya yang dipertahankan di Harvard University tahun 1958, yaitu *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Buku ini kemudian diterbitkan pada tahun 1964 dan direvisi tahun 1978. Dalam tulisannya ini Nasr belum memberikan gambaran yang utuh mengenai gagasan Islamisasi ilmu. Nasr lebih menitikberatkan pada metodologinya, yakni bagaimana ia menjelaskan metode yang digunakan para ilmuwan Muslim dalam menelorkan gagasan mereka tentang ilmu pengetahuan modern. Ia mengambil *sample* tiga tokoh ilmuwan Muslim hebat, yakni al-Biruni, Ikhwan al-Shafa, dan Ibnu Sina. Pada akhir uraiannya di buku tersebut, Nasr mengungkapkan sebagai berikut:

From the study undertaken in the foregoing chapters it becomes clear that in Islam, as in other traditional civilizations, the cosmological sciences came into being in the matrix of the traditional conception of the cosmos and were molded and conditioned by the principles of the Islamic revelation. The "material" of the various sciences came into the hands of the Muslims from diverse sources during the first three centuries of Islamic history, and then gradually all these elements became integrated and absorbed into the unitary perspective of Islam (Nasr, 1978: 275)

Jadi Nasr menegaskan bahwa para ilmuwan Muslim mampu menjelaskan Islam (prinsip-prinsip dasar dalam wahyu) sejalan dengan ilmu pengetahuan alam yang selanjutnya diikuti ilmu-ilmu lainnya. Selanjutnya Nasr menjelaskan upaya-upaya yang dilakukan

8 Al-Faruqi, Ismail Raji. (1981). *Social and Natural Science: the Islamic Perspective*. Sovenoaaks: Hodder & Stoughton. Hal. xii.

tiga ilmuwan Muslim terbesar masa lalu, yakni al-Biruni, Ibnu Sina, dan Ikhwan al-Shafa. Nasr mengatakan:

Muslim authors also share with each other and with the general point of view of medieval science the belief that the coordinate which determines knowledge of Nature is ultimately the Divine Intellect and not just the mind of man. Inasmuch as God is the source of being for both the Universe and man, all knowledge of the cosmos must be able to relate the Universe to Him Who is its ontological origin. Among authors whose writings we have considered in this treatise, this point of view is less emphasized in the writings of al-Biruni, at least the works of his that have survived, than in the works of Ibn Sina and the Ikhwan; yet, even in al-Biruni's writings, where the knowledge of immediate causes of things is given greater emphasis, Nature and the study of it are considered always with respect to the Creator. To have the complete science of something is to know it as it exists in the Divine Mind (Nasr, 1978: 277).

Nasr juga menulis buku yang merupakan pengembangan dari gagasannya dalam buku yang sekaligus disertasinya di atas, yakni *Science and Civilization in Islam* yang diterbitkan oleh Harvard University Press tahun 1968. Buku ini diterjemahkan ke dalam beberapa bahasa, seperti Itali, Perancis, Pakistan, dan Urdu. Dalam buku ini Nasr mengurai gagasan tentang bagaimana seharusnya seseorang mempelajari ilmu-ilmu keislaman dan relasi antara Islam dan ilmu pengetahuan secara umum (Nasr, 2001).⁹

Untuk mengembangkan Islamisasi ilmu-ilmu sosial, al-Faruqi kemudian mendirikan suatu lembaga yang diberi nama *International Institute of Islamic Thought* di Virginia USA. Aktivitas lembaga ini tidak terbatas pada usaha menjabarkan rencana Islamisasi ilmu saja, akan tetapi juga mencakup upaya Islamisasi setiap disiplin dalam ilmu-ilmu sosial.

Selain dua tokoh di atas, gagasan Islamisasi ilmu-ilmu sosial juga dicetuskan oleh Syed Muhammad al-Naquib Alatas. Menurut Alatas Islamisasi ilmu merujuk kepada upaya mengeliminasi unsur-unsur serta konsep-konsep pokok yang membentuk kebudayaan dan

9 Nasr, Seyyed Hossein. (1978). *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (Revised Edition)*. Great Britain: Thames and Hudson Ltd. Hal. xiii.

peradaban Barat, khususnya dalam ilmu-ilmu kemanusiaan. Termasuk dalam hal ini adalah cara pandang terhadap realitas yang dualistik. Pandangan budaya Barat tentang kebenaran dan kenyataan, menurut Alatas, dirumuskan tidak atas dasar pengetahuan yang diwahyukan ataupun kepercayaan agama, tetapi atas dasar tradisi kebudayaan yang diperkuat dengan dasar-dasar filosofis dan renungan-renungan yang bertalian dengan kehidupan duniawi yang berpusat pada manusia sebagai makhluk fisik dan satwa rasional. Konsep-konsep seperti inilah yang menjadikan peradaban Barat bisa menyebar ke seluruh dunia (Alatas, 1980a).¹⁰

Alatas kemudian menambahkan, seharusnya setelah proses seperti di atas, perlu ditanamkan unsur-unsur dan konsep-konsep pokok keislaman ke dalam ilmu tersebut, sehingga terbentuk ilmu yang benar, yaitu ilmu yang sesuai dengan *fitrah* yang memuat unsur-unsur dan konsep-konsep *din* (agama), *insan* (manusia), *ilm* dan *ma'rifah* (pengetahuan), *hikmah* (kebijaksanaan), *'adl* (keadilan), *'amal* (perbuatan yang benar), *kulliyah-jami'ah* (universitas), dan sebagainya (Alatas, 1980a: 156). Pada akhirnya Alatas menegaskan, Islamisasi ilmu merupakan pembebasan ilmu dari pemahaman yang berasaskan kepada ideologi, makna, serta ungkapan sekular (Alatas, 1980b: 43). Dengan kata lain, karena ilmu pengetahuan itu datang dari Allah Swt., maka dalam menafsirkannya jangan sampai terlepas dari nilai-nilai Ilahi yang telah digariskan oleh Allah Swt.

Al-Faruqi memberikan rambu-rambu dalam merealisasikan gagasan Islamisasi ilmu-ilmu sosial. Ia menghimbau para sarjana Muslim ketika menelorkan ide-ide keilmuannya supaya mewujudkan prinsip-prinsip Islam dalam metodologinya, strateginya, dan data-datanya (Al-Faruqi, 1982: xi-xii). Al-Faruqi menegaskan, ilmu seharusnya disesuaikan secara baru, data-datanya diatur, dan kesimpulan serta tujuan-tujuannya dinilai dan dipikir ulang dalam bentuk yang dikehendaki Islam (al-Faruqi, 1982).¹¹

Tokoh lain yang juga dianggap sebagai pemuka dalam projek Islamisasi ilmu pengetahuan adalah Ziauddin Sardar. Sardar

10 Alatas, Syed Farid. (1994). "Agama dan Ilmu-ilmu Sosial" dalam Jurnal Ulumul Qur'an Nomor 2 Volume V. Jakarta. Hal. 132.

11 (1982). Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan. Washington: International Institute for Islamic Thought. hal. 39.

berpandangan bahwa Islamisasi ilmu pengetahuan adalah proses yang memulai pengembangan semua cabang ilmu dari titik awal. Dari pada “mengislamkan” disiplin-disiplin yang telah berkembang dalam peradaban Barat, kaum Muslim lebih tepat untuk mengkonstruksi paradigma-paradigma Islam, karena dengan itulah tugas untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan urgen masyarakat Muslim bisa terlaksana. Pengembangan melalui strategi ini akan menghindari kontaminasi dari pemikiran Barat yang memang memiliki paradigma dan semangat yang berbeda dalam mengembangkan ilmu pengetahuan. Dalam pengantar salah satu buku yang berisi beberapa tulisan dari para pemikir Islam, Sardar menegaskan dua asumsi pokok terkait dengan keterkaitan antara Islam dan ilmu pengetahuan. Asumsi pertama didasarkan pada ide M. Husain Sadr yang memahami Islam sebagai agama yang memuat keseluruhan sistem: budaya, peradaban, etika, dan seluruh aspek yang terkait dengan usaha manusia. Sardar menyatakan:

There is no dichotomy or conflict between Islam and science - the hostility between institutionalised Christianity and science has no parallel in Islamic history. On the contrary, Islam, as manifested in the Qur'an and the teachings of Prophet Mohammad, insists on the pursuit of knowledge. At the same time, Islam refuses to break the unity of thought in the face of economy and politics, science and technology, religion and society: the epistemology of Islam is the matrix that webs all the elements in a single orientation, based on the human soul (Sardar, 1984: 3)

Asumsi Sardar yang kedua dielaborasi dari ide Glyn Ford yang menyatakan bahwa: “*science is neutral and value-free*” (Sardar, 1984: 4), sehingga dapat dengan mudah diisi dengan nilai-nilai tertentu sesuai dengan penggunaannya. Namun, Sardar juga menyitir pendapat Albert Einstein, “*science without religion is lame, religion without science is blind*” (Sardar, 1984: 4), untuk menunjukkan keterkaitan yang erat antara agama dan ilmu pengetahuan.

D. Prinsip Dasar Islamisasi Ilmu Pengetahuan

Untuk menunjang pelaksanaan Islamisasi ilmu pengetahuan, termasuk ilmu-ilmu sosial, al-Faruqi (Bagader, 1985)¹² melihat tiga hal

12 Bagader, Abubakar A. (ed.). (1985). Islamisasi Ilmu-ilmu Sosial. Diterjemahkan dari “Islam and Socio-

pokok yang harus mendapat perhatian dari para ilmuwan Muslim, yaitu:

1. Masalah sumber daya manusia (SDM).

Perlu ditumbuhkan kesadaran yang tinggi di kalangan para ilmuwan Muslim akan pentingnya mengislamkan ilmu-ilmu sosial, karena tidak sedikit ilmuwan Muslim yang otak mereka justeru sudah dicuci oleh pikiran-pikiran Barat, sehingga mereka menjadi musuh di dalam mewujudkan upaya ini.

2. Masalah bahan telaah dan piranti penelitian.

Bahan-bahan telaah kepustakaan dalam berbagai disiplin yang telah tersusun secara topikal seharusnya dipersiapkan buat tradisi belajar Islam dan tradisi belajar Barat. Dua transaksi ini memiliki kekhasan masing-masing yang kalau tidak dipilah akan kabur, sehingga tradisi belajar Islam akan terkubur di bawah tradisi belajar Barat. Di samping survey-survey kepustakaan, juga harus dipersiapkan berbagai bacaan yang secara topikal tersusun seseuai dengan masing-masing disiplin masalah atau wilayah dalam disiplin tersebut. Berbagai tulisan dan survey analitik perkembangan masalah, disiplin, atau penelitian kontemporer juga harus dipersiapkan.

3. Masalah karya-karya kreatif.

Program-program utama lokakarya dan seminar-seminar harus pula dirancang guna membantu para ahli yang berbakat mengarang siap menggunakan pemahamannya, artikel-artikelnya, essay-essaynya, dan buku-buku kreatifnya untuk membangun relevansi Islam dengan berbagai ragam disiplin dan dengan masalah-masalah utama dalam masing-masing disiplin.

Di samping mengemukakan prinsip-prinsip yang perlu diperhatikan dalam melakukan Islamisasi ilmu-ilmu sosial, al-Faruqi juga menunjukkan beberapa kelemahan metodologis yang berkembang di Barat dalam pengembangan ilmu pengetahuan modern. Di antara kelemahan pokoknya adalah:

1. Penyangkalan relevansi dengan data apriori.

Al-Faruqi menilai para penelaah Barat yang mempelajari

logical Perspectives" oleh Muchtar Effendi Harahap. Yogyakarta: PLP2M. Hal. 19-22.

masyarakat dengan aneka coraknya kurang menyadari bahwa tidak semua data berkaitan dengan perilaku manusia dapat diamati dengan akal sehat dan karenanya bisa menjadi sasaran kuantifikasi dan pengukuran. Fenomena manusia bukanlah gejala yang terdiri dari elemen-elemen “alam” yang eksklusif. Hubungan-hubungan sosial yang secara universal tidaklah sama dalam berbagai kelompok manusia, tetapi tergantung kepada tradisi-tradisi budaya, agama, dan preferensi pribadi serta kelompok yang tidak pernah bisa dibatasi secara mendalam. Agar analisis terus ilmiah, ilmuwan sosial secara tidak sah mengurangi komponen moral atau kepribadiannya. Hingga saat ini metodologi ilmuwan tersebut belum memiliki peralatan yang dapat mengenal dan berkaitan dengan komponen spiritual.

2. Pengertian objektivitas yang palsu.

Al-Faruqi menyatakan bahwa data perilaku manusia tidaklah sama dengan data perilaku alam. Data perilaku manusia bukanlah sesuatu yang mati, melainkan merupakan sesuatu yang hidup yang bukan tidak mempan terhadap sikap dan preferensi pengamat dan tidak membuka dirinya sebagaimana data ini sesungguhnya kepada setiap peneliti.

Dalam persepsi tentang benda-benda “mati”, pikiran sehat pengamat adalah pasif. Seluruh akal sehat ditentukan oleh data. Ini berbeda dengan persepsi nilai-nilai, pengamat dengan aktif berempati atau beremosi dengan data, apakah data itu sesuai atau tidak dengannya. Persepsi nilai merupakan determinasi nilai-nilai itu sendiri. Suatu nilai dikatakan terpahami jika nilai itu telah bergerak, mempengaruhi, dan menimbulkan emosi atau perasaan dalam diri pengamat seperti hakikat yang dituntut oleh pengamat itu sendiri. Persepsi nilai tidaklah mungkin dipahami kecuali jika perilaku manusia dapat menggerakkan pengamat. Di samping itu, pengamat tidak tergerakkan kecuali dia terlatih untuk dipengaruhi. Itulah sebabnya mengapa telaah-telaah kemanusiaan mengenai orang Muslim atau masyarakat Muslim sering tidak tepat.

Al-Faruqi menambahkan bahwa para ilmuwan sosial Barat dengan tegas menyatakan bahwa penyelidikan mereka objektif, kendatipun diketahui bahwa penyelidikan mereka terjebak pada prasangka mereka sendiri dan kesimpulan yang mereka ambil terbatas sekali

pengertiannya. Antropologi dinilai al-Faruqi sebagai yang paling sadis di antara ilmu-ilmu sosial yang ada. Ini disebabkan objek antropologi, yakni masyarakat “primitif” dari dunia non-Barat, merupakan data yang diam yang tidak punya kemampuan untuk menimbulkan keterlibatan kritis para “tuan” itu. Pikiran Barat masih tetap merupakan jalan yang sangat jauh untuk menyadari bahwa memahami agama, peradaban, dan kebudayaan orang lain memerlukan bias yang berlawanan dan empati dengan data, jika ingin memahami data itu secara keseluruhan.

3. Aksiologi pribadi versus *ummatiyah*.

Al-Faruqi menganggap ilmu sosial Barat tidaklah lengkap. Ilmu sosial Barat hanya diperlukan bagi kepentingan Barat dan karenanya tidak bermanfaat untuk dijadikan suatu metode bagi para penelaah Muslim. Lebih jauh al-Faruqi mengatakan bahwa ilmu sosial Barat merusak syarat penting metodologi Islam, yaitu kesatuan kebenaran (*unity of truth*). Landasan prinsip tersebut adalah bahwa kebenaran adalah suatu kadar perasaan akan Tuhan dan tidak dapat terpisahkan dari-Nya. Di samping itu, prinsip ini berpegang teguh pada landasan bahwa kebenaran hanya satu sebagaimana Tuhan juga hanya satu.

Prinsip metodologi Islam tidaklah identik dengan prinsip relevansi spiritual. Prinsip metodologi Islam menambahkan sesuatu yang khas Islami, yaitu prinsip *ummatiyah*. Landasan prinsip ini adalah bahwa tiada nilai dan tiada kewajiban yang semata-mata pribadi. Islam menegaskan bahwa perintah Tuhan atau kewajiban moral perlu bagi masyarakat. Secara esensial perintah Tuhan berhubungan dan hanya berlaku dalam tatanan sosial *ummah*.

Atas dasar tiga kelemahan di atas, al-Faruqi memandang perlu melakukan Islamisasi terhadap ilmu pengetahuan termasuk ilmu-ilmu sosial yang mencakup semua bagian-bagiannya. Menurutnya, Islamisasi ilmu pengetahuan harus berusaha keras menunjukkan hubungan realitas yang ditelaah dengan aspek atau bagian dari *sunnatullah* yang tidak hanya mengandung aturan-aturan normatif, tetapi juga mengandung modalitas eksistensi yang amat menyenangkan yang tidak terlepas dari realitas (Bagader, 1985).¹³

13 Bagader, Abubakar A. (ed.). (1985). Islamisasi Ilmu-ilmu Sosial. Diterjemahkan dari “Islam and Sociological Perspectives” oleh Muchtar Effendi Harahap. Yogyakarta: PLP2M. Hal. 17.

Perlu juga diperhatikan bahwa gagasan Islamisasi ilmu-ilmu sosial ini belum mendapat kesepakatan penuh dari umat Islam, khususnya sarjana-sarjana Muslim baik dalam skala makro maupun mikro. Dalam skala makro artinya bahwa ada sebagian umat Islam yang menganggap perlu bahkan harus ada gagasan Islamisasi ilmu tersebut sementara yang lain tidak menganggap perlu. Dalam skala mikro artinya bahwa dalam proses Islamisasi ilmu ini sendiri masih terjadi perbedaan-perbedaan.

Di samping persoalan di atas, perlu juga ditambahkan bahwa dalam penerapan gagasan Islamisasi ilmu-ilmu sosial banyak problem yang dihadapi, misalnya bagaimana bentuk eksperimen jika diterapkan pada disiplin ilmu-ilmu sosial yang sudah ada? Problem lain adalah apakah yang dimaksud al-Faruqi dengan merumuskan kembali ilmu-ilmu sosial sehingga terkait dengan konsep *tauhid*? Lalu apa yang dimaksud dengan menjadikan suatu teori itu tunduk kepada keesaan Allah? Pertanyaan lainnya adalah bagaimanakah kita dapat menerapkan kaidah *tafsir* dan *ta'wil* yang merupakan metodologi yang mendasari Islamisasi ilmu seperti yang ditegaskan oleh Alatas dalam realitas sosial? Dan apakah kaidah *tafsir* dan *ta'wil* tersebut dapat diterapkan dalam mengkaji imperialisme?

Berbagai problem dan pertanyaan di atas memang sulit untuk dijawab, tetapi bukan berarti tidak bisa dijawab. Untuk menjawabnya diperlukan usaha keras dan waktu yang panjang. Faktanya hingga sekarang para sarjana Muslim belum mampu memberikan jawaban-jawaban yang memuaskan atas pertanyaan-pertanyaan tersebut. Yang penting untuk dicermati adalah bagaimana para sarjana Muslim mampu menggunakan epistemologi Islam seperti yang ditawarkan oleh al-Faruqi, Alatas, atau tokoh-tokoh Islamisasi ilmu lainnya dan menyusun serta mencetak disiplin-disiplin yang paling relevan dengan kebutuhan-kebutuhan masyarakat Muslim masa kini. Dan setelah paradigma ini berhasil dikembangkan, barulah direnungkan cara-cara untuk mencapai perpaduan dengan ilmu-ilmu sosial produk Barat. Dengan usaha keras dan semangat pengabdian yang tinggi bukan mustahil kalau pada saatnya nanti tantangan yang sangat berat ini bisa diatasi

E. Penutup

Di akhir tulisan ini perlu ditegaskan bahwa gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan merupakan gagasan untuk mewujudkan konsep-konsep ilmiah yang didasarkan pada pengetahuan yang diwahyukan Tuhan dan sesuai dengan *fitrah* manusia. Al-Faruqi menjadikan *tauhid* sebagai titik pijak dalam melakukan gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan ini. Ia menjadikan *tauhid* sebagai dasar pengembangan lima prinsip dalam Islamisasi ilmu pengetahuan, yaitu: (1) keesaan Allah, (2) kesatuan alam semesta, (3) kesatuan kebenaran dan kesatuan pengetahuan, (4) kesatuan hidup, dan kesatuan umat manusia (al-Faruqi, 1982). Atas dasar *tauhid* inilah diharapkan bahwa semua konsep dan teori yang dihasilkan dari proses ini akan seiring dan sejalan dengan *sunnatullah* yang hakiki yang bisa diukur dengan perspektif Alquran yang menjunjung tinggi nilai-nilai *Ilahiyah* sekaligus tidak mengabaikan nilai-nilai *insaniyyah*. Dengan cara seperti inilah tujuan akhir dari ilmu pengetahuan yang dihasilkan manusia bisa tercapai, yakni kemaslahatan dan keadilan bagi seluruh umat manusia.

Di sisi lain ajaran Islam harus dapat diartikulasikan dalam semua sisi kehidupan modern. Respons terhadap modernisasi harus disikapi umat Islam dengan tetap bertopang pada ajaran Islam. Maka, tidaklah berlebihan, bila sejak tahun 1970-an konsep Islamisasi pengetahuan mulai dibumikan oleh Alatas. Kebangkitan Islam, yang secara massif dibarengi simbolisasi Islam dalam kehidupan masyarakat Muslim, semakin mendorong isu Islamisasi, sehingga pada dekade tahun 1980-an yang merupakan titik awal gerakan al-Faruqi, isu Islamisasi ini mengambil objek ilmu pengetahuan. Al-Faruqi berupaya memadukan nilai etis dan agama dengan ilmu pengetahuan modern, sehingga kebenaran agama dan kebenaran ilmu pengetahuan benar-benar satu dan tidak saling bertentangan. Dan memang yang pasti adalah bahwa kebenaran yang hakiki bersumber dari Yang Maha Benar (*Al-Haqq*). Alquran menegaskan: “Kebenaran itu adalah dari Tuhanmu, sebab itu jangan sekali-kali kamu termasuk orang-orang yang ragu” (Q.S. al-Baqarah [2]: 147; Q.S. Ali Imran [3]: 60; Q.S. Yunus [10]: 94). *Wallahu A’lam bi al-shawab*.

Daftar Pustaka

- Alatas, Syed Farid. (1994). "Agama dan Ilmu-ilmu Sosial" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an Nomor 2 Volume V*. Jakarta.
- Alatas, Syed Muhammad al-Naquib. (1980a). *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ABIM.
- . (1980b). *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: ABIM.
- Al-Faruqi, Ismail Raji. (1981). *Social and Natural Science: the Islamic Perspective*. Sovenoaaks: Hodder & Stonghton.
- . (1982). *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*. Washington: International Institute for Islamic Thought.
- Al-Qura'an al-Karim*.
- Bagader, Abubakar A. (ed.). (1985). *Islamisasi Ilmu-ilmu Sosial*. Diterjemahkan dari "Islam and Sociological Perspectives" oleh Muchtar Effendi Harahap. Yogyakarta: PLP2M.
- Butt, Nasim. (1996). *Sains dan Masyarakat Islam*. Terj. Oleh Masdar Hilmy. Bandung: Pustaka Hidayah.
- El-Ashker, Ahmed & Wilson, Rodney (2006). *Islamic Economics: A Short History*. Leiden and Boston: Brill.
- M. Quraish Shihab. (1993) *Membumikan Alquran*. Bandung: Mizan. Cet. III.
- Masood, Ehsan. (2009). *Science & Islam: A History*. London: Icon Books Ltd.
- Nasr, Seyyed Hossein. (1978). *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (Revised Edition)*. Great Britain: Thames and Hudson Ltd.
- . (2001). *Science and Civilization in Islam*. Chicago: ABC International Group, Inc.
- Rahman, Fazlur. (1992). "Islamisasi Ilmu: Sebuah Respons" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an Nomor 4 Volume III*. Jakarta.
- Sardar, Ziauddin (ed.). (1984). *The Touch of Midas: Science, Values and Environment in Islam and the West*. Manchester: Manchester University Press.
- Sartono Kartodirdjo. (1986). *Ungkapan-ungkapan Filsafat Sejarah Barat & Timur: Penjelasan Berdasarkan Kesadaran Sejarah*. Terj. Oleh M. Pusposaputro. Jakarta: Gramedia.
- Wan Daud, Wan Moh. Nor. (1998). *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas*. Diterjemahkan dari "The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas" oleh oleh Hamid Fahmy dkk. Bandung: Mizan.

INTEGRASI AGAMA DAN ILMU: KAJIAN AWAL UNTUK ILMU EKONOMI SUATU CONTOH

Muhammad*

Pendahuluan

Islam adalah cara hidup yang imbang dan *koheren*, dirancang untuk kebahagiaan (*falah*) manusia dengan cara menciptakan keharmonisan antara kebutuhan moral dan meterial manusia dan aktualisasi keadilan sosio-ekonomi serta persaudaraan dalam masyarakat manusia. Hal ini menunjukkan bahwa Islam merupakan agama yang memiliki ajaran yang bersifat *rahmatan lil 'alamiin*. Sifat ini mengandung konsekuensi logis, ajaran Islam akan selalu mengantarkan umat pemeluknya dapat mencapai kemulyaan di dunia maupun di akhirat. Islam selalu menganjurkan umatnya untuk dapat mencapai kemulyaan di akhirat, tetapi dilarang untuk melupakan kemulyaan di dunia.^①

Islam mempunyai keunggulan-keunggulan ideologis yang memungkinkan untuk menawarkan cetak biru bagi suatu pemecahan yang adil dan dapat menyelesaikan masalah-masalah yang dihadapi oleh masyarakat Islam maupun bagi seluruh umat manusia. Meskipun untuk itu perlu adanya kemauan politik untuk menerapkan ajaran-ajarannya sekaligus kesediaan untuk melaksanakan pembaharuan-pembaharuannya.

Hal ini berarti bahwa ajaran Islam selalu dapat menyesuaikan diri dengan perkembangan yang tengah terjadi. Oleh karena itu, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi dewasa ini, menuntut para ulama Islam untuk melakukan upaya rekonstruksi terhadap khasanah pengetahuan Islam secara inovatif. Termasuk yang cukup urgen, adalah upaya para ulama tersebut untuk secara terus menerus

* Guru Besar Pada Sekolah Tinggi Ekonomi Islam Yogyakarta

melakukan ijtihad di bidang fiqh (keuangan) secara benar dan dapat dipertanggungjawabkan. Sebab kajian soal *ijtihad* akan selalu aktual, mengingat kedudukan dan fungsi ijtihad dalam *yurisprudensi* Islam tidak dapat dipisahkan dengan produk-produk fiqh, apakah itu berfungsi sebagai purifikasi ataukah reaktualisasi.

Dalam sejarah fiqh Islam, fungsi ijtihad ini pernah mengalami kemandegan karena munculnya institusi ijtihad yang telah dibatasi oleh kelembagaan para *mujtahid mutlaq*, yaitu empat Imam Mazhab yang sangat populer. Sehingga umat Islam mengalami era *taklid* yang begitu panjang dan terlepas dari kualitas dasar-dasar fiqh (*ushul fiqh* dan *qawaidul fiqh*) yang telah didatarkan oleh para imam mujtahid itu, atau terlepas dari pengembangan dasar-dasar tersebut dalam khazanah pemikiran para komentator dari pengikut-pengikut para imam tersebut.

Masih terkait dengan masalah kemandegan fiqh yang disinggung di paragraf sebelumnya. Pertanyaan yang selalu dikemukakan adalah mengapa fiqh menjadi mandeg para periode belakangan, padahal fiqh pernah berkembang begitu dinamis pada masa awal-awal Islam. Menurut Chapra konflik yang telah memperburuk hubungan antara ulama dan para penguasa setelah dipraktikkannya ilegitimasi politik dan pelanggaran terhadap sejumlah prinsip syari'ah oleh para penguasa, makin meningkatkan penyiksaan terhadap para ulama dan para penggantinya.

Kemandegan fiqh menyulitkannya untuk berkembang sebagai suatu sistem di mana semua bagiannya saling berhubungan lewat suatu titik untuk merealisasikan semua maqashidus-syari'ah dalam berbagai aspek kehidupan manusia, termasuk di dalamnya adalah aspek kehidupan ekonomi dan keuangan. Ilmu ekonomi sebagai ilmu yang berhubungan dengan perilaku manusia, akan selalu berkembang sesuai dengan kemauan manusia itu sendiri. Dengan demikian, kebutuhan penetapan hukum ekonomi yang sesuai dengan syari'ah dan dunia nyata yang dibutuhkan manusia, menuntut adanya kebutuhan berijtihad secara kontinyu. Realitas kehidupan ini senantiasa berubah, begitupun kondisi masyarakatnya yang senantiasa mengalami perubahan dan perkembangan. Selama syari'at Islam itu tetap relevan bagi setiap tempat dan zaman,

serta selama syari'at Islam itu menjadi 'kata pemutus' atas setiap persoalan umat manusia.

Terutama pada masa seperti sekarang ini, sangat memerlukan ijtihad melebihi masa-masa sebelumnya. Mengingat telah terjadi perubahan cukup besar dalam corak kehidupan masyarakat setelah lahirnya revolusi industri, perkembangan teknologi dan hubungan-hubungan material secara internasional, sehingga dunia yang besar tampak seperti sebuah negara yang kecil.

Sesuatu yang dulunya sebagai hal-hal yang wajar saja, namun belakangan ini telah berbalik seratus delapan puluh derajat. Sehingga ini sangat membutuhkan ijtihad. Menurut Qardawi ada dua bidang yang sangat membutuhkan ijtihad pada masa belakangan ini, yaitu bidang keuangan dan ekonomi, serta bidang kedokteran.²

Sumber-Sumber Hukum dalam Islam

Ada beberapa sumber hukum dalam Islam untuk menetapkan dasar penyelesaian persoalan. Sumber-sumber hukum yang dimaksud adalah : al-Qur'an dan as-Sunnah, sebagai sumber *rabbany*, serta Ijma' dan Qiyas, sebagai sumber yang telah disahkan. Adapun yang dimaksud al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai sumber *rabbany*, yaitu bahwa al-Qur'an dan as-Sunnah pada hakekatnya sama-sama wahyu dari Allah SWT.

Jumhur al-Ulama berpendapat bahwa sumber hukum dalam Islam adalah *al-Qur'an*, *as-Sunnah*, *Ijma'*, dan *Qiyas*. Sedangkan sebagian ulama' berpendapat hanya tiga, yaitu al-Qur'an, as-Sunnah, dan *Ijtihad*. Sekalipun dalam dua pendapat di atas terlihat seperti ada perbedaan, dalam kenyataan pelaksanaannya akan berjalan secara harmonis, jika masing-masing *Ijma'*, *Qiyas* dan *Ijtihad* itu dipandang sebagai metode. Atau dengan kata lain, bahwa *Ijma'* dan *Qiyas* itu bisa dikategorikan sebagai metode dalam pelaksanaan *Ijtihad*.³

Di samping bersepakat dalam menetapkan al-Qur'an, as-Sunnah, *Ijma'* dan *Qiyas* sebagai sumber hukum, menurut Khallaf, *jumhur al-Ulama* juga bersepakat mengenai penggunaan dalil tersebut secara kronologis, dengan susunan seperti tersebut di atas.

Dengan kata lain, jika terdapat permasalahan, maka upaya yang

dilakukan pertama adalah mencari dalil atau hukum di dalam al-Qur'an. Jika di dalam al-Qur'an terdapat hukum, maka hukum tersebut harus dilaksanakan. Jika di dalam al-Qur'an tidak terdapat hukumnya, maka harus melihat kepada as-Sunnah. Jika di dalam as-Sunnah terdapat ketentuan hukumnya, maka hukum tersebut harus dilaksanakan. Kemudian, jika di dalam as-Sunnah tidak terdapat ketentuan hukumnya, maka harus melihat *Ijma'* para Imam *Mujtahid*, apabila para *Mujtahid* itu sudah mengadakan *Ijma'* pada masanya. Apabila ketentuan hukum itu terdapat dari hasil *Ijma'* tersebut, maka hukum itu pun harus dilaksanakan. Atau jika tidak melaksanakan *Ijma'* tersebut, harus melakukan *Ijtihad* sendiri di dalam rangka menemukan hukum atas suatu permasalahan dengan jalan *Qiyas* kepada hukum yang terdapat di dalam nashnya.

Sedangkan landasan mengenai penggunaan lima dalil (sumber hukum) tersebut adalah terdapat dalam al-Qur'an dan as-Sunnah, yaitu :

1. Landasan dalam al-Qur'an, yaitu :

*Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-Nya, dan Ulil Amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (al-Qur'an) dan Rasul (Sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.”*²

Perintah mentaati Allah berarti perintah menjalankan hukum yang terdapat dalam al-Qur'an. Perintah mentaati Rasul berarti perintah mengamalkan apa yang disampaikan Rasul dalam sunnahnya. Perintah mematuhi *Ulil Amri* berarti perintah mengamalkan hukum yang ditemukan berdasarkan *Ijma'*. Perintah mengembalikan sesuatu yang diperselisihkan hukumnya kepada Allah dan Rasul-Nya berarti perintah mengamalkan hukum yang ditemukan melalui *Qiyas*.

2. Landasan dalam as-Sunnah, yaitu kisah pembicaraan Nabi dan Mu'adz bin Jabal sewaktu diangkat menjadi gubernur Yaman, Rasulullah bersabda :

Bagaimana caranya kamu memutus masalah apabila kepadamu dihadapkan suatu perkara?” Mu'adz menjawab, “saya akan memutuskan berdasarkan apa yang terdapat dalam al-Qur'an”. Nabi

bertanya lagi, Jika kamu tidak menemukan pemecahannya dalam al-Qur'an?" Mu'adz menjawab, Saya memutuskan berdasarkan apa yang saya temukan dalam as-Sunnah". Kemudian Nabi bertanya lagi, "Seandainya dalam Sunnahpun kamu tidak menemukan jawabannya?" Mu'adz menjawab, "Saya mengamalkan Ijtihad dengan nalar saya sendiri dan saya tidak akan berbuat kelengaha". Maka Rasulullah menepuk dada Mu'adz sambil berkata, "Segala puji bagi Allah yang telah memberikan taufiq kepada utusan Rasulullah sesuai dengan apa yang diridlai oleh Allah dan Rasul-Nya."

HadistersebutmengajarkankepadaumatIslamuntukmemutuskan suatu perkara yang telah dihadapi, yaitu dengan berdasarkan pada al-Qur'an, as-Sunnah, Ijma' Ulama. Secara hirarkhis, sumber hukum Islam diurutkan sebagai berikut : Al-Qur'an, As-Sunnah, al-Ijma', al-Qiyas, dan al-Ijtihad. Kelima sumber hukum tersebut dapat dikelompokkan ke dalam dua kelompok besar, yaitu : sumber hukum primer dan sumber hukum sekunder dan tertier.

SUMBER PRIMER

Al-Qur'an

Al-Qur'an yang telah sampai kepada umat manusia (Muslim), jika dilihat dari kandungannya, dapat dibagi menjadi dua bagian, yaitu : *Pertama*, ada ayat-ayat yang sudah mengatur hukum secara jelas dan terinci yang tidak memungkinkan untuk penafsiran lain, namun hal ini berlaku dalam jumlah yang sangat terbatas. *Kedua*, ayat-ayat Al-Qur'an masih banyak yang secara *implisit* mengatur dan menjelaskan secara garis besar saja. Ayat yang demikian ini tentu masih memerlukan penjelasan, penafsiran, dan penjabaran secara rinci oleh Nabi S.A.W. dan para pengikutnya. Hal ini sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh Mannan, bahwa Al-Qur'an tidak memperlengkapi secara jelas dengan kaidah-kaidah hukum. Tentu saja adalah benar bahwa Al-Qur'an bukan kitab undang-undang dalam pengertian modern. Demikian pula ia bukan ringkasan mengenai etika. Akan tetapi selain mengemukakan hal-hal yang sepele, juga membicarakan prinsip-prinsip pokok dan menaruh perhatian terhadap hal-hal yang bersifat *Ilahiyah* dan semua hal pokok bagi peningkatan kesejahteraan manusia di

segala bidang.²²

Dengan demikian jelas bahwa Al-Qur'an tidak hanya mengatur tentang bagaimana mengatur dan memelihara hubungan erat antara manusia dengan Tuhan. Akan tetapi juga menjelaskan semua yang mungkin diperlukan untuk memenuhi kehidupan sosial yang lengkap. Argumen tersebut merupakan bantahan terhadap hipotesis N.J. Coulson yang membuat ulasan sebagai berikut : *Tujuan utama Al-Qur'an bukanlah untuk mengatur hubungan antara manusia dengan sesamanya, melainkan hanya sebatas mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya.* Oleh sebab itu, dapat dipahami mengapa supremasi yang mutlak atas hukum-hukum Al-Qur'an sangat ditekankan secara mencolok.

Nabi Muhammad S.A.W. dengan segala tujuannya diutus untuk meneladani ajaran-ajaran Al-Qur'an dan memberi contoh kepada dunia suatu teladan kehidupan praktik yang ideal. Sunnah Rasul, sifatnya yang sesungguhnya tidak pernah bertentangan dengan Al-Qur'an. Demikian pula Al-Qur'an adalah tidak mungkin bertentangan dengan Sunnah (sebagai sumber kedua hukum Islam).

As-Sunnah²³

As-Sunnah sebagai sumber hukum primer kedua di dalam Islam. Dalam konteks hukum Islam, Sunnah secara harfiah berarti "cara, adat-istiadat, kebiasaan hidup" mengacu pada perilaku Nabi SAW yang dijadikan teladan. Sunnah sebagian besar didasarkan pada praktik normatif masyarakat di zamannya. Beberapa ahli hukum yang pendapatnya dikutip oleh Mannan mengatakan bahwa "baik Sunnah maupun Hadist yang sezaman dan sama hakikatnya itulah yang dijadikan kaidah." Namun suatu Sunnah harus dibedakan dari Hadist, dimana Hadist yang merupakan cerita sangat singkat, dan pokoknya berisi tentang informasi mengenai apa yang dikatakan, diperbuat, disetujui dan yang tidak disetujui oleh Nabi SAW. Oleh karena itu, Hadist lebih bersifat teoritik (*normatif*), sedangkan Sunnah merupakan pembertiaan sesungguhnya (*positif*), dari suatu fenomena praktik yang dilengkapi dengan norma perilaku.

Melalui Al-Qur'an Allah SWT memerintahkan Nabi SAW untuk menetapkan masalah-masalah kaum muslimin menurut wahyu-wahyunya. Nabi Muhammad sebagai penafsir Al-Qur'an, Oleh karena itu, Sunnah/Hadist Rasul menjadi sumber hukum utama dan pasti bagi hukum Islam. Perlu diketahui, bahwa penjelasan Nabi SAW pun pada umumnya masih bersifat sederhana (dalam kondisi dan konteks tertentu), di mana penjelasan tersebut belum menjangkau pada seluruh kejadian yang bermunculan kemudian dalam kehidupan umat Islam.

Masih dalam konteks yang sama Mannan menegaskan bahwa kini tiba saatnya untuk menafsirkan dan menginterpretasikan Hadist tidak semata-mata dalam bentuk *harfiyah*, tetapi juga dalam jiwanya (*kontekstual*). Penafsiran Hadist dan Sunnah harus memperhatikan perspektif sejarah. Oleh karena dalam suatu masyarakat yang berkembang secara cepat, penafsiran kitab suci Al-Qur'an dan As-Sunnah harus menjadi tuntunan bagi pemahaman dan tidak untuk formalisme semata.

SUMBER SEKUNDER DAN SUMBER TERTIER

Ijma'

Ijma' adalah sumber ketiga hukum Islam. *Ijma'* merupakan hasil konsensus baik dari masyarakat maupun dari para cendekiawan agama. Pengertian *ijma'* menurut istilah ahli *ushul fiqh* adalah : kesepakatan para imam *mujtahid* di antara umat Islam pada suatu masa setelah Rasulullah wafat, terhadap hukum syara' tentang suatu masalah. Pembeneran terhadap *ijma'* sebagai hukum, dapat ditemukan dalam Al-Qur'an maupun dalam Hadist. Di dalam Al-Qur'an dinyatakan : "... dan demikian pula kami telah menjadikanmu umat yang adil ...". Sementara di dalam Hadits dinyatakan yang artinya "Ummatku tidak akan bersepakat untuk menyetujui kesalahan".⁸

Ijma' adalah suatu prinsip dari isi hukum yang baru, yang timbul sebagai akibat dari penalaran yang dilakukan atas suatu peristiwa hukum yang berkembang dengan cepat. NP. Aghnides mengatakan tentang arti pentingnya *ijma'* dalam Islam tidak dapat diragukan lagi, sehingga suatu masyarakat muslim yang tetap ingin mengikuti

perkembangan dunia modern, harus memberikan arti penting kepada *ijma'* sebagai sumber hukum Islam dan *yurisprudensi*. Kedudukan dan *kehujjahan ijma'* menurut pendapat para ulama yang menetapkan bahwa *ijma'* itu menjadi *hujjah*, menetapkan pula bahwa *ijma'* tersebut terletak di bawah deretan Al-Qur'an dan As-Sunnah, dan *ijma'* tidak boleh menyalahi nas yang *qhat'i*.

Ijtihad dan Qiyas

Secara teknik ijtihad berarti meneruskan setiap usaha untuk menentukan sedikit banyaknya suatu persoalan syari'at. Pengaruh hukumnya ialah pendapat yang diberikan mungkin benar walaupun mungkin saja keliru. Dengan kemajuan peradaban ummat manusia, persoalan-persoalan baru bermunculan yang menuntut pemecahan dari konteks hukum syari'at, akibatnya hukum Islam berkembang sesuai dengan keadaan yang selalu berubah. Sementara di pihak lain, cakrawala mental dan intelektual juga meluas dengan kemajuan ilmu pengetahuan manusia.

Berdasarkan fenomena tersebut, maka untuk menghadapi hal-hal yang baru timbul, harus ada usaha untuk mencari, menganalisis dan menggali dasar-dasar yang sesungguhnya. Namun jika tidak terdapat dalam Al-Qur'an dan as-Sunnah diperbolehkan untuk menganalisis persoalan tersebut melalui pola fikir, terutama diarahkan pada tujuan-tujuan maupun asas-asas pokok perundang-undangan Islam.

Qardhawi menjelaskan tentang adanya *ijthad kolektif* (kesepakatan bersama banyak orang) dan ijtihad perorangan (individu). Ijtihad seperti ini dibenarkan menurut pemikiran hukum Islam. Namun, hasil ijtihad individu tidak mengikat bagi ummat, melainkan sebatas bagi *mujtahid* itu sendiri. Islam membenarkan bagi setiap individu untuk melakukan ijtihad, asal mempunyai pemikiran dan wawasan yang luas tentang sumber-sumber hukum Islam dalam melakukan pengkajian. Pendapat tersebut didasarkan pada sabda Nabi SAW yang artinya "Apabila seorang hakim berijtihad, dan benar maka ia mendapat dua pahala, tetapi bila berijtihadnya keliru maka ia akan memperoleh satu pahala".

Di abad awal Islam, *ra'yu* (pendapat pribadi) merupakan

alat pokok *ijtihad*. Tetapi setelah asas-asas hukum ditetapkan secara sistematis, fungsi *ra'yu* digantikan oleh metode *qiyas* (analogi). Berkenaan dengan *qiyas*, Mannan memberikan komentar “*qiyas* adalah memperluas hukum-hukum ayat kepada persoalan yang tidak termasuk dalam bidang syarat-syaratnya. Sementara menurut ahli hukum, perluasan hukum melalui analogi tidak membentuk ketentuan hukum yang baru, melainkan membantu kita untuk menemukan hukum.

Pandangan Dunia (*worldview*) Ekonomi Islam

Dalam pandangan Islam, Allah adalah *Dzat* yang telah menciptakan alam semesta untuk kepentingan seluruh umat manusia.

Allah telah membuat sumber daya di alam ini bagi manusia, dengan bertanggung jawab menggunakannya, membentuknya, dan merubahnya menurut kebutuhannya.

Allah telah memberikan organ penting untuk menggunakan panca inderanya, agar mengerti dirinya sendiri dan alam, dan mengembangkan kekayaan untuk memelihara dirinya dan memuaskan kebutuhannya. Manusia dibenarkan mengamati alam semesta merupakan bagian ibadah kepada Allah.

Tidak ada yang tetap di dunia. Kepercayaan ini mengisi manusia dengan sebuah semangat yang besar untuk menghasilkan secara terus menerus dalam pengejarannya untuk menemukan, memahami, hidup dan nikmat dunia ini tanpa memiliki perasaan bersalah, -- asal saja dia memohon kemurahan Allah dan hidup dalam batas yang ditentukan oleh-Nya – seperti perbuatan-perbuatan yang merupakan kegemaran berkata-kata kotor atau berbuat dosa.

Islami menginginkan manusia agar mempertahankan keseimbangan antara cintanya dan penahanan nafsu dari segala sesuatu. Anjuran pengendalian diri dalam mendapatkan sumber daya alam yang tidak dapat diperbaharui secara serampangan. Setiap generasi seharusnya mempertimbangkan generasi berikutnya dalam menggunakan sumber daya alam tersebut. Semua bangsa dipermukaan bumi seharusnya melakukan pengendalian dalam menggunakan sumber daya alam.

Islami memandang semua umat manusia adalah anak-anak Adam, sebagai manusia mereka semua adalah sama. Hal ini membuat samanya kesempatan bagi setiap orang. Islam menentang adanya atau terjadinya monopoli. Membebaskan manusia dari ikatan terhadap manusia lain. Islam menggambarkan sebuah masyarakat di mana setiap individu percaya terhadap dirinya. Pada skala yang menyeluruh, Islam mengharapkan semua bangsa di dunia, hidup dalam keadaan yang terhormat. Dengan demikian situasi pada saat ini, negara-negara miskin berhutang banyak terhadap negara-negara kaya adalah tidak sesuai dengan visi Islam. Dengan bukti yang sama, menurut visi Islam, keadilan seharusnya disediakan bagi setiap orang dan semua bangsa. Islam menentang semua bentuk pemerasan. Islam menganjurkan sebuah ekonomi pasar bebas tetapi dengan persetujuan campur tangan pemerintah yang akan mencegah pembangunan dari pemusatan kekuatan ekonomi.

Sebagai wakil Allah, manusia akan dihitung atas perbuatan-perbuatannya pada hari Kiamat. Demikian juga Islam menentukan sistem yang kuat terhadap pertanggungjawaban disemua tingkatan. Situasi pada saat ini, terdapat bangsa-bangsa berkekuatan penuh dan kerja sama mengglobal. Mereka tidak bertanggung jawab kepada siapa saja di dunia ini. Mereka tidak bertanggung jawab terhadap perbuatan-perbuatannya. Hal ini bertujuan pada pendirian sebuah teori ekonomi yang mana semua bangsa didunia akan dapat secara bersama-sama merencanakan penyusunan global untuk memonitor dan memeriksa perbuatan yang dilakukan suatu bangsa yang tidak bertanggung jawab. Sumber daya alam harus terlindungi dari pemborosan, penggunaan secara sembrono, dan perusakan modal ekonomi yang terbatas.

Paradigma Ekonomi Islami

Banyak dasar pemikiran yang memperkenalkan prinsip-prinsip dasar ekonomi Islami, dan pada saat yang bersamaan, dasar pemikiran itu memerlukan penyusunan latar belakang yang lebih dalam dan rinci dari strategi pengembangan Islami. Ada suatu mitos yang populer mengenai penciptaan manusia, seperti pada pandangan ekonomi kapitalis dan sosialis bahwa terciptanya manusia terarahkan

kepada dunia yang materi. Nilai-nilai etika dan moral yang menjadi tujuan utama, dipentingkan dan difokuskan pada segala sesuatu yang bersifat materi.

Sejarah telah mengajarkan pada semua manusia, terutama anak manusia yang berkepribadian muslim, bahwa setiap sistem pengetahuan umat manusia, pada satu atau lain hal, secara tak terelakkan dipengaruhi oleh etika dan moral. Sementara pada pemikiran ekonom Barat, baik kapitalis atau sosialis, bahwa nilai-nilai etika telah menjadi rujukan sebagai jalan keluar kontekstual yang bersifat atau memiliki arti mekanis dari suatu sistem seperti "*exogeneous*". Sebaliknya, nilai-nilai etika adalah merupakan "*aksiomatis*"- kebenaran yang tak tersangkal-bagi sistem Islami, tindakan dan perilaku sebagai variabel-variabel murni dalam mekanismenya, dan pekerjaan sebagai kekuatan inti penggerak.

Sudut pandang para sekularis telah memunculkan sejumlah konsep yang mengungkit paradigma ekonomi konvensional. Satu darinya adalah "manusia ekonomi" yang rasional. Orang-orang materialis dan penganut paham sosial Darwin adalah representasi dari pihak yang memiliki sudut pandang ini. Perilaku rasional tidak memperlihatkan bahkan tidak ada kepedulian, bila disebut demikian, mengenai pentingnya pelayanan terhadap "*sosial interest*", atau tidak merealisasikan tujuan-tujuan yang memiliki sifat normatif. Kebebasan individu merupakan cermin dari apa yang dimaksud "*self interest*", dan juga sebagai maksimasi kepuasan antara mereka. Hal ini sebenarnya adalah embrio dari "*stigma social*", bila tatanan masyarakat global telah mapan.

Sedangkan sudut pandang Islam tentang ekonomi didasarkan pada satu paradigma yang membenarkan ekonomi sosial (*socio-economics*) sebagai dasar obyektivitasnya.

Di mana obyektivitas paradigma ini menjadi akar tumbuhnya pengakuan terhadap sifat-sifat manusiawi serta atribut yang dilekatkan Allah SWT kepada makhlukNya. Dengan makna yang sama bahwa perilaku dalam ekonomi Islami akan terarahkan kepada suatu "*uniform*" pemberlakuan ekonomi sosial, dengan mempersikan kepentingan umat (sosial) dalam posisi terdepan dibandingkan dengan kepentingan individu (*self-interest*), seperti dalam *Qa'idah*

Fiqhiah disebutkan “*Maslahat al-‘Ammah Muqaddamun ‘Ala Maslahati al-Khash*”.

Berdasarkan pemahaman tentang premis-premis seperti disebut di atas maka struktur kehidupan umat muslim memiliki kaidah-kaidah kehidupan secara legal agama, dalam upaya pencapaian kepuasan pemenuhan hajat hidup. Mereka memiliki prinsip-prinsip dasar ekonomi keagamaan, yang desain-desainnya tidak sebatas retorika atau permainan dunia semata. Prinsip dasar ini lebih dari sekedar konfirmasi dari suatu fakta, yang mana aspek ekonomi dalam Islam adalah bagian integral dari suatu yang lengkap; ialah inspirasi jalan hidup dan pandangan hidup yang bersifat ketuhanan, interaksi yang harmonis dan komplementer terhadap semua unsur-unsur asasi Islam dan pengamalan bersifat mutlak yang didalamnya terdapat doktrin-doktrin keagamaan. Kosekuensinya bahwa ekonomi Islami secara legitimasi dapat digambarkan sebagai ekonomi yang berkarakter “*religius, etik, dan humanis*”. Karena itu ekonomi Islami didasari pilar tujuan etika yang jelas pada wujud yang lebih memperhatikan kepada keberadaan “*manusia*”, yang berarti lebih bersifat etik dan humanis.

Kalau dicermati lebih jauh, ada suatu sistem lain yang berbeda dari sistem ekonomi kapitalisme maupun sistem ekonomi sosialis, yakni sistem ekonomi Islam. Terlepas dari perbedaan pandangan di antara berbagai pihak --- termasuk perbedaan pendapat di kalangan para pakar Muslim sendiri --- ternyata masih ada sebagian kalangan yang mempertanyakan apakah perlu dipakai istilah “sistem ekonomi Islam” atau tidak. Berdasarkan gambaran berikut, terbukti bahwa sistem ekonomi Islam --- dipandang dari sudut pandang keilmuan --- dapat disejajarkan dengan kapitalisme atau sosialisme sebagai sebuah sistem. Hal ini didasarkan pada argumentasi, bahwa sistem ekonomi Islam dapat memenuhi semua persyaratan yang dituntut agar sesuatu sah diklasifikasikan sebagai sebuah sistem. Misalnya saja, kalau dalam kapitalisme dan sosialisme ada paradigma, dasar fondasi mikro (*basis of mikro foundations*), dan landasan filosofis (*philosophic foundations*), sistem ekonomi Islam juga mempunyai semua unsur tersebut. Oleh sebab itu sistem ekonomi Islam sah bila disejajarkan dengan sistem kapitalisme dan sosialisme. Perbandingan ketiga sistem ini dapat dilihat pada gambar 1 berikut.²

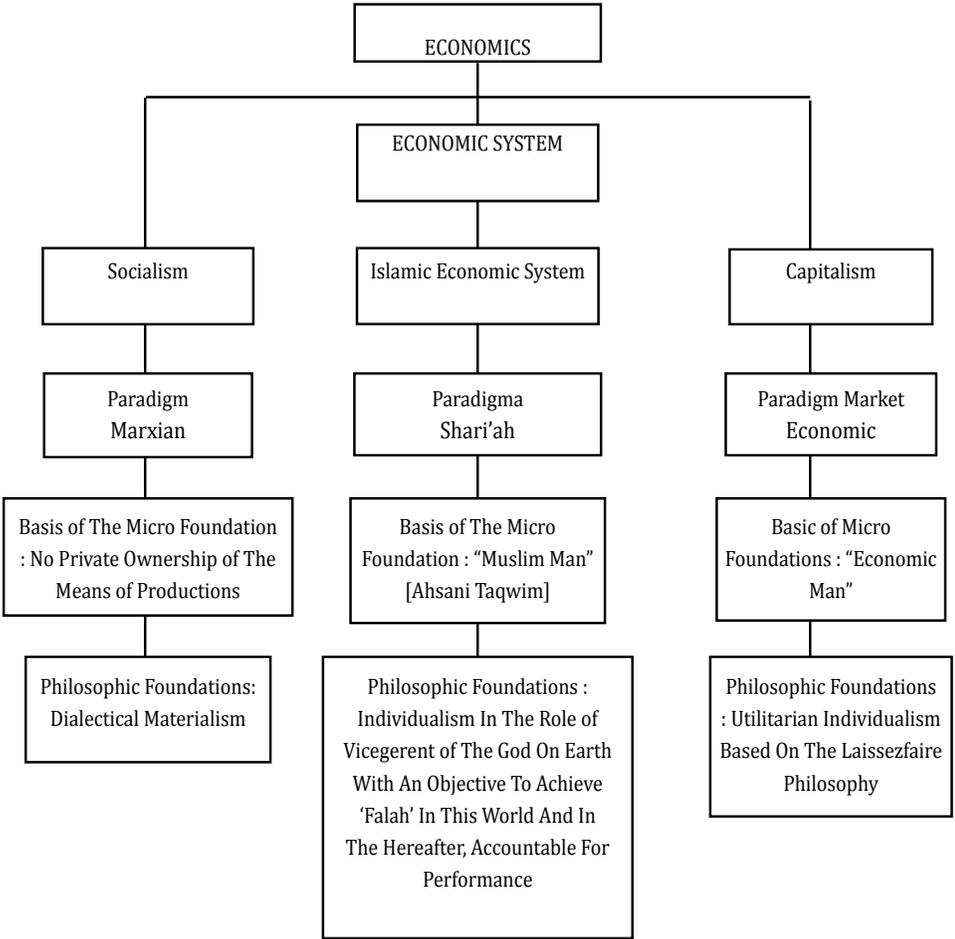
Hal penting yang dapat ditarik dari gambar 4.1 adalah, *Pertama*, sistem ekonomi Islam menurut pendekatan keilmuan sejajar keberadaannya dengan kapitalisme dan sosialisme. Kedua, siapapun dapat melihat bahwa sistem ekonomi Islam tidak sama, baik dengan kapitalisme maupun sosialisme. Ketiga, sistem ekonomi Islam tidak bisa dikatakan secara sederhana meskipun posisinya berada di tengah atau di antara kedua sistem yang ada. Gambar di atas secara gamblang menunjukkan adanya perbedaan sangat mendasar dalam hal paradigma, dasar fondasi mikro, maupun landasan filosofisnya. Perbedaan-perbedaan ini tentu memberi akibat pada tataran lebih rendah. Sekedar contoh yang paling mudah, bagi paham kapitalisme adalah sah saja bagi seseorang untuk berdagang apa saja, sejauh hal tersebut memberikan keuntungan. Akan tetapi sistem ekonomi Islam tidaklah demikian, ada ketentuan yang mengatur, misalnya untuk tidak boleh memperdagangkan komoditi atau jasa tertentu yang melanggar aturan syariah, seperti babi, minuman keras, perjudian dan lain sebagainya.

Dari uraian di atas, terbukti bahwa sistem kapitalisme tidak dapat disamakan dengan sistem ekonomi Islam --- baik dari aspek filosofisnya, apalagi dalam tataran teknis atau metodisnya --- konsekuensinya adalah harus ada kejelian dan kehati-hatian dalam pemakaian instrumen atau alat.

Islamisasi Ilmu

Prinsip pertama Islamisasi ilmu adalah pemahaman bahwa suatu epistemologi, faham ilmu, disiplin, dan sains itu tidak netral. Semua itu adalah produk peradaban yang melatarbelakangi kelahirannya. Ilmu-ilmu yang dilahirkannya akan selalu berfihak kepadanya. Epistemologi Islam, disiplin Islam dan ilmu-ilmu Islam yang lahir dari peradaban Islam akan memihak kepada pandangan hidup Islam. Begitu juga epistemologi Barat dan disiplin yang lahir dalam peradaban Barat akan memihak kepada pandangan hidup Barat.

Ibnu Khaldun dalam kitabnya *al-Muqaddimah* menyatakan bahwa suatu disiplin ilmu itu tumbuh dan berkembang seiring dengan



Gambar 1:
Perbandingan Sistem Ekonomi Sosialis, Islam dan Kapitalis

Sumber : Muhammad Arif, "Toward the Shari'ah Paradigm of Islamic Economics : The Beginning of a Scientific Revolution", The American Journal of Islamic Social Science, Vol. 2 No. 1. 1985, p. 98

perkembangan dan pertumbuhan peradaban yang melahirkannya. Apabila kemudian peradaban itu merosot, ilmu yang dilahirkannya itupun perlahan-lahan menjadi sirna.¹ Peradaban Islam pernah menghasilkan berbagai disiplin ilmu yang secara umumnya dapat dibagi menjadi dua bagian. Yang pertama yang disebut sebagai *'ilmu tabi'i* yaitu ilmu yang bersifat alami yang pada asalnya lahir dari buah fikiran manusia, dan yang kedua adalah *"ilmu naqli"* yaitu ilmu yang pada asalnya bersandar dari kabar berita Nabi. Dalam kategori pertama, termasuklah berbagai jenis ilmu seperti Matematika, Aritmetika, Geometri, Astronomi, Fisika, Kimia, Kedokteran, dll. yang pernah tumbuh dalam peradaban Yunani dan berkembang dalam peradaban Islam. Dan dalam kategori yang kedua pula, termasuklah Ilmu Tafsir dan Qira'ah, Ilmu Hadis, Ilmu Fiqih dan Usul Fiqih, Ilmu Kalam, Ilmu Tasawwuf, dll. Ilmu-ilmu jenis ini lahir dan berkembang dalam peradaban Islam saja.

Apabila peradaban Islam mulai merosot, ilmu-ilmu yang bersifat *tabi'i* itu tidak hilang dan sirna begitu saja, tetapi dilanjutkan dan dikembangkan lagi oleh peradaban yang selanjutnya, yaitu peradaban Barat. Sepertimana peradaban Islam mewarisi ilmu-ilmu *tabi'i* tersebut dari peradaban Yunani yang telah merosot, maka begitulah juga peradaban Barat mewarisinya dari peradaban Islam. Penting untuk disebutkan disini bahwa yang diwarisi oleh peradaban Barat hanyalah ilmu-ilmu yang bersifat *tabi'i* saja, sementara ilmu-ilmu yang bersifat *naqli* tidak diindahkan sama sekali. Mengapa demikian? Itu karena peradaban Barat memiliki epistemologi yang berbeda dengan epistemologi Islam. Epistemologi Barat masih lagi mempertahankan epistemologi peradaban Yunani, sedangkan epistemologi Islam telah melampaui epistemologi peradaban Yunani. Soal peradaban Barat yang mewarisi epistemologi Yunani ini, Syed Naquib al-Attas pernah menyatakannya ketika menjelaskan tentang sifat peradaban Barat itu sendiri:

By 'Western civilization' I mean the civilization that has evolved out of the historical fusion of cultures, philosophies, values and aspirations of ancient Greece and Rome; their amalgamation with Judaism and Christianity, and their further development and formation

1 Ibnu Khaldun, al-Muqaddimah (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, n.d.), 434.

by the Latin, Germanic, Celtic and Nordic peoples. From ancient Greece is derived the philosophical and epistemological elements and the foundations of education and of ethics and aesthetics; from Rome the elements of law and statecraft and government; from Judaism and Christianity the elements of religious faith; and from the Latin, Germanic, Celtic and Nordic peoples their independent and national spirit and traditional values, and the development and advancement of the natural and physical sciences and technology -which they, together with the Slavic peoples, have pushed to such pinnacles of power. Islam too has made very significant contributions to Western civilization in the sphere of knowledge and in the inculcation of the rational and the scientific spirit, but the knowledge and the rational and scientific spirit have been recast and remoulded to fit the crucible of Western culture so that they have become fused and amalgamated with all the other elements that form the character and personality of Western civilization².

Perhatikan pernyataan beliau di atas bahwa *'from ancient Greece is derived the philosophical and epistemological elements'* (dari orang-orang Yunani kunolah [peradaban Barat] telah mengambil unsur-unsur kefilosofatan dan epistemologi). Perhatikan juga kalimat terakhir dari paragraf di atas yang terjemahannya berbunyi: *"Islam juga telah memberikan sumbangan-sumbangan yang penting kepada peradaban Barat dalam bidang ilmu serta penanaman semangat akliah dan ilmiah, namun ilmu serta semangat akliah dan ilmiah itu telah dirubah dan dirangka kembali supaya sesuai dengan acuan budaya Barat sehingga semua itu disatukan dan dileburkan dengan unsur-unsur yang lain yang membentuk sifat dan kepribadian peradaban Barat."*

Jadi epistemologi Barat sebenarnya masih sama dengan epistemologi peradaban Yunani yang tidak memasukkan 'berita dari Nabi' sebagai sumber ilmu. Epistemologi Islam dalam hal ini lebih luas dan lebih maju dari epistemologi Barat, karena selain menerima 'sense perception' (panca indra) dan 'sound reason' (akal yang sehat) sebagai sumber-sumber ilmu, epistemologi Islam juga menerima 'true report' (berita yang benar) sebagai sumber ilmu yang lain.

2 Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1993, hal. 134. Buku ini dicetak pertama kali tahun 1978.

Para ulama Islam sejak dahulu lagi telah merumuskan bentuk epistemologi Islam dalam kitab-kitab yang berkaitan dengan akidah Islam. Diantara kitab akidah yang terkenal 'mengenai hal ini adalah *al-'Aqai'ad al-Nasafiyyah*³ yang ditulis oleh 'Umar Najmuddin al-Nasafi (w.537/1142) yang kemudian diberi syarah oleh seorang ulama kalam yang terkenal Sa'duddin al-Taftazani (w.791/1378)⁴. Kaum Muslimin berpegang bahwa sumber-sumber ilmu itu adalah (1) *al-hawas al-khamsah* (panca indra); (2) *al-'aql al-salim* (akal yang sehat); dan (3) *al-khabar al-sadiq* (berita yang benar). Mengenai *al-khabar al-sadiq*, hal ini terbagi kepada dua: pertama, *khabar mutawatir*, dan yang kedua *khabar al-rasul al-mu'ayyad bi al-mu'jizah* (berita dari Rasul yang disokong oleh mukjizat).

Penetapan bahwa panca indra sebagai sumber ilmu menunjukkan bahwa epistemologi Islam mengakui 'empirical evidence' sebagai sumber ilmu. Dalam konteks ilmu ekonomi, bukti-bukti empiris yang mendukung suatu teori ekonomi sudah tentu tidak akan ditolak oleh ekonomi Islam. Hukum permintaan (*Law of demand*) yang menyatakan bahwa naik turunnya harga berbanding lurus dengan banyak sedikitnya permintaan barang adalah hukum empiris yang bisa dibuktikan kebenarannya dengan mata kepala kita sendiri. Begitu juga dengan hukum-hukum ekonomi yang lain seperti *law of supply*, *law of diminishing marginal utility*, dll., dalam hal ini ekonomi Islam bisa *share* dengan ilmu ekonomi konvensional.

Namun permasalahan yang kita hadapi adalah ilmu ekonomi konvensional telah terpengaruh dengan 'empiricism' yaitu satu aliran epistemologi Barat yang menganggap bahwa semua ilmu itu berasal dari pengalaman. Apabila ia bukan berasal dari pengalaman, seperti metafisika misalnya, maka ia bukan ilmu. Akibatnya ilmu telah dipersempitkan hanya pada 'science'. Dan science ini pun dipersempit lagi hanya pada *physical science*, seperti kimia, fisika, biologi, astronomi, dll., dan tidak termasuk "*social science*" seperti ekonomi. Para sarjana Barat masih lagi memperdebatkan apakah ilmu ekonomi

3 Idem, *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of the Aqai'id of al-Nasafi*, Kuala Lumpur: Department of Publication University of Malaya, 1988.

4 Buku ini telah diterjemahkan dalam bahasa Inggris oleh Earl Edgar Elder, *A Commentary on the Creed of Islam - Sa'd al-Din al-Taftazani on the Creed of Najm al-Din al-Nasafi*, New York: Columbia University Press, 1950.

itu science atau bukan.⁵ Karena terpengaruh dengan *empiricism* inilah maka, ilmu ekonomi yang pada asalnya bernama 'Political Economy', kini berubah menjadi 'Economies', dan bahkan sedang diusahakan untuk menjadi 'Positive Economies'. Milton Friedman adalah diantara pemikir ekonomi yang gigih memperjuangkan wujudnya 'Positive Economics'.⁶ Jadi pada dataran epistemologi, ilmu ekonomi konvensional sebenarnya masih berada dalam kandang filsafat *positivism* yang menoluk ilmu-ilmu lain yang berasal diluar pengalaman manusia pada umumnya. Bahkan Adam Smith sendiri banyak terpengaruh dengan pemikiran David Hume, seorang tokoh *empiricism* yang tidak asing lagi. Diceritakan bahwa:

...*Smith began work on a treatise of political economy, a subject on which he had lectured at Glasgow, debated many evenings at the Select Society in Edinburgh, and discussed at length with his beloved friend David Hume. The book was to be the Wealth of Nations, but it would be twelve years before it was finished.*⁷

Epistemologi Islam menerima sumber-sumber empiris sebagai sumber ilmu, tetapi epistemologi Islam tidak menjadikan *empiricism* sebagai satu-satunya faham mengenai ilmu seperti yang terjadi di Barat. Oleh karenanya salah satu upaya Islamisasi ilmu ekonomi adalah dengan 'Dewesternization of Knowledge' seperti yang digagaskan oleh Syed Naquib al-Attas, yaitu dengan membuang *empiricism* dan *positivism* dari disiplin ilmu ekonomi konvensional sekarang ini.

Sumber ilmu yang selanjutnya diakui oleh epistemologi Islam adalah akal yang sehat. Maksudnya adalah, seperti juga panca indra, akal bisa memberikan masukan ilmu kepada manusia. Bahkan apa yang dinyatakan benar oleh panca indra, bisa disalahkan oleh akal fikiran. Contoh klasik yang diberikan oleh Imam al-Ghazali dalam *al-Munqidh min al-Dalal* adalah mata kita melihat bulan purnama kecil seperti uang logam, tetapi akal kita menyatakannya bahwa bulan itu

5 Lihat, Alfred S. Eicher, *Why Economics Is Not Ye! A Science*, United Kingdom: The Micmillun Press Ltd., 1983.

6 Lihat misalnya, Milton Friedman, *Essays in Positive Economics*, Chicago: The University of Chicago Press, 1972; Idem, "The Methodology of Positive Economics," dalam *Appraisal and Criticism in Economics: Book of Readings*, ed. Bruce Caldwell, Boston: Alien and Unwin, 1984.

7 Robert L. Heilbroner, *The Worldly Philosophers*, New York: Simon and Schuster, 1967, hal. 44; Heilbroner juga menyatakan dalam hal. 42 bahwa: 'In fact he [Adam Smith] was once nearly expelled from the university because of a copy of David Hume's *A Treatise of Human Nature* was found in his rooms.'

sebenarnya besar walaupun manusia belum sampai lagi ke bulan. Atau anak kecil yang akalnya belum sempurna menyangka bahwa bumi ini datar karena pengalaman sehari-harinya dengan apa yang dilihatnya, tetapi akal sehat orang dewasa dengan mudah menerima bahwa bumi ini bulat, walaupun ia seorang yang buta.

Ilmu ekonomi konvensional yang didasarkan kepada teori-teori yang bersifat rasional sudah tentu tidak akan ditolak oleh ekonomi Islam, bahkan hal itu harus diterima. Namun yang menjadi masalah adalah apabila akal diberikan peranan yang berlebihan sehingga berkembang di Barat menjadi satu epistemologi tersendiri yang bernama '*Rationalism*' yaitu suatu faham yang pada awalnya mengatakan bahwa sumber utama ilmu itu berasal dari gagasan akal ketimbang dari pengalaman indrawi. Apabila kaum *empiricists* di Barat bersikukuh bahwa sumber utama ilmu itu adalah pengalaman indrawi, kaum *rationalists* pula menyatakan bahwa sumber utama ilmu itu adalah akal fikiran. Pada awalnya *rationalism* adalah reaksi terhadap *empiricism*, namun kesudahannya *rationalism* menganggap hanya akal manusia saja yang merupakan otoritas tertinggi dalam memahami hakikat segala sesuatu. Kepercayaan agama yang berasal dari Kitab Suci dan berita-berita yang datang dari para Nabi tidak dianggap sebagai ilmu dan kebenaran sekiranya tidak dapat memuaskan akal fikiran manusia.

Epistemologi Islam mengajarkan bahwa akal manusia terikat dan terbatas dengan tiga hukum akal; yaitu (1) apa yang wajib bagi akal, (2) apa yang mustahil bagi akal, dan (3) apa yang mungkin bagi akal. Apa yang wajib bagi akal adalah bahwa akal mesti mengakui proposisi tertentu tanpa mencari dalil atau bukti kebenarannya. Dalam hal ini akal tidak akan menolak kebenaran tersebut. Contohnya pernyataan bahwa 'keseluruhan lebih besar daripada sebagian' atau 'Ibu mesti lebih tua dari anak kandungnya' wajib diterima oleh akal yang sehat. Adapun yang dikatakan mustahil bagi akal adalah bahwa akal sehat pasti akan menolak proposisi tertentu dan sama sekali tidak bisa menerimanya. Contohnya pernyataan 'segi tiga yang berbentuk bulat' atau 'adik kandung yang lebih tua dari kakaknya' atau apa-apa yang bersifat kontradiksi adalah mustahil dapat diterima oleh akal yang sehat.

Dua hukum akal diatas, yaitu yang wajib dan mustahil bagi akal, merupakan dasar dan landasan bagi epistemologi rasionalisme yang sah. Kedua-duanya dapat memberikan keyakinan dan kepastian akliah bagi orang yang berakal sehat. Namun untuk hukum akal yang ketiga, yaitu yang mungkin bagi akal, maka rasionalisme tidak akan banyak membantu mencapai keyakinan dan kepastian dalam hal-hal tertentu. Pernyataan 'suami lebih tua dari istri' adalah pernyataan yang mungkin diterima oleh akal. Akal tidak menyatakannya sebagai wajib dan tidak juga sebagai mustahil, tetapi kemungkinannya bisa diterima oleh akal. Dalam hal ini *empiricism* bisa membantu akal untuk membuktikan kebenarannya. Namun untuk pernyataan 'ada kehidupan setelah kematian' yang juga termasuk dalam ruang yang mungkin bagi akal, *rationalism* akan melahirkan *skepticism*, yaitu faham keraguan yang tidak akan sampai pada keyakinan. Dengan perkataan lain, *rationalism* tidak dapat memastikannya, namun tidak juga bisa menolaknya. Apabila *empiricism* juga tidak dapat membuktikan kebenaran 'ada hidup setelah mati', karena tidak ada walaupun hanya untuk satu data empiris yang mendukungnya, maka *rationalism* terperangkap dalam ruang *skepticism*. Inilah titik lemah dari epistemologi *rationalism* yang paling ketara. Rasionalisme tidak bisa memberikan keyakinan terhadap banyak perkara yang bersifat mungkin bagi akal. Pernyataan 'akhirat lebih baik dari dunia' atau 'di sana ada surga dan neraka' tidak akan terjawab oleh rasionalisme, lebih-lebih lagi oleh empirisisme.

Ketika epistemologi Barat berhenti pada dataran rasionalisme, epistemologi Islam melanjutkan dan membantu rasionalisme dengan satu lagi sumber ilmu, yaitu 'berita yang berasal dari Nabi' yang merupakan bagian dari berita yang benar (*khobar sadiq*). Dalam hal ini berita yang datang dari Nabi memberikan *tarjih* terhadap apa yang hanya dimungkinkan oleh akal yang sehat. Hasilnya adalah apa yang pada asalnya hanya satu kemungkinan akliah kini menjadi satu keyakinan dan kepastian. Dengan demikian wilayah pengetahuan manusia menjadi lebih luas daripada batas-batas indrawi dan akli yang sempit.

Kaitannya dengan ilmu ekonomi Islam adalah sangat jelas sekali, yaitu ilmu ini mestilah besandarkan pada sumber epistemologi Islam yang merangkumi sumber-sumber indrawi, akli dan khabari sekaligus.

Berbeda dengan ekonomi konvensional yang hanya bersandar pada sumber indrawi dan akli, yang bahkan terperangkap dalam dalam faham *empiricism* dan *rationalism* serta *skepticism*, ekonomi Islam membebaskan manusia dari fahaman ilmu yang sempit ini. Pengaruh dari epistemologi Islam ini tentunya akan melahirkan 'economic behavior' yang berbeda dari sekedar gelagat ekonomi 'homo economicus' yang dibicarakan dalam ekonomi konvensional.

Sebagai contoh, sumber khabari menyatakan bahwa member! satu unit infak bisa menghasilkan sampai 700 unit imbalan di Hari Kemudian. Keyakinan ini akan melahirkan tingkah laku ekonomi yang tersendiri. Teori 'positive time value of money' bisa bertukar menjadi 'negative time value of money' karena uang yang akan datang bisa lebih berharga dari uang yang sekarang. Akibatnya uang akan beredar lebih lancar dan tidak tertahan di satu tangan saja, sehingga distribusi dan pemerataan pendapatan lebih seimbang. Dalam epistemologi yang seperti ini orang-orang yang kaya akan suka dan gembira memberikan atau meminjamkan hartanya untuk masyarakat. Mereka memperoleh tingkat kepuasan yang lebih tinggi apabila bisa memberikan bantuan keuangan kepada orang-orang yang susah, karena yakin balasan di akhirat nanti akan lebih besar lagi.

Sumber khabari (al-Baqarah: 276) juga menyatakan bahwa infaq itu menyuburkan ekonomi dan riba itu membinasakan ekonomi. Secara akli hal ini adalah mungkin dan sumber indrawi juga bisa membuktikannya. Berdasarkan *IMF International Financial Statistics Yearbook* tahun 2000, terbukti bahwa negara-negara yang kaya sekalipun terperangkap dalam hutang yang semakin menggelembung dari tahun ke tahun. GDP negara-negara maju makin lama makin ditelan oleh hutang yang mengelilinginya. Pada tahun 1970, hutang dalam negeri Inggris menyamai 81% GDP negara itu, sementara pada tahun 1983 telah menjadi 85% dan pada tahun 1993 telah menelan keseluruhan GDP dengan tingkat hutang 149% dari GDP negara kaya itu. Begitu juga dengan Amerika, pada tahun 1970, 1983, dan 1993 hutang dalam negerinya semakin membengkak 136%, 151% dan 187% masing-masingnya dari jumlah GDP negara itu. Jepang juga lebih buruk lagi, hutang dalam negeri negara itu melampaui GDPnya sendiri 113%, 198% dan 250% pada tahun 1970, 1983 dan 1993 masing-masingnya. Negara jiran kita, Malaysia, juga tidak terkecuali

dari penyakit ekonomi hutang ini; pada tahun 1970 hutang dalam negrinya menyamai 60% GDP, dan pada tahun 1983 meningkat kepada 144%, kemudian pada tahun 1993 menjadi 169% dari GDP Malaysia. Kita perhatikan bahwa sistein riba menjadikan masyarakat negara maju semakin menanggung beban hutang yang lebih berat dari masa-masa yang sebelumnya. Ekonomi dunia sebenarnya telah terjerembab dalam lubang hutang yang membinasakan.

Hutang negara rupanya mempunyai kaitan yang erat dengan hutang yang tersimpan dalam negara itu. Kaitan dan hubungan antara hutang dan hutang adalah berbanding terbalik, yaitu semakin tinggi hutang negara semakin gundul juga hutangnya, jadi semakin rusak alamnya. Diantara negara penghutang yang paling besar di dunia adalah Brazil, Indonesia, dan Mexico. Ketiga-tiganya juga merupakan negara yang paling banyak melakukan *deforestation* atau penggundulan hutan. Mengapa demikian? Karena negera-negara ini tidak mempunyai jalan lain untuk rnebayar hutangnya melainkan dengan cara menebang hutan untuk dijual.

Akibat dari epistemologi yang salah dan keliru ini, dampaknya bukan hanya pada sistem ekonomi saja, tapi pada sistem ekologi dan alam semesta juga. Gregory Bateson pernah mengungkapkannya :

It is clear now to many people that there are many catastrophic dangers which have grown out of the Occidental errors in epistemology. These range from insecticides to pollution, to atomic fallout, to the possibility of melting the Atlantic ice cap. Above all, our fantastic compulsion to save individual lives has created the possibility of world famine in the immediate future.

Perhaps we have an even chance of getting through the next twenty years with no disaster more serious than the mere destruction of a nation or group of nations. I believe that this massive aggregation of threats to man and his ecological systems arises out of errors in our habits of thought at deep and partly unconscious levels.⁸

Dampak dari kesalahan epistemologi Barat ini, yang telah merusak kehidupan hewan, tumbuhan, dan juga bahan galian untuk pertama

8 Lihat Ziauddin Sardar, *Islamic Futures - The Shape of Ideas to Come*, Kuala Lumpur: Pelanduk Publications, 1988, hal. 87-88. Dikutip dari Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, Paladin, 1973, p. 463.

kalinya yang terjadi dalam sejarah, juga telah disuarakan oleh Syed Naquib al-Attas:

I venture to maintain that the greatest challenge that has surreptitiously arisen in our age is the challenge of knowledge, indeed, not as against ignorance; but knowledge as conceived and disseminated throughout the world by Western civilization; knowledge whose nature has become problematic because it has lost its true purpose and due to being unjustly conceived, and has thus brought about chaos in man's life instead of, and rather than, peace and justice; knowledge which pretends to be real but which is productive of confusion and skepticism, which has elevated doubt and conjecture to the 'scientific' rank in methodology and which regards doubt as an eminently valid epistemological tool in the pursuit of truth; knowledge which has, for the first time in history, brought chaos to the Three Kingdoms of Nature; the animal, vegetal and mineral.⁹

Epistemologi Barat yang sempit dan keliru itu dalam ilmu ekonomi konvensional telah lebih dipersempit dan dikelirukan lagi. Contohnya fahaman rasionalisme dan rasionalitas dalam ilmu ekonomi telah dipersempitkan artinya dan disamakan maknanya dengan gagasan melayani kepentingan kepentingan diri (the serving of self interest). Manusia pula telah diberi defmisi baru yang sangat aneh dan amat sempit sekali yang digelar sebagai 'economic man' atau manusia ekonomi. Seperti yang dinyatakan Mohamed Ariff, manusia rasional yang dibahas dalam ilmu ekonomi bukanlah manusia yang sesungguhnya, melainkan cuma manusia karikatur.

Economics, in an extreme narrow sense, is a study not of man in general but of economic man. To be more specific, it is a study of rational economic man. The rational economic man is an abstract shadowy being who is a self-seeking individualist and who will maximize ruthlessly to get what he wants. He counts every cost, insists on every reward, who is incapable of uncalculating love and devoid of any sense of inner identity. It is this concept of the economic man that has brought discredit to the science of economics. The attack on economics is really an assault on its calculatedness. The unpalatable description of economics as dismal

9 Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: 1STAC, 1993, hal. 133. Buku ini terbit pertama kali tahun 1978.

*science is thus partly due to the economist's vision of the rational economic man. To be sure, rational economic man is not an actual man. Nor is he a pure fiction. He is perhaps best described as a caricature of the real man.*¹⁰

Jika rasionalitas dipersempit, dan defmisi manusia diperkecil, selanjutnya dunia aktifitas manusia yang luas ini juga telah dipojokkan dengan alam baru yang disebut sebagai 'market' atau pasar. Dunia manusia ekonomi adalah pasar. Pasar ini pula bukan sembarang pasar, tapi pasar yang sempurna (perfect) yang bisa mengatur sendiri keseimbangan seluruh penghuni dunia. Jadi tidak perlu intervensi luar untuk mengatur ketidak sempurnaan (imperfection) yang terjadi, karena hal itu adalah hanya fenomena sementara. Dalam jangka panjang dunia pasar akan seimbang (equilibrium) lagi. Inilah paradigma ekonomi konvensional yang muncul dan berkembang di Barat.

Apabila Great Depression menimpa dunia Barat pada tahun 1930an, para sarjana ekonomi mula memikirkan kembali paradigma yang dipegang selama ini. Hasilnya, mereka memasukkan unsur baru, yaitu pemerintah (government) yang akan mengoreksi ketidak sempurnaan pasar dengan kebijakan moneter dan fiskalnya. Namun pada tahun 1970an pula sekali lagi dunia Barat mengalami kemelut ekonomi 'stagflation' dengan wujudnya fenomena inflasi dan pengangguran yang bersamaan waktunya. Kesejahteraan penghuni dunia pasar semakin terancam dan jurang antara yang kaya dan yang miskin, baik dalam konteks individu atau negara, semakin melebar. Namun ada fihak yang diuntungkan dengan paradigma diatas. Siapa dia? Tidak lain adalah kaum kapitalis yang memiliki modal raksasa yang bisa membeli apa saja, termasuk membeli pasar itu sendiri. Struktur pasar yang pada awalnya dibayangkan bersifat 'persaingan pasaran sempurna' (perfectly competitive market) kina telah bertukar menjadi struktur pasar monopoli yang dikuasai oleh Multy National Corporation (MNC). Ilmu ekonomi konvensional kini telah menjadi alat untuk menjuslifikasi kapitalisme.

Kemunculan wacana ekonomi Islam memberikan satu alternatif

10 Mohamed Ariff, "Economics and Ethics in Islam", dalam Readings in the Concept and Methodology of Islamic Economics, ed. Aidit Ghazali and Syed Omar, Petaling Jaya: Pelanduk Publications, 1989, hal. 96.

kepada ekonomi konvensional. Namun sayangnya, ekonomi Islam telah mempersempit ruang geraknya dengan hanya memberikan tumpuan kepada perbankan Islam. Bahkan perbankan Islam yang sejatinya diharapkan bisa memberikan alternatif kepada perbankan konvensional, karena menggagaskan konsep 'equity financing' sebagai landasan perbankan, kini malah mengikuti langkah-langkah kapitalisme dan mengambil pola lama 'debt financing' dalam sistem perbankannya. Perbankan Islam masih dianggap sebagai 'money lender' dan belum berperan sebagai 'seller' yang sesungguhnya, apa lagi berani berperan sebagai 'partner' dalam ruang lingkup bisnisnya.

Banyak fihak yang perlu merubah *mind set* mereka dalam perbankan Islam sehingga tidak senantiasa bercermin pada perbankan konvensional dari segi meraih keuntungan. Pemegang saham dan peintel bank, para depositor, manager, dan para nasabah mesti memahami bahwa mereka sedang bermu'amalah dengan satu lembaga baru. Mereka tidak boleh membandingkan antara apel dan jeruk walaupun kedua-duanya merupakan buah-buahan. Masing-masing ada pasarnya yang tersendiri. Bank konvensional ada pangsa pasarnya, dan bank Islam juga ada pangsa pasarnya yang tersendiri. Bank Islam mesti terus dengan program Islamisasinya walaupun mungkin pada masa ini pangsa pasarnya masih kecil. Untuk tetap bertahan dan terus maju, sudah tentu perbankan Islam mesti memiliki landasan dan fondasi yang kukuh. Fondasi itu sudah tentu berada pada epistemologi Islam yang berbeda dengan epistemologi Barat. Nilai ukhrawi dan akhlak yang bersumber dari khabar Nabi sudah tentu menjadi landasan perhitungan perbankan Islam, selain dari sekedar untung rugi epistemologi konvensional.

Metodologi Pengembangan Ilmu Ekonomi

Ilmu atau teori Ekonomi Islami dapat diperoleh apabila manusia mampu menangkap ayat-ayat Allah. Ayat Allah merupakan : *isyarah*, bukti, *hudan* dan *rahmah* kepada kehidupan keseharian, manusia dalam hubungan dengan alam, sesama manusia, dan dalam hubungan dengan Allah.¹¹ *Nash*¹² kadang menampilkan bukti faktual, kadang

11 Noeng Muhadjir, Penelitian Kualitatif, Yogyakarta, Rake Sarasin, 2000.

12 Nash adalah ayat-ayat atau pernyataan Allah SWT baik yang tertulis di dalam Al-Qura'an atau yang

memberikan *isyarah* yang seharusnya mendorong kita untuk meneliti, mengadakan eksperimen untuk menemukan hukumnya atau prinsipnya atau menampilkan teorinya. Nash kadang memberikan kepada kita *hudan* atau petunjuk bijak yang seharusnya mendorong kita untuk mengembangkan sistem, organisasi, atau pelaksanaan dalam bidang ekonomi, hidup kemasyarakatan, dan lainnya.

Kebenaran wahyu memberikan pedoman bagi kita dalam melakukan muamalah antar manusia, yang sosok dan operasionalisasinya diserahkan sepenuhnya kepada manusia, substansial dan instrumental bersifat *indeterministik*. Kebenaran muamalah hubungan manusia dengan Allah dan kebenaran ubudiyah hanya dapat dijangkau melalui penafsiran kita yang pasti tidak akan pernah sampai kepada pemahaman hakiki dari kebenaran kebijakan Allah. Hal demikian ini berarti *insaniyah indeterministik, Ilahiyah deterministik*.¹³ Manusia diwajibkan berfikir menghayati kebijakan tertinggi dari Allah. Manusia perlu mencoba menjangkau hakiki kebenaran kebijakan Allah, meskipun tidak pernah akan sampai. Manusia akan menghasilkan dari upaya mempersepsi dan menafsirkan.

Oleh karena itu, menemukan kebenaran dari manusia tidak dapat lepas dari model penemuan kebenaran empirik sensual, kebenaran logik, dan kebenaran etik, serta kebenaran muamalah manusia dengan alam dan antara manusia dalam arti *Ilahiyah* dan *insaniyah* dapat terus kita kembangkan dengan menggunakan nash sebagai ayat, *isyarat*, *hudan* ataupun *rahmah*. Hal ini berarti bahwa dari keseluruhan kawasan tersebut manusia memiliki kebebasan untuk mengembangkannya, sejauh tetap dijaga koherensinya dengan nilai Ilahiyah integratif.

Bagaimana model pengembangan yang perlu diterapkan untuk mendapatkan ilmu yang Islami? Ada tiga model yang ditawarkan untuk diimplementasikan dalam pengembangan ilmu yang Islami, yaitu :¹⁴

tercipta di Alam semesta. Kateori pertama disebut dengan ayat kauliyah dan kategori kedua disebut ayat kauniyyah.

13 Ibid.

14 Ibid

1. Model Postulasi
2. Model pengembangan Multidisipliner dan Interdisipliner
3. Model pengembangan Reflektif - Konseptual - Tentatif - Problematik

Dengan penjelasan sebagai berikut :

Model Postulasi.

Model ini dibangun dengan kerangka deduksi. Pijakannya berawal dari konsep idealisasi. Model ini berangkat dari konsep idealisasi, yang meliputi : konsep idealisasi teoritik, konsep idealisasi moralistik, dan konsep idealisasi transendental. Model postulasi dalam ekonomi (keuangan) Islam dapat masuk dalam konsep idealisasi transendental. Karena bertolak dari aksioma, postulat, hukum, nash, atau konstruksi teoritik holistik membangun keseluruhan sistematika disiplin ilmu itu.¹⁵

Model ini akan lemah konstruksinya bila postulasinya dirumuskan atau dibangun secara apriori atau spekulatif; dan akan kuat bila dibangun lewat penelitian empirik atau lewat proses berfikir reflektif. Sebagai contoh, model ini diterapkan oleh Haider Naqvi dalam pengembangan ilmu ekonomi Islam, dengan mendasarkan pada empat aksioma, yaitu : *unity; equilibrium; free will, dan responsibility*.¹⁶ Artinya sistem ekonomi Islam dibangun dengan tujuan moral; keselarasan; keadilan; kebebasan yang tidak merusak keselarasan serta keadilan dan tanggungjawab.

Kejernihan akal budi memungkinkan manusia menangkap makna integral dari moralitas Qur'an dan sunnaterrasul. Perlu disadari bahwa ada dua pemaknaan, yaitu pemaknaan *substansif* serta *instrumentatif*, dan pemaknaan dalam arti tafsir serta dalam arti takwil.

Model Pengembangan Multidisipliner dan Intersisipliner.

Model ini adalah cara bekerjanya seorang ahli di suatu disiplin

¹⁵ Ibid

¹⁶ Haider Naqvi, Op.cit

dan berupaya membangun disiplin ilmunya dengan berkonsultasi pada ahli-ahli disiplin lain.¹⁷ Untuk membangun teori keuangan Islam, seorang ahli hukum berkonsultasi pada ahli kebudayaan, ahli sosiologi, ahli hukum, dan lainnya. Keputusan konsep mana yang diambil terserah kepada ahli keuangan yang bersangkutan. Inilah yang dimaksud pengembangan multidisipliner.

Adapun yang dimaksud dengan kerja interdisipliner adalah cara kerja sejumlah ahli dari beragam keahlian dan spesialisasi untuk menghasilkan secara bersama atau membangun suatu teori atau meralisasikan suatu proyek. Kerja multidisiplin membangun disiplin ilmu ekonomi yang Islami, misalnya, akan tepat bila yang bersangkutan sekaligus memiliki kompetensi dalam disiplin ilmu keuangan dan ekonomi dan ilmu agama. Dengan kompetensi yang mencakup tersebut merupakan modal terbaik untuk membangun suatu disiplin ilmu menjadi Islami.

Model Pengembangan Reflektif-konseptual-tentatif-problematik.

Model ini merupakan paduan antara konsep idealisasi dan multidisipliner serta interdisipliner. Oleh karena itu, model ini dapat bergerak merentak dari konsep idealisasi teoritik, moralistik, sampai transendental secara reflektif. Model ini menuntut peneliti untuk berangkat dari konstruksi teoritik-sistematik ilmu yang berkembang. Bagian-bagian dilematik, inkonklusif, dan kontroversial dikonseptualisasikan secara reflektif dan disajikan dalam berbagai alternatif atau disajikan sebagai masalah yang belum konklusif. Beragam keraguan tersebut dikonsultasikan dengan *nash*.

Model ini dapat dioperasionalkan sebagai berikut : *Pertama*, dikonseptualisasikan lewat telaah empirik, lewat abstraksi, lewat penjabaran yang dilangkahkan mondar-mandir antara induksi dan deduksi, berangkat dari dasar teoritik atau sistematik ilmu sendiri. Tetapi konseptualisasi tersebut jangan ditampilkan konklusif, melainkan ditampilkan inkonklusif : mungkin problematis, mungkin tentatif, mungkin hipotetik, mungkin bentuk lain yang membuka peluang alternatif, nuansif, atau *open ended*. Kebenarannya masih

17 Ibid

bersifat probabilistik.¹⁸

Bangunan teoritik model ketiga ini sama dengan model pertama, yaitu tampilnya sosok konstruksi teoritik sebagai bangunan pokok. Bedanya model pertama mendudukan hukum, nash, atau tesis sebagai payung untuk menetapkan hasil empirik sesuai tidak dengan bangunan pokoknya. Ketidakcocokkan tersebut, bila menggunakan kalkulus jenis empirik ditolak. Model ketiga mendudukan tesis, nash, atau lainnya sebagai petunjuk, acuan atau kriteria yang ditampilkan dalam bagian telaah yang relevan.

Boleh dikatakan disini, bahwa metodologi bagi masing-masing ilmu itu sama saja, dengan perbedaan kecil sesuai dengan sifat atau ilmu apa yang diperlukan. Metodologi ini terdiri dari proses-proses dengan urutan fasenya, yaitu : fase pertama ontologi, fase kedua epistimologi dan fase ketiga adalah aksiologi. Dalam penyusunan dan pengembangan ilmu keuangan Islam perlu diperhatikan :

1. Keuangan (perekonomi) Islam yang deskriptif atau empirik disusun atas fakta-fakta yang terkumpul yang berkaitan dengan masalah atau aspek spesifik. Hipotesanya perlu diuji terhadap kenyataan agar suatu teori keuangan Islami yang dihasilkan itu absah.
2. Asas-asas atau teori keuangan Islami yang dipergunakan untuk menggeneralisasikan tingkah laku keuangan.
3. Ilmu politik ekonomi Islam yang dipergunakan untuk mengawasi atau mempengaruhi tingkah laku ekonomi dan akaibat-akibatnya.

Pengujian Model Ekonomi

Ekonomi merupakan suatu studi tentang perilaku manusia yang berkaitan dengan pengalokasian sumber daya dalam rangka memenuhi kebutuhan. Bagaimana manusia memenuhi kebutuhan pengalokasian sumber daya tersebut sangat tergantung pada sistem nilai yang mengatur perilakunya. Ketentuan nilai mengenai benar dan salah, baik dan buruk. Akan tetapi dasar penilaian nilai tersebut dibuat untuk mengatur perilaku manusia yang bervariasi antara individu dengan masyarakatnya. Demikian pula, turunan prinsip

¹⁸ Op.cit

ekonomi yang digunakan untuk memecahkan persoalan ekonomi tergantung kepada kepercayaan dan ideologi seseorang. Sumber kebenaran prinsip ekonomi adalah didapatkan dari berbagai cara, seperti pengalaman, hukum alam dan wahyu.

Bagian buku ini bermaksud menunjukkan bahwa legal, etika dan keilmiahan ajaran Al-Qur'an sebagai bagian integral dalam bangun model keuangan. Dengan kata lain, ingin membangun teori keuangan Islami yang berorientasi pada shari'ah atau membangun teori ekonomi yang sarat nilai dan *readable* bagi siapapun yang terkait dengan kajian teori keuangan.

Prinsip Ekonomi dan Keuangan dalam Islam

Upaya untuk menggolongkan nilai ilmiah nilai-nilai Al-Qur'an dalam bangunan teori bukan sesuatu yang baru di kalangan penulis Muslim. Sebagai contoh, tujuan pengeluaran untuk hidup dalam Islam menurut Fahim Khan adalah untuk memenuhi kebutuhan dunia dan akhirat.¹⁹ Ada dua komponen dalam kendala pengeluaran (*expenditure constraint*). Pertama, *to purchase essential goods to fulfill his private and family needs*. Kedua, *he spends to satisfy the needs of others with the expectation of rewards in the Hereafter*.²⁰ Hal pertama ditujukan untuk pemenuhan kebutuhan hidup di dunia, dan yang kedua dikeluarkan untuk Allah. Menurut fungsi utilitas Metawally bagi seorang Muslim tergantung pada tingkat profit dan pengeluaran untuk infaq dan shadaqah.²¹

Dalam mainstream ekonomi, variabel-variabel yang sarat nilai dipandang sebagai kendala model maksimalisasi kepuasan (*utility maximizing*). Menurut Heilbroner dan Thurow, *utility maximizing behaviour is subject to three main constraints, namely society, institutions and nature*.²² Kendala dalam masyarakat direpresentasikan dalam

19 Mohammad Fahim Khan, "Theory of Consumer Behaviour in Islam" in S. Thahir, A. Ghazali and S. Omar (eds), *Reading in Microeconomics: An Islamic Perspective*. Longman, Kuala Lumpur, p. 69.

20 Saiful Azhar b. Rosly, "Economic Principles in Islam: Some Methodological Issues", *Journal of Islamic Economics*, International Islamic University Malaysia, Vol. 1. Number 1, January 1995. p. 60.

21 M. Metawally, "A Behavioural Model of an Islamic Firm". in S. Thahir, A. Ghazali and S. Omar (eds), *Reading in Microeconomics: An Islamic Perspective*. Longman, Kuala Lumpur, p. 131-138.

22 R.L. Heilbroner and L.C. Thurow, *The Economic Problem*, Prentice Hall, New York, 7th Edition, 1983, p. 85-92.

sistem ekonomi yang memuat tentang aturan dan prinsip mengenai perilaku masyarakat. Kendala alamiah dipihak lain akan menjamin bahwa penciptaan kesejahteraan tidak mungkin tidak tanpa bekerja dan upaya.

Usaha lain untuk memperkenalkan nilai Al-Qur'andalam metodologi ekonomi adalah lebih meyakinkan. Menurut Amran Khan istilah nilai Al-Qur'an ini disebut dengan *the hard core*.²³ Sharif menyebutnya sama dengan prinsip-prinsip fundamental. Zarqa mengidentifikasi nilai Alqur'an dalam membangun model melalui peran penilaian nilai dalam teori ekonomi. Ini meliputi aktivitas pemilihan topik penelitian melalui pemilihan variabel dan asumsi, memilih metode dan memilih alat serta tujuan.²⁴ Naqvi memperkenalkan nilai Qur'ani dalam empat aksioma etika yang disebut : tauhid, adil, kebebasan bertindak dan pertanggungjawaban.²⁵

Usaha lain menunjukkan bagaimana hasil empirik dan nilai keilmiah diterapkan dalam bangunan teori Islami yang tanpa ada masalah. Anwar menyarankan bahwa jika teori dan bukti atau data terdapat perbedaan, maka sumber masalah, seperti : data base, pelaksanaan penelitian.²⁶ Inilah yang disebut oleh Moten dan Bajulaiye-Shasi dengan istilah *low-level assumptions* yang dapat diuji dengan dua kriteria alasan dan bukti empirik.²⁷ Perbedaan, asumsi tingkat tinggi yang berasal dari nilai Qur'ani adalah tidak dapat diuji, karena Qur'an sebagai sumber kebenaran dalam islam. Walaupun kedua pendekatan tersebut memberikan petunjuk atau acuan umum bagaimana menghasilkan modeling ekonomi Islami, mendefinisikan asumsi tingkat rendah dan tingkat tinggi dan bagaimana isi empiris dihubungkan dengan apa yang disampaikan di atas.

23 Muhammad Amran Khan, "Methodology of Islamic Economics", in. A.R. Moten and B. Shasi (eds.) Lectures on Islamic Economics, Islamic Research and Training Institute and Islamic Development Bank, Jeddah 1992, p. 93-100.

24 Mohammad Anas Zarqa, "Methodology of Islamic Economics". In Ausaf Ahmad and K.R. Awam (eds) in. A.R. Moten and B. Shasi (eds.) Lectures on Islamic Economics, Islamic Research and Training Institute and Islamic Development Bank, Jeddah 1992, p. 93-100.

25 S.N. H. Naqvi, Ethics and Economics: An Islamic Synthesis, Islamic Foundation, Leicester, 1981.

26 Muhammad Anwar. "Islamic Economic Methodology" in A.R. Moten and B. Shasi (eds.) Nature and Methodology of Islamic Economics, Bayero University, Nigeria, 1988.

27 A.R. Moten and B. Shasi (eds.) Nature and Methodology of Islamic Economics, Bayero University, Nigeria, 1988, p. 285-305.

Syari'ah dan Prinsip Ekonomi dan Keuangan dalam Islam

Interaksi Qur'ani dan nilai keilmuan dalam *modeling* sangat berhubungan dengan sifat nilai dalam Al-Qur'an dan ilmu pengetahuan. Nilai merupakan *judgement* mengenai karakter atau perilaku manusia. Pengetahuan tentang benar dan salah untuk hal ini sumbernya adalah wahyu. Di lain pihak, ilmu pengetahuan mengatakan bahwa sumber kebenaran adalah arti pengalaman itu sendiri tetapi ini tidak secara langsung mengatakan bahwa nilai ilmu pengetahuan adalah bertentangan dengan nilai Qur'ani. Kenyataannya, Al-Qur'an menyerukan kepada orang-orang yang mengetahui bahwa manusia harus sadar tentang ciptaan Allah dan kehendak-Nya. Ketika ilmu ekonomi [dianggap] sebagai ilmu yang mengkaji perilaku manusia, ilmu ini sangat berhubungan dengan Al-Qur'an dan manusia dalam pancaran sinar nilai etika-legal yang terdapat dalam Al-Qur'an. Inilah yang disebut dengan hukum syari'ah (*Ahkam Shari'ah*) yang akan digunakan untuk merancang dimensi etika-legal mengenai nilai Al-Qur'an yang berhubungan dengan subyek pokok yaitu manusia.

Prinsip merupakan kaidah fundamental dan kode yang mengatur masyarakat agar tidak terjadi pelanggaran hukum dan destruksi. Ini berarti bahwa, hukum syari'ah merepresentasikan sumber dari prinsip-prinsip yang diformulasikan untuk mengarahkan perilaku manusia. Demikian halnya, prinsip ekonomi merupakan kaidah dan aturan yang diturunkan dari hukum syari'ah untuk mengarahkan pengambilan keputusan keuangan dalam rangka pemecahan problem keuangan.

Di dalam Islam, sumber prinsip ekonomi dan keuangan adalah syari'ah. Syari'ah adalah prinsip yang terungkap (*revealed principles*) dan ini menjadi acuan prinsip keuangan dalam Islam merupakan suatu keunikan dan perbedaan yang ada dalam norma keuangan konvensional. Sebagai contoh, dalam ekonomi konvensional, prinsip mengenai perilaku konsumen dapat diperoleh melalui proses deduksi dan induksi. Oleh karena itu, prinsip atau teori permintaan yang menyatakan bahwa harga dan permintaan atas barang-barang tertentu adalah saling mempengaruhi. Kaidah ini juga disebut teori ekonomi. Hal ini berarti, prinsip keuangan dalam Islam dapat dibentuk

dalam dua macam, yaitu : *revealed principles* dan *observed principles*.

Hal pertama menunjukkan pada prinsip ekonomi yang berasal dari nilai Qur'ani atau *ahkam al-Qur'an* dan dioperationalkan dalam bentuk hukum syari'ah. Ini adalah tempat dimana sistem ekonomi itu dapat diterapkan. Akan tetapi *observed principles* menunjuk pada prinsip ekonomi yang ditunjang dengan adanya pemikiran (*reasoning*) dan pengalaman yang umumnya dikenal sebagai teori keuangan. Sejak itulah pemikiran dan pengalaman menjadi dua sumber universal pengetahuan dan Al-Qur'an memberikan dasar tentang hal itu²⁸, inilah yang biasa disebut dengan istilah *hukm tabi'* atau hukum alam.

Nilai Qur'ani dan Hukum Syari'ah

Al-Qur'an berisi prinsip-prinsip tentang perilaku manusia. Prinsip ini memberikan ajaran tentang aqidah, etika dan moral (akhlak), ritual, pahala atau hukuman. Yang lainnya memuat tentang hukum dan atauran tentang hubungan Tuhan, manusia dan masyarakat dan akhirnya sejarah tentang peradaban masa lalu. Hukum syari'ah didasarkan pada prinsip atau nilai Qur'ani.

Menurut ahli hukum Islam, hukum syari'ah merupakan perintah Allah yang berhubungan dengan aksi atau tindakan semua Muslim (*mukallaf*), seperti kewajiban, larangan, sunnat, makruh atau mubah. Menurut Imam Shatibi, tujuan syari'ah (*maqasid shari'ah*) adalah menjaga kesejahteraan umum masyarakat yang secara tidak langsung menyatakan bahwa hukum syari'ah itu dirancang oleh Allah untuk manusia itu sendiri.²⁹ Perlindungan tersebut ditujukan pada masalah: agama, jiwa; akal; keluarga; dan harta. Isi etika dan hukum Qur'an yang akan dibicarakan berikut ini adalah : *Hukum 'Iqtiqadiyah; Hukum Akhlak; dan Hukum Amaliah*.³⁰

Hukum 'Iqtiqadiyah adalah berkaitan dengan kepercayaan atau aqidah. Inilah yang biasa disebut rukun Iman. *Hukum Akhlak* menunjuk pada ajaran etika Islam yang konsep intinya adalah berupa

28 lihat QS. 7: 179; 67: 3-4; 31: 20

29 A. Majid Khaduri, *Islamic Legal Philosophy*, Islamic Research Institute, Karachi.

30 Untuk lebih rincinya dapat dilihat pada hum shari'ah lihat, Mukhtar Yahya dan Factchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, Al-Ma'arif Bandung, 1986. Lihat juga M. Hashbi ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, Indonesia, 1993.

taqwa. Dalam hal ini setiap orang harus merepresentasikan sifat : taqwa, adil, ihsan, sidiq, zuhud, amanah, sabar, syukur, dsb. *Hukum Amaliah* dapat dikategorikan menjadi dua, yaitu : hukum 'ibadah dan hukum mu'amalah. Di dalam Islam sumber-sumber hukum meliputi : Alqur'an; Sunnah; Ijma'; dan Ijtihad atau Qiyas.

Modeling Ekonomi dan Keuangan dalam Islam

Suatu teori merupakan representasi abstrak dari dunia nyata. Teori digunakan untuk mengarahkan para *agent* keuangan untuk memecahkan problem keuangan dan sekaligus untuk meramalkan hasil keuangan dan ekonomi pada masa yang akan datang. Oleh karena itu, teori dibuat sebagai prinsip atau hukum dan dengan demikian dapat secara luas digunakan untuk mengarahkan pada pembuatan keputusan. Sebagaimana contoh yang terkenal, yaitu teori atau hukum permintaan, bahwa harga barang dan jumlah barang yang diminta akan selalu berhubungan.

Konstruksi teori keuangan dalam keuangan konvensional banyak dibicarakan dalam buku-buku dasar manajemen keuangan. Hal ini dimulai dengan mengembangkan suatu model yang terdiri atas asumsi-asumsi. Suatu model merupakan penyederhanaan realitas dan bukan berarti suatu kebenaran absolut untuk menjelaskan perilaku keuangan dan ekonomi. Dengan asumsi inilah sehingga dapat dilakukan dan disusun berdasarkan keadaan senyatanya. Isu sentral seperti inilah yang banyak diperdebatkan dalam metodologi keuangan dan ekonomi. Sebagai contoh, Samuelson³¹ mengatakan bahwa asumsi harus dapat diuji secara empirik, sementara Friedman³² mengatakan bahwa "*empirical proofs are not necessary as long as the theory can make accurate prediction*".

Melalui model keuangan dan ekonomi, hipotesis tertentu dapat diuji secara empirik. Demikian pula, model dapat juga digunakan untuk meramalkan. Tetapi ketika peramalan menemukan konflik dengan kenyataan, teori tersebut dapat ditolak atau beberapa modifikasi dapat dilakukan dengan membuat model. Modifikasi

31 Samuelson, P. *Foundations of Economic Analysis*, McGraw-Hill, New York, 1947/65.

32 Friedman, M. "The Methodology of Positive Economics", in *Essays in Positive Economics*, University of Chicago Press, Chicago, 1953.

ini dapat mencakup perumusan ulang model variabel, asumsi dan hipotesis yang mengarahkan pada kreasi model baru. Ini berarti, bahwa prinsip keuangan dan ekonomi dihasilkan dari pengalaman itu sendiri dan kurang memperhatikan model asumsi.

Dalam beberapa prinsip keuangan Islam dapat dihasilkan dari syari'ah. Prinsip ini merupakan representasi dari *hard core* keuangan Islami. Kita akan menyebutnya sebagai *first-level principle*. Sumber prinsip keuangan lainnya dalam teori ekonomi Islam adalah yang dikenal dengan *second-level principle*. Sejak teori keuangan Islami merupakan suatu studi tentang perilaku manusia, konstruksi teori keuangan Islam diharapkan mencakup elemen hukum syari'ah. Pertanyaannya sekarang adalah, apa peranan hukum syari'ah dalam kaitannya dengan bangunan model?

Bangunan teori dalam Islam, adalah berkaitan dengan upaya peneliti dalam mengembangkan rancangan keuangan dari ilmu keuangan yang tidak ditemukan dalam Al-Qur'an. Al-Qur'an memberikan legal dan juga prinsip etik tentang seperti perilaku konsumen. Sebagai contoh, dalam istilah hukum, konsumen adalah dilarang melakukan transaksi yang mengandung unsur *gharar*. Dalam batasan etika (akhlak), konsumen dianjurkan untuk melakukan pengeluaran yang berada di tengah-tengah. Akan tetapi, Al-Qur'an tidak memberikan teori konsumsi dan investasi. Al-Qur'an tidak menceritakan tentang teknik peramalan untuk memproyeksikan keadaan keuangan, yang merupakan unsur penting dalam model makroekonomi dan rekayasa ekonomi. Al-Qur'an hanya memberikan landasan dasar dan prinsip umum tentang perilaku pembuat keputusan keuangan.

Sebagaimana diterangkan di atas, bahwa suatu teori merupakan suatu hubungan kausal antara dua atau lebih variabel. Teori merupakan suatu hubungan logis antara fakta. Seperti halnya teori keuangan yang mencakup tentang fakta sistematis yang merupakan ciri khusus perilaku manusia, hal demikian ini tidak dapat dipisahkan dari shari'ah. Ilmu pengetahuan tidak hanya bersumber dari pengetahuan dalam Islam. Pengetahuan ilmiah menurut Al-Ghazali didapat dari dua sumber, yaitu : *'ain-ul-yaqin* dan *'ilm-ul-yaqin*. Hal pertama menunjuk kepada pengetahuan yang diperoleh dari persepsi, yang disebut material (*jasmani*) dan kenyataan (*haqiqi*), sementara

yang kedua didasarkan pada pemikiran dan penilaian manusia (*khayali dan 'aqli*).³³

Tetapi, metode ilmiah adalah kurang sempurna ketika pengetahuan mengenai prinsip perilaku manusia memasukkan disiplin seperti keuangan. Oleh karena itu, untuk menentukan peranan pokok ilmu pengetahuan dalam bidang keuangan adalah menyesatkan ketika Islam yang dikenai. Inilah sebabnya sumber pengetahuan yang tertinggi dalam Islam atau *Haqq-ul-Yaqin* berada dalam wahyu yang akan dijadikan aturan dan pedoman tentang perilaku ekonomi dan keuangan.³⁴ Akan tetapi metode ilmiah, tetap penting dalam konstruksi teoritik dalam Islam dan akan memasukkan peran syari'ah dalam pemodelan ilmu.

Interaksi Hukum Syari'ah dan Hukum Tabi'

Pertama, penjelasan tentang hukum *tabi'* adalah hal yang perlu dilakukan. Makna literal dari *tabi'* atau *tabi'at* adalah alamiah.³⁵ Ini berarti bahwa, hukum *tabi'* dapat diklasifikasikan menjadi dua. Bentuk pertama menunjuk pada "*the innate behaviours of all creations*"³⁶, oleh al-Farabi diklasifikasikan sebagai *al-'ilm al-tabi'i*. Hukum ini menurut Osman Bakar menjelaskan tentang : *principles of natural bodies, principles of the elements and simple bodies, generation and corruption of natural bodies, reaction with element undergoes to form compound bodies, properties of compound bodies, minerals, plants, animal, including man*³⁷. Pada manusia dan binatang misalnya, ada perilaku yang menunjukkan kehendak untuk makan, bersahabat, mencintai, kekuatan, dsb.

Akan tetapi, dalam pemenuhan kebutuhan dasar ini perlu tambahan bimbingan dari petunjuk yang dibatasi dengan sistem nilai.

33 Untuk lebih jelasnya dapat dibaca dalam Muhammad Umaruddin. *The Ethical Philosophy of al-Ghazali*, Lahore, 1970, p. 112-129.

34 Ibid, p. 121-122

35 Elias A. Elias and Ed. E. Elias. *Elias Modern Dictionary Arabic-English*, 11th Edition. Edward Elias, Cairo, 1976.

36 Saiful Azhar b. Rosly, "Economic Principles in Islam: Some Methodological Issues", *Journal of Islamic Economics*, International Islamic University Malaysia, Vol. 1. Number 1, January 1995. p. 69.

37 Osman Bakar. *Classification of Knowledge in Islam : A Study in Islamic Philosophies of Science*, Institute for Policy Research. Kuala Lumpur 1993, p. 123.

Sebagai contoh, hasrat untuk makan akan dihasilkan dari perilaku transaksi ekonomi. Hasrat untuk mendapatkan makanan dan aktivitas mengkonsumsi makanan merupakan *hukm tabi'* tipe pertama. Sistem nilai merupakan aturan perilaku. Dalam pandangan Islam, aturan perilaku ini dikenal dengan syari'ah.

Hukum *tabi'* tipe kedua dihasilkan [muncul] ketika seseorang hendak menemukan apakah faktor yang menentukan permintaan akan makanan. Tipe hukum *tabi'* ini tergantung pada kenyataan dan beberapa elemen perilaku yang didasarkan syari'ah dan oleh karena itu, hukum ini sebagai konsekuensi munculnya gejala. Dengan kata lain, hal tersebut didasarkan pada hasil dari perilaku individual. Berdasarkan pada komponen konsekuensial *hukm tabi'*, seseorang dapat mengolah informasi yang lebih mengenai perilaku konsumen melalui konsep ekonomi, seperti : harga, pendapatan kurve elastisitas yang akan bermanfaat dalam penjualan dan pemasaran. Lebih-lebih lagi dalam ekonomi, ada gejala yang menjelaskan perilaku dan karakteristik proses produksi, seperti : hukum tentang *diminishing returns, opportunities cost, economies scale, return to scale, specialization* dan masih banyak lagi. Gejala ini merupakan manifestasi hukum alam yang berkaitan dengan sistem nilai dalam produksi. Sebagai contoh, seperti peningkatan produksi, biaya per unit akan turun dan naik lagi.

Dalam membangun model, fenomena tersebut sering disebut dengan asumsi struktural dan melekat dalam proses produksi. Perusahaan akan mengetahui seberapa banyak dan apakah kombinasi masukan digunakan dalam produksi pada harga yang relatif khusus. Ini berarti bahwa mereka membutuhkan beberapa informasi mengenai keluaran elastisitas atas masukan, masalah homogenitas, elastisitas barang pengganti, dsb. Jadi, hukum *tabi'* atau nilai keilmiah-an dalam kenyataannya dapat dilengkapkan kepada syari'ah untuk mengkonstruksikan teori ekonomi Islam.

Sebagai contoh, dengan asumsi bahwa ekonomi Islam dapat mencegah timbulnya resesi. Para peneliti membangun model investasi untuk melihat jika pengeluaran investasi dapat didorong melalui alat-alat fiskal, yang berarti dengan memberikan insentif yang lebih kepada perusahaan dengan tujuan untuk meningkatkan proyek

yang berdasarkan keadilan, yang diharapkan dapat mendorong timbulnya ekonomi *full-employment*. Jika riba dilarang, variabel yang diharapkan mempengaruhi pengeluaran investasi adalah tingkat laba. Lebih khusus lagi, tingkat laba dipertimbangkan [dianggap] lebih berpengaruh terhadap investasi dari pada variabel lain sebagai out-putnya, pajak, dsb. Maka, hipotesis yang ada menyatakan “ada hubungan langsung antara investasi dengan laba”. Mungkin, fungsi sederhana atas investasi berdasarkan keadilan dan model regresinya dapat dirumuskan sebagai berikut :

Fungsi investasi $I = f(p)$

Dimana I = pengeluaran investasi

p = tingkat keuntungan

Apabila hubungan variabel dalam fungsi tersebut diterapkan dalam analisis regresi maka model regresinya adalah sebagai berikut :

Model Regresi : $I = b_0 + b_{1p} + u_0$

Hipotesis : $b_1 > 0$

Pada model regresi ini, b_1 diharapkan menunjukkan angka atau korelasi positif sehingga teknik berdasarkan keadilan yang diharapkan mendorong pengeluaran untuk investasi. Perusahaan yang membuat [menemukan] laba selama masa resesi akan tetap melakukan investasi melalui investasi berbasis-keadilan atau sistem *musyarakah* dimana resiko bisnis akan dibagi kepada seluruh pihak yang terlibat. Sistem zakat juga berperan penting untuk menjamin rendahnya likuiditas dalam sistem perbankan ketika zakat dikumpulkan dari aset bersih yang sedang berjalan. Jadi, ketidakmauan bank untuk melakukan investasi pada bidang-bidang yang menarik atas cadangan kas yang dimiliki hanya akan berakhir dengan mengurangi aset setiap waktu.

Akan tetapi, hipotesis di atas hanya akan terjadi berdasarkan asumsi tertentu. Tanpa adanya asumsi, hipotesis tersebut tidak mungkin memisahkan faktor penting dari faktor yang dipertimbangkan tidak berarti bagi model tersebut. Jika asumsinya salah maka tidak dapat

digunakan untuk menguji hipotesis.

Dalam bangunan teori Islami, peranan asumsi adalah sepenting dengan yang berlaku dalam norma ilmu konvensional. Pada model investasi, beberapa asumsi dapat dibuat melalui dua cara, yaitu : melalui pendekatan syari'ah dan pendekatan pengamatan, yang diasumsikan sebagai berikut :

Tipe 1 : Asumsi yang didasarkan hukum syari'ah

- i) Tidak ada pembiayaan yang didasarkan pada bunga
- ii) Sistem zakat diterapkan pada sektor keuangan
- iii) Tidak ada gharar dalam transaksi

Tipe 2 : Asumsi yang didasarkan pada pengamatan (Hukum Tab'i)

- i) Terjadi persaingan sempurna
- ii) Perusahaan dapat memperoleh modal sesuai harga pasar
- iii) Sistem bagi hasil dan rugi diterapkan pada seluruh institusi keuangan
- iv) Investasi berdasarkan keadilan atau musyarakah menunjukkan banyaknya pengeluaran bisnis, yaitu : musyarakah/mudharabah harus lebih besar dari pada instrumen murabahah, bai-bithaman-ajil dan ijarah.

Dengan didasarkan pada hukum syari'ah, asumsi Tipe I bukan subyek untuk mengubah bahkan jika hasil lapangan menunjukkan bahwa $b_1 < 0$. (Akan tetapi, jika $b_1 < 0$, penemuan ini dapat digunakan untuk menyesuaikan insentif fiskal atau moneter yang lebih bagi sektor swasta untuk menambah besarnya pengeluaran investasi). Pada praktek konvensional, hasil yang kontradiksi di atas, perlu penjelasan dan ini sering kali berhubungan dengan asumsi yang salah.

Oleh karena dalam bangunan teori keuangan Islam, didasarkan pada dua hukum, yaitu : hukum syari'ah dan hukum *tabi'* dalam masyarakat, maka untuk membantu menjelaskan dan meramalkan aktivitas ekonomi yang mengandung nilai dan perilaku keuangan yang didasarkan pada hukum syari'ah dan hukum *tab'i* dalam masyarakat.

Daftar Pustaka

- Anwar, Muhamad, 1988, "Islamic Economic Methodology" in A.R. Moten and B. Shasi (eds.) *Nature and Methodology of Islamic Economics*, Bayero University, Nigeria.
- Arif, Muhammad, 1985, "Toward the Shari'ah Paradigm of Islamic Economics : The Beginning of a Scientific Revolution", *The American Journal of Islamic Social Science*, Vol. 2 No. 1.
- Bakar, Osman, 1993. *Classification of Knowledge in Islam : A Study in Islamic Philosophies of Science*, Institute for Policy Research. Kuala Lumpur.
- Chapra, Muhamad Umer, 2001, *Masa Depan Ilmu Ekonomi : Sebuah Tinjauan Islam*, Gema Insani Press dan Tazkia Cendekia
- Elias A. Elias and Ed. E. Elias, 1976, *Elias Modern Dictionary Arabic-English*, 11th Edition. Edward Elias, Cairo.
- Fatah, Abdul, 1991, *Analisa Fatwa Keagamaan dalam Fiqh Islam*, Jakarta : Bumi Aksara.
- Fathurahman, Oman dan Zakarsji Abdussalam, 1994, *Pengantar Ilmu Fiqh, Ushul Fiqh*, Yogyakarta, PT. Kurnia Kalam Semesta.
- Friedman, M. 1953, "The Methodology of Positive Economics", in *Essays in Positive Economics*, University of Chicago Pressm, Chicago.
- Hashbi ash-Shiddieqy, 1993, *Falsafah Hukum Islam*, Indonesia.
- Heilbroner and L.C. Thurow, 1983, *The Economic Problem*, Prentice Hall, New York, 7th Edition.
- HR.Ahmad, Abu Daud, Turmudzi
- Khaduri,, Majid *Islamic Legal Philosophy*, Islamic Research Institute, Karachi
- Khallaf, Abdul Wahab 1996, *Ilmu Ushul Fiqh*, terjemahan : Noer Iskandar dan M. Tolchah Mansoer, Bandung : Gema Risalah Press.
- Khan, Mohammad Fahim, Theory of Consumer Behaviour in Islam" in S. Thahir, A. Ghazali and S. Omar (eds), *Reading in Microeconomics : An Islamic Perspective*. Longman, Kuala Lumpur.
- Khan, Muhammad Amran, 1992 "Methodology of Islamic Economics", in. A.R. Moten and B. Shasi (eds.) *Lectures on Islamic Economics*, Islamic Research and Training Institute and Islamic Development Bank, Jeddah.
- Musbikin , Imam, 2001, *Qawa'id Al-Fiqhiyah*, Jakarta : PT RajaGrafindo Persada.
- Metawally, "A Behavioural Model of aan Islamic Firm". in S. Thahir, A. Ghazali and S. Omar (eds), *Reading in Microeconomics : An Islamic Perspective*. Longman, Kuala Lumpur.
- Moten and B. Shasi (eds.), 1988, *Nature and Methodology of Islamic*

Economics, Bayero University, Nigeria.

- Mannan, Muhammad Abdul, 1993, *Ekonomi Islam : teori dan praktek*, terjemahan : Nastangin, Yogyakarta : PT. Dana Bhakti Wakaf.
- Muhadjir, Noeng, 2000, *Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta, Rake Sarasin,
- Muhammad Umer Chapra, 1995, *Towards a Just Monetary System*, The Islamic Foundation, London.
- Naqvi, S.N. H, 1981, *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis*, Islamic Foundation, Leicester.
- Qardawi, Yusuf, 2000, *Ijtihad Kontemporer : Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*, (terjemahan : Abu Barzani), Risalah Gusti, Surabaya.
- Rosly, Saiful Azhar B, 1995, "Economic Principles in Islam: Some Methodological Issues", *Journal of Islamic Economics*, International Islamic University Malaysia, Vol. 1. Number 1, January.
- Rosly, Saiful Azhar B, 1995, "Economic Principles in Islam: Some Methodological Issues", *Journal of Islamic Economics*, International Islamic University Malaysia, Vol. 1. Number 1, January.
- Samuelson, P, 1947/65, *Foundations of Economic Analysis*, McGraw-Hill, New York,
- Umaruddin, Muhammad, 1970, *The Ethical Philosophy of al-Ghazali*, Lahore.
- Yahya, Muhtar dan Factchurrahman, 1986, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, Al-Ma'arif Bandung.
- Zarqa, Mohammad Anas, 1992, "Methodology of Islamic Economics". In Ausaf Ahmad and K.R. Awam (eds) in. A.R. Moten and B. Shasi (eds.) *Lectures on Islamic Economics*, Islamic Research and Training Institute and Islamic Development Bank, Jeddah.

QS. Al-Baqarah : 143.

QS. Al-Maidah : 47-48

QS. Al-Qashash : 77.

QS. An-Nisaa': 16, 44

PENDEKATAN POLITIK EKOLOGI EKOSENTRIS :

SEBUAH TAWARAN ALTERNATIF TERHADAP DOMINASI ANTROPOSENTRISME

Yanuardi ¹

A. Pendahuluan

Dalam jurnal *Progress in human geography*, Walker membahas mengenai perkembangan *political ecology*. Dalam jurnal tersebut, dia menguraikan bahwa *political ecology* telah berkembang dari pendekatan sistem politik sampai pada pendekatan yang disebutnya sebagai pendekatan post-struktural. Namun dalam jurnal tersebut ia meninggalkan sebuah pertanyaan yang tersisa, yaitu dimana posisi ekologi dalam semua pendekatan tersebut. Pertanyaan ini muncul karena dalam tiga pendekatan tersebut dia menemukan politik ekologi yang berkembang lebih cenderung mengarah pada pendekatan politik dan tidak memperhatikan pengaruh ekologi terhadap politik.²

Bagi saya pertanyaan Walker tersebut adalah sebuah pertanyaan yang perlu dipikirkan secara mendalam. Sebab pertanyaan ini adalah sebuah pertanyaan yang menyentuh hal yang sangat substantif dalam teori politik, yaitu pendekatan teoritik dalam memahami fenomena politik. Kecenderungan tidak diperhatikannya dimensi ekologi dalam pendekatan politik ekologi ini menunjukkan bahwa teori politik ekologi yang ada saat ini adalah teori yang hanya menerapkan teori politik dalam melihat hubungan politik manusia, yang menempatkan ekologi hanya bagian yang menjadi objek politik manusia. Teori politik seperti ini adalah teori politik yang masih didominasi oleh cara berpikir manusia modern yang antroposentris. Dalam pendekatan ini ekologi hanya diposisikan sebagai objek kajian dari ilmu politik.

1 Dosen Jurusan Ilmu Administrasi Negara Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Yogyakarta

2 Peter A.walker, Political ecology: where is the ecology, Jurnal Progres in human Geography 29,1 (2005) pp.73-82.

Pendekatan yang menempatkan ekologi hanya sebagai objek kajian dari ilmu politik telah membawa dampak manusia menempatkan ekologi hanya bagian dari alat pemuas kebutuhan manusia. Akibatnya, manusia tidak memperhitungkan pengaruh ekologi terhadap aktivitas kehidupan politik manusia. Dampak lebih jauh dari cara berpikir manusia yang *antroposentis* adalah terjadinya kerusakan ekologi yang akan membahayakan masa depan kehidupan manusia, termasuk kehidupan sosial politik manusia, dan yang lebih parah adalah manusia tidak menyadari sama sekali kondisi tersebut adalah akibat dari kondisi ekologi yang rusak³ dan problem politik yang dihadapi manusia adalah saling berkaitan.

Dalam tulisan ini, saya akan mencoba menguraikan sebuah argumen tentang pentingnya perubahan cara berpikir dalam memahami fenomena politik dan ekologi terutama perubahan dari cara pendekatan teori politik yang *anthroposentric* menuju cara pendekatan yang *ecosentric*. Kemudian saya juga akan mencoba memberikan tawaran mengenai jalan membangun sebuah pendekatan teori politik yang ekosentrik. Harapan saya adalah dapat memberikan kontribusi bagi pengembangan teori politik ekologi, agar teori politik ekologi tidak terjebak kedalam pedekatan teori politik yang ekosentrik, sebagaimana yang dirisaukan oleh Peter A. Walker di atas. Untuk mempermudah kita memahami tawaran tersebut, terlebih dahulu saya akan menguraikan tiga pendekatan politik ekologi yang disampaikan oleh Walker.

B. Perkembangan Politik Ekologi

Seiring dengan perkembangan pendekatan dalam ilmu politik, maka pendekatan dalam politik ekologi juga mengalami perkembangan. Dengan didasarkan pada pendapat Walker, pada Jurnal *Progres in human Geography* 29,1 (2005),⁴ maka pendekatan

3 Kerusakan ekologi yang merusak kehidupan manusia dapat dilihat dari hasil studi thomas homer dixon, yang menemukan bahwa konflik dan kekerasan yang terjadi diwilayah studinya adalah akibat dari krisis lingkungan,yaitu akibat semakin bertambahnya jumlah manusia, sedang kemampuan alam untuk memenuhi kebutuhan manusia semakin berkurang akibat kualitas dan kuantitas lingkungan semakin menurun. Untuk lebih lanjut baca Dixon,thomas homer, environment scarcity,

4 Peter A. Walker,Political ecology: where is the ecology, Jurnal Progress in human Geography 29,1 (2005) pp.73-82.

politik ekologi dapat kita bagi ke dalam tahap-tahap perkembangan sebagai berikut:

Pertama, Politik ekologi yang dipengaruhi oleh teori sistem politik yang mengutamakan kemampuan manusia melakukan penyesuaian dengan perubahan ekologi. Menurut Walker pendekatan ini adalah pendekatan yang pertama dalam politik ekologi. Pendekatan ini muncul pada tahun 1970-an. Bentuk dasar *political ecology* yang didefinisikan bersamaan dengan *cultural ecology* yang dihubungkan dengan strategi kesuksesan ekologi manusia dalam adaptasi ekologi dengan komunitas ekologi, *cybernetic* dan teori sistem. Meskipun ada perbedaan penting, *area study* ini memberi fokus pada aliran materi, energi dan informasi dalam sistem manusia-lingkungan. Menurut Walker, *Political ecology* pada fase ini juga dipengaruhi oleh *hazards scholl*. Dengan fokus pada persepsi, penyesuaian dan manajemen resiko lingkungan. Penyesuaian ini mengarah pada integrasi masyarakat lokal dengan ekonomi pasar bebas masa kolonial dan pasca kolonial.

Kedua, Politik ekologi yang dipengaruhi oleh pendekatan struktural dalam ilmu politik. Pendekatan ini melakukan pengamatan pada aturan politik ekonomi. Pendekatan ini berangkat dari asumsi bahwa aturan politik ekonomilah yang menjadi penyebab atas maladaptasi dan ketidakstabilan ekologi. Menurut Walker, pendekatan ini mengacu pada pembedahan teori malthusian dalam teori krisis lingkungan global di akhir tahun 60-an dan inspirasi derivasi dari studi *peasant* dan teori marxis. *Political ecology* berfokus pada relasi kekuasaan yang timpang, konflik dan modernisasi “budaya” di bawah politik ekonomi kapitalis global sebagai kekuatan kunci dalam membentuk ulang dan destabilisasi interaksi manusia dengan lingkungan fisik. Dengan demikian Walker berpendapat, pendekatan ini berseberangan dengan teori sistem dan ekologi budaya yang menekankan adaptasi dan *homeostasis* (pengelolaan stabilitas/keseimbangan dalam suatu kelompok sosial), *political ecology* menekankan aturan politik ekonomi sebagai kekuatan penyebab atas maladaptasi (kesalahan adaptasi) dan ketidakstabilan. Pendapat Walker ini berdasarkan dengan apa yang disebutkan oleh pernyataan prinsip awal *political ecology*, Blakei and Brookfield (1987) yang telah mendefinisikan frase *political ecology* adalah kombinasi perhatian pada ekologi dan sebuah

definisi politik ekonomi. Persamaan ini mencakupi secara konstan perubahan dialektika antara masyarakat dan sumberdaya berbasis tanah, dan juga dalam kelompok masyarakatnya sendiri.

Blaikie and Brookfield (1987) mengidentifikasi analisis kunci pendekatan dalam politik ekologi, meliputi fokus pada cara aksi penguasa tanah terhadap kondisi lingkungan - biasanya dipahami sebagai pengguna-pengguna tanah di dunia ketiga- di bentuk oleh ekonomi, ekologi dan marjinalisasi politik. Tekanan produksi pada sumberdaya, aliran data kondisi lingkungan dan kebijakan-kebijakan yang dapat dimengerti sebagai rantai penjelas. Peningkatan integrasi pengguna-pengguna lahan dunia ketiga ke dalam pasar global di bawah hubungan kekuasaan yang tidak seimbang dipandang telah memerosotkan otoritas intelektual pengguna lahan tentang pengetahuan lingkungan lokal dan sejarah panjang kesuksesan beradaptasi terhadap sesuatu yang terkadang kejam/kasar dan kondisi lingkungan tidak dapat diprediksikan menciptakan *rasionalisasi situasional* yang secara potensial dapat memaksa pengguna lahan melecehkan lingkungannya dalam aksi "*desperate ecoside*" (bunuh diri ekologi dalam keputusan). Seperti pendekatan politik ekonomi pada masa 80an dan awal 90an didefinisikan secara umum seperti apa yang sekarang ini disebut sebagai fase 'strukturalis' politik ekologi.

Ketiga, politik ekologi yang dipengaruhi oleh pendekatan post-struktural. Kemunculan pendekatan ini karena kritik dan keluhan dari ilmuwan yang menilai bahwa pendekatan '*kaum strukturalis*' politik ekologi 1980, dengan fokusnya pada peran politik ekonomi dalam membentuk pengambil keputusan kondisi lingkungan adalah terlalu deterministik dan menyediakan sedikit perhatian pada *politics*. Menurut Walker tokoh-tokoh yang mengkritik pendekatan ini adalah Michael Watt yang mengkritik pendekatan struktural yang kurang memperhatikan pada perjuangan sehari-hari atas kontrol sumberdaya. Tokoh lainnya adalah Donald More (1993), yang mengkritik kerangka kerja makrostruktural dan Ia menekankan perlunya perhatian pada (1) mikro politik perjuangan petani terhadap akses sumberdaya produksi (2) Perjuangan simbolik petani yang merupakan cara berjuang. Jadi politik ekologi post-strukturalis 1990 mengembangkan perhatian pada studi gerakan lingkungan level lokal, wacana dan simbol politik, pelembagaan inti kekuatan, pengetahuan dan praktis.

C. Dunia Modern dan Cara Berpikir Antroposentris

Seperti yang diuraikan diatas, setelah melakukan pemetaan terhadap pendekatan politik ekologi Peter Walker melakukan kritik dalam bentuk sebuah pertanyaan pada semua studi-studi yang berkembang, yang menggunakan semua pendekatan tersebut. Pertanyaannya adalah *Where is ecology?* Untuk menjawab penyebab munculnya pertanyaan ini, kita perlu memperhatikan paradigma ilmu pengetahuan yang mendominasi paradigma ilmu pengetahuan saat ini.

Bangunan ilmu saat ini dibangun dengan kokoh oleh Paradigma modern. Paradigma dalam tulisan ini menggunakan rumusan dari Thomas Kuhn yang berpendapat bahwa realitas sosial dikonstruksi oleh *mode of thought* dan *mode of inquiry* tertentu yang pada akhirnya melahirkan *mode of knowing*. Paradigma modern lahir dari cara berpikir manusia moderen *mode of thought* dan *mode of inquiry* berdasar pada ide-ide yang muncul pada masa *renaissance*. Ide ini didasarkan pada cara berpikir yang menitikberatkan pada ide emperisme Francois Bacon dan rasionalisme Descartes. Hal ini muncul sebagai kritik terhadap kehidupan masyarakat Eropa abad pertengahan yang dianggap masih berada pada abad kegelapan.

Kedua cara berpikir ini telah membawa manusia modern berada pada cara berpikir yang dualistis yang memisahkan subjek dan objek, yaitu cara berpikir yang melihat ada manusia yang menjadi subjek serta ada manusia lain sebagai objek pertama dan alam menjadi objek kedua. Dari cara pandangan modern inilah paham *Antroposentrisme*, yang melihat manusia sebagai pusat dunia, telah lahir. Manusia dalam paham ini memposisikan dirinya sebagai pusat yang harus dipenuhi kebutuhannya sedang alam menjadi alat untuk memenuhi semua kebutuhan manusia. Hal ini dilakukan dengan cara mengembangkan ilmu pengetahuan dan teknologi yang diciptakan guna untuk menundukkan alam.

Dengan demikian cara berpikir ini telah memisahkan manusia dari alam, dan menjadikan alam sebagai objek untuk memenuhi kebutuhan manusia. Paham ini telah membawa perubahan besar dalam peradaban umat manusai. Paham ini membawa manusia memasuki sebuah era baru yang disebut dengan Industrialisasi.

Menurut John S Dryzek cara berpikir antroposentrisme telah

melahirkan ideologi-ideologi besar yang mempengaruhi peradaban manusia modern. Meskipun dalam sejarah kita menyaksikan ideologi-ideologi tersebut saling berkompetisi, sebenarnya ideologi tetap mengarah pada satu arah, yaitu industrialisasi. Sebagaimana dikatakan oleh John S Dryzek⁵:

Cara berpikir manusia yang seperti inilah yang menjadi fondasi dari ideologi-ideologi moderen saat ini, baik kapitalisme, sosialisme, marxisme, konservatisme, maupun fasisme. Semua ideologi ini menekan pada perbedaan dan berkompetisi untuk meraih kemenangan. Padahal semua ideologi ini berada pada posisi yang sama, yaitu industrialisme. (politic of the earth:12).

Industrialisasi sebagai produk *antroposentrisme* telah berjalan selama tiga abad yang telah membawa manusia bebas dari kungkungan alam. Namun pendekatan ini tidak membawa kondisi manusia menjadi lebih baik. Malahan pendekatan ini telah membawa manusia moderen dalam sebuah kehidupan baru yang dikatakan oleh Antony Gidden dengan kehidupan yang beresiko tinggi, meskipun ia mengatakan hal tersebut bukan bahaya. Munculnya resiko tinggi ini karena cara berpikir antroposentrisme, yang tidak memperhatikan dimensi alam sebagai bagian dari subjek yang mempengaruhi kehidupan manusia, telah melahirkan keserakahan manusia terhadap alam. Keserakan ini telah membuat alam menjadi objek yang dieksploitasi, Akibatnya terjadi pengrusakan terhadap alam, dimana kerusakan tersebut telah berada di luar batas kemampuan alam dalam memulihkan diri. Keadaan ini telah membuat manusia harus menghadapi resiko, balik berupa bencana alam, ancaman penyakit kanker kulit akibat menipisnya ozon, penyebaran penyakit trans-inang yang menular dan sulit dicari obatnya seperti flu burung dan antraks. Selain itu juga kerusakan lingkungan juga telah membuat terjadinya krisis lingkungan, yaitu suatu kondisi dimana lingkungan tidak mampu lagi memenuhi kebutuhan manusia. Bahkan hasil studi Thomas Homer Dixon menunjukkan bahwa krisis lingkungan juga akan berpengaruh terhadap kehidupan politik manusia berupa konflik dan kekerasan yang akan memicu ketidakstabilan politik, penyebabnya adalah jumlah kebutuhan manusia terhadap sumberdaya alam semakin bertambah, sementara kuantitas dan kualitas sumber daya alam

5 John. S. Dryzek, *The Politics of the Earth: Environmental Discourses*, Oxford University Press, 1997

semakin berkurang, oleh karenanya manusia akan berkonflik untuk meraih sumberdaya yang semakin terbatas tersebut⁶.

D. Menuju pendekatan politik ekologi ekosentrik

Dari uraian tersebut, telah dijelaskan bahwa tindakan cara berpikir antroposentrisme yang telah mendominasi selama tiga abad telah membawa kerusakan terhadap alam. Kerusakan tersebut telah mengancam kualitas kehidupan manusia, sekaligus membawa manusia hidup dalam kondisi yang penuh resiko tinggi, baik resiko langsung karena kerusakan alam, maupun resiko tidak langsung berupa meluasnya konflik sosial dan kekerasan akibat perebutan sumberdaya alam yang semakin langka.

Oleh karena itulah manusia perlu mengubah cara hidupnya yang selama ini bertindak semena-mena terhadap alam dan harus menyadari bahwa alam mempunyai kemampuan untuk menghukum tindakan manusia yang sewenang-sewenang. Dan cara untuk mengubah sikap tersebut adalah perlu diawali dengan mengubah cara berpikir manusia. Untuk itu manusia perlu memeriksa kembali bangunan ilmu yang berpaham antroposentrisme dan perlu mengubahnya menjadi bangunan ilmu yang berpaham ekosentrisme.

Upaya manusia dalam membicarakan ekologi dalam ilmu sosial dan politik sebenarnya sudah ada. Namun upaya tersebut masih didominasi oleh cara berpikir antroposentrik, yaitu hanya menitikberatkan pada dimensi politik (perebutan kekuasaan meraih sumberdaya lingkungan) dan kurang memperhatikan posisi ekologi dalam mempengaruhi dinamika politik. Pada bagian ini saya akan menawarkan perubahan dalam bangunan ilmu pengetahuan untuk mencapai pendekatan yang ekosentrik. Untuk itu saya akan menjelaskan apa yang saya dimaksud dengan pendekatan ekosentrik.

Pendekatan ekosentrik disini mengacu pada Robyn Eckersley⁷ dalam bukunya *Environmentalisme and political theory toward and ecosentric approach*). Menurut Eckersley, *ecosentric* bertujuan memperluas emansipasi manusia, yang juga mengakui keberadaan

6 Thomas Homer Dixon, *Environmental and Scarcity*, dalam Nancy Lee Peluso and Michael Watts, *Violent Environment*, Cornell University Press, London, 2001

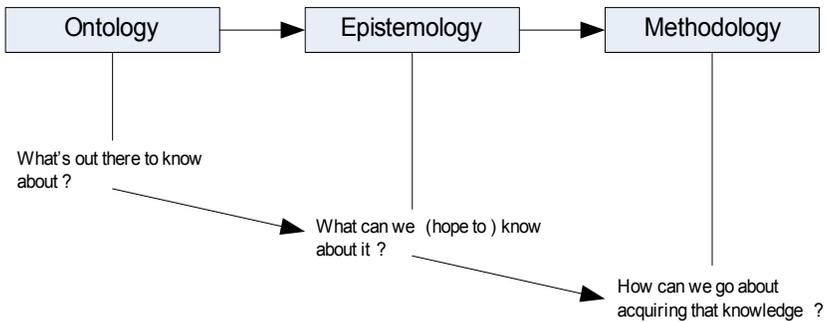
7 Robyn Eckersley, *Environmentalisme and political theory toward and ecosentric approach*, UCL press, 1992

dunia selain manusia dan memastikan bahwa hal ini dapat dibangun dalam berbagai cara (hal 26). Ahli *ecosentric* mengadopsi posisi etikal yang menghargai semua macam bagian *multilayer* dari komunitas biotik. Perspektif *ecosentric* digambarkan sebagai koreksi terhadap peran penting manusia dan anggapan bahwa kapasitasnya mampu memahami seluruh proses biosfer, dan menekankan pada kebutuhan untuk berproses dengan rasa perlindungan dan kerendahan hati yang lebih besar.

Dengan demikian pendekatan ekosentrik adalah pendekatan yang mengatakan manusia harus menurunkan sikapnya yang egosentrisnya, dan mengakui alam adalah bagian dari dunia yang s mempengaruhi dan dipengaruhi kehidupan manusia. Dengan demikian, cara pandang ini telah meninggalkan cara pandang manusia moderen yang dualistik, yaitu cara berpikir subjek dan objek yang melihat dunia secara parsial dan mengarah pada cara pandang yang holistik.

Gambar 1.

Hubungan ketergantungan antara ontologi, epistemologi dan metodologi⁸



Berikut tawaran yang perlu dilakukan dalam melakukan perubahan bangunan ilmu pengetahuan yang ekosentrik tersebut:

Pertama, Ontologi atau hakikat dunia sosial dan politik yang ingin di amati. Penentuan posisi ontologi adalah tahap yang penting, karena posisi ontologi akan menentukan epistemologi dan metodologi yang akan kita gunakan dalam melakukan riset politik. Menurut Robert

8 ibid

Jacson dan George Sorensen (1999) Pada isu ontologi kita harus peduli dengan pertanyaan-pertanyaan berikut: Apakah ada realitas yang objektif? Ataukah merupakan penciptaan subjektif masyarakat?. Lebih dalam lagi pertanyaan yang lebih mendasar dalam persoalan ontologi adalah apakah subjek dan objek dapat dipisah ataukah satu kesatuan. Cara berpikir antroposentrisme melakukan pemisahan subjek dan objek. Dalam hal ini teori politik moderen melihat manusia menempatkan manusia ke dalam dua posisi, yaitu manusia yang menjadi subjek dan manusia yang menjadi objek. Alam pada pendekatan ini diposisikan sebagai objek kedua yaitu objek manusia yang menjadi subjek dan objek manusia yang berada pada posisi objek. Contoh hal ini dapat kita lihat dalam teori yang berkembang saat ini. Seperti teori sistem politik. Teori yang diinspirasi dari teori biologi ini sebenarnya mempunyai cara berpikir yang holistik dalam memandang realitas sosial. Karena melihat realitas sosial politik sebagai sebuah kesatuan sistem. Namun yang menjadi masalah adalah teori ini melakukan pemisahan sistem manusia dengan sistem alam. Akibatnya dalam melakukan analisis sistem politik, teori ini sama sekali tidak memperhitungkan dampak sistem politik terhadap alam dan dampak alam terhadap sistem politik. Demikian juga dengan teori struktural, teori ini sebenarnya cukup mampu melakukan analisis secara struktural penyebab orang melakukan tindakan yang merusak alam, sebab teori ini mampu menguraikan secara sistematis pengaruh struktur politik ekonomi terhadap masyarakat dunia ketiga, yang terpaksa melakukan eksploitasi terhadap sumberdaya alamnya akibat tekanan struktural. Namun teori ini tetap berwatak antroposentrik karena memisahkan struktur politik dan ekonomi dari alam, dengan memosisikan alam hanya sekedar sumberdaya ekonomi yang harus diperebutkan. Teori post-struktural yang lebih menekankan pada dinamika politik sehari-hari juga mampu melihat proses perusakan alam dari sisi lain dengan cara melihat wacana yang hadir. Namun, yang membuat teori ini juga sangat antroposentrik, teori ini tetap melihat pertarungan wacana yang hadir adalah pertarungan memperebutkan sumberdaya dan tetap tidak melihat alam sebagai faktor yang memberi pengaruh terhadap dinamika politik.

Untuk mencapai pendekatan yang ekosentrik kita perlu mengubah ontologi berpikir seperti ini. Perubahan ini dilakukan dengan cara

mengubah hakekat cara pandang kita dalam memandang manusia dan ekologi. Dalam hal ini manusia dan alam harus dilihat sebagai satu kesatuan yang saling mempengaruhi, alam tidak lagi diperlakukan sebagai subjek, tetapi manusia dan alam harus diletakkan dengan berada pada posisi yang sama yaitu sebagai subjek dan juga sekaligus sebagai objek dari ilmu politik. Dengan demikian dengan pendekatan ekosentrik, ketika kita melakukan pengamatan terhadap sebuah fenomena politik, kita juga harus memperhatikan perubahan kondisi ekologi yang mempengaruhi munculnya fenomena politik tersebut. Demikian juga sebaliknya bila kita melakukan pengamatan terhadap peristiwa ekologi, kita juga akan memperhatikan perilaku politik manusia yang mempengaruhi peristiwa ekologi tersebut. Misalnya ketika kita melihat peristiwa bencana alam, kita tidak lagi melihat bencana tersebut datang tiba-tiba karena peristiwa alam semata, tetapi juga kita harus memperhatikan keterkaitan perilaku politik manusia yang menyebabkan bencana tersebut terjadi.

Kedua, menentukan epistemologi atau filsafat ilmu. Epistemologi berkaitan dengan penjelasan apa yang dapat kita ketahui tentang fenomena politik atau pemahaman kita mengenai fenomena politik, serta bagaimana kita dapat mengetahuinya. Menurut Neuman, tema sentral yang menjadi perdebatan epistemologi ada dua pendekatan yaitu, pertama, *Positivism* yang bertujuan untuk menjelaskan dan kedua, penafsiran (Interpretatif) yang bertujuan untuk memahami (*Verstehen*). *Positivism* memandang ilmu sosial sebagai metode terorganisir untuk mengkombinasi logika deduktif dengan observasi empiris yang tepat terhadap perilaku individual guna mengungkap dan mengkonfirmasi hukum kausal probabilistik yang dapat digunakan untuk memprediksikan pola umum aktivitas manusia. Sedang, pendekatan interpretatif berbasis pada *Erklärung* atau penjelasan secara abstrak dan *Verstehen* atau pemahaman empatik terhadap pengalaman hidup seseorang dalam seting sejarah khusus. Pendekatan interpretatif merupakan analisis secara sistematis terhadap pemaknaan aksi melalui observasi langsung yang detail dalam seting alami agar mendapatkan pemahaman dan interpretasi mengenai bagaimanakah seseorang/masyarakat menciptakan dan mengelola dunia sosial mereka lapangan.⁹

9 W.Laurence neuman dalam Social research metods kualitatif and quantitativ approaches (third edition),

Dengan posisi ontologi yang ecosentrik maka epistemologi juga harus sesuai dengan epistemologi ilmu yang ekosentrik. Dalam hal ini pendekatan positivistik harus diubah menjadi pendekatan yang non-positivistik. Menurut saya pendekatan yang cocok dengan ontologi ekosentrik adalah pendekatan yang interpretatif. Dalam pendekatan ini, pendekatan interpretatif harus diubah dengan cara tidak hanya berusaha memahami sejarah empatik perilaku manusia saja berdasarkan pengalamannya, tetapi juga menjadi lebih berupaya memahami perilaku alam dan pengaruh alam terhadap perilaku manusia. Dengan demikian kita tidak hanya dapat memahami kehidupan politik manusia dalam memperebutkan kekuasaan, tetapi pengaruh alam yang mempengaruhi perilaku manusia.

Ketiga, berdasarkan ontologi dan epistemologi tersebut maka selanjutnya kita dapat menentukan metodologi yang digunakan. Metodologi merupakan ilmu yang berbicara mengenai bagaimana metode-metode yang dapat digunakan untuk mengetahui apa yang ingin di ketahui. Metodologi penelitian menurut Muhajir (2000) membahas konsep teoritik berbagai metoda, kelebihan dan kelemahannya, yang dalam karya ilmiah dilanjutkan dengan pemilihan metode yang digunakan. Sedangkan metode penelitian mengemukakan secara teknis tentang metode-metode yang digunakan dalam penelitian.¹⁰ Dalam hal ini ada dua paradigma metode penelitian yaitu kuantitatif dan kualitatif. Paradigma kuantitatif menggunakan pendekatan positivistik, sedang kualitatif menggunakan pendekatan anti positivistik. Metode berparadigma kuantitatif mempersyaratkan teknik pengumpulan data yang sangat terstruktur, yang memungkinkan dilakukan kuantifikasi, pengujian hipotesis, pengukuran dan operasinalisasi bersifat deduktif. Sedang paradigma kualitatif menggunakan metode pengumpulan data yang bersifat induktif. Yaitu melakukan generalisasi dari fakta-fakta khusus yang dikaji secara mendalam.

Dari posisi ontologi dan epistemologi di atas maka kita dapat memilih metode yang dapat digunakan untuk mengetahui realitas politik dan ekologi yang ingin kita teliti (metodologi). Dengan demikian dalam penelitian politik yang mengambil pendekatan ekosentrik

University of wisconsin at white water

10 Noeng Muhajir, Metodologi Penelitian Kualitatif, edisi keempat, Rake sarasin Yogyakarta, 2000

kita harus mengembangkan metode yang berawal dari proses pengambilan data dari fakta-fakta yang diambil secara induktif. Sebab kondisi ekologi dan kondisi politik dalam satu tempat berbeda dengan tempat yang lain, dan tidak dapat dilakukan generalisasi seperti dalam pendekatan kuantitatif. Maka paradigma dari metodologi yang tepat dalam penelitian yang menggunakan pendekatan ekosentrik adalah metode penelitian kualitatif.

E. Penutup

Dari uraian diatas dijelaskan bahwa perkembangan ilmu politik dalam memandangkan ekologi lahir dari cara berpikir yang antroposentrik. Cara berpikir ini telah membuat manusia menganggap dirinya sebagai pusat dari dunia, yang kebutuhannya harus dapat dipuaskan oleh alam. Cara berpikir yang antroposentrik, telah membuat alam yang menjadi objek eksploitasi mengalami kerusakan. Kerusakan alam ini telah membawa ancaman terhadap kehidupan manusia.

Oleh karena itu agar kehidupan manusia menjadi lebih baik di masa depan, manusia harus mengubah cara berpikir yang antroposentrik menjadi ekosentris. Perubahan cara berpikir ini dapat diawali dari perubahan bangunan ilmu pengetahuan yang dimiliki, termasuk ilmu politik. Untuk mengubah bangunan ilmu tersebut harus dilakukan perubahan mendasar dalam ilmu politik dari mulai ontologi, epistemologi, hingga metodologi.

Daftar Pustaka

- Dryzek. John. S. 1997. *The Politics of the Earth: Environmental Discourses*. London: Oxford University Press.
- Peluso, Nancy Lee. and Watts, Michael. 2001. *Violent Environment*. London: Cornell University Press.
- Noeng Muhajir. 2000. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Edisi Keempat. Yogyakarta: Rake Sarasin.
- Walker, Peter A. *Political ecology: where is the ecology*. Jurnal Progress in human Geography 29, I, 2005.
- Eckersley, Robyn. 1992. *Environmentalism and Political Theory Toward and Ecosentric Approach*. UCL press.
- Neuman, W. Laurence dalam *Social research methods qualitative and quantitative approaches* (third edition), University of Wisconsin at white water.

REPOSISI GERAKAN FILANTROPI ISLAM DI INDONESIA*

Hilman Latief**

Pendahuluan

Pertengahan tahun 2008, beriringan dengan Bulan Ramadhan, Indonesia menyaksikan sebuah peristiwa yang memprihantikan, sebuah „tragedi zakat. Cerita bermula ketika seorang pengusaha sukses dari Pasuruan Jawa Timur, sebh saja Haji Dermawan (bukan nama sebenarnya), yang bermaksud membagikan harta zakatnya kepada kaum miskin di daerah tersebut. Haji Dermawan sebetulnya telah bertahun-tahun membagikan zakat secara langsung kepada keluarga miskin. Ia memberikan ribuan amplop berisi uang yang jumlahnya berkisar antara Rp. 10.000,- sampai Rp. 40.000,-. Pada bulan September 2008, ribuan orang berduyun-duyun dan antri di depan rumah keluarga Haji Dermawan. Pembagian uang zakat memang digelar dalam sebuah acara yang besar. Selain undangan secara resmi yang disebarkan kepada warga miskin di sekitar rumah Haji Dermawan, acara ini juga diiklankan di media radio setempat, meminta warga yang mendengarnya untuk mendatangi rumah Haji Dermawan.

Namun, acara yang awalnya berjalan tertib, berubah menjadi bencana. Kerumunan sekitar 5000-7000 orang yang kebanyakan terdiri dari ibu-ibu dan anak-anak keluarga miskin itu mendatangi rumah Sang Haji, mulai bersikap tidak tertib, saling berebut memasuki

* Makalah ini disampaikan pertama kali dalam Forum Diskusi yang diselenggarakan Fistran Institute, Fakultas Ilmu Sosial, Universitas Negeri Yogyakarta (UNY), pada 30 April 2013.

** Hilman Latief, Ph.D. adalah dosen Fakultas Agama Islam, Universitas Muhammadiyah Yogyakarta. Dua dari Trilogi Filantropi Islam nya adalah *Melayani Umat: Filantropi Islam dan Ideologi kesejahteraan Kaum Modernis* (Jakarta: Gramedia, 2010); dan *Politik Filantropi Islam di Indonesia: Negara, Pasar, dan Masyarakat Sipil* (in print, 2013). Beberapa karangan ilmiahnya dipublikasi di beberapa jurnal, antara lain *American Journal of Islamic Social Sciences-USA*, *Journal of Southeast Asia Research-London*, dan dalam beberapa buku yang diterbitkan oleh Amsterdam University Press, Routledge, dll.

halaman rumah Haji Dermawan. Dalam menyelenggarakan kegiatan amal tahunan yang melibatkan ribuan massa ini, nampaknya Haji Dermawan tidak berkoordinasi dengan aparat keamanan atau polisi setempat, tidak pula melibatkan lembaga amal zakat yang ada di daerah tersebut, pengurus masjid, atau yang semacam itu. Keluarga Haji Dermawan justru lebih memilih membagikan amplop atau uang zakat itu langsung dari tangan mereka. Alhasil, konsentrasi massa yang tidak terantisipasi berujung dalam kekacauan. Ribuan keluarga miskin itu saling dorong saat memasuki gerbang rumah yang sempit. Diberitakan bahwa 21 orang meninggal dunia dalam peristiwa „kedermawanan ini dan ratusan orang terluka karena sesak nafas akibat berdesak-desakan.

Sebagai reaksi terhadap insiden ini, masyarakat mulai mempertanyakan makna kedermawanan dalam agama, peran lembaga-lembaga sosial, dan jumlah rill orang-orang miskin di negeri ini. Dengan kata lain, insiden tersebut berkembang menjadi isu agama, hukum, sosial dan politik. Pihak keamanan menginvestigasi penyebab terjadinya tragedi ini, dan menyimpulkan bahwa keluarga Haji Dermawan dan panitia kegiatan amal ini dianggap lalai karena tidak melibatkan aparat keamanan. Para ulama, politisi dan aparat pemerintah pun menunjukkan sikap mereka. Majelis Ulama Indonesia (MUI) menekankan bahwa metode atau cara yang digunakan keluarga Haji Dermawan mendistribusikan zakat adalah „haram karena cara zakat didistribusikan kepada orang yang berhak harus melalui organisasi atau lembaga yang kredibel atau terpercaya.¹ MUI juga menegaskan bahwa adalah hak setiap seseorang untuk membagikan zakat mereka secara langsung kepada penerimanya. Tetapi cara melakukannya harus manusiawi dan sesuai dengan prinsip-prinsip Islam. Masih menurut MUI, Islam telah menunjuk lembaga-lembaga terpercaya sebagai tempat dimana zakat dapat disalurkan. Karena itu, membagikan zakat tanpa melibatkan lembaga amal yang terpercaya adalah tidak pantas sebab meminta orang-orang miskin untuk antri di depan rumah orang kaya, bukan saja juga tidak pantas atau kurang beradab tetapi juga

1 Meskipun memberikan dana zakat secara langsung sangat berisiko atau rentan dengan kecelakaan, seperti yang terjadi di Pasuruan maupun di tempat-tempat lainnya, beberapa lembaga masih memilih untuk melakukan hal yang sama. Saat itu, PT Gudang Garam, sebuah perusahaan rokok terbesar di Indonesia menegaskan bahwa mereka akan tetap melakukan tradisi amal model seperti itu dan mereka menyiapkan ratusan personil keamanan.

secara etika menodai martabat orang-orang miskin.

Ketua Badan Amil Zakat Nasional (BAZNAS), Prof. Didin Hafifuddin, ikut menyuarakan pendapatnya tentang tatakelola zakat. Ia mengatakan bahwa mustahik (golongan yang berhak menerima zakat) harus secara serius diidentifikasi oleh sebuah komite atau tim yang kredibel sehingga zakat dapat diterima oleh mereka yang betul-betul yang berhak menerimanya. Tetapi, Didin Hafifuddin juga mengakui bahwa selain kurangnya pemahaman dan pengetahuan di kalangan Muslim tentang bagaimana seharusnya zakat dikelola dan didistribusikan, dan tidak banyak pula orang yang mengerti keberadaan lembaga pengelola zakat di tempat mereka tinggal.

Kisah tragedi zakat ini tidak berhenti sampai di situ saja, melainkan bergulir bagaikan bola salju. Dalam wawancara di sebuah Televisi Nasional, salah seorang keponakan Haji Dermawan menunjukkan ketidaksetujuannya dengan sikap MUI, dengan mengatakan bahwa adalah hak bagi keluarganya untuk membagikan zakat secara langsung kepada orang-orang miskin tanpa harus melalui lembaga pengelola zakat. Ia juga mengatakan bahwa seharusnya pemerintah berterima kasih kepada keluarga Haji Dermawan dari pada menyalahkannya. Menurutnya, tragedi ini pada dasarnya adalah akumulasi dari lemahnya upaya pemerintah dalam mengentaskan kemiskinan di Indonesia, terutama setelah naiknya harga bahan bakar minyak (BBM) beberapa bulan sebelum Ramadhan, dan pada saat yang sama pemerintah tidak memiliki kemampuan untuk menyediakan sistem kesejahteraan yang memadai ketika jumlah orang-orang miskin bertambah jumlahnya dengan cepat.

Tidak hanya para pemimpin agama Islam yang merasa dipermalukan dengan tragedi ini, tetapi juga para elite politik. Segera setelah tragedi tersebut, Presiden Susilo Bambang Yodoyono (SBY), Kementerian Sosial dan aparat pemerintah lainnya menunjukkan simpati yang mendalam atas kejadian yang mengakibatkan banyak korban jiwa itu. Bahkan, SBY menyampaikan rasa belasungkawanya kepada publik dan mengirimkan Menteri Komunikasi untuk bertemu dengan keluarga korban dengan memberikan kompensasi sebesar Rp. 2.500.000 per keluarga korban. SBY juga menyarankan agar kaum Muslim bekerjasama dengan lembaga-lembaga filantropi Islam

saat mendistribusikan uang zakat bagi keluarga miskin daripada mengambil risiko dengan membagikannya sendiri-sendiri.

Bagi para politisi, insiden tersebut berubah menjadi sebuah isu politik, baik pada tingkat lokal maupun nasional. Secara kebetulan, pada pertengahan tahun 2008, di Jawa Timur sedang diselenggarakan Pilkada (Pemilihan Kepala Daerah) tahap kedua untuk pemilihan Gubernur, dan menyisakan dua orang kandidat. Salah seorang kandidat Gubernur Jawa Timur, memberikan „perhatian khusus kepada peristiwa ini dengan mengunjungi rumah sakit tempat para korban tragedi pembagian zakat ini. Pun, di tingkat nasional, aktivis perempuan dari kalangan Nahdlatul Ulama yang juga menjadi kandidat atau calon legislatif untuk pusat (DPR RI) secara spontan menggalang dana untuk korban insiden pembagian zakat.

Tidak hanya itu, pada sebuah acara televisi, debat publik dan beberapa acara *talkshow* menayangkan dan membahas isu yang sama. Salah seorang nara sumber adalah seorang sosiolog, Imam B. Prasodjo, yang melihat tragedi zakat ini dari perspektif yang lebih luas. Baginya, masalah kemiskinan dan kesejahteraan sosial berada di tangan negara. Meskipun demikian, inisiatif lokal dari kalangan masyarakat sipil untuk memperkuat komunitas sangat dimungkinkan. Oleh karena itu, meskipun telah ada lembaga-lembaga pemerintah, hal itu tidak berarti harus mengeliminasi peran-peran masyarakat sipil. Apalagi, menurut Prasodjo, pemerintah Indonesia tidak memiliki kapasitas yang kuat untuk mengidentifikasi dan mengkalkulasi jumlah masyarakat miskin di Indonesia. Hal ini terbukti dengan tidak adanya data yang akurat yang dapat digunakan sebagai acuan untuk pelbagai bentuk keperluan, seperti pemilihan umum, distribusi dana segar untuk kaum miskin (bantuan langsung tunai-BLT), dan juga untuk pembagian zakat.

Prasodjo menambahkan bahwa penyediaan nomor jaminan sosial (SSN, *social security number*) untuk setiap warga negara, seperti yang dilakukan negara-negara maju, terutama Amerika tidak lagi bisa dihindari dan harus segera dilaksanakan. Terakhir, menurut Prasodjo, ketika banyak lembaga amal zakat yang cukup bangga untuk mengumumkan kepada publik tentang jumlah dana yang bisa dikumpulkan dari para penyumbang, masyarakat seharusnya lebih

kritis untuk mencermati apakah dana-dana tersebut didistribusikan dengan tepat sasaran, akurat dan efektif atautah tidak.

Memaknai Tradisi Filantropi dalam Masyarakat Muslim

Kisah singkat di atas mengilustrasikan dinamika praktik kedermawanan dalam masyarakat Muslim, dan bagaimana praktik kedermawanan ternyata berkelindan dengan isu-isu kesejahteraan yang lebih besar dalam konteks negara bangsa. Tragedi zakat itu juga menggambarkan kompleksitas aktivisme kedermawanan pada masyarakat akar rumput, dan menunjukkan bagaimana konsep kedermawanan dan kesejahteraan dipahami dengan cara pandang yang berbeda-beda. Tidak diragukan lagi bahwa masalah kesejahteraan dan kemiskinan menjadi perhatian organisasi keagamaan selama beberapa dekade. Beberapa istilah dan konsep telah dirumuskan dan pelbagai pendekatan telah diformulasikan dan kemudian ditransformasikan pada tingkatan praktis untuk mencapai tujuan bersama: yaitu menciptakan masyarakat yang sejahtera, adil, dan makmur.

Kedermawanan adalah salah satu istilah yang cukup populer dan merupakan kegiatan dimana masyarakat berupaya meningkatkan kualitas hidup mereka. Selain merepresentasikan upaya untuk mengekspresikan kesalehan pada ranah sosial, ekonomi, dan politik, praktik kedermawanan ditandai oleh perkembangan gerakan filantropi yang lebih terorganisasikan. Peran organisasi-organisasi filantropi bermacam-macam, mulai dari menawarkan bentuk-bentuk aktivitas karitatif yang sangat terbatas dampak sosialnya, sampai bentuk-bentuk kegiatan yang menawarkan gagasan transformatif tentang keadilan sosial. Di beberapa negara, keterlibatan lembaga-lembaga agama dalam ranah sosial dan politik telah membentuk karakter masyarakat sipil dan tipe-tipe aktivisme keagamaan di ruang publik.²

2 Beberapa teruan menunjukkan bahwa praktik kedermawanan dalam denominasi agama sangat populer pada abad ake delapanbelas dan sembilanbelas dimana pada waktu itu idiom-idiom keagamaan dikombinasikan dengan foundatsi dan gagasan filosofis dan moral dan legitmasi sosial dan politik tentang anggot amasyarakat yang diberkata, yang kaya bertanggung jawab terhadap masa depan masyarakat secara keseluruhan.

Pengalaman pengusaha lokal di Pasuruan-Jawa Timur, sebagaimana diceritakan di atas, juga mengindikasikan kecenderungan individu-individu Muslim yang mencoba mengekspresikan kesalehan sosial keagamaan mereka tanpa melibatkan lembaga-lembaga filantropi yang sudah terbentuk. Hal ini dikarenakan terdapat asumsi dalam masyarakat apakah menjadi dermawan, berderma, ataupun membayar zakat merupakan bagian dari kewajiban individu ataukah kewajiban kolektif. Misalnya perbedaan cara pandang tentang—dan pendekatan terhadap—pembayaran zakat, adalah buah dari transformasi makna dan praktik zakat dari sebuah ekspresi keimanan informal (“*an informal expression of faith*”) seorang individu (*fardu ‘ayn*) dengan cara menyantuni orang-orang miskin, sebagaimana bisa dilihat dari periode awal Islam, menjadi gerakan yang terlembagakan yang mengikat secara hukum dan menjadi kewajiban

kolektif (*fard kifaya*).³ Untuk itu, dapat dikatakan bahwa kedermawanan maupun pembayaran zakat telah dipraktikkan dengan motif yang berbeda-beda.

Para peneliti menilai bahwa pengaruh tradisi atau adat dalam praktik zakat dalam komunitas Muslim sangat kuat. Apa yang disebut dengan „bentuk dukungan komunitas pra Islam (*pre-Islamic forms of communal support*)⁴ dan adat (*local custom*)⁵ agaknya juga mempengaruhi model diskursus dan praktik zakat di kalangan Muslim. Di Senegal bagian Timur, Ed van Hoven, menemukan bahwa praktik zakat lebih merupakan „pertukaran hadiah (*gift-exchange*).⁶

Sementara itu, di Minangkabau-Sumatra Barat, dimana sistem matrilineal masih kuat dalam struktur masyarakat, gagasan dan

3 Holger Weiss, *Obligatory Almsgiving: An Inquire into Zakat in the Pre-Colonial Bilad al-Sudan* (Helsinki: The Finnish Oriental Society, 2003), 23-27

4 Holger Weis, “Reorganizing Social Welfare among Muslims: Islamic Voluntarism and other forms of Communal Support in Northern Ghana,” *Journal of Religion in Africa*, 32, 1 (2002), 84; juga Timur Kuran, “The Economic System in Contemporary Islamic Thought: Interpretation and Assessment,” *International Journal of Middle East Studies*, 18 (1986), 142-143.

5 Menurut sejarawan Taufik Abdullah, Adat dapat bermakna interaksi antara anggota masyarakat (the interaction of the members of society) yang secara praktis melengkapi atau bahkan mungkin bertentangan dengan hukum Islam atau kebijakan negara. Taufik Abdullah, “Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau,” *Indonesia* 2 (1966), 1-2.

6 Dalam temuannya disebutkan bahwa zakat subtracted from the trousseau and divided among the sisters of the groom in return for the services rendered during the marriage ceremony, Ed van Hoven, “Local Tradition or Islamic Precept: the Notion of Zakat in Wuli (Eastern Senegal),” *Cahiers d’Études Africaines*, Vol. 36, Cahier 144, *Mélanges maliens* (1996), 703-722

praktik pembayaran zakat bercampur dengan adat istiadat setempat. Adat istiadat telah membentuk cara bagaimana masyarakat di sebuah desa kecil di Minangkabau membayar zakat fitrah pada bulan Ramadhan.

Menurut Umar Junus, dalam masyarakat Minangkabau, zakat fitrah pada umumnya diberikan kepada tokoh desa (*pandito kampueng*), meskipun karena beberapa alasan, misalnya alasan kemanusiaan, anggota masyarakat Minangkabau boleh memberikan zakat fitrah secara langsung kepada anggota keluarga yang berada dalam *paruik* (hubungan keluarga) yang sama.⁷ Demikian pula di Jawa pada masa kolonial, dan bahkan sampai saat ini, sebagian kaum Muslim menyalurkan zakatnya kepada pimpinan agama, seperti kyai dan modin (pengurus masjid). Tidak sedikit pula, masyarakat yang cenderung menyalurkan zakat dan sedekah mereka kepada dukun bayi, tukang khitan, dan penjaga kuburan.⁸ Berdasarkan hasil-hasil temuan di atas, untuk menganalisis praktik zakat di kalangan Muslim, seseorang tidak bisa memahaminya secara literal sebab konsep zakat seringkali tidak diterapkan secara kaku atau tidak selalu sesuai dengan doktrin agama, khususnya di negara-negara atau masyarakat yang konsitusinya tidak menempatkan Islam sebagai agama resmi negara.

Tidak dipungkiri bahwa masalah kesejahteraan ada pada domain negara, yang memang bertanggung jawab untuk memberikan kerangka hukum yang memadai serta sistem ekonomi dan politik yang memberikan ruang bagi warga negara untuk meningkatkan taraf hidup mereka. Namun, struktur ekonomi dan politik negara serta para apparatus yang berada di dalamnya tidak selalu dapat berperan dan

7 Tentang bagaimana sistem matrilineal membentuk praktik zakat di Minangkabau, Junus menjelaskan sebagai berikut: "In conformity with the Islamic law, it is the father who has to play the fitrah of the wife and children, not the mother's brother. Since the father does not belong to the same paruik and kampueng as the wife and children, they do not all pay the fitrah to the same pandito. The father gives his fitrah to the same pandito as his sister, his mother and his sister's children, while the wife and the children give their to the same pandito as his wife's mother, his wife's mother's brother and his wife's brother." Umar Junus, "the Payment of Zakat al-Fitrah in Minangkabau Community," 247-254.

8 Lihat Mitsuo Nakamura, *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1993, 90; E. Gobebe and C. Adriaance, *Nasih-nasih C. Snouck Hurgronje Semasa Kepegawainnya Kepada Pemerintah Hindia-Belanda* (Jakarta: INIS, 1992), khususnya Bab XXVIII tentang "zakat and fitrah", 1324-1334. Lihat Muhammad Hisyam, "Caught between three Fires: the Javanese Penghulu Under the Dutch Colonial Administration 1882-1942", PhD Thesis, Leiden University, 2001, 118.

berfungsi secara efektif sebagaimana seharusnya. Ketidakmerataan kesempatan untuk mengakses sumber-sumber perekonomian, kesenjangan yang semakin tinggi antara yang miskin dan yang kaya secara jelas mewarnai banyak negara dan oleh karena itu mendorong aktor-aktor atau lembaga-lembaga non-negara, termasuk inisiatif-inisiatif lokal masyarakat serta lembaga filantropi, untuk terlibat dalam mengkampanyekan kemakmuran dengan cara merevitalisasi budaya kedermawanan.

Dalam banyak kasus, proses modernisasi dan globalisasi di bidang ekonomi, selain memberikan dampak peningkatan ekonomi, juga memunculkan masalah-masalah baru, khususnya ketika negara di kendalikan oleh kekuatan politik dan ekonomi internasional, yang akibatnya negara tidak dapat berfungsi dengan baik untuk mengeluarkan kebijakan yang populis dan pro-rakyat. Dalam kondisi seperti itu, tidak heran, istilah neo-liberalisme, begitu dikenal di kalangan aktivis gerakan kiri. Ideologi neo-liberal dipercaya memberikan wewenang kepada orang-orang kaya pemegang modal dan para penguasa, dan pada saat yang sama mengeliminasi orang-orang miskin dan yang lemah dari pusat sumber-sumber perekonomian. Karena itu, peribahasa “yang kaya (dan penguasa) makin kaya, yang miskin makin miskin” bukanlah hal yang mengada-ada sebab faktanya kesenjangan ekonomi dan sosial semakin „menganga dan melebar. Dalam konteks inilah peran-peran organisasi non pemerintah, lembaga swadaya masyarakat dan juga lembaga filantropi hadir untuk mengisi kekosongan ruang-ruang yang belum terisi oleh negara, mengoptimalisasi inisiatif-inisiatif lokal dan sumber daya di luar struktur pemerintahan.

Organisasi otonomi muncul di ruang publik dan memerankan peran penting dalam menghidupkan kembali kedermawanan-keagamaan (*religiously-motivated giving*) dan dalam mendorong proses pengembangan sosial. Masyarakat kelas atas di Amerika Latin dan Eropa, kadang dengan dukungan negara dan gereja, telah berperan dalam kegiatan-kegiatan karitatif, untuk membentuk apa yang disebut dengan masyarakat “yang saling tolong menolong” (*mutual help societies*),⁹ dan juga untuk menciptakan masyarakat

9 Lailah Landim and Andrés Thomson, “Non-Governmental Organizations and Philanthropy in Latin America: an Overview,” *Voluntas*, 8, 4 (1997), 342.

yang bersahabat (*friendly societies*) yang ditandai dengan hubungan saling menguntungkan dan resiprositas (*mutuality and reciprocity*).¹⁰ Di negara-negara lain seperti Thailand, Filipina, Sri Lanka, dan India, lembaga-lembaga keagamaan dan masyarakat kelas menengah telah berupaya untuk mengkonsolidasikan sumber-sumber daya sosial, ekonomi dan politik, dan untuk selanjutnya, menjalankan pelayanan sosial di dalam komunitas.¹¹

Selaras dengan perkembangan lembaga-lembaga filantropi dan lembaga swadaya masyarakat lainnya di pelbagai belahan dunia, trend yang sama, yang dibentuk oleh situasi geo-politik internasional yang tidak stabil, juga terjadi di dunia Islam pada akhir tahun 1970an sampai sekarang. Kini aliran-aliran tarekat dan sufi, aktivis sosial berhaluan kiri, partai-partai politik berhaluan kanan, kelas menengah pekerja, masyarakat urban (perkotaan) dan orang-orang desa, mengorganisasikan diri dan menjadikan nilai-nilai dan tradisi keagamaan sebagai tempat berpijak untuk merumuskan masa depan kemakmuran dan kesejahteraan masyarakat.¹² Arah sosial dan politik dari gerakan kolektif dari komunitas tidaklah selalu sama tentunya. Tetapi kerja-kerja sosial agaknya menjadi kendaraan penting untuk melakukan mobilisasi sumberdaya (*the resource mobilization*) dan untuk mematerialisasikan arah dan tujuan kultural, ideologis dan politik lembaga swadaya masyarakat.

Selaras dengan deskripsi di atas, studi ini menceritakan tentang gerakan kedermawanan kolektif dan terorganisir di Indonesia, negara Muslim terbesar di dunia, yang sejak tiga dekade terakhir menyaksikan perkembangan dari praktik kedermawanan dengan motif agama. Dengan dukungan lembaga-lembaga Islam, yang direpresentasikan oleh organisasi filantropi dan lembaga swadaya masyarakat,

10 Daniel Weinbren, "Supporting Self-Help: Charity, Mutuality and Reciprocity in Nineteenth-Century Britain, dalam Bernard Harris and Paul Bridgen (eds.), *Charity and Mutual Aid in Europe and North America since 1800* (New York and Oxon: Routledge, 2007), 67-88.

11 Leona Anderson, "Generosity of Household, Generosity of Kings: Situating Philanthropy in South Asia," and George D Bond, "The Sarvodaya Movement in Sri Lanka: Buddhist Development and Western Philosophy," in Soma Hewa & Philo Hove (eds), *Philanthropy and Cultural Context*, 186-199 and 259-278.

12 Misalnya lihat Rana Jawad, *Social Welfare and Religion in the Middle East: A Lebanese Perspective* (Bristol: the Policy Press, 2009); Holger Weiss (ed.), *Social Welfare in Muslim Societies in Africa* (Stockholm, Nordiska African Institute, 2002).

kegiatan kedermawanan (*charity*) memasuki sebuah arena dimana modernisasi dan profesionalisasi kerja sosial terjadi. Peran dan keterlibatan masyarakat sipil dalam membentuk perdebatan publik tentang isu-isu kesejahteraan, kemandirian, otonomi, emakmuran, dan keadilan sosial di kalangan masyarakat Indonesia, secara umum, dan komunitas Muslim, secara khusus.¹³

Arena Kontestasi Gagasan

Filantropi, yang berarti „kedermawanan, kini dimaknai secara lebih fleksibel dan beragam dalam masyarakat. Di negara-negara yang berpenduduk Muslim, konsep filantropi Islam juga diadopsi dan diartikulasikan dalam pelbagai bentuk ekspresi sosial dan ekonomi, baik yang bersifat individual maupun kolektif. Doktrin-doktrin keagamaan dalam ajaran Islam tentang kewajiban memberikan pertolongan dan bantuan bagi kalangan fakir dan miskin dengan cara menyerahkan sebagian harta yang dimiliki orang-orang kaya (*aghniya*), telah memberikan inspirasi sebagian kalangan masyarakat untuk melembagakan kegiatan filantropi ini. Para ulama dan aktivis sosial pun berperan penting dalam mengkonstruksi dan mengembangkan wacana dan aksi filantropi. Kesadaran bahwa aksi kedermawanan individual tidak lagi cukup untuk melakukan perubahan kolektif semakin tumbuh. Kini, muncul banyak aktor berupa organisasi-organisasi sosial keagamaan yang mencoba memobilisasi dan mentransformasikan „kesadaran individual tersebut untuk menjadi kesadaran kolektif dan selanjutnya menjadi gerakan kolektif.

Kesadaran kolektif dalam gerakan filantropi Islam telah melalui proses evolusi yang cukup panjang dan dinamis. Hal ini terbukti dengan munculnya aktor-aktor pegiat filantropi Islam dengan latar belakang dan fungsi keorganisasian yang berbeda-beda, baik itu adalah organisasi masyarakat sipil berbasis komunitas (yayasan-yayasan sosial keagamaan), organisasi yang berorientasi profit (perusahaan-perusahaan), dan organisasi negara (aparatur pemerintah). Evolusi kelembagaan filantropi mulai terlihat di Indonesia, setidaknya

13 Studi-studi tentang lembaga-lembaga filantropi di Indonesia bisa dibaca PIRAC, *Investing Ourselves: Giving and Fundraising in Indonesia* (Jakarta: PIRAC & Asian Development Bank etc., 2002); Zaim Saidi, *Kedermawanan untuk Keadilan Sosial: studi kasus Dompot Dhuafa, YAPPIKA, Mitra Mandiri, dan Kehati* (Jakarta: PIRAC & Piramedia, 2006).

sejak akhir 1960 dan 70-an, ketika keterlibatan pemerintah, baik dalam konteks regional maupun nasional, dalam mengatur regulasi pengelolaan dana-dana masyarakat yang berasal dari zakat semakin kasat mata. Meski belum sepenuhnya berjalan secara efektif, pada akhir tahun 1960-an sampai 1970-an beberapa kebijakan pemerintah tentang kegiatan filantropi Islam di Indonesia sudah muncul melalui tangan kementerian agama maupun pemerintah daerah.¹⁴

Budaya berderma dapat merepresentasikan simbol solidaritas, ketaatan keagamaan, kohensi sosial, altruisme; dan dapat menjadi cara untuk menciptakan relasi patron-klien, interaksi resiprositas, dan juga merupakan ekspresi kebanggaan, kekuatan dan dominasi. Di balik tafsir-tafsir yang sangat luas terhadap makna berderma dalam masyarakat, tradisi kedermawanan yang diinspirasi oleh faktor keagamaan masih merupakan isu besar di kalangan masyarakat Muslim di pelbagai belahan dunia. Di kalangan masyarakat Muslim, tradisi „memberi, baik dalam bentuk kewajiban membayar zakat maupun bersedekah telah menjadi salah satu sumber untuk mendorong kemaslahatan masyarakat: yang kaya maupun yang miskin, pemerintah maupun masyarakat sipil, kaum elit maupun kelompok pinggiran. Kendati praktik kedermawanan semacam itu telah menopang kehidupan sosial di dalam masyarakat, keterlibatan negara dalam mengorganisasikan praktik filantropi keagamaan juga semakin menguat. Beberapa negara seperti Pakistan, Malaysia, Indonesia, and negara-negara lain di Wilayah Teluk, telah menyaksikan fakta semakin kuatnya peran negara dalam mengatur dan bahkan mengorganisasi pelaksanaan zakat. Di Malaysia dan Pakistan, dua negara yang menjadikan Islam sebagai agama resmi negara, zakat telah bertahun-tahun berada dalam kendali pemerintah; sementara di negara Muslim lainnya, termasuk Indonesia, zakat pada umumnya masih berada dalam genggaman masyarakat sipil.

Telah banyak studi yang dilakukan tentang praktik zakat di Indonesia. Sejarahwan Taufik Abdullah menegaskan bahwa terdapat dua subjek pokok tentang pelaksanaan zakat pada masa Orde Baru: Pertama terkait dengan kontestasi masyarakat sipil dan negara.

14 Lihat misalnya Moch. Nur Ichwan, "Official Reform of Islam: State Islam and the Ministry of Religious Affairs in Contemporary Indonesia, 1966-2004," Ph.D. Dissertation, Universiteit van Tilburg, the Netherlands (2006), khususnya bab tentang pengelolaan zakat pada masa Orde Lama dan Orde Baru.

Yang kedua lebih banyak mendiskusikan tentang fungsi-fungsi, kesamaan-kesamaan, dan perbedaan-perbedaan antara zakat dan pajak dan menanyakan apakah masing-masing (zakat dan pajak) dapat melengkapi satu sama lain.¹⁵ Sayang sekali, karya Taufik milik Abdullah yang ditulis pada tahun 1990an itu belum cukup untuk menganalisis masalah-masalah perkembangan pemikiran hukum tentang zakat dewasa ini, yang tentunya semakin beraneka ragam.

Amelia Fauzia dalam analisis historisnya tentang filantropi Islam di Indonesia menegaskan bahwa selama dan sesudah masa kolonial, dan bahkan hingga masa Orde Baru, praktik zakat di Indonesia tidak pernah terlepas dari intervensi pemerintah.¹⁶ Hubungan yang multi wajah antara negara dan masyarakat sipil telah menyimpulkan wacana tentang institusi manakah yang paling memadai mengelola zakat. Beberapa penulis lainnya yang mengulas kebijakan zakat pada masa Orde Baru berkesimpulan bahwa hubungan antara negara dan organisasi masyarakat sipil dalam mengelola dana umat di Indonesia telah ditandai dengan pelbagai bentuk ketegangan. Dikatakan bahwa kebijakan Islam pada masa Orde Baru mencoba melemahkan pengaruh Islam dalam struktur politik Indonesia dan oleh karena itu Undang-undang Zakat di Indonesia baru dapat dilegislasikan setelah keruntuhan Orde Baru.¹⁷ Meskipun para penulis tersebut di atas telah memunculkan temuan-temuan yang menarik tentang perkembangan hukum zakat di Indonesia, pembahasan tentang perdebatan jurisprudensi dan konsekuensinya terhadap pembentukan tradisi berderma dalam masyarakat Indonesia kurang begitu memadai.

Sebagai negeri Muslim terbesar di dunia, dengan jumlah penduduk yang saat ini berkisar antara 250 juta orang, Indonesia juga mengalami proses Islamisasi yang kuat, setidaknya sejak akhir

15 Taufik Abdullah, "Zakat Collection and Redistribution in Indonesia", in Mohammed Ariff (ed), *The Islamic Voluntary Sector in Southeast Asia* (Singapore: ISEAS, 1991), 52-53; Arskal Salim, *The Shift in Zakat Practice in Indonesia: From Piety to an Islamic Socio-Political-Economic System* (Chiang Mai: Asian Muslim Action Network and Silkworm Books, 2008).

16 Amelia Fauzia, "Faith and the State: the History of Islamic Philanthropy in Indonesia," a Ph.D. Dissertation, the University of Melbourne, 2009.

17 Asep Saepuddin Jahar, "The Clash between Muslim and the State: Waqf and Zakat in Post Independent of Indonesia," *Studia Islamika*, Vol. 13, No. 3, (2006), 353-396; Arskal Salim, "Zakat Administration in Politics of Indonesia," in Arskal Salim and Azyumardi Azra, *Shari'a and Politics in Modern Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2003) Sirojudin Abbas, "The Struggle for Recognition: Embracing the Islamic Welfare Effort in the Indonesian Welfare Sistem," *Studia Islamika*, Vol. 12, No. 1 (2005), 33-72.

tahun 1990an hingga sekarang ini. Proses Islamisasi di Indonesia sesungguhnya terjadi sejak beberapa abad silam, namun proses Islamisasi yang semakin kental dalam birokrasi negara yang berimplikasi pada dinamika gerakan filantropi Islam, terjadi sejak tahun 1990an. Hal ini berbanding dengan sebuah proses yang disebut oleh Arskal Salim dengan „nasionalisasi Syariah (*the nationalization of Shari'a*) yang turunannya adalah ditetapkan kebijakan-kebijakan institusionalisasi zakat, pengelolaan zakat, kewajiban membayar zakat dan pajak, dan sebagainya, di negara Indonesia yang sebelumnya dianggap negara „sekular (baca: bukan negara Islam).¹⁸ Menariknya, pada tahun-tahun tersebut pula, para cendekiawan dan aktivis sosial di kalangan Muslim mulai memberikan makna yang lebih luas terhadap filantropi Islam. Kacamata yang digunakan untuk memaknai zakat, misalnya, bukan semata-mata kaca mata agama, tetapi juga kacamata sosial ekonomi, yang ujung-ujungnya diproyeksikan untuk menegakkan keadilan sosial.¹⁹

Perbedaan perspektif atau kacamata yang digunakan untuk membaca dan memaknai filantropi Islam setidaknya memiliki konsekuensi pada gerakan filantropi itu sendiri baik di lihat pada aspek hukum Islam (*fiqh*), hukum-hukum positif yang terkait dengan zakat, maupun pada aspek kelembagaan. Jatuhnya rejim politik Soeharto pada tahun akhir 1990-an, menjadi penanda munculnya babak baru gerakan filantropi Islam di Indonesia, baik dalam konteks sosial-ekonomi, hukum maupun politik. Setelah krisis moneter yang terjadi pada akhir tahun 1990an, beberapa lembaga keagamaan Islam yang sebelumnya agak „abai terhadap potensi dan fungsi filantropi Islam mulai melirik aspek filantropi Islam sebagai salah satu alat guna menggalang dana-dana masyarakat untuk kemudian didayagunakan bagi kalangan masyarakat kurang mampu dengan pelbagai kepentingan. Menariknya, kesadaran itu tidak hanya menjadi milik lembaga-lembaga sosial keagamaan berbasis komunitas, tetapi juga media masa, perusahaan-perusahaan swasta, Badan Usaha Milik negara (BUMN), dan lembaga-lembaga lainnya yang dibentuk pemerintah.

18 Arskal Salim, *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia* (Honolulu: University of Hawai Press, 2008) 115-127

19 Beberapa cendekiawan yang menulis risalah tentang zakat antara lain M. Dawam Rahardjo, M. Amien Rais, Masdar F. Masudi, dan sebagainya.

Tidak bisa dipungkiri bahwa masalah pengelolaan zakat di era negara bangsa atau era pos kolonialisme, terutama di negara-negara yang bukan „negara Islam, menjadi topik yang hangat dibicarakan. Indonesia sendiri telah menyaksikan suatu proses „evolusi peraturan-peraturan yang terkait dengan zakat, baik yang bersifat lokal maupun nasional, sejak masa kolonial hingga era reformasi. Artinya, perubahan dan pergeseran paradigma tentang zakat mengalami pergeseran dari waktu ke waktu. Dari domain pribadi dan individu-individu Muslim (*private*) menjadi domain negara. Dengan kata lain, praktik keagamaan Islam seperti zakat, membawa implikasi yang bersifat struktural dan birokratis, yaitu keterlibatan negara dalam pengaturannya.

Ketika Indonesia memasuki masa krisis, upaya untuk menggali dana-dana dari masyarakat, baik untuk kepentingan penyantunan kaum miskin maupun untuk pemberdayaan ekonomi masyarakat, mulai digali secara lebih serius. Maraknya lembaga-lembaga amil zakat yang langsung dikelola oleh masyarakat melalui yayasan-yayasan sosial dan keagamaan yang terdaftar secara resmi, maupun lembaga amil yang kecil-kecil yang berada di masjid-masjid yang sama sekali tidak terdaftar, menunjukkan satu fenomena sosial keagamaan „baru yang tidak terjadi pada tahun 1980an. Setidaknya bila dilihat dari kuantitas maupun profesionalitasnya, terdapat beberapa indikasi yang menunjukkan bahwa perkembangan filantropi Islam di Indonesia menunjukkan sifatnya yang dinamis yang berimbas pada perubahan kebijakan birokrasi dan peraturan-peraturan pemerintah, pergeseran gagasan keagamaan tentang cakupan dan makna filantropi, serta tentu saja berimbas pula pada struktur kelembagaan.

Birokrasi dan aspek legal-formal pengelolaan filantropi Islam.

Evolusi aspek legal-formal filantropi Islam di Indonesia ditandai diantaranya oleh lahirnya Undang-Undang Zakat (UU Zakat) No 23 Tahun 2011. Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia (DPR RI) mengesahkan UU Zakat Tahun 2011 sebagai hasil revisi terhadap UU tentang Pengelolaan Zakat Tahun 1999. Disahkannya UU Zakat 2011 dipersepsikan secara berbeda oleh para pegiat filantropi Islam. UU Zakat 2011 dianggap membawa angin segar bagi sebagian kalangan, terutama pemerintah dan lembaga-lembaga yang berafiliasi atau

disponsori oleh pemerintah, seperti BAZNAS (Badan Amil Zakat Nasional) dan BAZDA (Badan Amil Zakat Daerah). Pasalnya, otoritas yang diberikan kepada lembaga-lembaga pemerintah tersebut menjadi lebih besar. Dengan legitimasi UU tersebut, BAZNAS dan BAZDA memiliki dua fungsi sekaligus; fungsi kontrol dan fungsi operator. Dengan fungsi kontrol yang dimilikinya, BAZNAS dan BAZDA dapat melakukan pengawasan terhadap pelaksanaan pengelolaan dana zakat yang dilakukan oleh LAZ (Lembaga Amil Zakat, sebuah istilah yang digunakan untuk menyebut lembaga amil yang didirikan organisasi masyarakat/Ormas). Selain melakukan pengawasan, BAZDA dan BAZDA juga dapat berfungsi sebagai „operator, yaitu menjadi pengelola langsung dana-dana masyarakat.

Selain itu, UU Zakat 2011 menyatakan secara tegas dalam salah satu pasalnya akan adanya sanksi hukum terhadap penyelewengan pengelolaan dana-dana zakat. Pasal tentang sanksi hukum tersebut dibuat untuk menjawab kekhawatiran yang selama ini menjadi perbincangan dalam masyarakat ketika menjamurnya lembaga-lembaga amil zakat di pelbagai daerah, terutama di perkotaan. Kekhawatiran itu muncul disebabkan antara lain bahwa munculnya lembaga-lembaga pengelolaan dana zakat dan sedekah yang melakukan penggalangan dana dari masyarakat umum (*publik fundraising*) dianggap memerlukan pengaturan yang lebih ketat dan komprehensif. Sejauh ini, pemerintah sendiri, khususnya dalam masalah pengelolaan dana zakat, belum terlibat langsung dalam proses pengawasan.

Sebagian kalangan khawatir bahwa bila tidak terdapat proses pengawasan yang memadai, akan terjadi penyimpangan terhadap pengelolaan dana-dana yang berasal dari donasi masyarakat. Pandangan semacam ini dapat dimafhumi karena lembaga-lembaga pengelola filantropi Islam saat ini memiliki latar belakang sosial-politik-ideologi yang berbeda. Meski demikian, bagi sebagian lembaga yang berbasis masyarakat sipil atau LAZ, Undang-Undang Zakat 2011 tetap dianggap jauh dari sempurna. Pasalnya, UU tersebut dianggap membatasi peran-peran yang bisa dan biasa dimainkan oleh lembaga-lembaga berbasis masyarakat sipil atau amil zakat „swasta. Singkatnya, dalam mengelola dana masyarakat, UU Zakat 2011 menjadikan peran negara menjadi lebih dominan, sebaliknya peran masyarakat sipil

menjadi lebih sempit.

Fenomena di atas mengindikasikan bahwa kontestasi antara negara dan masyarakat sipil dalam mempersepsikan pengelolaan dana masyarakat masih kental. Pertanyaan yang dalam 10 tahun terakhir sering mengemuka, yaitu siapakah yang paling berhak mengelola dana masyarakat, dana-dana non-budgeter, non-APBN, seperti zakat dan sedekah, mulai diungkap kembali. Bila kita mencermati fenomena tahun 1990an atau sebelum terbitnya UU tentang Pengelolaan Zakat Tahun 1999, diskusi-diskusi yang berkembang di kalangan masyarakat sipil adalah, apakah negara harus berperan sebagai regulator semata, ataukah negara dapat berperan ganda, yaitu sebagai regulator (fungsi pengawasan) dan operator (fungsi pelaksanaan) sekaligus. Tarik menarik kepentingan menjadi isu tersendiri dalam perdebatan ini, baik karena adanya kepentingan ekonomi maupun politik.²⁰

Pelebagaan Masyarakat Sipil

Menjamurnya lembaga filantropi Islam yang mengelola zakat, sedekah dan wakaf dalam sepuluh tahun terakhir mengindikasikan tingginya antusiasme masyarakat dalam merevitalisasi tradisi filantropi Islam.²¹ Antusiasme tersebut dalam di lihat dalam tiga aspek aspek, yaitu transformasi kelembagaan, dinamika pendistribusian dana filantropi melalui program-program sosial yang bervariasi, serta inovasi pada konsep-konsep dasar filantropi Islam yang melegitimasi penggalangan dana sosial dari masyarakat umum.

Transformasi kelembagaan dalam aktivisme filantropi Islam di Indonesia ditandai dengan proses birokratisasi dan modernisasi pada lembaga filantropi Islam, termasuk lembaga pengelola ZISWAF (zakat, infak, sedekah dan wakaf) di Indonesia. Proses birokratisasi yang dimaksud adalah, kegiatan sosial keagamaan dalam masyarakat menjadi lebih terstruktur dan dikelola oleh sebuah organisasi yang memiliki sistem manajemen yang lebih baik sehingga akuntabilitas

20 Mengenai perkembangan legislasi zakat di berbagai daerah, lihat Imam Syaukani (ed.), *Regulasi Zakat dan Kesejahteraan Sosial: Studi Legislasi dan Implementasi Perda Zakat di Daerah* (Jakarta: Selretariat Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama, 2007).

21 PIRAC, *Muslim Philanthropy: Potential ad Reality of Zakat in Indonesia* (Depok: Piramedia, 2005), 61-64.

pengelolaan dana sosial menjadi lebih terstruktur dan terkontrol. Misalnya akuntabilitas sumberdaya manusia, sistem manajerial, dan sistem pengelolaan keuangan.²² Pendistribusian dana-dana sosial oleh lembaga filantropi Islam saat ini, misalnya Dompot Dhuafa (DD), Rumah Zakat Indonesia (RZI), Dompot Peduli Umat-Daarut Tauhid (DPU-DT), Lazis Muhammadiyah, Al-Azhar Peduli dan sebagainya, sangat beragam, mulai pelayanan kesehatan buat keluarga tidak mampu, pemberdayaan ekonomi, pemberian beasiswa, dan pelatihan keterampilan praktis. Tidak hanya itu, lembaga-lembaga filantropi Islam saat ini berperan aktif dalam misi-misi kemanusiaan dan penanggulangan bencana di daerah rawan bencana maupun berpartisipasi dalam memberi bantuan di lokasi konflik.²³

Inovasi pada konsep-konsep dasar filantropi Islam, seperti zakat dan wakaf telah dilakukan oleh pelbagai lembaga keislaman di Indonesia. Pelaksanaan konsep „zakat profesi di Indonesia merupakan satu indikasi paling nyata dari inovasi tersebut. Mayoritas organisasi keagamaan di Indonesia mengadopsi konsep tersebut, meski dengan interpretasi yang berbeda-beda. Badan Amil Zakat (BAZ), sebuah lembaga yang disponsori pemerintah untuk mengelola dana sosial dari kaum Muslim, sebagai contoh, lebih banyak mengandalkan gagasan zakat profesi untuk memobilisasi dana dari pegawai negeri di tingkat kabupaten, provinsi, maupun nasional.

Selaras dengan itu, konsep „wakaf tunai (*waqf al-nuqud* atau *cash endowment*), juga mendapat legitimasinya baik dari lembaga otoritas keagamaan seperti MUI (Majelis Ulama Indonesia)²⁴ maupun Departemen Agama Republik Indonesia. Sebagai sebuah konsep yang

22 Lihat PIRAC, *Investing in Our Selves: Giving and Fundraising in Indonesia* (Jakarta: Asian Development Bank, 2002); Saidi, Zaim et al. (eds.). *Pola Penggalangan Dana Sosial di Indonesia: Pengalaman Delapan Belas Lembaga Sosial* (Jakarta: PIRAC & Ford Foundation, 2003).

23 Lihat Hillman Latief "Health Provision for the Poor: Islamic Aid and the Rise of Charitable Clinics in Indonesia," *Journal of Southeast Asia Research*, vol. 18, no. 3 (September 2010), 503-553; "Symbolic and Ideological Contestation over Humanitarian Emblems: The Red Crescent Movement in Islamizing Indonesia," *Studia Islamika* vol. 18, no. 2 (2011), 249-286.

24 Mengenai wakaf tunai ini, MUI mengeluarkan beberapa keputusan sebagai berikut: 1) yang disebut „wakaf tunai (*waqf al-nuqud*) adalah wakaf yang dilakukan oleh seseorang, lembaga maupun badan hukum dalam bentuk uang; 2) makna atau arti dari „uang yang dimaksud mencakup „surat berharga; 3) status hukum the wakaf tunai adalah boleh (*jawaz*); 4) wakaf tunai hanya bisa dipergunakan untuk sebuah keperluan yang diperbolehkan menurut Islam, dan 5) nilai utama dari uang dan keabadiannya harus terhaga dan tidak boleh dijual, didonasikan maupun diwariskan. Lihat Hasil Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia III, 1430 H/2009 M.

relatif baru ditemukan dan diadopsi oleh kaum Muslim di Indonesia, wakaf tunai juga dipahami dan dilaksanakan secara beraneka ragam, dan dalam konteks tertentu, diperdebatkan oleh berbagai kalangan.²⁵ Hal ini bisa dipahami karena sebelumnya waqf lebih identik dengan barang atau lahan dari pada uang.²⁶ MUI sendiri baru mengeluarkan fatwa.

Pergeseran Paradigma tentang Filantropi Islam

Seiring dengan situasi sosial, ekonomi dan politik yang berubah, telah terjadi pergeseran paradigma dari para pegiat filantropi dan aktivis sosial Muslim dalam memaknai dan mempraktikkan tradisi filantropi di Indonesia. Seiring dengan munculnya lembaga-lembaga baru pengelola zakat dan sedekah yang dikelola lebih profesional dengan bentuk keorganisasian yang lebih terstruktur, dan sumber daya manusia yang lebih terlatih, konsep-konsep baru juga telah dirumuskan oleh para pegiat sosial dan pengelola zakat untuk melakukan penggalan dana-dana masyarakat secara lebih masif dan efektif.

Pada tahun 1980an intelektual Muslim melontarkan gagasan tentang perlunya zakat profesi, yaitu zakat yang diambil dari kaum profesional seperti, dokter, bankir, pengusaha, importir dan eksportir, insinyur dan profesi-profesi lainnya yang dianggap memiliki penghasilan besar, jauh lebih besar dari penghasilan para petani di desa-desa. M. Amien Rais, seorang aktivis muda Muhammadiyah pada waktu itu, mempopulerkan gagasan zakat profesi tersebut dalam salah satu ceramahnya. Bagi Rais, zakat untuk kalangan profesional bahkan tidak cukup hanya 2.5%, tetapi setidaknya bisa 10% (seperti petani) sampai 20% (seperti yang diterapkan pada harta „temuan). Alih-alih mendapatkan respons positif dari para „ulama dan pemimpin agama Islam, gagasan Rais tersebut dianggap „nyeleneh dan tidak sesuai dengan kaidah-kaidah fikih Islam. Alasan klasik yang

25 Lihat Rakhmat Djatnika, "Les wakaf ou „bien de mainmorte à Java-est: etudé diachronique," Archipel (1985), 121-136.

26 Dalam konteks sosial-politik di Indonesia, sejak tahun 1960an dan 1970an pemerintah mengatur perihal wakaf ini melalui berbagai perundangan-undangan yang ada. Undang-undang Pokok Agraria No. 5 Tahun 1960, yang mengatur tentang wakaf benda tidak tentang wakaf tunai pada tahun 2002, dan hal ini kemudian diikuti oleh lahirnya Undang-undang Wakaf pada tahun 2004.

dikemukakan diantaranya adalah: 1) istilah zakat profesi tidak ada nomenklaturnya dalam fikih Islam; 2) gagasan untuk menerapkan 20% zakat untuk kaum professional tidak mendapatkan legitimasi tekstual dari sumber rujukan keislaman, al-Quran, hadits, maupun teks-teks kitab fikih (Lihat Bab 4 Buku ini).

Namun demikian, gagasan tersebut lambat laun mulai diterima oleh sebagian kalangan Islam. Masyarakat mulai membuka diri terhadap isu-isu baru dalam pelaksanaan zakat. Pandangan tentang rumusan hukum dalam fikih Islam tetap menjadi rujukan utama mereka, namun pada saat yang sama perubahan sosial dan ekonomi dalam masyarakat mau tidak mau juga ikut menggeser paradigma kaum Muslim tentang makna zakat, jenis-jenis harta yang harus dizakati, model lembaga yang dibentuk, pola pengelolaan lembaga zakat, dan juga tentang serta jenis-jenis program yang dikembangkan. Dengan kata lain, perubahan sosial dan ekonomi masyarakat berdampak langsung pada pergeseran pemikiran dalam wacana dan praktik filantropi Islam di Indonesia, setidaknya dalam 10 atau 20 tahun terakhir, mulai terlihat.

Perlu ditekankan juga bahwa dalam praktiknya, pelaksanaan zakat tidaklah seragam. Banyak konsep yang secara parsial diterapkan oleh masyarakat Muslim di Indonesia yang disesuaikan dengan adat istiadat atau bergerak Lihat UU No 5 Tahun 1960 tentang *Undang-undang Pokok Agraria*, Bab XI tentang Hak-hak Tanah untuk keperluan sosial dan keagamaan, pasal 49, dan Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun 1977 tentang *Perwakafan Tanah Milik*. kebiasaan masyarakat setempat. Dalam kehidupan keseharian, istilah zakat juga sudah menjadi istilah yang „generik yang sangat umum dan bisa digunakan untuk me-label-i kegiatan berderma dengan uang. Sehingga ketika seseorang memberikan sebagian penghasilannya untuk kegiatan sosial atau memberikan kepada orang membutuhkan, muncul istilah: „ini adalah zakatnya. Budaya Islam di Indonesia, dan di dunia Muslim lainnya, juga sangat beraneka ragam. Setiap budaya sudah memiliki kebiasaan atau tradisi yang dilaksanakan oleh satu generasi di masa silam sampai generasi masa kini. Bagaimana misalnya, budaya matrilineal mempengaruhi pelaksanaan zakat fitrah di beberapa pedesaan di Sumatra Barat, untuk menyebut salah satu contoh. Atau, bagaimana seorang pedagang menghitung zakatnya,

apakah ketika habis berbelanja dan langsung dizakati, atau ketika barangnya laku baru dia membayar zakat, dan sebagainya. Singkat kata, saat ini telah terjadi „reinterpretasi besar-besaran terhadap konsep filantropi Islam yang muncul dari bawah, oleh masyarakat awam, para pembayar zakat sendiri, bukan dari para otoritas agama atau para ulama. Tetapi, sebagai sebuah „tradisi, konsep zakat menjadi lebih fleksibel di kalangan masyarakat, atau tidak sekaku dalam pandangan-pandangan fikih Islam, meskipun tentu saja akan terus muncul perdebatan tentang hal tersebut, sebagaimana akan kita lihat pada bab-bab selanjutnya dari buku ini.

Dari Masyarakat Agraris ke Masyarakat Industri dan Informasi

Era saat ini disebut-sebut sebagai era informasi, atau era paska-industri dan paska-agraris. Secara sosial, budaya dan ekonomi masyarakat sudah mengalami perubahan drastis dibanding 100 dan 200 tahun yang lalu ketika pertanian menjadi soko guru kehidupan ekonomi masyarakat. Kehidupan ekonomi saat ini tidak semata-mata disandarkan kepada hasil-hasil pertanian, tetapi juga kepada inovasi-inovasi di bidang industri, teknologi dan informasi. Produk-produk pertanian sudah dipoles sedemikian rupa oleh dunia industri agar memiliki nilai ekonomis yang jauh lebih tinggi. Pemasaran produk-produk pertanian tidak terbatas pada satu daerah ke daerah yang berdekatan tetapi sudah lintas negara dan bahkan lintas benua. Pada saat yang sama, jenis pekerjaan masyarakat lambat laun juga bergeser. Menguatnya industri setidaknya membentuk satu entitas baru kelas pekerja yang menjadi tulang punggung perindustrian. Menjadi seorang pekerja profesional dan spesialis di pelbagai bidang menjadi alternatif pilihan masyarakat. Semakin ahli dan spesialis kemampuan profesional seseorang, maka semakin kuat pula akses terhadap sumber-sumber perekonomian. Kreativitas dan inovasi menjadi andalan bagi seseorang atau sekelompok masyarakat untuk bisa menguasai akses ekonomi.

Perkembangan industri di Indonesia tidak bisa dipisahkan dari era kemerdekaan Republik Indonesia pada tahun 1945. Di bawah pemerintahan Presiden Soekarno, Indonesia masih mengkonsolidasi diri untuk penguatan ideologi negara, implementasi

gagasan nasionalisme, dan pembentukan negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Kondisi ekonomi Indonesia pada saat itu masih morat-marit, dan pada saat yang sama, kebijakan pemerintah di bidang industri yang akan menopang perekonomian bangsa belum kuat, selain tentu dinamika politik yang sangat panas dan terbuka. Gerakan yang mengusung „ideologi NASAKOM (Nasionalisme, Agama, dan Komunisme), dan sebagainya hadir menyemarakkan konstelasi politik Orde Lama. Tergulingnya pemerintahan Orde Lama yang digantikan dengan Orde Baru di bawah komando Presiden Soeharto yang mendapatkan dukungan kuat dari Militer, memberikan suasana politik dan ekonomi yang baru pada waktu itu. Presiden Soeharto menempatkan stabilitas politik dan pembangunan di garda depan. Indonesia setidaknya mulai menerima investasi asing dan infrastruktur untuk mendukung industrialisasi di perlbagai sektor mulai di bangun.

Dalam konteks perubahan sosial-ekonomi dan politik seperti itu, kelas-kelas sosial baru mului terbentuk. Selain fakta bahwa sebagian besar masyarakat Indonesia adalah petani dan karena itu masih menjadi negara agraris, pergeseran dan perubahan sosial yang sangat terjadi di wilayah perkotaan. Masyarakat mulai bekerja di dunia industri, baik di perusahaan milik asing maupun pribumi, kaum professional para birokrat dan kelas menengah baru mengambil alih peran-peran ekonomi di perkotaan. Pada saat yang sama, birokrasi pemerintahan mulai menguat, dan aparaturnya pemerintah atau yang disebut dengan pegawai negeri sipil (PNS) jumlahnya kian meningkat. Akses terhadap sumber prekonomian pun tidak lagi hanya bertumpu pada tuan-tuan tanah di pedesaan, tetapi juga di tangan kaum professional dan birokrat pemerintah. Proyek-proyek pembangunan yang digagas terus melaju sejak tahun 1980an hingga sekarang berada dalam kendali birokrat dan professional. Dengan kata lain, akses perekonomian dimiliki oleh kelas-kelas sosial baru yang berada dalam lingkaran dunia industri dan birokrasi.

Terdapat setidaknya dua hal sebagai konsekuensi dari industrialisasi dan pembangunan yang pesat pada 1980-an dan 1990-an yang berujung pada semakin luasnya lingkup wacana dan gerakan filantropi Islam. Pertama, indutrialisasi dan modernisasi di pelbagai bidang kehidupan membawa dampak semakin meningkatnya

tarap kehidupan ekonomi masyarakat Indonesia, khususnya bagi mereka yang memiliki akses terhadap sumber daya ekonomi yang telah disebutkan di atas. Kedua, sebagai konsekuensi dari yang pertama, industrialisasi dan modernisasi juga memiliki dampak buruk terhadap kehidupan masyarakat, seperti meningkatnya pencemaran lingkungan, polusi, perusakan hutan (deforestation), ketidakmerataan ekonomi atau kesenjangan sosial, dan sebagainya.

Dalam konteks seperti itu pula kiranya, kelas menengah Muslim yang mengalami proses Islamisasi, baik yang berada dalam birokrasi pemerintahan maupun yang menjadi bagian dari perusahaan-perusahaan. Kelas menengah Muslim mulai memikirkan ulang peran yang dapat dimainkan dalam menyelesaikan masalah sosial di sekitar mereka. Gagasan tentang kederewanan, yang juga banyak dianjurkan oleh doktrin keagamaan Islam, pun agama-agama yang lain, menemukan tempatnya untuk berkembang. Dan, mobilisasi dana-dana filantropis Islam baik dari birokrasi pemerintah, dengan berdirinya Badan Amil Zakat (BAZ), di tingkat provinsi hingga kabupaten, maupun dalam perusahaan-perusahaan swasta, seperti berdirinya LAZ (Lembaga Amil Zakat) dalam perusahaan-perusahaan, perbankan (industri keuangan), perusahaan telekomunikasi, perusahaan pertambangan, perusahaan pupuk dan sebagainya.

Era digital dan informasi memberikan arti tersendiri bagi wacana dan praktik filantropi. Penguasaan teknologi informasi menjadi tolok ukur keberhasilan dalam mengakses sumber-sumber perekonomian. Kehidupan masyarakat menjadi lebih mobile, dan kelas menengah dan menengah-atas di perkotaan pada umumnya menggunakan mesin-mesin digital dan teknologi modern yang dianggap memberikan kemudahan dalam bertransaksi. Pun, proses mobilisasi dana-dana filantropi Islam dilakukan dengan cara-cara yang tidak konvensional lagi. Penggunaan internet banking, ATM (*Automatic Teller Machine*), SMS (*Short Messages Service*) menjadi sarana yang banyak digunakan masyarakat perkotaan kelompok kelas menengah-atas untuk membayar zakat atau memberikan sumbangan kepada lembaga-lembaga pengelola filantropi Islam. Dalam konteks yang seperti ini pula, konsep zakat dalam tataran praktis menjadi lebih fleksibel dan tidak terlalu rigid. Misalnya, perhitungan berapa dana zakat yang akan dibayarkan menjadi masalah pribadi, sesuai

dengan keinginan pemegang uang, tanpa harus melibatkan institusi lain untuk menghitungnya. Konsekuensinya, pergeseran gagasan dan praktik filantropi Islam mewarnai pergeseran budaya dalam masyarakat yang hidup di era agraris, era industri dan era teknologi informasi. Pergeseran tersebut terjadi berbarengan dengan terjadinya transformasi kelembagaan pengelola dana-dana filantropi Islam.

Tentu saja, potret lembaga filantropi Islam di Indonesia ditentukan banyak faktor. Selain faktor sosial-ekonomi sebagaimana digambarkan sebelumnya, faktor politik juga mempengaruhi dimensi kelembagaan dari filantropi Islam. Sebagaimana telah diulas secara singkat pada bagian awal, dan akan dikaji secara lebih mendalam pada bab berikutnya, aktor-aktor yang menjadi pegiat filantropi Islam menjadi lebih beragam atau tidak monolitik, tidak hanya menjadi domain masyarakat sipil, tidak menjadi bagian negara semata, tidak pula hanya korporasi, melainkan menjadi konsen para pegiat politik. Dalam 10 tahun terakhir, partai-partai politik yang sejatinya fokus pada kerja-kerja kebijakan negara, mulai melebarkan pengaruhnya dengan mendirikan sayap-sayap keagamaan. Sebagai negara yang mayoritas Muslim, agaknya Indonesia memiliki pengalaman yang menarik dimana partai-partai politik, baik partai politik yang berbasis agama maupun partai-partai nasionalis mendirikan sayap keagamaan yang dikelola aktivis-aktivis Muslim. Sayap-sayap keagamaan tersebut, juga menggeluti filantropi Islam, menggalang dana zakat dari simpatisan partai, dan melakukan kerja-kerja kemanusiaan serta pemberdayaan masyarakat. Mereka berlomba-lomba menggalang dan mengelola dana umat untuk dapat hadir di tengah-tengah masyarakat, khususnya di kalangan masyarakat akar rumput melalui aktivitas filantropi.

Daftar Pustaka

- Abdullah, *Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau, Indonesia 2* (1966), 1-2.
- Amelia Fauzia, *Faith and the State: the History of Islamic Philanthropy in Indonesia*, a Ph.D. Dissertation, the University of Melbourne, 2009.
- Asep Saepuddin Jahar, "The Clash between Muslim and the State: Waqf and Zakat in Post Independent of Indonesia," *Studia Islamika*, Vol. 13, No. 3, (2006), 353-396

- Arskal Salim, *Zakat Administration in Politics of Indonesia*," in Arskal Salim and Azyumardi Azra, *Shari'a and Politics in Modern Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2003)
- , *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia* (Honolulu: University of Hawai Press, 2008) 115-127
- Daniel Weinbren, *Supporting Self-Help: Charity, Mutuality and Reciprocity in Nineteenth-Century Britain*, dalam Bernard Harris and Paul Bridgen (eds.), *Charity and Mutual Aid in Europe and North America since 1800* (New York and Oxon: Routledge, 2007), 67-88.
- E. Gobee and C. Adriaance, *Nasihah-nasihah C. Snouck Hurgronje Semasa Kepegawaiannya Kepada Pemerintah Hindia-Belanda* (Jakarta: INIS, 1992), khususnya Bab XXVIII tentang "zakat and fitrah", 1324-1334.
- Ed van Hoven, "Local Tradition or Islamic Precept: the Notion of Zakat in Wuli (Eastern Senegal)," *Cahiers d'Études Africaines*, Vol. 36, Cahier 144, Mélanges maliens (1996), 703-722
- Hasil Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia III*, 1430 H/2009 M.
- Hilman Latief "Health Provision for the Poor: Islamic Aid and the Rise of Charitable Clinics in Indonesia," *Journal of Southeast Asia Research*, vol. 18, no. 3 (September 2010), 503-553;
- _____, "Symbolic and Ideological Contestation over Humanitarian Emblems: The Red Crescent Movement in Islamizing Indonesia," *Studia Islamika* vol. 18, no. 2 (2011), 249-286.
- Holger Weiss, *Obligatory Almsgiving: An Inquire into Zakat in the Pre-Colonial Bilad al-Sudan* (Helsinki: The Finnish Oriental Society, 2003), 23-27
- _____, *Reorganizing Social Welfare among Muslims: Islamic Voluntarism and other forms of Communal Support in Northern Ghana*, *Journal of Religion in Africa*, 32, 1 (2002), 84; juga Timur Kuran, "The Economic Sistem in Contemporary Islamic Thought: Interpretation and Assessment," *International Journal of Middle East Studies*, 18 (1986), 142-143.
- Imam Syaukani (ed.), *Regulasi Zakat dan Kesejahteraan Sosial: Studi Legislasi dan Implementasi Perda Zakat di Daerah* (Jakarta: Sekretariat Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama, 2007).
- Lailah Landim and Andrés Thomson, "Non-Governmental Organizations and Philanthropy in Latin America: an Overview," *Voluntas*, 8, 4 (1997), 342.
- Leona Anderson, "Generosity of Householders, Generosity of Kings: Situating Philanthropy in South Asia," and George D Bond, "The Sarvodaya Movement in Sri Lanka: Buddhist Development and Western Philosophy," in Soma Hewa & Philo Hove (eds), *Philanthropy and Cultural Context*, 186-199 and 259-278.

- Mitsuo Nakamura, *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993), 90
- Moch. Nur Ichwan, "Official Reform of Islam: State Islam and the Ministry of Religious Affairs in Contemporary Indonesia, 1966-2004," *Ph.D. Dissertation*, Universiteit van Tilburg, the Netherland (2006),
- Muhammad Hisyam, "Caught between three Fires: the Javanese *Penghulu* Under the Dutch Colonial Administration 1882-1942", *PhD Thesis, Leiden University*, 2001, 118.
- PIRAC, *Investing Ourselves: Giving and Fundraising in Indonesia* (Jakarta: PIRAC & Asian Development Bank etc., 2002);
- _____, *Investing in Our Selves: Giving and Fundraising in Indonesia* (Jakarta: Asian Development Bank, 2002);
- _____, *Muslim Philanthropy: Potential and Reality of Zakat in Indonesia* (Depok: Piramedia, 2005), 61-64.
- Rakhmat Djatnika, "Les wakaf ou „bien de mainmorte à Java-est: étude diachronique," *Archipel* (1985), 121-136.
- Rana Jawad, *Social Welfare and Religion in the Middle East: A Lebanese Perspective* (Bristol: the Policy Press, 2009); Holger Weiss (ed.), *Social Welfare in Muslim Societies in Africa* (Stockholm, Nordiska African Institute, 2002).
- Saidi, Zaim et al. (eds.). *Pola Penggalangan Dana Sosial di Indonesia: Pengalaman Delapan Belas Lembaga Sosial* (Jakarta: Piramedia, PIRAC & Ford Foundation, 2003).
- Sirojudin Abbas, *The Struggle for Recognition: Embracing the Islamic Welfare Effort in the Indonesian Welfare Sistem*, *Studia Islamika*, Vol. 12, No. 1 (2005), 33-72.
- Taufik Abdullah, "Zakat Collection and Redistribution in Indonesia", in Mohammed Ariff (ed), *The Islamic Voluntary Sector in Southeast Asia* (Singapore: ISEAS, 1991), 52-53; Arskal Salim, *The Shift in Zakat Practice in Indonesia: From Piety to an Islamic Socio-Political-Economic Sistem* (Chiang Mai: Asian Muslim Action Network and Silkworm Books, 2008).
- Umar Junus, *the Payment of Zakat al-Fitrah in Minangkabau Community*, 247-254.
- Undang-undang Pokok Agraria No. 5 Tahun 1960, yang mengatur tentang wakaf benda tidak bergerak Lihat UU No 5 Tahun 1960 tentang *Undang-undang Pokok Agraria*, Bab XI tentang Hak-hak Tanah untuk keperluan sosial dan keagamaan, pasal 49, dan Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun 1977 tentang *Perwakafan Tanah Milik*
- Zaim Saidi, *Kedermawanan untuk Keadilan Sosial: studi kasus Dompét Dhuafa, YAPPIKA, Mitra Mandiri, dan Kehati* (Jakarta: PIRAC & Piramedia, 2006).

TAFSIR SOSIAL DAN FAKTA-FAKTA YANG CAIR

SEBUAH CATATAN ATAS DINAMIKA MASYARAKAT DI DESA-DESA SEKITAR HUTAN

Hery Santoso¹

Daerah pedalaman di Indonesia telah didefinisikan, dibentuk, dibayangkan, dikelola, dikendalikan, dieksploitasi, dan “dibangun” melalui berbagai wacana dan praktik, yang berlangsung melalui karya akademik, kebijakan pemerintah, aktivisme nasional dan internasional, dan pemahaman masyarakat awam.

Tania Murray Li

1. Pendahuluan

Saya pernah mempunyai pengalaman menarik, ketika sedang berada di satu desa hutan, lokasi penelitian saya – sebut saja desa itu Wonomukti. Kawasan desa hutan yang terletak di ujung Timur Propinsi Jawa Tengah itu, selain dikenal sebagai penghasil kayu jati terbaik, juga ditengarai sebagai wilayah hutan, tepatnya distrik kehutanan, yang rawan – kategori ini datang dari orang-orang kehutanan –, karena satu alasan: pencurian kayu yang begitu intensif.² Di sana kita memang bisa dengan leluasa menyaksikan orang-orang setempat mengangkut kayu jati dari hutan-hutan yang ada di sekitarnya; pagi, siang, sore, ataupun malam. Konon, sebagaimana informasi yang pernah saya peroleh dari orang-orang di sana, derasnya aktivitas pencurian kayu itu, terutama terjadi semenjak masa Reformasi. ”Hal

1 Bekerja pada Java Learning Centre (JAVLEC), sedang menyelesaikan program doctoral pada Jurusan Antropologi Universitas Gadjah Mada.

2 Bagi sebagian besar masyarakat desa hutan, termasuk di Wonomukti, apa yang dinamakan sebagai pencurian kayu bukanlah hal baru. Menurut catatan Peluso, pencurian kayu jati di Jawa sudah terjadi sejak tahun 1918, dan terus berjalan hingga sekarang, bahkan kecenderungannya semakin meningkat. Untuk lebih detail baca Nancy L. Peluso, 1992, Rich Forest Poor People: Resource Control and Resistance in Java, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford.

seperti ini tidak hanya terjadi di sini”, demikian ungkapan Pardi (bukan nama sebenarnya), salah seorang informan saya.

Pardi adalah informan yang sangat mengagumkan, setidaknya dari dialah saya bisa memperoleh cerita-cerita menarik, informasi-informasi penting, dan kisah-kisah *off the record* masyarakat Wonomukti yang terkait dengan penyelenggaraan kehutanan di sana.³ Bahkan, menurut saya, sosok Pardi sendiri adalah teks yang menyimpan segudang informasi penting bagi pemahaman kita akan sosok masyarakat desa hutan. Dari dialah saya mulai belajar memahami kalkulasi-kalkulasi rasional kalangan masyarakat desa hutan terhadap berbagai hal, baik yang menyangkut kehidupan ekonomi, sosial, budaya, maupun politik. Karena dia pula saya perlahan-lahan menanggalkan pemahaman lama yang cenderung menyederhanakan segenap persoalan yang dihadapi kalangan masyarakat desa hutan.

Misalnya saja, suatu hari Pardi pernah datang kepada saya dan mengeluh bahwa dia baru saja menuai protes dari istrinya. Konon semenjak aktif melibatkan diri dalam berbagai kegiatan advokasi kehutanan yang difasilitasi sebuah jaringan LSM yang bekerja di sana, penghasilan bulannya menjadi menurun drastis. Keuangan rumah tanggapun terganggu. Kepada saya Pardi mengatakan bahwa ini adalah persoalan yang dilematik. Di satu sisi dia mulai menikmati aktivitasnya yang baru itu, di sisi yang lain dia juga harus mencari nafkah untuk keluarganya – sesuatu yang saya kira juga tak bisa dianggap remeh-temeh, kendatipun suatu saat Marx pernah menyebutnya sebagai pekerjaan yang paling menjemukan dalam hidup. Singkat cerita, Pardi kemudian mengambil pilihan yang kedua: kembali bekerja keras, mencari nafkah untuk anak istrinya. Sebagai konsekuensi, dia meninggalkan seluruh kegiatan advokasinya. Menurutnya, dengan cara itulah orang-orang seperti dia sebaiknya berjuang. ”Ini juga perjuangan untuk mengentaskan kemiskinan”, imbuhnya.

3 Istilah *off the record* semacam ini – terkadang sering disebut sebagai *hidden transcript* – diperkenalkan oleh Scott, mengacu pada segenap fakta yang sengaja disembunyikan oleh kalangan masyarakat akar rumput, demi mempertahankan keselamatan subsistensi mereka. Fakta-fakta semacam ini biasanya hanya dimengerti oleh kalangan terbatas, untuk tidak mengatakan kalangan kerabat dan rekan sejawat. Periksa James C. Scott, 2000, *Senjatanya Orang-orang Kalah: Bentuk Perlawanan sehari-hari Kaum Tani*, Terj. A. Rahman Zainudin, Sayogyo, Mien Joebhaar, Yayasan Obor Indonesia, Jakarta.

Kasus serupa juga pernah terjadi di Morelos, suatu tempat di Amerika Selatan yang sudah terlanjur menyandang nama besar, karena perjuangan bersenjata kaum taninya. Morelos memang identik dengan *battle field* bagi segenap keluh kesah dan perjuangan kaum tani. Bagi sebagian orang, Morelos bahkan telah dijadikan barometer perjuangan kaum tani, sekaligus narasi besar bagi politik "*Homo Peasantycus*".⁴ Sosok-sosok seperti Zapata dan Marcos rasanya sudah tak asing lagi bagi setiap orang yang mengkaji perlawanan kaum tani. Tapi kalau membaca catatan Oscar Lewis, kita akan segera menemukan sosok lain di Morelos yang tidak menghantu. Ia adalah Pedro Martinez, seorang bekas tentara Zapatista yang memutuskan untuk meninggalkan medan pertempuran, karena alasan yang tidak jauh berbeda dengan yang dikemukakan Pardi di atas: memberi nafkah keluarga.⁵

Di Cold Mountain, kita juga bisa menemukan sosok yang sama dengan Pardi dan Pedro, yakni orang-orang yang lebih memilih jalan pragmatis dalam menempuh perjuangannya. Orang-orang seperti mereka tidak memilih jalan heroik-konfrontatif, dan rela tidak tercatat dalam suatu narasi besar perjuangan masyarakat melawan kekuasaan.⁶ Kalau mau, kita masih bisa menambah daftar orang-orang yang mengambil jalan tidak populer itu; setidaknya dari catatan Scott kita tahu, ada banyak sukarelawan wajib militer yang pada masa kepemimpinan Tsar (Rusia) memutuskan desersi, kendatipun beresiko besar. Mereka lebih memilih keluarga daripada berperang untuk sesuatu yang tak jelas, untuk tidak mengatakan sia-sia.⁷

Fakta-fakta itu, saya kira, dengan lugas telah menyampaikan dua pesan sekaligus: pertama, bahwa sosok menghantu para petani miskin yang membabi buta, sebagaimana yang sering digambarkan Comandante Marcos, tidak selamanya benar; kedua, bahwa sosok petani yang terjerebab ke dalam kepasrahan buta, seperti yang dituturkan

4 Istilah "*homo peasantycus*" diambil dari tulisan Albert Schrauwers, mengacu pada kekhasan sosok petani dibandingkan kelompok/kelompok masyarakat lainnya. Lebih lengkapnya baca Schrauwers dalam Tania Murray Li, 2002, *Proses Transformasi Daerah Pedalaman di Indonesia* (Terjemahan Sumitro, S.N. Kartikasari), Yayasan Obor Indonesia, Jakarta

5 Oscar Lewis, *Pedro Matinez: A Mexican Peasant and His Family* (New York: Vintage, 1964).

6 Cold Mountain adalah nama sebuah tempat di Amerika yang dijadikan judul film (disutradarai oleh Anthony Minghela). Film ini berkisah tentang perang saudara di Amerika yang terjadi pada 1920 an.

7 James C. Scott, 2000.*op.cit.*

Zola, juga belum tentu benar. Artinya, kita masih harus membuka pintu lebar-lebar bagi tafsir dan pemahaman sosok petani yang proporsional.⁸ Tanpa itu maka yang akan nampak hanyalah selebar potret "*Homo Peasantycus*" yang *over* atau *under exposure*. Tsing menamakannya sebagai efek bayangan dari dua cermin yang saling dihadapkan: sosok bodoh/ sosok arif, sosok perusak lingkungan/ sosok pemelihara alam, sosok pasrah/ sosok membabi buta.

Dalam konteks seperti ini, Marzali pernah mempunyai pengalaman menarik, tentang apa yang dinamakannya sebagai romantisme antropologika.⁹ Cerita berawal dari seorang mahasiswanya yang sedang menyusun disertasi mengenai kehidupan petani hutan di Jawa yang tinggal di lingkungan *magersaren* – rumah petak di tepi hutan yang secara khusus diperuntukkan bagi petani dan penebang hutan. Berdasarkan penelitian sang mahasiswa, konon para petani hutan semacam itu tergolong sebagai sosok masyarakat yang tertindas. Mereka adalah orang-orang miskin yang menjadi korban kebijakan pengelolaan hutan Perhutani. Mereka adalah masyarakat kecil yang menjadi korban kebijakan negara yang lebih berpihak kepada para pemodal besar. Pendeknya, disertasi itu menggambarkan suatu kehidupan petani yang amat sangat menyedihkan. Sayangnya ketika kemudian Marzali menanyakan: mengapa ketertindasan tidak memicu orang-orang itu untuk pergi meninggalkan pekerjaannya; sang mahasiswa gagal merumuskan jawaban yang sempurna. Inilah, menurut Marzali, penyakit romantisme antropologika yang biasa menjangkiti para peneliti sosial: memberikan empati berlebihan kepada masyarakat miskin yang sedang diteliti, hingga secara tidak sadar mendorong terbangunnya narasi penderitaan sesuai dengan alur perasaan peneliti.

Lantas, siapakah sebenarnya masyarakat desa hutan? Siapakah masyarakat lokal yang selama ini menghiasi diskursus pengelolaan hutan berbasis masyarakat? Adakah mereka sosok yang identik dengan "*Homo Peasantycus*"? Adakah mereka sekelompok orang yang secara alami tetap bertahan hidup dalam lingkup ekonomi moral? Adakah mereka orang-orang yang sosoknya cukup kita pahami hanya dengan menggunakan pendekatan kuantitatif, sebagaimana

8 Emile Zola, 1958, *The Earth*, Terj. Ann Lindsay, Elek Book, Great James Street, London

9 Amri Marzali dalam Tania Murray Li, op.cit. hlm. xxxiii-xxxix.

yang sering dilakukan oleh sebagian besar orang-orang kehutanan? Ataukah mereka tergolong orang yang sebenarnya tak terlalu jauh berbeda dengan kita: terlibat secara aktif dalam berbagai proses renegosiasi untuk sebuah perubahan?

2. Antara keterbelakangan dan kearifan local

Membayangkan desa hutan dengan segenap masyarakatnya, agaknya kita memang tak bisa mengelak dari situasi yang menyerupai oposisi biner: mereka adalah tempat nostalgia yang diwarnai romantisme tetapi juga cemoohan. Desa hutan acap kali dipersepsikan sebagai ranah pedalaman; dan dengan demikian kalau kita meminjam pendapat Tania Li cenderung mengemban predikat pinggiran, yang secara sosial, ekonomi, dan fisik jauh tersisih dari jalur utama, bersifat tradisional, belum berkembang dan tertinggal. Daerah pedalaman juga dikaitkan secara negatif dengan keterbelakangan, keminiskinan, kebodohan, kekacauan, dan pembangkangan dengan sikap keras kepala untuk hidup sebagai warga negara yang normal. Dengan demikian sadar ataupun tidak, wilayah pedalaman telah menjadi ruang yang dibayangkan atau mitos ruang, yang secara sistematis membentuk prasangka-prasangka dalam diri para perancang kebijakan – juga peneliti dan aktivis sosial – untuk senantiasa melakukan campur tangan, baik atas nama pembangunan maupun pemberdayaan.

Kendatipun demikian ada juga banyak citra yang sebaliknya: wilayah-wilayah pedalaman seperti desa hutan selalu dikaitkan dengan kebebasan dan kesatuan antara sesama anggota masyarakat dengan lingkungannya, hingga ujung-ujungnya memunculkan sederetan istilah eksotis seperti perempuan, pribumi, komunitas, kearifan lokal dan lain sebagainya. Dalam hal proyek konservasi misalnya, sebagaimana yang ditulis Tsing dan dikutip Tania, para aktivis lingkungan cenderung mengusulkan agar konservasi hutan didasarkan pada cita rasa kearifan masyarakat pedalaman; negara dengan segala perangkatnya sebaiknya memutuskan untuk keluar dari proses intervensi terhadap penduduk yang hidup di wilayah-wilayah seperti itu. Masyarakat dianggap memiliki seperangkat sifat yang bertentangan dengan sifat badan-badan pemerintah dan perusak

hutan lain: mereka setidaknya-tidaknyanya mempunyai latar belakang kearifan lingkungan yang sudah berabad-abad, mereka telah lama berada di satu tempat di mana mereka mempunyai ikatan spiritual maupun pragmatis, mereka homogen, tanpa pembagian kelas, mereka tidak digerakkan oleh motivasi eksploitasi dan ketamakan, kebutuhan konsumsi mereka terbatas, dan keinginan kolektif mereka berfokus pada pengelolaan sumber daya hutan jangka panjang dan berkelanjutan agar dapat dimanfaatkan oleh generasi masa depan. Maka berdasarkan persepsi ini, wilayah pedalaman, agaknya, secara simultan dikaitkan dengan lingkungan dan dibudayakan dengan cara-cara yang menjadikan daerah itu sebagai wilayah aneh, terpisah, unik dan khas sekaligus terbelakang.

Mari sejenak kita menyimak kembali cerita yang pernah dituturkan Tsing, ketika dia menggambarkan betapa minimnya imajinasi orang-orang kota terhadap mereka-mereka yang sering disebut sebagai masyarakat lokal.¹⁰ Cerita itu mengenai masyarakat Tasaday, sekelompok orang yang oleh media masa tahun 70-an sering dikategorikan sebagai manusia primitif yang arif. Orang-orang Tasaday bahkan digolongkan sebagai suku bangsa purba yang masih tersisa di jaman modern. Mereka hidup di wilayah Pilipina bagian Selatan, berayun-ayun di antara pohon-pohon pinus, telanjang, hanya beberapa lembar daun anggrek yang melekat menutupi organ vitalnya. Mereka tidak berdosa, tidak punya ide sedikitpun tentang perang, dan mendambakan perlindungan dari media massa internasional, serta pemerintah Pilipina, terutama dari seorang tokoh bernama Manuel Elizade, direktur komisi khusus Presiden untuk golongan minoritas. Orang-orang Tasaday dikabarkan menjuluki Elizade sebagai dewa . Pada tahun 1974, kira-kira 3 tahun sejak fenomena Tasaday diketahui publik, “dewa” itu memutuskan untuk menutup daerah orang-orang Tasaday, konon guna melindungi mereka dari para penebang kayu dan eksploitor dunia modern.

Sekitar tahun 80-an, terjadi perubahan politik di Pilipina: Presiden Marcos dan para pembantunya – termasuk Elizade – dipaksa untuk meninggalkan negerinya (tapi Elizade kemudian kembali ke

10 Periksa Anna Lowenhaupt Tsing, *Di Bawah Bayang-bayang Ratu Intan: Proses Marjinalisasi Pada Masyarakat Terasing*, (Terjemahan Achmad Fedyani Saifuddin), Yayasan Obor Indonesia, Jakarta 1998, hal. ix-xii

tanah air). Pada saat itulah para wartawan kembali mencari tahu apa sebenarnya yang sedang terjadi dengan orang-orang Tasaday. Mereka kembali memasuki wilayah yang sebelumnya oleh pemerintah Marcos dinyatakan tertutup bagi orang luar. Dan tak berapa lama, berita-berita barupun tersiar. Yang paling sensasional adalah pernyataan bahwa berdasarkan fakta-fakta terbaru, orang-orang Tasaday tak lain adalah para aktor yang dibayar untuk memainkan peranan sebagai orang primitif. Tentu saja pemberitaan tersebut mengundang berbagai perdebatan: apakah orang Tasaday adalah suku bangsa yang terisolir ribuan tahun atau sekumpulan orang desa miskin yang dipaksa menggambarkan seolah-olah masyarakat Tasaday itu ada. Tidak mudah menyimpulkannya. Tapi terlepas dari itu semua, agaknya ada sesuatu yang luput dari perhatian, yakni fakta bahwa mungkin masyarakat Tasaday itu memang benar-benar ada tetapi tidak semurni yang dilansir oleh Elizade dan media massa yang dibawahinya.

Kasus yang hampir sama juga pernah terjadi di tahun 90-an, ketika media masa ramai menyiarkan berita mengenai orang Penan, masyarakat desa hutan di Serawak, Malaysia, yang melakukan protes, menentang kebijakan penebangan hutan yang disponsori pemerintah. Pada masa itu protes yang sama juga di lakukan oleh kalangan media masa setempat, juga aktivis lokal, dari tingkat desa hingga nasional. Dari catatan-catatan yang ada, protes-protes ini setidaknya dikoordinasi oleh sebuah lembaga yang bernama Sahabat Alam Malaysia. Sama halnya dengan orang-orang Tasaday, pemberitaan orang Penan juga diwarnai cerita-cerita romantis: mereka adalah orang-orang yang tak berdosa, terisolir, bijak, memiliki tingkat pengetahuan lokal tinggi, tapi terancam. Terlepas dari itu semua, tulisan-tulisan di media massa saat itu juga menyorot cerita lain, yakni kisah Bruno Mansur, seorang petualang Swiss yang kembali ke alam, menerjunkan diri ke dalam kehidupan orang-orang Penan. Mansur kemudian dipandang sebagai satu-satunya sumber pengetahuan bagi orang luar mengenai sosok dan kehidupan orang Penan yang terisolir dan pemalu itu. Tidak berbeda jauh dengan Elizade, Mansur barangkali juga akan diposisikan sebagai tokoh pujaan bagi orang-orang Penan.

Cerita mengenai orang Penan – sama halnya dengan orang-orang Tasaday – , agaknya, secara sadar disusun dengan teliti agar para pembaca di kota bisa memperoleh sesuatu yang bisa mereka mengerti.

Sebagaimana yang ditudurkan Tsing, para penulis media massa dan aktivis lingkungan berusaha keras menggambarkan situasi ini: bahwa hanya dengan mengisi kekosongan di antara primitif dan modern, barulah cerita-cerita itu bermakna untuk disampaikan. Sebagai suatu spesies yang hampir punah, orang-orang primitif sepertinya tidak lagi dianggap berbahaya, itulah mengapa cerita-cerita tentang mereka kemudian disampaikan secara simpatik, penuh rasa ingin tahu, dan juga rasa empati yang sangat mendalam. Jika orang Penan dianggap sebagai orang “modern” yang hidup di tempat yang tidak selazimnya, maka para pembaca di perkotaan akan beranggapan bahwa mereka semata-mata adalah orang yang bersahaja, tidak terdidik, terpinggirkan, dan kurang memperoleh kesempatan. Di sana ada semacam anggapan: para penghuni yang terisolir semacam itu adalah para makhluk lain yang hampir punah. Dan menurut Tsing, anggapan semacam itu sebenarnya hanya menegaskan adanya kemiskinan imajinasi orang-orang kota yang berusaha keras menolak kemungkinan timbulnya perubahan dan perbedaan di dalam dunia modern.

Bagaimana tidak, dalam sebuah studinya mengenai orang-orang Dayak Meratus di Kalimantan, dia menemukan fakta lugas, bahwa hampir semua pemimpin (Dayak) Meratus meniru model-model asing mengenai kekuasaan untuk membangun pengetahuan mereka. Bahkan seseorang yang disebutnya sebagai Uma Adang, perempuan yang menjadi tetua Meratus, telah bergerak lebih jauh dalam proyek “peniruan” itu hingga ke tingkat harfiah: meniru kata-kata yang keluar dari mulut orang asing dan menggunakannya begitu saja dalam berbagai konteks pembicaraan, hingga yang kemudian nampak adalah kekacauan – Tsing menyebutnya seperti cermin retak yang dicoba tetap utuh dengan cara memperkuat bingkainya. Dengan sangat bagus dia kemudian mengungkapkan:

Dalam dunia kekuasaan yang telah menempuh sejarah panjang, masih mungkinkah memisahkan kebudayaan Meratus yang “asli” dari paparan kebudayaan asing?... Dapatkah seseorang berada di dalam dan di luar negara pada saat yang sama? Inilah dilema marjinalitas. Uma Adang memperkenalkan kepada saya paradoks ini: Masyarakat marjinal berada di luar negara tetapi mengikatkan diri mereka padanya; mereka mencerminkan negara secara lokal meskipun jauh

terpencil darinya. Sebagai manusia yang “berbeda” kebudayaan, mereka tak pernah bisa menjadi warga negara; sebagai “manusia” yang berbeda kebudayaan, mereka tak pernah bisa melepaskan diri dari kewarganegaraan...Dan salah satu reaksi saya yang pertama terhadap kehidupan sosial Meratus adalah kebingungan mengenai apa yang saya saksikan sebagai kepatuhan yang bulat kepada kekuasaan negara. Masyarakat yang saya kaji benar-benar sadar bahwa program pemerintah membahayakan sumber daya mereka dan membiarkan hidup mereka sebagai “tidak beradab”. Lalu mengapa para pemimpin di desa ini begitu ingin agar peraturan pemerintah dijalankan? Uma Adang kemudian mengubah pandangan saya dengan memperkenalkan retorik kebijakan lokal dalam menghadapi semua kebijakan negara, apalagi hal-hal yang ekstrim tak diharapkan. Ia memperkenalkan perpaduan antara raja kuno dan presiden modern; ia melakukan sesajian yang dimaksudkan untuk mengatur ekonomi transnasional.¹¹

Itulah barangkali parodi teatrical masyarakat desa hutan yang sebenarnya tidak terlalu sulit untuk ditemukan, di mana saja, kapan saja; mereka senantiasa dengan tangkas berhasil memadukan akomodasi dan resistensi; membatasi sekaligus memperluas jangkauan tangan-tangan kekuasaan negara. Bagi orang-orang seperti mereka, apa yang disebut sebagai pelaksanaan pemerintahan adalah kewajiban upacara saja; di antara upacara-upacara, masyarakat masih menuntut mobilitas dan kebebasan yang tidak seremonial. Mereka tak pernah meragukan pengetahuan resmi, bahkan pada saat-saat tertentu mereka membutuhkan retorik negara untuk membangun otoritas mereka dan menghimpun masyarakat. Mereka berupaya menyerap aturan negara, tetapi juga kadang-kadang tergelincir di jalan yang licin. Kendatipun demikian, satu hal yang pasti adalah, mereka tak pernah kenal lelah untuk mensiasati dan menyesuakannya dengan pandangan dunia yang mereka miliki. Situasinya tidak seperti tuntutan para aktivis lingkungan yang mendambakan pelestarian hutan atas dasar citra murni suku-suku primitif yang cinta dan terikat pada alam; juga tidak sebagaimana pandangan para pengembang yang mengimpikan kemajuan melalui proyek-proyek pemukiman kembali dan eksploitasi sumber daya hutan yang berorientasi pada

11 Anna Lowenhaupt Tsing, *loc. cit.* hal 36

ekspor. Negosiasi dan akomodasi adalah unsur terpenting dalam hal pembentukan identitas masyarakat lokal, termasuk di dalamnya masyarakat desa hutan.

Maka citra murni masyarakat lokal – baik yang mengacu pada kearifan tradisional maupun kebodohan dan keterbelakangan – sepertinya telah menjadi bagian yang tak terpisahkan dari proyek konstruksi sosial kalangan masyarakat perkotaan. Proyek semacam itu bukan hanya dipaksakan oleh penguasa kolonial pada zamannya, akan tetapi juga menjadi bagian tak terpisahkan dari proyek modernitas Indonesia pasca kolonial. Sebagaimana yang dituturkan Tsing, citra tentang “orang asing” yang tradisional kerap kali diciptakan oleh para idealis dan kalangan yang berpandangan romantis di perkotaan – baik orang Indonesia maupun orang asing – yang berusaha mencari masyarakat tradisional untuk menjadi tautan iman mereka.¹² Semua citra itu kemudian menjadi semakin kuat ketika kesan orang kota terhadap daerah pedalaman diterjemahkan menjadi agenda kepariwisataan.

Kalau kita mengacu pada pendapat Tania Li, dalam kasus daerah pedalaman di Indonesia, ternyata perhatian yang lebih mutakhir terhadap sejarah regional mampu mengungkapkan bahwa interaksi yang berlangsung berabad-abad dengan dataran rendah, dan dengan program-program pemerintah, serta dengan pasaran nasional dan internasional, sangat penting artinya dalam hal pembentukan – termasuk di dalamnya pembentukan ulang – kebudayaan bagi praktik-praktik kehidupan yang akan menopang identitas mereka sebagai “masyarakat”. Tradisi yang unik, dengan demikian, merupakan hasil perubahan, bukan antitesisnya. Selain itu, perubahan juga bukan suatu kesulitan yang dihadapi oleh mereka yang sering disebut sebagai masyarakat “tradisional”. Mereka tidak berada dalam situasi kebingungan ketika harus berurusan dengan dikotomi-dikotomi seperti masyarakat lokal dan pemerintah, subsistensi dan pasar, masa lalu dan masa depan. Perubahan juga tidak mereka bebankan secara sepihak sebagai akibat dari penetrasi-penetrasi pihak luar, sebagaimana yang diyakini oleh para penganut “mitos dampak”. Sebaliknya, perubahan merupakan akibat dari keterlibatan kreatif

12 Anna Lowenhaupt Tsing, dalam Tania Murray Li, *Proses Transformasi Daerah Pedalaman di Indonesia* (Terjemahan Sumitro, S.N. Kartikasari), Yayasan Obor Indonesia, Jakarta 2002. hal. 19

dalam suatu interaksi budaya.

Ironisnya, wacana tentang pembangunan – sebagaimana yang sering diusung pemerintah –, dan anti pembangunan – biasanya diusung oleh kalangan aktivis – sama-sama mengandalkan citra masyarakat lokal yang terlalu disederhanakan untuk memajukan agenda yang sama sekali bertentangan. Saya sudah menunjukkan pada bagian terdahulu, bahwa para aktivis lingkungan umumnya mengajukan proposal tentang konservasi hutan atas dasar citra masyarakat lokal yang murni. Dan pada saat yang sama citra yang demikian ini juga digunakan oleh para pengembang untuk membuktikan pentingnya kemajuan dalam bentuk proyek-proyek pembangunan. Misalnya saja, sekelompok pembela lingkungan di Indonesia beranggapan bahwa tanah dianggap sebagai milik umum dari komunitas, hak atas tanah tak bisa dicabut, orang tidak memiliki tanah tempat mereka tinggal dan bekerja, tanah adalah milik Tuhan; dengan demikian, penghormatan terhadap tanah dan sumber dayanya dijaga demi kepentingan masyarakat secara keseluruhan. Sementara itu di sisi lain, kita juga membaca laporan tentang penciptaan wilayah pemukiman oleh badan usaha kehutanan, program transmigrasi, proyek pemukiman kembali, pembangunan perkebunan, dan berbagai skema pembangunan lainnya; demi mencapai tingkat kemajuan yang diinginkan oleh para pengambil kebijakan di perkotaan. Dari sini kita seperti menangkap kesan: seolah-olah “tradisi” – tidak ditempatkan menurut ruang, waktu dan konteks – yang tetap ada di tengah masyarakat “asli” Indonesia, siap untuk dihidupkan kembali oleh kalangan LSM yang mendukung kehutanan masyarakat di bawah kontrol lembaga tradisional; dan juga siap ditangani oleh pemerintah yang merasa lebih memahami arah kemajuan dari suatu komunitas masyarakat lokal. Ada semacam efek bayangan yang muncul: peladang bijak/ peladang perusak, tradisi yang bernilai/ tradisi yang ketinggalan.

Sebagai penutup bagian ini, saya kira akan menarik kalau kita menengok kembali catatan Tania Li mengenai sosok masyarakat lokal yang umumnya hanya dibayangkan, untuk tidak mengatakan disederhanakan.

Penyederhanaan yang nampak dalam pustaka para praktisi

(termasuk di dalamnya para aktivis) sebagian terjadi melalui penggabungan kategori. Daerah pedalaman disamakan dengan hutan, sedangkan lahan pertanian diabaikan, khususnya lahan pertanian komersial dan perkebunan. Penduduk daerah pedalaman disamakan dengan penduduk asli, suku, penduduk tradisional, penduduk yang hidupnya mengandalkan hutan atau penggarap lahan berpindah, dengan mengingkari bahwa ada keragaman yang demikian luas dari kelompok etnis dan kelas-kelas sosial yang tinggal di pedalaman, serta aliansi dan identitas yang terbentuk di tempat-tempat itu. Citra yang paling mendalam dari masyarakat pedalaman adalah bahwa mereka adalah korban, yang berjuang menghadapi kekuatan dari luar (kapitalisme, perkebunan skala besar, konsesi, rencana pembangunan pemerintah) untuk mempertahankan sesuatu yang kuno, tetapi hampir tidak terlibat dalam penciptaan sesuatu yang baru.¹³

3. Awan terhimpun awan membuyar

Taruhlah setelah sekian lama kita menyelami hiruk-pikuk dan silang sengkabut kehidupan orang-orang yang tinggal di sekitar hutan, yang kemudian lazim dinamakan sebagai masyarakat desa hutan – suatu istilah yang sepertinya secara lugas memposisikan desa sebagai bagian dari kawasan hutan –, kita ingin berkata sesuatu tentang apa sebenarnya yang sedang terjadi di sana, bagaimana sosok sebuah desa hutan, ke mana mereka hendak menyongsong hari depan, seperti apa pergulatan-pergulatan batin dan pikiran para warganya, dan lain sebagainya-dan lain sebagainya. Kita barangkali bisa menampilkan sebuah laporan tentang berbagai tindakan melanggar hukum, perilaku kejahatan, suatu hal-hal negatif yang keluar dari standar nilai, norma, dan moral sosial – mencuri kayu misalnya –, sebagaimana yang sering kita dengar dari berbagai kesempatan perbincangan normatif mengenai arti sebuah kesadaran lingkungan bagi sekelompok masyarakat yang hidup di sekitar hutan. Kita bisa juga menampilkan suatu cerita tentang berbagai tindakan perambahan yang mengancam kelestarian hutan.

Bisa saja kita melukiskan kebijakan kehutanan yang morat-marit, penegakan hukum yang lemah, tumpang tindih kepentingan

13 Tania Murray Li. *ibid.* hal 33.

yang tak kunjung bisa diselesaikan, perencanaan yang salah, aparat yang tak profesional, dan sarjana-sarjana kehutanan yang memiliki kemampuan lemah, hingga pada akhirnya membawa desa-desa hutan dan segenap warganya pada situasi yang tidak memuaskan. Atau barangkali kita bisa mengangkat suatu kasus tertentu, sembari berpendapat bahwa semua itu adalah keniscayaan dari kondisi sumber ekonomi masyarakat yang terbatas. Atau kita akan memilih dan memilah kasus-kasus khusus yang cukup positif – bagaimanapun sebagian dari warga desa hutan, langsung ataupun tidak, juga memetik manfaat dari penyelenggaraan kehutanan oleh negara dan pengusaha yang ada di sekitarnya.

Berbicara mengenai masyarakat desa hutan, kita sepertinya memang akan dihadapkan pada suatu potret buram sekelompok masyarakat yang memandang hutan tidak lebih dari sekedar sumber mata pencaharian, formal ataupun informal, legal ataupun ilegal; sesuatu yang langsung ataupun tidak mengantarkan kita pada pengertian yang lain, bahwa mereka, selama ini, telah mendudukkan sumber daya hutan sebagai basis material penopang kehidupan lokal, untuk tidak mengatakan penopang urusan-urusan domestik. Kita bisa menemukan berbagai macam fakta lugas untuk itu, salah satunya adalah sederetan panjang catatan Peluso mengenai apa yang – oleh pemerintah kolonial – dinamakan sebagai tindak kriminal kehutanan, atau yang oleh pemerintah sekarang disebut sebagai bentuk-bentuk perambahan hutan.¹⁴ Dia mencatat: setidaknya sejak tahun 1918, di Jawa, apa yang dinamakan sebagai perambahan hutan itu telah terjadi. Bahkan kalau kita meminjam catatan Benda, bentuk-bentuk aktivitas semacam itu sudah terjadi sejak 1910. Dan kalau kita sedikit melebar – dalam hal ini saya akan meminjam catatan Scott –, di Prusia (Jerman), kasus-kasus pelanggaran kehutanan oleh masyarakat sudah berlangsung sejak 1840.¹⁵

Lantas, apa yang akan kita pikirkan tentang mereka dengan segenap catatan-catatan miringnya? Bagaimanapun, tak bisa dikatakan dengan cukup yakin bahwa saya bisa memutuskannya dengan segera,

14 Nancy Lee Peluso, *Rich Forest Poor People: Resource Control and Resistance in Java* (Berkeley, Long Angels, Oxford, 1993).

15 James C Scott, *Senjatanya Orang-orang Kalah: Bentuk Perlawanan Sehari-hari Kaum Tani*, Terj. A. Rahman Zainudin, Sayogyo, Mien Joebhaar (Yayasan Obor Indonesia, Jakarta, 2000). Hlm. 47.

dan kemudian menggambarkan mereka sebagai sesuatu yang pasti adanya, sambil memberikan penjelasan-penjelasan, menyematkan sebuah nilai mutlak, menyatakan dengan obyektif seolah-olah saya bisa menyempal dari lintasan-lintasan opini mengenai mereka tentang apapun: kebaikan atau keburukan, perlawanan ataupun perusakan, kebajikan ataupun kejahatan. Saya harus mengatakan sejujurnya, bahwa dalam pergulatan dengan sekelompok masyarakat seperti ini, atas nama studi, pengamatan, atau apapun, kecil kemungkinan bisa memisahkan diri secara tegas dari sekuen kejadian yang sedang coba kita tangkap, catat, ukur, maknai, dan bangun kembali sebagai satu keutuhan informasi secara apa adanya, seperti membayangkan kita bisa melepaskan diri dari kerumunan serangga yang ada di depan mata. Adalah naif saya akan bisa memegang suatu prinsip lama: berusaha sekuat tenaga membuat jarak antara fakta dan nilai, antara obyek dan subyek, antara dorongan-dorongan dari dalam yang begitu menggebu dan kejadian-kejadian yang melambai-lambai di atas permukaan.

Maka dalam hal ini saya sependapat dengan kalimat-kalimat yang pernah diungkapkan Geertz dalam salah satu upaya perbandingannya mengenai Indonesia dan Maroko, antara Pare dan Sefrou, antara lintasan-lintasan kehidupan sekelompok masyarakat di Asia Tenggara dan Afrika Utara: bahwa manusia yang dianugerahi bahasa dan hidup dalam sejarah, bagaimanapun juga memiliki maksud, pandangan, kenangan, harapan, suasana hati di samping passi dan keputusan penilaian, dan hal-hal itu tidak sedikit berkait dengan apa yang dilakukan manusia dan alasan melakukannya. Upaya untuk memahami kehidupan sosial dan kultural manusia sebagai kekuatan, mekanisme, dan dorongan itu sendiri, sebagai variabel-variabel yang diobyektifkan dan diletakkan dalam sistem kausalitas tertutup, kelihatannya memang muskil.¹⁶

Mungkin saja ujung-ujungnya kita hanya akan menyajikan semacam perjalanan panjang sekelompok masyarakat di suatu desa dengan menekankan perbedaan antara masa lalu dan masa kini, antara yang dahulu dengan sekarang, antara sebelum dan sesudahnya; atau membuat semacam ilustrasi kehidupan di masa

16 Clifford Geertz, *After The Fact: Dua Negeri, Empat Dasa Warsa, Satu Antropologi* (LKIS, Yogyakarta, 1998)

lampau dan menggambarkan apa yang terjadi di masa kini, tanpa harus membersihkannya dari proses dialektika, nilai, dan berbagai kepentingan yang ada di sekitarnya. Mungkin dapat kita tulis kisah, ataupun cerita tentang bagaimana hal ihwal memunculkan hal berikutnya, hal pertama memunculkan hal kedua, dan kedua-duanya memunculkan hal ketiga; dan lalu...dan kemudian... Atau kita akan menyajikan kecenderungan, memilah kurun, menawarkan konsep, teori, dan postulasi tentang, misalnya saja, individualisme yang membengkak, religiusitas menyusut, kesejahteraan yang relatif meningkat, semangat surut, orientasi pasar membubung, gotong-royong melemah, modernitas disorongkan, pasar ditegakkan, ekonomi uang digaung-gaungkan, dan sebagainya.

Pastilah ilustrasi tentang perubahan, pergeseran, transformasi, atau apapun yang sejenisnya, sebagaimana yang baru saja saya uraikan, bukanlah sesuatu yang mengada-ada atau setidaknya barang baru – faktanya hal semacam itu memang sedang ditancapkan (atau dicangkokkan?) di segenap desa hutan. Masalahnya, transformasi dan perubahan itu, kalau memang bisa disebut demikian, tidak seperti yang sering kita bayangkan: berada dalam suatu tatanan metrikal yang ajeg dan harmoni. Ia adalah sebuah gambaran dari berpuluh-puluh anak sungai yang mengalir, memilin, dengan masing-masing mewadahi pusaran arus, sebelum kemudian menyatu menjadi sepenggal sungai besar yang hanya dalam waktu singkat kembali membuyar, memecah menjadi anak-anak sungai baru dalam wujud yang tidak sama dengan sebelumnya. Begitulah, geliat perubahan itu sepertinya datang silih berganti dari segenap penjuru angin, dan tiba-tiba hilang tanpa ada tanda-tanda yang sempat kita tangkap. Lantas apakah yang tersisa? Desa-desa yang dalam ilustrasi peta kehutanan ibarat ceceran noktah itu memang berubah, wilayah-wilayah pemangkunyahapun berubah, aktor-aktor lokal yang menopangnya juga berubah, bahkan termasuk disiplin ilmu yang sering berupaya untuk bertukar tangkap dengan segenap persoalan dan jawaban yang ada di sana.¹⁷ Lantas ada langkah yang tersisa?

17 Dalam ilustrasi orang-orang kehutanan, dan itu nampak pada peta-peta yang mereka gunakan, apa yang dinamakan desa hutan adalah hunian sosial yang di dalamnya tidak terdapat kawasan hutan (negara). Kendatipun secara administratif suatu desa mungkin memangku hutan, artinya di dalam wilayah desa itu terdapat kawasan hutan, akan tetapi di mata orang-orang kehutanan, desa tidak berdaulat atas hutan-hutan yang ada di pangkuanya. Akibatnya hampir sebagian desa hutan hanya berdaulat atas wilayah-wilayah yang sempit, bahkan dalam beberapa kasus wilayah itu sangat sempit.

Maka, rasanya sudah menjadi keniscayaan kalau kemudian kita harus cukup puas dengan paparan-paparan yang berkelit-kelindan, sesuatu yang tidak permanen, atau kalau kita meminjam ungkapan segar Geertz: “awan terhimpun, awan membuyar”. Tak ada ilustrasi-ilustrasi yang bisa dengan kokoh kita sodorkan, tak ada kisah-kisah standar yang bisa kita dongengkan. Atau walaupun itu ada, sudah hampir pasti tak akan pernah ada orang yang bisa begitu saja menceburkan diri dan dengan serta-merta bisa mengkonstruksikan suatu gambar, kisah, atau apapun, tentang kehidupan masyarakat, pada saat kejadian maupun sesudahnya. Yang bisa kita kerjakan, jika memang catatan-catatan, dongeng-dongeng, dan gambar-gambar itu berhasil kita susun untuk jangka waktu yang cukup panjang, adalah sekedar merangkai komentar-komentar telat tentang berbagai keterkaitan yang sebenarnya sudah saling merekat. Agaknya kita memang sulit menghindari hal ini dari ungkapan Jawa klasik: othak-athik gathuk.

Ilustrasi-ilustrasi, pernyataan-pernyataan, dan berbagai kisah mengenai apa yang sebenarnya terjadi ketika kita mencoba menangkap makna dan berusaha keras memahami sesuatu dengan mendasarkan pada segepok bahan-bahan yang kita kumpulkan dari sebuah drama kehidupan sehari-hari milik sekelompok orang, yang terkadang kitapun terbata-bata menelusurinya, dan hampir selalu memunculkan pertanyaan-pertanyaan mencemaskan. Dengan demikian apa artinya sebuah obyektivitas? Apa sajakah yang bisa menjamin bahwa segala upaya pemahaman itu benar adanya? Tetapi barangkali memang demikianlah model pemahaman bagi segenap kejadian yang datang silih berganti, cabang-bercabang, melintas tak terjadwal di sela-sela penggalan kehidupan sekelompok masyarakat: suntuk dan merabara-raba, melampaui fakta-fakta lugas yang melintas di depan mata. Kita hanya bisa berusaha merangkai komentar-komentar mengenai kaitan antar kejadian, hingga kesemuanya menjadi satu kesatuan. Itulah hal yang saya kira menopang pembentukan pengetahuan maupun penciptaan ilusi. Komentar-komentar itu kita kumpulkan dan kita susun dengan bersumber pada gagasan dan pemahaman, semacam alat yang telah kita persiapkan sebelumnya, yang sebagaimana layaknya sebuah alat, keberadaannya tak lebih untuk merampungkan suatu tugas; baru sesudahnya sebetuk nilai akan kita tambahkan,

bukan kita kurangkan. Itulah mengapa, lagi-lagi saya harus mengutip Geertz, jika obyektivitas, kelurusan, dan ilmu itu sendiri harus kita pegang dan tegakkan, caranya bukanlah dengan berpura-pura seolah semua hal itu lepas bebas dari beban-beban pengaruh yang menjadikan atau mementahkannya.

Dengan demikian, untuk menyusun pandangan dan pemahaman saya mengenai fakta-fakta yang terkadang tidak saja seperti silang-sengkarut dan saling bertolak belakang, akan tetapi juga saling berkonspirasi, yang dibutuhkan bukan alur cerita yang kaku dan pasti, pengukuran akurat, kesan terhadap masa lalu, dan ilustrasi mengenai progresi struktural dengan sejumlah tabel dan grafik di sana-sini. Kendatipun demikian, berbagai hal yang baru saja saya sebutkan itu memiliki kegunaan masing-masing, sekurang-kurangnya dalam hal penetapan kerangka dan pendefinisian pokok perbincangan. Yang dibutuhkan adalah peragaan betapa perjumpaan dengan berbagai kejadian yang sekilas nampak kecil dan mungkin sepele, perkembangan di sana, keruntuhan di sini, bisa dianyam bersama dengan aneka fakta dan sumber tafsir hingga memunculkan suatu gagasan tentang segala hal-ihwal yang telah terjadi, tengah terjadi, dan memiliki kecenderungan kuat untuk terjadi. Ini barangkali mirip dengan apa yang disebut Frye sebagai mitos, kendatipun tak sepenuhnya sama. Mitos, konon, tidak pernah memaparkan apa yang telah terjadi, melainkan apa yang biasa terjadi dan masih terus berlaku sampai kini. Ilmu sebenarnya tak berbeda jauh dengan itu, kecuali seperangkat klaim bahwa ia berpijak pada sesuatu yang lebih kokoh, pemikiran lebih jernih, dan – sering kali mengidam-idamkan – bersih dari campur tangan emosi kemanusiaan.

4. Penutup: masa depan yang dibayangkan

Pada akhirnya kita memang sulit mengelak dari keniscayaan: perubahan apapun – di mana masyarakat lokal ikut serta di dalamnya, baik dalam konteks negosiasi maupun resistensi –, membawa konsekuensi pada pergeseran pemahaman akan komunitas dan identitas baru, keinginan dan aspirasi baru, serta gambaran-gambaran baru perihal masa yang akan datang. Kendatipun demikian apa yang dinamakan sebagai gambaran-gambaran baru itu tidak

serta-merta bisa kita tangkap, karena pada umumnya teks publik tentang masyarakat selalu berubah lebih lambat ketimbang praktik-praktik dan relasi-relasi yang melandasinya. Atau kalau meminjam istilah Geertz, kita bisa mengatakan sekali lagi: bahwa yang tersedia hanyalah penjelasan-penjelasan telat, mengingat fakta yang kita hadapi adalah “awan terhimpun, awan membuyar” – sesuatu yang senantiasa berubah.

Kita tak bisa mengatakan bahwa orang-orang Sedaka yang diteliti Scott, orang-orang Tasaday yang dipelihara Elizade, orang-orang Penan yang dilindungi Mansur, orang-orang Meratus yang digambarkan Tsing, dan tentu saja orang-orang Wonomukti yang saya ceritakan, akan selalu demikian adanya, seolah-olah membatu, mempertahankan segenap nilai dan identitas, dalam rangka menghadapi sosok negara dan pasar. Paling tidak melalui tulisan singkat ini saya telah berusaha menampilkan segenap argumentasi bahwa mereka sama dengan kita: terlibat secara kreatif dalam menghadapi perbedaan-perbedaan dan mensikapi perubahan-perubahan yang muncul silih-berganti. Mereka yang dahulu mengandalkan lahan sebagai mata pencaharian, sekarang memandang kayu lebih menguntungkan. Mereka yang dahulu memandang kayu sebagai tumpuan harapan sekarang beralih menjadi tengkulak produk pertanian, bahkan tidak sedikit yang beruntung bisa menjadi anggota dewan. Mereka yang dahulu menggantungkan hidup dari hutan kini lebih memilih mencari kerja di perkotaan. Demikian seterusnya, perubahan-perubahan itu telah menjadi semacam arus yang agaknya tak mungkin untuk dibendung. Pada saat-saat tertentu mereka mungkin akan kembali lagi pada domain lamanya, tapi pada saat yang lain juga akan berubah lagi, persis seperti aliran arus sungai yang berpilin-pilin, menggerus tebing yang menyangganya tanpa ada pola yang pasti.

Lantas dengan cara bagaimana kita harus menjelaskan masyarakat lokal, pengetahuan lokal, dan identitas lokal? Pertanyaan inilah yang barangkali di masa yang akan datang membutuhkan jawaban-jawaban kritis. Bukan jawaban-jawaban yang hanya mengacu pada efek cermin terbalik, untuk tidak mengatakan hanya menampilkan bayangan-bayangan: peladang bijak/ peladang perusak, suku yang tak berpendidikan/ suku yang memegang rahasia hutan, tradisi terbelakang/ tradisi bernilai. Model-model jawaban seperti ini, sadar

ataupun tidak, hanya akan semakin menegaskan bahwa mereka yang sering disebut sebagai masyarakat lokal, dengan segenap pengetahuan lokal dan identitas lokalnya, tak lebih dari “orang lain” yang sama sekali tak memiliki sumbangan terhadap proses perubahan. Mereka adalah “orang aneh” yang seolah-olah berbeda dengan kita. Dan ujung-ujungnya, mereka kita posisikan sebagai obyek wisata budaya.

Daftar Pustaka

- Adas, M., 1998, *State, Market and Peasant in Colonial South and Southeast Asia*, Asghate Variorum, Aldershot. Brookfield USA. Singapore. Sidney.
- Boomgard, P. 1991 *The Non Agricultural Side of An Agricultural Economy Java, 1500 – 1900, dalam In The Shadow of Agriculture : Non-Farm Activities In The Javanese Economy, Past and Present*, Royal Tropical Institute, Amsterdam.
- Boeke, J. H. dan Burger D.H. 1973, 1982, *Ekonomi Dualistis : Dialog Antara Boeke dan Burger*, Bharata Karya Aksara, Jakarta
- Clark, G., 1988. *Traders Versus The State: Anthropological Approaches to Unofficial Economics*, (Westview Press: Boulder, London
- Fauzi, N. 1999, *Petani dan Penguasa : Dinamika Perjalanan Politik Agraria Indonesia*, Insist – KPA – Pustaka Pelajar, Yogyakarta
- Geertz, C. 1983, *Involusi Pertanian : Proses Perubahan Ekologi di Indonesia*, Bhartara Karya Aksara, Jakarta.
- , 1998, *After The Fact: Dua negeri, Empat Dasa Warsa, Satu Antropologi*, LKIS, Yogyakarta.
- Guha, R., 1990, *Unquiet Woods: Ecological Change and Peasant resistance in the Indian Himalaya*, Berkeley, University of California Press.
- Genovese, E.D., 1974, *Roll, Jordan Roll: The world of The Slaves Made*. New York: Pantheon
- Habermas, J., 1971, *Knowledge and Human Interest*, Terj. Jeremy J. Saphiro, Boston, Beaco
- Hardjosoediro, S., *Forestry under conditions of population pessure in Indonesia. In Development Studies Center Monograph No.17*. Canberra, Australian National University.
- Hart, G., 1986, *Power, Labour and Livelihood*, University of California Press, Berkeley, Los Angles, London.
- Hayami, Y. dan Kikuchi, M. 1987, *Dilema Ekonomi Desa : Suatu Pendekatan Terhadap Perubahan Kelembagaan di Asia*, Yayasan Obor Indonesia, Jakarta.
- Hefner, R.W., 1999, *Geger Tengger: Perubahan sosial dan Perkelahian*

- Politik*, Terj. A. Wisnu Wardana, Imam Ahmad, Yogyakarta.
- , E.J., 2000, *Bandit Sosial*, Terj. Moh. Zaki Hussein, Jakarta,
- Kartodirdjo, S., 1984, *Pemberontakan Petani Banten*, Terj. Hasan Basri, Bur Rasuanto. Pustaka Jaya, Jakarta
- , 1972, *Agrarian Radicalism in Java: Its Setting and Development*, dalam Claire Holt, ed., *Culture and Politics in Indonesia*, Ithaca.
- Lewis, O., 1964, *Pedro Martinez: A Mexican Peasant and His Family*, New York: Vintage
- Li, T.M., 2002, *Proses Transformasi Daerah Pedalaman di Indonesia* (Terjemahan Sumitro, S.N. Kartikasari), Yayasan Obor Indonesia, Jakarta.
- Peluso, N.L., 1993, *Coercing Concentration ? : The Politics of State Resources Control*, dalam GEC, Juni, Volume 3, Nomo2 3. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford.
- , 1992, *Rich Forest Poor People: Resource Control and Resistance in Java*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford.
- Raffles, T.S., 1965, *The History of Java Volume I-II*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, London New York.
- Redfield, R., 1960, *The Little Community and Peasant Society and Culture*, Chicago.
- Santoso, H., 2004, *Perlawanan di Simpang Jalan: Kontes Harian di Desa-desanya Sekitar Hutan di Jawa*, Damar, Yogyakarta.
- , 2005, *Masyarakat Lokal yang Dibayangkan: Kemiskinan Imajinasi Terhadap Perubahan dan Perbedaan Dalam Modernitas*, dalam Komuniti Vol. 3. Tahun 2005, FKKM, Bogor.
- Scott, J.C. 1976, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in southeast Asia* New Heaven: Yale University Press.
- , 1993, *Perlawanan Kaum Tani*, Terj. Budi Kusworo, Hira Jamtani, Mochtar Probotinggi, Gunawan Wiradi, Jakarta, Yayasan Obor Indonesia, Jakarta
- , 2000, *Senjatanya Orang-orang Kalah: Bentuk Perlawanan sehari-hari Kaum Tani*, Terj. A.Rahman Zainudin, Sayogyo, Mien Joebhaar, Yayasan Obor Indonesia, Jakarta..
- , 1998, *Seeing Like State*, New Heaven: Yale University Press.
- Tsing, A.L., 1998, *Di Bawah Bayang-bayang Ratu Intan: Proses Marjinalisasi Pada Masyarakat Terasing*, (Terjemahan Achmad Fedyani Saifuddin), Yayasan Obor Indonesia, Jakarta
- Zola, E., 1958, *The Earth*, Terj. Ann Lindsay, Elek Book, Great James Street, London

THE SOCIO-RELIGIOUS INTEGRATION OF MUSLIM IMMIGRANTS IN BRITAIN MULTICULTURALISM, SECULARISM AND THEIR INTERNAL DIFFERENTIATIONS

Amika Wardana¹

Introduction

The study of the integration of immigrants with different religious backgrounds in Britain has focused on several ethno-religious groups such as the Sikhs, Hindus and, of concern in this study, Muslims. The integration of Muslim immigrants has attracted the interest of policymakers and researchers as they comprise the largest minority (immigrant) ethno-religious group in the country and because of the recently escalated global tension between the West and Islam. To note, though the presence of Muslim immigrants in Britain dates back to the seventeenth century (Matar, 1998), their number has begun to reach a 'critical mass' since the Second World War with the arrival of economic immigrants, refugees and asylum-seekers from ex-British colonies in the Indian subcontinent, East Africa and the Middle East (Ansari, 2004; Hussain, 2008). According to the 2011 census, the number of Muslims in Britain has reached more than 2,7 millions or about 4,8% of the whole population. Their relatively higher birth rate and closely grouped under their similarity of Islamic faith despite the internal ethnic-racial differentiations have made them worthy enough for a further study.

The integration trajectory of Muslim immigrants in Britain, constrained or enabled, on the one hand, by the politics of multiculturalism and secularisation of British society, and on the other, by their intention to pursue, adapt and reproduce their ethno-

1 The author is a lecturer at the Faculty of Social Science, Yogyakarta State University and currently pursuing a PhD programme in Sociology at University of Essex, England. He can be reached at masmicko@gmail.com.

religious cultural traditions imported from and transnationally influenced by developments in the home country. I argue that integration is not a one way process in which immigrants adapt to the socio-cultural environment of the host society but that integration also involves the reproduction and adaptation of ethno-religious traditions brought from the home country into the diaspora. As a result, there exist multiple integration paths for immigrants who follow either the mainstream trajectory by incorporating into and adopting the secularised culture of British society or the ethno-religious one by reproducing their ethno-religious traditions and forming minority ethno-religious communities.

Importantly, the integration of Muslim immigrants in Britain has been contextualised, on the one hand, by transnational religious networks spawned in the home countries that bring in various ethno-religious traditions thus diversifying and fragmenting these minority religious communities (Lewis, 1994; Gilliat-Ray, 2010). Recently, those transnational religious networks have also paved the way for more or less radical Islamist ideas that encourage disintegration and anti-Western sentiments within the Muslim immigrant communities, especially among the youth (Abbas, 2007; Gest, 2010). On the other hand, Muslim immigrants' integration has been also influenced by the prevalence of anti-Muslim hate sentiments or Islamophobia from the wider British society constructed from the Western Orientalist legacy and state and public securitisation of Islam especially after the World Trade Center terrorist attack in 2001 in New York and the London bombing in July 2005 (Runnymede Trust, 1997; Abbas, 2005; Allen, 2005; 2010).

However, having benefitted from British multiculturalism and the pragmatic religious tolerance and pluralism of British society (Joppke, 1996; Kivisto, 2002; Fetzer & Soper, 2005; Modood, 2005), Muslim immigrants have successfully organised themselves, reproduced their ethno-religious traditions and social institutions particularly after the arrival of the wives and children of Indo-Pakistani immigrants in the 1970s (Ansari, 2004; Hopkins & Gale, 2009; Gilliat-Ray, 2010). Muslims have also been granted state and public recognition regarding their different ethno-religious traditions through, for example, exemptions from general rules such as dress codes and state funding for their

ethno-religious associations and faith-based schools (Meer, 2010; McLaughlin & Abbas, 2010). These allowances have facilitated the emergence of an alternative ethno-religious integration trajectory for Muslim immigrants parallel to the mainstream integration path into secularised British society.

British Multiculturalism

Multiculturalism has been inextricably linked to the public demands of immigrants (and ethnic or indigenous minorities) for the recognition of racial, cultural and religious differences and to the policy of democratic states to accommodate their peculiarities, grant them minority group rights and exempt them from certain legal or societal rules (Taylor, 1994; Kymlicka, 1995). The rubric of multiculturalism, though varied in terms of form and contents across different countries, has entailed a number of policies and legislation such as the inclusion of racial, ethnic or religious representation in public bodies and media, the adoption of multiculturalism in school curricula, exemption from dress codes, funding of ethnic or religious communal organisations and permission for the construction of places of worships for their different religion (Banting & Kymlicka, 2006).

In Britain, the politics of multiculturalism had begun to take to the fore with the arrival of non-White immigrants from former colonies (e.g. the Caribbean, the Indian subcontinent and East and West Africa) specifically to fill the labour shortage after the war and/or to seek asylum, avoiding prosecutions and conflict in their newly independent home countries (Hesse, 2000; Kivisto, 2002). As Joppke (1996) described, the link between immigration and the colonial legacy of the Empire is unique in British multiculturalism. Defined as ‘subjects of the crown’ under the 1948 British Nationality Act, immigrants from the new Commonwealth countries in the 1950s-1960s were granted British citizenship upon arrival, consequently enjoying social and political rights similarly to native White Britons (see also 1999a; 1999b; Modood, 1997). The colonial legacy of the British Empire – with its lack of effort to assimilate its subjects – was reconstituted in terms of the ways in which the British government treated and approached

immigrants especially regarding their racial, ethnic and religious differences. As stated by the Home Secretary Roy Jenkins in his speech in May 1966, integration of immigrants is defined “not as a flattening process of assimilation but as equal opportunity, accompanied by cultural diversity, in an atmosphere of mutual tolerance”.

Official British multiculturalism espouses legislation to recognise racial, ethnic, cultural and religious differences of immigrants and their offspring by granting them special treatment, exemptions, legal protection and by allowing them to make claims in the name of minority group rights (Joppke, 1996; Koopmans & Statham, 1999; Modood, 2005; 2006; Meer, 2010). In short, British multiculturalism construes society not only as ‘a community of citizens’ but also as ‘a community of communities’ (Parekh, 2000: xv); such civic assimilation with an emphasis on recognising (minority) group rights as complementary to individual rights is grounded in liberal forms of citizenship (Kivisto, 2002; Modood & Kartoryano, 2007).

Nevertheless, British multiculturalism has not been free from criticism and crisis from the outset. As Hesse (2000) points out, the policy is un-theorised, implying gaps between its normative ideas and empirical implementation in diverse social contexts with resultant ‘unsettling’ of established societal rules in British society (e.g. British national identity). Multiculturalism is accused of replacing the politics of anti-racism and racial discrimination that were traditionally regarded as the main challenges that non-White immigrants faced in terms of socio-economic and political marginalisation upon arrival in Britain (Anthias & Yuval-Davis, 1993; Kundnani, 2002). The emphasis on cultures (in plural) – informed by cultural pluralism or relativism and used as a justification for group rights to pursue different cultural traditions even if illiberal ones such as oppressing women (Anthias, 2002) – is considered to contradict the liberal philosophy of individual rights (Barry, 2001; Joppke & Luke, 1999). Ultimately, the policy of multiculturalism was accused of limiting socio-economic integration of immigrants, creating social isolation or segregation in society and fostering radicalism, extremism and terrorism especially among Muslim youths. These conditions have ultimately discouraged the social cohesion of British society (Vertovec & Wassendorf, 2010).

This crisis led the British government (and other Western European governments too) to move away from using the term multiculturalism in policies concerning the integration of (non-White) immigrants. The new political disposition was expressed clearly in a speech on radicalisation and Islamic extremism by the British Prime Minister, David Cameron, delivered at the Munich Security Conference (05/02/2011). To encourage further integration of immigrants, the British government has initiated policies to promote British nation building and belonging, common values and national identity instead of encouraging immigrants to pursue their different cultural traditions. The increased governmental emphasis upon 'national integration and social cohesion' addressed particularly to immigrants is noted by some scholars as a return to assimilation (Back et al, 2002).

Notwithstanding the reluctance to use the term multiculturalism in current British government policy (Vertovec & Wassendorf, 2010), the multicultural mode of immigrant integration is not easily extinguished or replaced by other political projects such as the former assimilation mode (Kivisto & Faist, 2007). The political change in the British state (and other Western states) to cease using the term multiculturalism is not a 'seismic shift' (Joppke, 2004: 249) or a political U-turn favouring an integrationist policy for immigrants, yet rather 'a civic re-balancing' (Meer & Modood, 2009: 483) through re-affirmation of British national values (e.g. law obedience, mutual tolerance, respect for equal rights) while maintaining positive racial, ethnic and religious monitoring to ensure public acceptance and prevent direct or indirect discrimination towards minorities. The term multiculturalism has been replaced with a new term 'diversity' alongside equality as a mode of socio-economic and political incorporation of immigrants (Faist, 2009; Vertovec, 2010; Vertovec & Wassendorf, 2010).

Secularisation and Desecularisation in British Society

Britain is currently perceived as a secular country, though its cultures and social institutions have been founded under the auspices of Christianity (Brown, 2006; Woodhead, 2012). It is believed that Christianity shaped the popular cultural understanding of 'Britishness' over several centuries. Informed by the secularisation

thesis, however, the rapid phase of industrialisation in the nineteenth century then followed by modernisation and social differentiation have turned British people away from religion in the twentieth century. The declining role of religion, specifically the Christian church in British politics and the public sphere – as its societal and political functions were replaced by state apparatuses – has also impacted on the decreasing religious commitments of the masses (e.g. church membership, churchgoing) (Bruce, 2002; 2011). In a nutshell, religion has had a relatively limited role in modern British society.

Secularisation in Britain accelerated from the 1960s onwards stimulated by certain political and societal changes in modern British society (Brown, 2006; 2009; McLeod, 2007; Green, 2011). The establishment of the welfare state after the war had pushed the Church to surrender its prominent social roles to the state, especially in health services, education and welfare programmes (Johnsen 2012). These changes have ultimately diminished the Church's societal influence over preserving the Christian religiosity of the masses and nurturing Christian faith among the youth (Woodhead, 2012). Importantly, the flourishing of pop culture (through music, television and other media) triggered women's emancipation (such as resistance to traditional female religious roles in the family), a sea change in sexual attitudes (such as the acceptance of premarital and extramarital sex) and attitudes towards marriage (such as a preference for cohabitation and the recognition of gay and lesbian marriages) (Brown, 2006; 2009). These changes signify a disestablishment of institutional structures based on cultural traditionalism and socio-political religious authority as grounded in Christian values of the Anglican Church in Britain (McLeod, 2007). Ongoing secularisation in Britain is evident in statistical data describing declining numbers of people affiliated to religion, of church membership, churchgoers, babies being baptised, children attending Sunday schools and marriages solemnised in the Christian tradition (Bruce, 2002; 2011; Voas and Crockett, 2005bd).

However, the religious life of British people is not as clear-cut but is more nuanced with ambiguities and contradictions and is influenced by multilayered social and political structures. Popularly termed 'believing without belonging', Davie (1990; 1994; 2000) argues persuasively that while people have ceased to follow religious rules

and to submit to institutional churches, their beliefs in the existence of God and the afterlife have persisted, though are now manifested in diverse, more individualised, undisciplined and heterogeneous forms. As shown by the emergence of 'alternative spiritualities' since the 1970s – such as New Ageism, paganism and Mind-Body-Spirit – alternative beliefs have stood out not only against the rigid and dogmatic characteristics of religion but also as an alternative to agnosticism or atheism (Heelas, 2002; Heelas & Woodhead, 2005).

The continuation of religious belief (and practice) is also illustrated by the phenomenon of 'vicarious religion' (Davie, 2007: 22), defined as "the notion of religion performed by an active minority but on behalf of a much larger number, who (implicitly at least) not only understand, but, quite clearly, approve of what the minority is doing". In other words, while the majority of the population have been secularised or become indifferent to (institutionalised) religion, they have sanctioned or even supported minority church leaders and churchgoers in maintaining (Christian) belief and in performing rituals on behalf of the nation.

An important factor countering secularisation in Britain is the enmeshment of religion and state, particularly in the case of the Church of England, established as the official religious body. Morris (2009) argues that the foundation of Great Britain as a Christian country, in which political and religious life was once inseparable, has not been easily swept away by the wind of secularisation. The preserved legacies of the public role of religion have (re-)emerged in forms of voluntary social welfare services organised by faith-based organisations (Dinham & Lowndes, 2009). The crisis of the welfare state in the 1970s-1980s had opened the doors for non-government actors to actively participate in these projects. Recently, the government project to revitalise the voluntary welfare services, so-called 'The Big Society', is apparently giving more opportunities for faith bodies to maintain their public roles through providing and delivering social welfare services (Dinham and Jackson, 2012).

Lastly, the arrival of immigrants from former British colonies since the 1950s has brought different Christian traditions as well as different religions particularly Islam and Hinduism (Peach, 2005b;

Woodhead, 2012). Brown (2006) notes that not only are these immigrants relatively immune from the societal and individual secularisation process of British society, but they and their offspring are showing more religious enthusiasm. Having benefitted from the official British policy of multiculturalism, non-Christian immigrants have enjoyed greater opportunities to pursue their different religious traditions and build their own houses of worships (e.g. mosques, temples and *gurdwaras*) and establish national bodies to represent them to the general public and to the state (e.g. the Muslim Council of Britain or Hindu Council UK) (Bluck et al, 2012). Suffice to say, the current configuration of British society is not only overwhelmed by the ongoing secularisation and transformation of Christian faith and tradition but also by the diversification of non-Christian religious traditions that are alive, revitalising and ultimately changing Britain into a multifaith society (Brown, 2006; Woodhead, 2012).

The main consequences of this new religious landscape revolve around the quest for wider acceptance in the secularised British public sphere and in the legislation and policies of the state (Parekh, 2000). To note, these ethnic and religious minorities have begun to assert their religious differences while demanding similar rights traditionally enjoyed by Christian groups. Importantly, instead of rivalry and competition, these different religious groups tend to coalesce against the prevalence of secularisation in British society (Ganiel & Jones, 2012). The foundation of the Inter Faith Network in 1987 (consisting of national representative bodies of the major faith communities), followed by the foundation of other bilateral interfaith organisations (e.g. the Christian-Muslim Forum, the Hindu-Christian Forum) has encouraged good mutual relations between different faith groups as well as a single framework for engagement with the British government on religious policies (Pearce, 2012).

The Muslim Population of Britain: A Socio-demographic Profile

The Muslim community has become the largest minority religious group in the UK. Their presence predates to the nineteenth century when a small number of Muslim traders, seafarers and seamen from the Middle East, East Africa, the Indian subcontinent and the Malay

Peninsula had been settling around port cities like South Shields, Cardiff and Liverpool (Halliday, 2010; Ansari, 2004). The Muslim population, however, began to grow after the Second World War with the influx of labour immigrants, refugees, asylum-seekers and professionals from diverse Muslim countries (Nielsen, 2004; Peach, 2005b). Hussain (2008: 24-5) describes three general phases of the immigration stream, (i) from 1945 to the 1970s they were predominantly young male labour immigrants largely from the Indian subcontinent to fill the labour shortages in London, the Midlands and other Northern cities; (ii) the 1970s to 1990s was characterised by family reunions with wives and children joining husbands who arrived in the previous phase; and (iii) from the 1990s onwards settlers have been predominantly asylum-seekers and refugees escaping from wars, conflicts and prosecutions in their home countries such as Bosnia, Afghanistan, Iran, Turkish-Cyprus and Somali. As a result, the Muslim population is characterised by its ethnic diversity, varied immigration motives and by having various religious sectarian affiliations brought from the home country into Britain (Gilliat-Ray, 2010).

According to the 2011 census, the Muslim population in England and Wales consists of 2.7 million people or 4.8% of the population, two thirds higher than the previous 2001 figure of 1.6 million or 2.7% of the population (ONS, 2012). Unfortunately, the data has not yet been broken down to show detailed information in terms of ethnic diversity and regional distribution. However, according to the 2001 census, of the whole Muslim population, 68% are of South Asian origins as Pakistanis account for 43% alone, representing the largest and most dominant ethnic group. Bangladeshis make up 17% of the population leaving Indian Muslims with less than 9%. White Muslims contribute about 11.6 % consisting of a small number of White British converts along with immigrants and refugees from Eastern Europe (e.g. Bosnia) and the Middle East. Other Asian ethnic groups (e.g. Indonesians, Malaysians), Black (e.g. Somalis) and Chinese Muslims account for 5.8%, 6.9% and 3.7% respectively (ONS, 2003; see also Peach, 2005a; 2006; Hussain, 2008).

Peach (2005a) points out the rapid growth of the Muslim population from about 21,000 in 1951 to 55,000 in 1961, reaching 250,000 in 1971, nearly 600,000 in 1981, a million in 1991, 1.6

million in 2001 and 2.7 million in 2011 (Ansari, 2004; ONS, 2012). The most recent figures for Muslim population growth is confirmed by the 2009 Labour Force Survey in which the Muslim population had grown by more than 500,000 in the four years between 2004 and 2008 (Kerbaj, 2009). The 2010 Pew report on Muslim religious networks in Western Europe (The Pew Forum, 2011) also estimates a similar figure stating an increase of 74% to 2.9 million Muslims living in Britain. The dramatic rise of the Muslim population in the last few decades can be explained by the fact that the majority of them are demographically 'young', aged 20 to 30 and tend to marry early, resulting a higher fertility rate compared to the wider population; and by the steady stream of immigration and a willingness within Muslim communities to report religion in the census (Peach, 2005a; 2006; Hussain, 2008a; Gilliat-Ray, 2010).

The crucial socio-demographic profile of the Muslim population, particularly the majority with South Asian origins, revolves around general deprivation contingent upon economic disadvantages, lower educational attainment, limited skills and lack of prospects for professional employment (Modood et al, 1997; Peach, 2005a; Hussain, 2008). Deprivation among Muslims is linked to the relative lateness of their arrival – especially Bangladeshis – at times when the British economy has been declining and the prevalence of Islamophobia has hindered their job prospects (Runnymede Trust, 1997). Another factor includes the strong patriarchal ethno-Islamic tradition of (South Asian) Muslim families (e.g. the family honour of *Purdah*) that prevents women taking public roles particularly in formal employment and other economic activities (Brown, 2000). Their deprived condition is further combined with the underperformance of (South Asian) Muslim youths in schools (Abbas, 2004).

The majority of Muslim immigrants and their offspring have resided in the geographically concentrated urban areas of industrial cities shaped by a chain of migration to fill labour shortages in the initial period (Dahya, 1974). According to the 2001 census (ONS, 2003), London is considered to have the largest number and the most ethnically diverse Muslim inhabitants with about 607,000, in which Bangladeshis make up the largest group. The rest are mainly concentrated in Birmingham (192,000), Greater Manchester

(125,000) and West Yorkshire (Bradford and Leeds, 150,000). In these cities, the Muslim population is largely dominated by those of Pakistani origin, for example, 60% in Greater Manchester and 70% in the West Midlands (Hussain, 2008a). Additionally, as Muslim immigrants tend to live in close proximity, certain local authorities like Tower Hamlets and Newham in London have a very high number of Muslim inhabitants (Gilliat-Ray, 2010: 119; see also ONS, 2012).

As mentioned previously, the geographic concentration of the Muslim population has become a public concern in terms of the preference among Muslims for (self-)segregation and pursuing a 'parallel life' separated from and ultimately threatening the social cohesion of British society (Cantle, 2001). This is partly linked to the 2001 riots between Indo-Pakistani Muslim youths and the Police in northern English cities (Bagguly & Hussain, 2008). Philips (2006) argues that the Muslims' self-segregation could be understood positively as a strategy to survive economically, to preserve their ethno-religious traditions for later generations in a considerably secular environment and to avoid forms of racism and harassment in 'White' areas. However, Muslim immigrants, particularly the second generation, have established various (ethno-)religious associations that actively engage in British social, political and economic life (Lewis, 1994; Ansari, 2004; Hopkins & Gale, 2009 just to name a few). Suffice to say, Muslim immigrants are to an extent still in the process of integrating into British society.

Unity, Diversity and Fragmentation of the British Muslim Community

The dominant public image of the Muslim community in the West is inextricably linked to the ethnic and national backgrounds of the majority Muslim immigrant population in each country. While the Arabo-Moroccan and Turkish immigrants and their offspring are more visible both in France and Germany respectively, the profile of Indo-Pakistani immigrants has dominated the public discourse of the Muslim community in Britain (see Vertofec & Peach, 1997; Nielsen, 2004; Peach, 2005b; Fetzer & Soper, 2005). The British Muslim community is constructed differently within two discursive cultural

domains: the external, public domain and the internal demotic one (Baumann, 1996). The dominant discourse refers to the existing tendency in British society to see minority immigrants on the basis of tacit categorisation of race, ethnicity or religion. Muslim immigrants, irrespective of their internal ethnic or sectarian differences and religiousness (or lack of), tend to be understood as a homogenous religious community with a particular reference to Indo-Pakistani Muslims that compose the majority population (Nielsen, 2004).

The internal demotic discourse refers to the fact that Muslim communities, perceived as if a unified religious group, are shaped by persisting internal diversity and fragmentation primarily on the basis of different primordial ethnic affinities and religious sectarian affiliations. To a certain degree, nonetheless, the unity of Muslims as grounded in the normative concept of the *Ummah* has been re-contextualised and reconstituted in diaspora. The Muslim diaspora in the West, if we can use the term, is more or less a new phenomenon for Muslims, in which Muslim immigrants coming from diverse religious or non-religious cultural traditions, national backgrounds and having diverse motives for immigration have lived side by side as a minority religious community in non-traditionalist Muslim lands (Esposito, 2002; Dassetto, 2004). Moghissi et al (2009: 11) argued cogently that the Muslim diaspora should not be construed as the sole reification of the *Ummah* that was forged through the shared unity of the Islamic faith and of the religious commonalities amongst Muslim immigrants but, importantly, as a reification of their “collective consciousness about group members’ marginal location in the larger society in which they reside” (see also Moghissi, 2006; 2010).

The prevalence of anti-Islam or anti-Muslim hate sentiments named *Islamophobia*² (Runnymede Trust, 1997; Allen 2005; 2010), the securitisation of Islam after the World Trade Center terrorist attack in 2001, the US-led invasion of Afghanistan and Iraq and the London bombings in July 2005 (Cesari, 2010) have politicised the presence of all immigrants with Muslim heritages. Notably, there has been a shift in the British public conception of racial minorities

2 Islamophobia is defined as “unfounded hostility toward Islam ... refer[ing] to the practical consequences of such hostility in unfair discrimination against Muslim individuals and communities, and the exclusion of Muslims from mainstream political and social affairs” (Runnymede Trust, 1997: 4).

targeted for discrimination from 'colour' in the 1950s-1960s, 'race' in the 1960s-1980s, 'ethnicity' in 1990s; to 'religion' (especially Islam) in the present time (Peach, 2005a; Allen, 2005; Grillo, 2010)³. Islamophobia denotes a 'closed view' on Islam – similar to the classic orientalist viewpoint – as a monolithic and static religious value system, aggressive towards the West and presenting a real threat to society (Allen, 2010)⁴. Living under these hostile circumstances, Muslims, regardless of their level of religiousness (or lack of), different sectarian affiliations, loyalties and affinities to their ethno-religious communities, have suffered with the same pain or sense of victimhood (Ahmed, 2003; Abbas, 2005) and the label of Muslim has (wittingly or not) come to the forefront of their socio-political identity marker (see Modood et al, 1997; Jacobson, 1998; Macphee, 2005).

Furthermore, the existence of what Grillo (2004: 865) described as "an imagined coalescence of peoples of different origin and background under the heading Muslim" is more or less correlated with the role and the politicisation of religion within immigrant communities. This development works in two ways. Firstly, immigrants with or without their consent have been represented by the established Islamic socio-religious institutions and organisations to the state and the public in the receiving countries as if a bounded trans-ethnic minority religious community. Secondly, through those Islamic institutions and organisations, Muslim religious and community leaders have exercised ethno-religious influences over the immigrant populace espousing unity, brotherhood, sisterhood, solidarity and the collective socio-political identity of Muslims. The unity of Muslim immigrants is also testament to the rise of virtual transnational Islamic networks that allow Muslim immigrants to share information, religious materials and experiences with fellow co-religionists both in diaspora

3 Recent studies reveal the rise of anti-Muslim hate sentiments within British society (see Sheridan, 2006; Allen, 2010). The aggressive anti-Islam/Muslim campaign initiated by the British National Party and later continued by the newly founded group, the English Defence League has helped to spread this form of xenophobia (Gest, 2010). The tendency within the British media to portray Islam/Muslims as a threat to Western secular/liberal democracy has also supported this xenophobia in/directly (see Poole, 2002; Richardson, 2004; Elqamri, 2008).

4 Allen (2010) argues that the authoritative Runnymede Trust's definition of 'Islamophobia' has influenced discourse by examining anti-Islam/Muslim attitudes through the varied criticisms from different groups in society including from Muslim groups and by failing to differentiate it from other similar forms of discrimination and xenophobia based on race, ethnicity and so on.

and worldwide (Mandaville, 2001; 2003; see also Bunt, 2000; 2003; 2009 on the formation of the cyber religious environment; Bowen, 2004 on the formation of a transnational Muslim public sphere via the Internet).

Nevertheless, the coalescence of Muslims in diaspora either shaped by their shared marginal positions or mobilised by Muslim religious community leaders is of course not unlimited. Allievi (2003: 11) argued that the lack of 'one common origin' and a 'common point of reference' shared together as well as the existing internal ethno-cultural diversities and fragmentations have made it almost impossible to form a 'religious and communitarian organisation for the totality of Muslim immigrants'. As shown in Baumann's (1996) ethnographic study, London Southallian Muslims have retained their ethnic and sectarian primordial affinities irrespective of their religiosity (or lack thereof).

As explored by Gilliat-Ray (2010), the internal diversity and fragmentation of Muslim communities have something to do with existing Islamic religious sectarian divisions in Britain imported from immigrants' home countries, particularly the Middle East and South Asia. Baskh et al (2008) explain that British Muslim religious diversity resembles the historical and worldwide Muslim community since almost all Islamic sects including the two main branches of Islam, Sunni and Shia and their sub-groups, have taken root in this country. The influence of Sunni-Arabo Islam can be seen in several politically radical groups like *Hizb ut-Tahrir* (the Islamic Liberation Party), *Al Muhajiroun* (the Emigrants) and the grassroots-oriented *Jam'iyat Ihya' Minhaj al-Sunnah* (JIMAS) or 'Association to Revive the Way of the Messenger. The Muslim Brotherhood has no official branches open in Europe including Britain (Marechal, 2008) but Gilliat-Ray (2010) insists that its strong influence can be seen in Muslim associations linked to the Middle East such as the Muslim Association of Britain (the MAB). The influence of Sunni-Hanafi South Asian Islamic forms is of course more dominant within British Muslim communities since two thirds of them originally came from the region. This includes *Deobandi* and *Barelwi Maslaqain* (sub-schools) and their affiliates such as *Tablighi Jamaat* and *Ahle Sunnah Wal Jamaat*. The Shia Muslim groups (e.g. *Ithna Ashari* and *Ismaili*) consisting of immigrants from

Iran, Iraq, South Asia and East Africa, have also established sectarian religious communities in Britain (Baskh et al, 2008).

Apart from the major ethno-religious sectarian groupings, many other Muslim immigrants from Somalia (Berns McGown, 1999), Turkey (Kucukcan, 1999) and Bosnia (Kelly, 2003) have formed their own low profile ethno-religious communities and separated from the predominantly Indo-Pakistani or Middle Eastern Muslim organisations (Ansari, 2004). According to Hussain (2008), the reason behind their preference to be hidden derived from their being smaller in number, having different ethno-religious traditions, avoiding anti-Islam or anti-Muslim hate attacks from natives and having uncertainties about their future settlement in this country. Another reason behind this preference is the strong influence of transnational religious ties with their home countries. Many Muslim institutions like mosques have received a large sum of funds and their religious materials are supplemented from the Muslim countries of the Middle East (Ansari, 2004; Gilliat-Ray, 2010)

The internal ethnic and sectarian diversity and the fragmentation of Muslim communities in Britain, as Gilliat-Ray (2010) concluded, illustrate the lack of cohesiveness of the Muslim diaspora, which is more or less forged by historical and theological divisions within the worldwide Muslim community. According to Lewis (1994), the phenomenon can be explained by the pattern of fusion and fission in which Muslims tend to unite by leaving aside any ethnic or sectarian differences and fragmentation when small in number; but later disassemble when their numbers increase. Suffice to say that while British society has become multicultural, multifaith and multi-ethnic, Muslim immigrant communities have also become 'multi-Muslim' (Vertovec, 1994).

Integration through the Diasporic Institutionalisation of Islam

Similar to other immigrant religious groups in Western countries, the socio-religious integration of Muslim immigrants in Britain, in spite of their being ethnically diverse and divided by various sectarian affiliations, has involved the reproduction of core ethno-

religious traditions being influenced by micro and macro local and national structures in the home and host countries. The adoption of the politics of multiculturalism by Western countries, especially Britain, in the last few decades has given opportunities for Muslim immigrants to do so without regard to challenge from the secularised or Christianised culture of the society. The institutionalisation of Islam (and other immigrant religions like Hinduism) has tremendous impact on the transformation and pluralisation of the socio-religious life of Western society in general (for further discussion see Hunter, 2002; Nielsen, 2004; aKnippenberg, 2005 to name just a few). In a nutshell, the diasporic institutionalisation of Islam has provided an ethno-religious integration path for Muslim immigrants alongside the mainstream trajectory of incorporation into secularised Western society. Through this integration path, Muslim immigrants pursue and reproduce their ethno-religious traditions oriented either towards home or host country contexts with different scopes and intensities.

To note, the diasporic institutionalisation of Islam not only describes the ethno-religious integration path of Muslim immigrants but also resembles the essential features of religion, which travels and moves unremittingly wherever people settle and lodge (see Tweed, 2006). In other words, religion is regarded as having societal and individual influences over immigrants while at the same time becoming an object of change, modification and innovation. In the context of Muslims, as Asad (1986) argued, ethno-religious traditions defined as 'discursive traditions' have been continuously forged by the dialectical interaction between sacred texts and social contexts. The development of Islamic civilisation for about fourteen centuries has of course generated diverse ethno-religious traditions across different Muslim ethnic groups worldwide (Lapidus, 2002; Armstrong, 2002; Sonn, 2010). But this internal Muslim diversity and fragmentation does not necessarily impoverish the role of the fundamental tenets of Islam – grounded in the Qur'an and the *Hadith* – which have inspired these Islamic 'discursive traditions' (Asad, 1986). In other words, there is always a similarity, sameness and conformity in the roots of those diverse ethno-religious traditions regardless of their particular cultural specificity and social structure (Bowen, 1993).

Derived from their religious impulse, Muslim immigrants

diligently pursue their ethno-religious traditions, be they diverse in terms of ethnic and sectarian affiliations, by adapting to or adopting the socio-political and economic structures of the place they live in. As elaborated by Metcalf (1996), the first stage of diasporic reproduction of ethno-religious traditions involves both the sacralisation of private and public space, either spatially or non-spatially, and the re-creation of socio-religious institutions in order to pursue and transplant those traditions into a new context. Non-spatial sacralisation is instantiated by the personal discipline of conducting five-daily prayers to a fixed timetable and in whatever place the individual is at the given time. Spatial sacralisation may be limited initially to the private realm such as the construction of a special place in the house designed specifically for praying and the decoration of living rooms with Islamic calligraphies. Spatial sacralisation would directly encounter the public sphere by building a mosque in a concentrated Muslim neighbourhood, demanding *halal* dietary provision for school meals, requesting exemptions for women to wear headscarves as parts of dress code in schools or work uniforms and asking permission to use a public building, hall or park to hold a religious feast.

In Britain, compared to their co-religionists in other Western European countries like France and Germany, Muslim immigrants and their offspring have enjoyed greater space and opportunity to pursue their ethno-religious traditions and establish socio-religious institutions, which is considered an important step in their integration into British society (Fetzer & Soper, 2005; see also Vertovec & Peach, 1997; Pauly, 2004). As discussed at length in the first section, with the official declaration of Britain as a 'multicultural country', Muslim immigrants and their offspring have been able to maintain their different ethno-religious cultures, request public accommodation or exemption and recognition for their religious needs and to establish (fairly exclusive) ethno-religious communities without challenging the very idea of the British nation-state (Joppke, 1996; Kivisto, 2002; cf. Modood, 1997; 2005; 2007; Parekh, 2000). The British government has treated Islam and Muslims with respect and approval by encouraging them to make a positive contribution to British society without necessarily abandoning their ethno-religious traditions; these being lessons learnt from Britain's past colonial

experience governing Muslim subjects in the Middle East, Africa and Asia (Nielsen, 2004; Vertovec, 2002).

In current British politics, nonetheless, multiculturalism does not stand alone but is supplemented by integration policy promoting a common sense of belonging and social cohesion amongst millions of British immigrants and their descendants, which in some ways continues to allow Muslims to preserve and reproduce their ethno-religious traditions (Meer & Modood, 2009; Vertovec & Wassendorf, 2010). Nevertheless, it is the case that the World Trade Center tragedy in 2001 was followed by a series of terrorist plots and attacks on British soil including the '7/7' London bombing, such that the life of Muslim immigrants has been 'under pressure' (Abbas, 2005), with Muslims being targeted by anti-Islam and anti-Muslim hate attacks (Allen, 2005; 2010) and subjected to public suspicion and state securitisation (Cesari, 2010). Under the new theme of (equality and) diversity, nevertheless, the ethno-religious difference of Islamic traditions is continuously recognised by the state and the public (Faist, 2009; Vertovec, 2010). Furthermore, Werbner (2009) illustrates the growing confidence of Muslim immigrants and their offspring, through certain Muslim organisations (e.g. the MCB), to engage and articulate their voices in the socio-political environments of British society.

Ever since the 1970s, Muslim immigrants have organised themselves by forming local religious and social associations and institutions across towns and cities in Britain (Vertovec, 2002). Based on his ethnographic study among South Asian Muslims in Bradford, Lewis (1994) delineated the institutionalisation of Islam in terms of its refusal to remain invisible to the public through the establishment of Islamic socio-religious institutions and active socio-political engagement with the host society. This has included the creation of mosques, religious and ethnic communal associations, supplementary ethno-religious schools (e.g. similar to Sunday schools organised by the Church of England), distinct economic and commercial activities serving ethno-religious needs and active engagement with local councils concerning Muslim affairs like the provision of *halal* food in schools (see also Vertovec, 1994 among South Asians in Leicester; Eade, 1996 on Bangladeshis in Tower Hamlets; Werbner, 2002a on

Pakistanis in Manchester).

An integral part of the process is the socio-religious empowerment of women. It has been argued that women have played a prominent role as cultural actors in the reproduction of ethno-religious traditions within immigrant communities (Ebaugh & Chafetz, 1999; 2000). For (Indo-Pakistani) Muslims in Britain, the arrival of wives (and children) in the 1970s, enabling family reunions, is regarded as the starting point for the institutionalisation of Islam (see Lewis, 1994; Ansari, 2004). Muslim women have espoused their socio-religious roles, starting with the inception of informal *Qur'anic* study groups (*halaqat*), then formalised as divisions of mosque organisations, which allowed them (housewives) spaces to gather and discuss various religious issues relating to their families and communities (Werbner, 2002b; 2002c). These Muslim women's groups later evolved into independent organisations focused on charitable activities (e.g. *Al-Masoom* in Manchester, *ibid*) and/or various civic-political engagements combating gender discrimination within and without Muslim communities (e.g. An-Nisa Society in London) (see Gilliat-Ray, 2010). As noted by Ansari (2004), immigration has positively changed the socio-religious status of Muslim women by strengthening their roles both in the family and in public and communal activities.

Importantly, these Muslim immigrant women have taken a stance against the shackles of patriarchy in their ethno-religious communities by promoting gender equality derived from the primary Islamic authority (Knot & Khokher, 1993; Werbner, 2002b). The stance has gained wider support particularly from second generation Muslim women. Having been raised and educated in Britain, they demand similar rights to their brothers in terms of having opportunities both to pursue their education, follow a professional career and participate in religious learning circles and activities (see Jacobson, 1998; Kabir, 2010).

This critical stage in the diasporic institutionalisation of Islam is an important part of the ethno-religious integration path of Muslim immigrants and is illustrated in the efforts to gain recognition in the British public sphere, which, despite being culturally and institutionally founded on Christian tradition, has been significantly

secularised since the middle of the twentieth century (see Brown, 2006; 2009; McLeod, 2007; Green, 2011). As Fetzer and Soper (2005) note, nonetheless, Britain has in fact adopted a pragmatic policy of religious pluralism amid the privileged status enjoyed by the Anglican Church as the official religious institution. It allows adherents of minority religions (e.g. Jews, Sikhs, Hindus and Muslims) to exercise their religious rights freely in terms of practicing faith and building religious social institutions protected by law (see also Nielsen, 2004; Vertovec, 2002).

The problem, nonetheless, is derived from the prevalence of secularism in British society. The predominance of the secular worldview with its strict division between public and private spheres has shaped the preference of state officials and policy makers in this country to disregard religious issues as an important matter in the public sphere (Fetzer & Soper, 2005; see also Modood, 2005; 2006; 2009). Britain does, however, have an anti-blasphemy law protecting the sacredness of the Christian faith only. Immigrant minorities are commonly defined in terms of race and are protected from discrimination under the Race Relations Act, which was extended to include ethno-religious groups like the Jews and Sikhs but not Muslims⁵ (Nielsen, 2004; also Vertovec, 2002; Vertovec & Peach, 1997). The quest by Muslims for state protection from discrimination on the basis of their religion was eventually accommodated in the 2006 Racial and Religious Hatred Act (Goodall, 2007; Modood, 2009).

The marginal position of Muslim immigrants in Britain has encouraged them to establish a unified Muslim body, which is able to formally represent all Muslims and negotiate their political demands vis-à-vis the British state. Ansari (2004) explored the ways in which Muslim immigrants began to organise themselves around informal and kinship-based communal associations and later around mosques at regional levels with the Council of Mosques (COM) established to respond to the 1985 Swann Report on multicultural education reform, the UK Action Committee of Islamic Affairs (UKACIA) to

5 It was argued that Muslims-qua-Muslims had been left legally unprotected from discrimination; that Islam was open to incitement to hatred (i.e. the Satanic Verses affair) and its religious demands were only minimally accommodated (i.e. State Funding for Muslim schools) (see Modood, 2003; 2005, 2006; Modood & Kastoryano, 2007; Vertovec, 2002; Allen, 2005).

mobilise Muslims in the wake of the Salman Rushdie *Satanic Verses* affair, the politically active Iranian-backed 'Muslim Parliament' led by Kalim Siddiqi and the Muslim Council of Britain (MCB) formed in May 1996. The MCB has been given a significant role to play as an umbrella organisation and to represent and articulate the political aspirations of the whole Muslim community at a national level similar to The Board of Deputies of British Jews (Pędziwiatr, 2007). The council now claims to have about 500 affiliates of local and national Muslim organisations, mosques, Islamic charities and schools (www.mcb.org.uk, n.d.).

Currently, however, the influential public role of the MCB, which is internally dominated by Indo-Pakistani Muslims culturally affiliated to the *Jamaat al-Islami*, has been challenged by other Muslim associations such as the Muslim Association of Britain (MAB) linked to the Middle Eastern Arab Islamic religious movement, the Muslim Brotherhood (Gilliat-Ray, 2010), the British Muslim Forum (BMF) and the Sufi Muslim Council (SMC) (both closely associated to South Asian conservative *Barelwi* groups) and *Al-Khoe Foundation*, the moderate Shia group (McLoughlin & Abbas, 2010). These challenges illustrate the existence of internal diversity and fragmentation within Muslim immigrant communities in this country that undoubtedly influence the integration process. Beyond their rivalry, however, four of these organisations have taken part in the foundation of MINAB (the Mosques and Imam National Advisory Body), a new organisation aimed at tackling the spread of radical Islamist ideas within Muslim communities across the country (Werbner, 2009).

In today's Britain, nevertheless, Muslims have not only successfully established various informal and formal Islamic socio-religious organisations but in addition, their peculiar religious needs have largely been accommodated by the state. According to McLoughlin and Abbas (2010), these successful efforts are illustrated by the formation of numerous faith-based organisations and charities (e.g. Islamic Relief and Muslim Aid), the foundation of 2000 mosques across the country (some registered, some not), the establishment of 170 Muslim faith schools (with eleven schools receiving state funds) (www.ams-uk.org, n.d.), Muslim funeral houses and cemeteries (see Ansari, 2007) and *halal* food certification bodies, the Halal Food Authority (HFA) and

the Halal Monitoring Committee (HMC) (see Fischer, 2009). British Muslim immigrants have also been permitted to request certain exemptions on religious grounds such as dress codes, particularly the wearing of headscarves for women with complementary colours to their school or office uniforms and days off to celebrate Islamic religious holidays, specifically *'Id al-Fitr* and *'Id al-Adha*. In the context of family law, while marriage is considered a civil status, a registered religious body is permitted to conduct it. Muslims are able to observe Islamic marriage rites guided by an *imam* from officially registered mosques in the presence of a local authority official to formalise the marriage (McLoughlin & Abbas, 2010; Gilliat-Ray, 2010).

Concluding Remark

Throughout the article, I argue that the integration of Muslim immigrants in Britain has been occurred in the complex processes, which are influenced, on the one hand, by British multiculturalism and the secularisation of British society; and on the other by the institutionalisation of Islam via the reproduction of ethno-religious traditions in the immigrant land. The accommodation and recognition of the ethnic, racial and religious differences of immigrants under the British Multiculturalism and the subtle secularisation/desecularisation of the British society have opened the doors for them to pursue and transplant their ethno-religious tradition – imported from the home country – the this country. Despite the ongoing internal diversity and fragmentation, Muslim immigrants in Britain have established various socio-religious institutions and associations, which are not only aimed to serve their own interests yet also representing them to the British state and public respectively. In addition to these achievements, integration has a positive impact on female socio-religious roles breaking away from the patriarchal system brought in from the home country into minority British Muslim communities. To sum up, the complex integration of Muslim immigrants in Britain has illustrated the enduring role of religious in the context of immigrants that is shaping their integration mode yet institutionally and socially modified to adapt the structural fabric of the host society.

References

- Abbas, T. 2005. British South Asian Muslims: Before And After September 11. In: Abbas, T. (Ed.) *Muslim Britain: Community Under Pressure*. London: Zed Books.
- Abbas, T. 2007. Introduction: Islamic Political Radicalism In Western Europe. In: Abbas, T. (Ed.) *Islamic Political Radicalism: A European Perspective*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Allen, C. 2005. From Race To Religion: The New Face Of Discrimination. In: Abbas, T. (Ed.) *Muslim Britain: Community Under Pressure*. London: Zed Books.
- Allen, C. 2010. *Islamophobia*, Surrey, Burlington, Ashgate.
- Allievi, S. 2003. Islam In The Public Space: Social Networks, Media And Neo-Communities. In: Allievi, S. & Nielsen, J. (Eds.) *Muslim Networks And Transnational Communities In And Across Europe*. Leiden: Brill.
- Ansari, H. 2004. *The Infidel Within: Muslim In Britain Since 1800*, London, Hurst And Company.
- Anthias, F. 2002. Beyond Feminism And Multiculturalism: Locating Difference And The Politics Of Location. *Women's Studies International Forum*, 25, 275 – 286.
- Anthias, F. & Yuval-Davis, N. 1993. *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour And Class And The Anti-Racist Struggle*, London, Routledge.
- Asad, T. 1986. The Idea Of An Anthropology Of Islam. Washington: Center For Contemporary Arab Studies, Georgetown University.
- Back, L., Keith, M., Khan, A., Shukra, K. & Solomos, J. 2002a. New Labour's White Heart: Politics Of Multiculturalism And The Return Of Assimilation. *The Political Quarterly*, 73, 445–454.
- Back, L., Keith, M., Khan, A., Shukra, K. & Solomos, J. 2002b. The Return Of Assimilationism: Race, Multiculturalism And New Labour. *Sociological Research Online* [Online]. Available: <http://www.Socresonline.Org.Uk/7/2/Back.Html>.
- Banting, K. & Kymlicka, W. 2006. *Multiculturalism And The Welfare State: Recognition And Redistribution In Contemporary Democracies*, Oxford, Oxford University Press.
- Barry, B. 2001. *Culture And Equality: An Egalitarian Critique Of Multiculturalism*, Cambridge, Polity.
- Baumann, G. 1996. *Contesting Culture: Discourse Of Identity In Multi-Ethnic London*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bluck, R., Gilliat-Ray, S., Graham, D. J., Singh, G. & Zavos, J. 2012. Judaism, Sikhism, Islam, Hinduism And Buddhism: Post-War Settlements. In: Woodhead, L. & Catto, R. (Eds.) *Religion And Change In Modern Britain*. Abingdon: Routledge.
- Bowen, J. R. 2004. Beyond Migration: Islam As A Transnational Public Space. *Journal Of Ethnic And Migration Studies*, 30, 879-894.

- Brown, C. G. 2006. *Religion And Society In Twentieth-Century Britain*, Harlow, Pearson Education Limited.
- Brown, C. G. 2009. *The Death Of Christian Britain: Understanding Secularisation 1800-2000*, Oxon, Routledge.
- Brown, M. S. 2000. Religion And Economic Activity In The South Asian Population. *Ethnic And Racial Studies*, 23, 1035-61.
- Bruce, S. 2002. *God Is Dead: Secularization In The West*, Oxford, Blackwell.
- Bruce, S. 2011. *Secularization: In Defence Of Unfashionable Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- Bunt, G. R. 2009. *Imuslims: Rewiring The House Of Islam*, University Of North Carolina Press.
- Cantle, T. 2001. Community Cohesion: A Report Of The Independent Review Team. London: Hmso.
- Cesari, J. 2010. Securitisation Of Islam In Europe. In: Cesari, J. (Ed.) *Muslims In The West After 9/11: Religion, Politics And Law*. Oxon: Routledge.
- Dahya, Z. 1975. The Nature Of Pakistani Ethnicity In Industrial Cities In Britain. In: Cohen, A. (Ed.) *Urban Ethnicity*. London: Tavistock.
- Davie, G. 1990. Believing Without Belonging: Is This The Future Of Religion In Britain. *Social Compass*, 37, 455-469.
- Davie, G. 1994. *Religion In Britain Since 1945: Believing Without Belonging*, Oxford, Blackwel.
- Davie, G. 2000. Religion In Modern Britain: Changing Sociological Assumptions. *Sociology*, 34, 113-28.
- Dinham, A. & Jackson, R. 2012. Religion, Welfare And Education. In: Woodhead, L. & Catto, R. (Eds.) *Religion And Change In Modern Britain*. Abingdon: Routledge.
- Dinham, A. & Lowndes, V. 2009. Faith And The Public Realm. In: Dinham, A., Furbey, R. & Lowndes, V. (Eds.) *Faith In The Public Realm: Controversies, Policies And Practices*. Bristol: The Policy Press.
- Esposito, J. L. 2002. The Muslim Diaspora And The Islamic World. In: Hunter, S. T. (Ed.) *Islam Europe's Second Religion: The New Social, Cultural And Political Landscape*. London: Praeger.
- Faist, T. 2009. Diversity - A New Mode Of Incorporation? *Ethnic And Racial Studies*, 32, 171-90.
- Fetzer, J. S. & Soper, J. C. 2005. *Muslims And The State In Britain, France And Germany*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ganiel, G. & Jones, P. 2012. Religion, Politics And Law. In: Woodhead, L. & Catto, R. (Eds.) *Religion And Change In Modern Britain*. Abingdon: Routledge.
- Gest, J. 2010. *Apart: Alienated And Eangaged Muslims In The West*, London, Hurst And Co.
- Gilliat-Ray, S. 2010. *Muslims In Britain: An Introduction*, Cambridge,

Cambridge University Press.

- Green, S. J. D. 2011. *The Passing Of Protestant England: Secularisation And Social Change C. 1920-1960*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Grillo, R. 2004. Islam And Transnationalism. *Journal Of Ethnic And Migration Studies*, 30, 861-879.
- Grillo, R. 2010. British And Others: From 'Race' To 'Faith'. In: Vertovec, S. & Wassendorf, S. (Eds.) *The Multiculturalism Backlash: European Discourses, Policies Ad Practices*. London: Routledge.
- Halliday, F. 2010. *Britain's First Muslims: Portrait Of An Arab Community*, London, Ib. Tauris.
- Heelas, P. 2002. The Spiritual Revolution: From 'Religion' To 'Spirituality'. In: Woodhead, L., Fletcher, P., Kawanami, H. & Smith, D. (Eds.) *Religions In The Modern World: Traditions And Transformations*. London, New York: Routledge.
- Heelas, P. & Woodhead, L. 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way To Spirituality*, London, John Wiley And Son.
- Hesse, B. 2000. Introduction: Un/Settled Multiculturalisms. In: Hesse, B. (Ed.) *Un/Settled Multiculturalisms: Diasporas, Entanglements And Trasnruptions*. London: Zed Book.
- Hopkins, P. & Gale, R. (Eds.) 2009. *Muslims In Britain: Race, Place And Identities*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hunter, S. T. (Ed.) 2002. *Islam, Europe's Second Religion: The New Social, Cultural And Political Landscapes*, Westport: Prager.
- Hussain, S. 2008. *Muslims On The Map: A National Survey Of Social Trends In Britain*, London, Tauris Academic Studies.
- Jacobson, J. 1998. *Islam In Transition: Religion And Identity Among British Pakistani Youth*, London, Routledge.
- Johnsen, S. 2012. Case Study 6: The Role Of Faith-Based Organization In Service Provision For Homeless People. In: Woodhead, L. & Catto, R. (Eds.) *Religion And Change In Modern Britain*. Abingdon: Routledge.
- Joppke, C. 1996. Multiculturalism And Immigration: A Comparison Of The United States, Germany, And Great Britain. *Theory And Society*, 25, 449-500.
- Joppke, C. 1999a. How Immigration Is Changing Citizenship: A Comparative View. *Ethnic And Racial Studies*, 22, 629-652.
- Joppke, C. 1999b. *Immigration And The Nation-State*, Oxford, Oxford University Press.
- Joppke, C. 2004. The Retreat Of Multiculturalism In The Liberal State: Theory And Policy. *The British Journal Of Sociology*, 55, 237-257.
- Kelly, L. 2003. Bosnian Refugee In Britain: Questioning Community. *Sociology*, 37, 35-49.
- Kerbaj, R. 2009. Muslim Population 'Rising 10 Times Faster Than Rest Of Society'. *Times Online*.

- Kivisto, P. 2002. *Multiculturalism In A Global Society*, Oxford, Blackwell.
- Kivisto, P. & Faist, T. 2007. *Citizenship: Discourse, Theory, And Transnational Prospects*, London, Blackwell.
- Knippenberg, H. (Ed.) 2005. *The Changing Religious Landscape Of Europe*, Amsterdam: Het Spinhuis.
- Koopmans, R. & Statham, P. 1999. Challenging The Liberal Nation-State? Postnationalism, Multiculturalism, And The Collective Claims Making Of Migrants And Ethnic Minorities In Britain And Germany. *The American Journal Of Sociology*, 105, 652-696.
- Kundnani, A. 2002. The Death Of Multiculturalism. *Race And Class*, 43, 67-72.
- Kymlicka, W. 1995. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory Of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press.
- Lewis, P. 1994. *Islamic Britain: Religion, Politics And Identity Among British Muslim: Bradford In The 1990s*, London, I.B. Taurus.
- Mandaville, P. 2001. Reimagining Islam In Diaspora: The Politics Of Mediated Community. *Gazette*, 63, 169-186.
- Mandaville, P. 2003. Communication And Diasporic Islam: A Virtual Ummah? In: Karim, K. H. (Ed.) *The Media Of Diaspora*. London: Routledge.
- Marechal, B., Allievi, S., Dassetto, F. & Nielsen, J. (Eds.) 2003. *Muslims In The Enlarged Europe: Religion And Society*, Leiden: Brill.
- Matar, N. I. 1998. *Islam In Britain 1558-1685*, Cambridge, Cambridge University Press.
- McLeod, H. 2007. *The Religious Crisis Of The 1960s*, Oxford, Oxford University Press.
- McLoughlin, S. N. & Abbas, T. 2010. United Kingdom. In: Nielsen, J. S., AkgöNül, S., Alibašić, A., Maréchal, B. & Moe, C. (Eds.) *Yearbook Of Muslims In Europe*. Leiden: Brill.
- Meer, N. 2010. *Citizenship, Identity And The Politics Of Multiculturalism: The Rise Of Muslim Consciousness*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Meer, N. & Modood, T. 2009. The Multicultural State We're In: Muslims, 'Multiculture' And The 'Civic Re-Balancing' Of British Multiculturalism. *Political Studies*, 57, 473-497.
- Modood, T. 1997. Introduction: The Politics Of Multiculturalism In The New Europe. In: Modood, T. & Werbner, P. (Eds.) *The Politics Of Multiculturalism In The New Europe: Racism, Identity And Community*. London: Zed Books.
- Modood, T. 2005. *Multicultural Politics: Racism, Ethnicity And Muslims In Britain*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Modood, T. 2006. British Muslims And The Politics Of Multiculturalism. In: Modood, T., Triandafyllidou, A. & Zapata-Barrero, R. (Eds.) *Multiculturalism, Muslims And Citizenship: A European Approach*. London, New York: Routledge.

- Modood, T., Berthoud, R., Lakey, J., Nazroo, J., Smith, P., Virdee, S. & Beishon, S. (Eds.) 1997. *Ethnic Minorities In Britain: Disadvantage And Diversity*, London: Policy Studies Institute.
- Modood, T. & Kartoryano, R. 2007. Secularism And The Accomodation Of Muslim Identities. In: Raymmod, G. G. & Modood, T. (Eds.) *The Construction Of Minority Identity In France And Britain*. Basingstoke, Hampshire And New York: Palgrave Macmillan.
- Moghissi, H. (Ed.) 2006. *Muslim Diaspora: Gender, Culture And Identity*, Oxon: Routledge.
- Moghissi, H., Rahnema, S. & Goodman, M. J. 2009. *Diaspora By Design: Muslim Immigrants In Canada And Beyond*, Toronto, Buffalo, London, The University Of Toronto Press.
- Morris, R. M. 2009. *Church And State In 21st Century Britain*, Basingstoke Hampshire, New York, Palgrave Macmillan.
- Nielsen, J. S. 2004. *Muslims In Western Europe*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- ONS 2003. *Census 2001: Key Statistics For Local Authorities In England And Wales*.
- ONS. 2012. Religion In England And Wales 2012. Available: [Http://Www.Ons.Gov.Uk/Ons/Rel/Census/2011-Census/Key-Statistics-For-Local-Authorities-In-England-And-Wales/Rpt-Religion.Html](http://www.ons.gov.uk/ons/rel/census/2011-census/key-statistics-for-local-authorities-in-england-and-wales/rpt-religion.html).
- Parekh, B. 2000. *Rethinking Multiculturalism*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Peach, C. 2005a. Britian's Muslim Population: An Overview. In: Abbas, T. (Ed.) *Muslim Britian: Coomunity Under Presure*. London: Zed Books.
- Peach, C. 2005b. The United Kingdom: A Major Transfromation Of The Religious Landscape. In: Knippenberg, H. (Ed.) *The Changing Religious Landscape Of Europe*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Pearce, B. 2012. Case Study 2: The Inter Faith Network And The Development Of Inter Faith Relation In Britain. In: Woodhead, L. & Catto, R. (Eds.) *Religion And Change In Modern Britain*. Abingdon: Routledge.
- Pew 2011. The Future Of The Global Muslim Population: Projections For 2010-2030. Washinton: Pew Research Center's Forum On Religion And Public Life.
- Philips, D. 2006. Parallel Lives? Challenging Discourses Of British Muslim Self-Segregation. *Environment And Planning Development*, 24, 25-40.
- Taylor, C. 1994. The Politics Of Multiculturalism. In: Gutman, A. (Ed.) *Multiculturalism: Examining The Politics Of Recognition*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Trust, R. 1997. *Islamophobia: A Challenge Fo Us All*. London: Runnymede Trust.

- Tweed, T. A. 2006. *Crossing And Dwelling: A Theory Of Religion*, Cambridge, Harvard University Press.
- Vertovec, S. 1994. Multicultural, Multi-Asian, Multi-Muslim Leicester: Dimensions Of Social Complexity, Ethnic Organization And Local Government Interface. *Innovation: The European Journal Of Social Science Research*, 7, 259-276.
- Vertovec, S. 2010. Towards Post-Multiculturalism? Changing Communities, Conditions And Contexts Of Diversity. *International Social Science Journal*, 61, 83-95.
- Vertovec, S. & Peach, C. (Eds.) 1997. *Islam In Europe: The Politics Of Religion And Community*, Basingstoke: Macmillan.
- Vertovec, S. & Wassendorf, S. 2010. Introduction: Assessing The Backlash Against Multiculturalism In Europe. *In: Vertovec, S. & Wassendorf, S. (Eds.) The Multiculturalism Backlash: European Discourses, Policies And Practices*. London: Routledge.
- Voas, D. & Crockett, A. 2005. Religion In Britain: Neither Believing Nor Belonging. *Sociology*, 39, 11-28.
- Woodhead, L. 2012. Introduction. *In: Woodhead, L. & Catto, R. (Eds.) Religion And Change In Modern Britain*. Abingdon: Routledge.

PENDIDIKAN DAN MORALITAS DALAM PERSPEKTIF TEORI SOSIAL BUDAYA LEV VYGOTSKY

Taat Wulandari*

A. Pendahuluan

Perbincangan mengenai dunia tidak akan pernah habisnya. Perbincangan tentang pendidikan akan selalu ada, selama manusia eksis di muka bumi ini. Nafas manusia adalah nafas pendidikan. Hal ini semakin memperkuat bahwa manusia tidak bisa hidup tanpa pendidikan. Oleh sebab itu, menjadi suatu tanggungjawab untuk mengetengahkan apa dan bagaimana pendidikan itu sebenarnya. Ironisnya, pendidikan di negeri ini sudah tidak lagi sinergi dengan esensi kehidupan manusia. Pendidikan di negeri ini sudah diarahkan untuk menindas manusia untuk berpendidikan.

Pendidikan merupakan proses yang dilakukan setiap individu menuju ke arah yang lebih baik sesuai dengan potensi kemanusiaan. Menurut Driyarkara, pendidikan sebagai proses memanusiaikan manusia muda, yaitu suatu pengangkatan manusia muda ke taraf insani sehingga ia dapat menjalankan hidupnya sebagai manusia utuh dan membudayakan diri. Pendidikan sebagai proses hominisasi dan humanisasi membantu manusia muda untuk berkembang menjadi manusia utuh, bermoral, bersosial, berwatak, berpribadi, berpengetahuan, dan bernurani.¹

Dalam realitas kehidupan, sebagai kondisi riil pendidikan, dapat dilihat adanya perubahan sosial yang begitu cepat, proses transformasi budaya yang semakin deras dan dahsyat, juga perkembangan politik universal, kesenjangan ekonomi yang menganga lebar serta pergeseran nilai kemanusiaan yang fundamental, mau tidak mau mengharuskan pendidikan memfokuskan bidikannya ke arah ini.

1 Benni Setiawan. 2008. *Agenda Pendidikan nasional*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media. Hlm. 11

Pendidikan sesungguhnya merupakan sebuah lembaga sosial yang berfungsi sebagai pembentuk insan yang berbudaya dan melakukan proses pembudayaan nilai-nilai.

Dengan demikian, pendidikan dan kebudayaan merupakan dua hal penting yang saling terkait satu sama lain dalam peningkatan kualitas hidup manusia. Di satu sisi, pengembangan dan pelestarian kebudayaan berlangsung dalam suatu proses pendidikan dan memerlukan perekayasa pendidikan. Sementara itu, pengembangan pendidikan juga membutuhkan sistem kebudayaan sebagai akar dan pendukung berlangsungnya pendidikan tersebut. Pengembangan kebudayaan membutuhkan kebebasan kreatif, sementara pendidikan memerlukan suatu stabilitas budaya yang mapan.²

Hubungan ketergantungan diantara keduanya mengandung pengertian bahwa kualitas pendidikan akan menunjukkan kualitas budaya, demikian juga sebaliknya. Selanjutnya kualitas kebudayaan akan menunjukkan kualitas manusia manusia pendukungnya. Keduanya saling ber-simbiosis mutualisme. Ketiadaan salah satu dari keduanya menyebabkan stagnasi dan distrosi dalam banyak hal.

Berbicara mengenai kebudayaan pastilah akan menyinggung tentang manusia. Manusia adalah satu-satunya yang makhluk Tuhan yang berbudaya. Manusia/individu (dalam konteks sosial/masyarakat) dan budaya) ibarat dua sisi dalam satu keping uang logam. Individu dan masyarakat berada dalam satu struktur kesatuan. Mentalitas seseorang dapat menjadi sumber yang berpengaruh kuat terhadap perkembangan mentalitas masyarakatnya dan masyarakat sendiri dapat memberikan kontrol terhadap dinamika mentalitas seseorang (Suparlan Suhartono, 2007: 24).³ Oleh sebab itu, individu/manusia dengan masyarakat yang bersama membentuk satu budaya yang sama dapat saling mempengaruhi.

Faktor sosial budaya memiliki peran penting dalam mempengaruhi perkembangan manusia. Seperti disebutkan di atas bahwa kondisi sosial, budaya, dan pendidikan (sebagai salah satu lembaga sosial) dapat menjadi cerminan satu sama lain. Sebagai contoh keterkaitan

2 Baharuddin & Moh. Makin. 2009. Pendidikan humanistik: konsep, teori, dan aplikasi praksis dalam dunia pendidikan. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media Hlm. 12-13

3 Suparlan Suhartono. 2007. Dasar-dasar filsafat. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media Hlm.24

tersebut seperti diungkap dalam Media Indonesia (11 Juli, 2010: 1) adalah masih banyak persoalan-persoalan sosio kebangsaan yang kompleks dihadapi oleh bangsa ini. Maraknya kenakalan remaja dan perkelahian antarpelajar, pilkada yang sering berakhir dengan tindak anarkis, demo yang berujung dengan bentrokan, lalu lintas di jalanan tidak tertib, minum-minuman keras dan narkoba, pelecehan seksual dan tindakan amoral lainnya, etika dan sopan santun yang mulai terkikis, serta lunturnya semangat kebangsaan dan rasa nasionalisme, merupakan cermin bahwa pendidikan masih gagal menjalankan fungsinya dengan baik (Sardiman AM, 2011: 384).

Padahal kondisi sosiobudaya suatu masyarakat besar pengaruhnya bagi perkembangan individu. Lev Vygotsky seorang diantara banyak pakar yang sangat yakin bahwa pentingnya interaksi sosial bagi perkembangan kecerdasan selain genetika dan lingkungan. Ia menjelaskan bahwa selain dua hal tersebut, perkembangan dipengaruhi oleh kekuatan-kekuatan sosial yang mengelilingi individu.⁴ Oleh sebab itu, gampang saja mengukur apakah pendidikan telah mampu menghasilkan individu-individu yang baik yakni dengan memotret kondisi masyarakatnya. Pendidikan pada zaman ini memegang peran yang sentral dalam hidup manusia. Karena dengan pendidikan, dalam hal ini pendidikan formal, mampu membantu seseorang untuk dengan mudah memperoleh pengetahuan yang logis dan sistematis. Dengan melihat betapa penting dan sentralnya pendidikan dalam rangka mendidik anak-anak bangsa, maka perlulah untuk menyambut dengan penuh penghargaan bagi mereka yang telah memfokuskan perhatian di dalamnya. Perlu juga untuk mengusahakan metode pendidikan yang sesuai dan efektif bagi pengembangan kognitif anak.

B. Lev Vygotsky dan Teori Perkembangan Sosiokultural

Lev Vygotsky dikenal dengan teori sosiokultural yang menekankan bahwa terdapat pengaruh interaksi sosial dan budaya dalam perkembangan individu. Teori yang dinyatakan oleh Vygotsky ini merupakan teori gabungan antara kognitif dengan sosial. Teorinya

4 Salkind, Neil J. 2004. An introduction to theories of human development. London: Sage Publications, Inc. Hlm. 278.

ini juga menyatakan bahwa perkembangan kanak-kanak bergantung kepada interaksi kanak-kanak dengan orang ada di sekitarnya yang menjadi alat penyampaian sesuatu budaya yang membantu mereka membina pandangan tentang sekelilingnya. Menurut Vygotsky, interaksi sosial menyebabkan perubahan dalam pemikiran anak-anak (dan kemudian perilaku mereka) dan karena perilaku berakar dalam konteks sosial yang terjadi, baik pikiran dan perilaku berbeda-beda tergantung pada budaya di mana mereka terjadi.

Vygotsky menunjukkan bahwa perkembangan anak tergantung pada interaksi anak dengan orang lain dan dengan alat (seperti bahasa) bahwa budaya menyediakan untuk membantu membentuk pandangan anak dunia. Menurut teorinya, proses dasar pembelajaran terjadi melalui interaksi anak dengan orang yang lebih luas, adalah bahwa orang dewasa (seperti orang tua atau guru) atau peer. Sangat menarik untuk dicatat bahwa psikolog bekerja dalam berbagai perspektif memeluk pandangan ini.

Singkatnya, perkembangan selalu hasil dari proses mental internal (kadang-kadang disebut *instrumental*), yang memiliki asal-usul mereka dalam proses mental eksternal (kadang-kadang disebut *intermental*). Artinya, untuk perkembangan pikiran anak berlangsung, anak harus dilibatkan dalam kegiatan budaya-spesifik (seperti pendidikan, ritual keluarga, atau komunitas kegiatan), yang menyediakan struktur dalam waktu yang kecerdasan dan sosial perkembangan dapat berlangsung.

Meskipun label sosial budaya sesuai teori Vygotsky baik, juga kadang-kadang disebut sebagai sebuah teori budaya-sejarah atau teori sociohistorical-baik label yang lebih menekankan pandangan teori tentang kelengkapan hubungan antara individu dan budaya-nya. Juga harus dicatat bahwa Vygotsky ini tidak berarti dilihat hanya sebagai psikolog kecerdasan, misalnya, belajar teori dasar perkembangan psikologi juga mendukung pandangan tentang proses pembelajaran.

Empat ide-ide utama yang mendasari teori Vygotsky. Pertama, **anak-anak membangun pengetahuan mereka sendiri**. Artinya, anak-anak berpartisipasi aktif dalam perkembangan mereka sendiri (ini adalah gagasan mirip dengan yang diungkapkan oleh Sandra Scarr [1993]). Anak-anak berpartisipasi tidak hanya dalam

membentuk keinginan dan kebutuhan mereka sendiri, tapi bahkan dalam membangun macam, jenis, dan kualitas pengetahuan yang mereka butuhkan untuk menegosiasikan keberadaan sehari-hari mereka. Sebagai contoh, berikan kebutuhan untuk belajar bagaimana cara membaca, anak akan (beri lingkungan yang tepat) mencari kesempatan untuk belajar bagaimana untuk membaca atau untuk memperbaikinya atau kemampuan membaca.

Kedua, **perkembangan tidak bisa dipisahkan dari konteks sosial**. Secara sederhana, perkembangan dan konteks sosial adalah satu dan sama. Proses pengembangan bergantung pada efek kematangan dan lingkungan, dan itu selalu terjadi dalam beberapa konteks sosial. Menurut pandangan Vygotsky, jika dua anak identik dengan seperangkat gen yang identik dibesarkan dalam konteks sosial yang berbeda, atau budaya, proses perkembangan mereka akan berbeda. Hubungan antara budaya dan pemikiran sangat penting budaya mempengaruhi apa dan bagaimana anak-anak berpikir, dan budaya yang berbeda memiliki berbagai jenis dampak.

Ketiga, **belajar dapat memimpin perkembangan**. Seperti tercantum dalam Bab 7, Robert Gagne (1968) mendefinisikan perkembangan sebagai efek kumulatif dari belajar. Asumsi Vygotsky agak mirip. Namun, Vygotsky tidak menyatakan bahwa belajar adalah perkembangan (seperti Gagne dan lain-lain yang mendukung pandangan teori belajar yang ketat perkembangan akan berkata);. agak, pandangannya adalah bahwa belajar menata panggung untuk perkembangan. Kemudian guru yang mengatur panggung, atau menghadirkan langkah pertama, melalui memberi anak suatu tugas yang memungkinkan anak mengerjakannya - yakni memimpin anak ke tingkat perkembangan yang semakin kompleks.

Akhirnya, *bahasa memainkan peran sentral dalam perkembangan mental*. Dalam pandangan Vygotsky, bahasa adalah alat budaya yang memungkinkan pikiran anak untuk meregangkan dan tumbuh. Ini memberikan label untuk ide-ide baru yang diperkenalkan anak dan memungkinkan anak untuk mengembangkan ide-ide yang sudah ada ke alam baru.

C. Konsep Vygotsky Tentang *Scaffolding*

Selain teori Vygotsky diatas tentang perkembangan sosiobudaya, Vygotsky juga mempunyai teori tentang "*scaffolding*". *Scaffolding* adalah memberikan bantuan yang besar kepada seorang anak selama tahap-tahap awal pembelajaran dan kemudian mengurangi bantuan tersebut dan memberikan kesempatan kepada anak tersebut untuk mengerjakan pekerjaannya sendiri dan mengambil alih tanggung jawab pekerjaan itu. Bantuan yang diberikan guru dapat berupa petunjuk, peringatan, dorongan menguraikan masalah kedalam bentuk lain yang memungkinkan siswa dapat mandiri.

Vygotsky menjabarkan implikasi utama teori pembelajarannya yaitu: Menghendaki setting kelas kooperatif, sehingga siswa dapat saling berinteraksi dan saling memunculkan strategi-strategi pemecahan masalah yang efektif dalam masing-masing *zone of proximal development* mereka. Jadi teori belajar vigotsky adalah salah satu teori belajar sosial sehingga sangat sesuai dengan model pembelajaran kooperatif karena dalam model pembelajaran kooperatif terjadi interaktif social yaitu interaksi antara siswa dengan siswa dan antara siswa dengan guru dalam usaha menemukan konsep-konsep dan pemecahan masalah. Teknik-teknik seperti diskusi, kerja kelompok, dan teknik kooperatif lainnya relevan dengan teori ZPD.

Meskipun pada akhirnya anak-anak akan mempelajari sendiri beberapa konsep melalui pengalaman sehari-hari, Vygotsky percaya bahwa anak akan jauh lebih berkembang jika berinteraksi dengan orang lain. Anak-anak tidak akan pernah mengembangkan pemikiran operasional formal tanpa bantuan orang lain. Vygotsky membedakan antara *actual development* dan *potential development* pada anak. *Actual development* ditentukan apakah seorang anak dapat melakukan sesuatu tanpa bantuan orang dewasa atau guru. Sedangkan *potential development* membedakan apakah seorang anak dapat melakukan sesuatu, memecahkan masalah di bawah petunjuk orang dewasa atau kerjasama dengan teman sebaya.

Menurut teori Vygotsky, Zona Perkembangan Proksimal merupakan celah antara *actual development* dan *potensial development*, di mana antara apakah seorang anak dapat melakukan sesuatu tanpa bantuan orang dewasa dan apakah seorang anak dapat melakukan sesuatu

dengan arahan orang dewasa atau kerjasama dengan teman sebaya.

Maksud dari ZPD adalah menitikberatkan pada interaksi sosial dapat memudahkan perkembangan anak. Ketika siswa mengerjakan pekerjaannya di sekolah sendiri, perkembangan mereka kemungkinan akan berjalan lambat. Untuk memaksimalkan perkembangan, siswa seharusnya bekerja dengan teman yang lebih terampil yang dapat memimpin secara sistematis dalam memecahkan masalah yang lebih kompleks. Melalui perubahan yang berturut-turut dalam berbicara dan bersikap, siswa mendiskusikan pengertian barunya dengan temannya kemudian mencocokkan dan mendalami kemudian menggunakannya. Sebuah konsekuensi pada proses ini adalah bahwa siswa belajar untuk pengaturan sendiri (*self-regulation*).

D. Teori Vygotsky Tentang Perkembangan Bahasa

Bagi Vygotsky bahasa berkembang dari interaksi sosial dengan orang lain. Awalnya, satu-satunya fungsi bahasa adalah komunikasi. Bahasa dan pemikiran berkembang sendiri, tetapi selanjutnya anak mendalami bahasa dan belajar menggunakannya sebagai alat untuk membantu memecahkan masalah. Dalam tahap praoperasional, ketika anak belajar menggunakan bahasa untuk menyelesaikan masalah, mereka berbicara lantang sembari menyelesaikan masalah. Sebaliknya, begitu menginjak tahap operasional konkret, percakapan batiniah tidak terdengar lagi.⁵

Teori Vygotsky tentang bahasa sebagai alat untuk seseorang dalam mengembangkan kognitif mengalami keselarasan dengan pandangan dalam psikologi pendidikan. Dalam filsafat pendidikan pun beranggapan bahwa manusia membutuhkan pendidikan untuk bertahan. Manusia membutuhkan bahasa untuk mampu mendapatkan pengetahuan atau ia mempelajari bahasa yang berfungsi sebagai alat transformasi pengetahuan tersebut. Lebih dalam bahwa proses transfer ilmu mampu terjadi dengan menggunakan bahasa sebagai sarannya.

5 Ibid.Hlm. 282-283

E. Aplikasi Teori Perkembangan Sosiobudaya Vygotsky dalam Pembelajaran

Teori Perkembangan Sosial berpendapat bahwa interaksi sosial mendahului perkembangan; kesadaran dan kognisi merupakan produk akhir dari sosialisasi dan perilaku sosial. Vygotsky melihat bahwa perkembangan kognitif berjalan dan meningkat melalui hubungan sosial, adanya bantuan orang lain sehingga membantu menaikkan derajat pemahaman pada anak. Menurut Vygotsky, pembelajaran terjadi di zona ini. Vygotsky berfokus pada hubungan antara rakyat dan konteks sosiokultural di mana mereka bertindak dan berinteraksi dalam berbagi pengalaman (Crawford, 1996). Menurut Vygotsky, manusia menggunakan alat-alat yang berkembang dari budaya, seperti berbicara dan menulis, untuk menengahi lingkungan sosial mereka. Pada mulanya anak-anak mengembangkan alat-alat ini untuk melayani semata-mata sebagai fungsi sosial, cara-cara untuk mengkomunikasikan kebutuhan mereka. Vygotsky percaya bahwa internalisasi dari alat ini menyebabkan kemampuan berpikir yang lebih tinggi.

Banyak sekolah secara tradisional menerapkan model pembelajaran di mana seorang guru atau dosen 'menularkan' informasi kepada siswa. Sebaliknya, teori Vygotsky mempromosikan konteks belajar di mana siswa berperan aktif dalam belajar. Peran guru dan murid bergeser, sebagai guru harus bekerja sama dengan anak untuk membantu memfasilitasi proses konstruksi makna pada siswa. Oleh karena itu belajar menjadi pengalaman timbal-balik bagi para siswa dan guru. (<http://paudini.wordpress.com/2011/01/14/vygostsky-dan-teori-perkembangan-sosial>).

Ketika diyakini bahwa seseorang belajar dari pengalaman yang diperoleh dengan berinteraksi dengan orang lain, maka pengalaman-pengalaman belajar yang diberikan oleh guru di dalam kelas juga memungkinkan anak membangun pengetahuannya melalui orang lain. Teknik-teknik belajar seperti diskusi kelompok, peer teaching, demonstrasi, simulasi, dsb. Dapat menjadi alternatif pembelajaran bagi peserta didik. Teknik pembelajaran yang sifatnya satu arah, tentu sangat tidak disarankan dalam teori ini. Menurut Vygotsky, belajar dan berkembang adalah aktivitas sosial dan kolaboratif sifatnya, sehingga

pengalaman yang disediakan dengan melibatkan orang lain.

Sebagai contoh yang lain sebagai implementasi dari teori sosiobudaya Vygotsky adalah, ketika interaksi sosial budaya dalam masyarakat diyakini besar pengaruhnya terhadap perkembangan kecerdasan dan perilaku seorang individu, maka yang harus dilakukan adalah menciptakan suatu masyarakat dengan nilai-nilai moralitas yang patut diteladani. Dicontohkan oleh Vigotsky, bahwa jika dua anak identik dengan seperangkat gen yang identik dibesarkan dalam konteks sosial yang berbeda, atau budaya, proses perkembangan mereka akan berbeda. Hubungan antara budaya dan pemikiran sangat penting budaya mempengaruhi apa dan bagaimana anak-anak berpikir, dan budaya yang berbeda memiliki berbagai jenis dampak.⁶ Berdasarkan pandangan tersebut maka masyarakat harus menyediakan budaya, pemikiran, dan moralitas yang baik.

Pertanyaannya, bisakah pendidikan digunakan sebagai instrumen bagi upaya penegakkan moralitas bangsa? Secara teoritik tentu saja jawabanya bisa. Pendidikan, yang salah satu kegiatannya terletak pada persekolahan, dalam jangka panjang, tentu dapat dimanfaatkan sebagai instrument untuk menegakkan moralitas bangsa. Sebagaimana Ballantine⁷ juga memiliki keyakinan bahwa sekolah dapat dijadikan sebagai tempat untuk melatih anak-anak dalam memahami nilai-nilai sosial yang penting agar tatanan sosial dapat ditegakkan. Secara lugas Ballantine mengatakan:

“A primary function of schools is the passing on of the knowledge and behaviours necessary to maintain order in society. Since children learn to be social beings and develop appropriate social values through contact with others, schools are an important training ground”.

Moralitas selalu dimiliki oleh masyarakat dalam peradaban dan budaya manapun. Bahkan moralitas menjadi sumber aturan perilaku yang tak tertulis yang oleh masyarakat dipegang teguh, karena ia memiliki nilai-nilai kebaikan sesuai dengan ukuran nilai-nilai yang berkembang dalam masyarakat itu. Moralits juga akan menggejala pada perilaku yang baik secara langsung maupun tidak langsung berakibat pada orang lain. Jika seseorang suka menumpuk harta

6 Ibid.Hlm. 279.

7 Suyanto. 2006. *Dinamika pendidikan nasional*. Jakarta: PSAP Muhammadiyah.Hlm. 136

dengan cara korupsi, tentu hal itu mempengaruhi pada kehidupan orang lain baik langsung maupun tidak langsung, dan perbuatannya itu jelas bertentangan dengan nilai-nilai moral. Sebaliknya jika seseorang dengan ikhlasnya membangun rumah singgah bagi anak-anak jalanan, atau dengan ikhlasnya menyumbangkan hartanya untuk membiayai pendidikan anak-anak miskin, tentu perbuatan itu memiliki pengaruh pada orang lain baik langsung maupun tidak langsung, dan perbuatannya itu sungguh memiliki nilai moralitas yang tinggi.

Seperti diketahui bahwa saat ini bangsa Indonesia mengalami persoalan yang amat pelik dilihat dari ukuran moralitas. Terhadap kenyataan ini, pendidikan perlu direkonstruksi kembali agar bisa menjadi terapi bagi terjadinya dekadensi moral yang terjadi saat ini. Hal ini dimungkinkan karena pendidikan dapat menjadi instrumen untuk melakukan koreksi dan rekonstruksi terhadap kesalahan-kesalahan dalam praktik kehidupan yang ada di dalam masyarakat jika dipandang dari filosofi pendidikan *reconstructionism*.

Untuk menegakkan moralitas melalui pendidikan dapat menggunakan acuan aliran filsafat. Landasan filsafat ini perlu untuk mencari relevansinya dengan kondisi dan tantangan kehidupan nyata dalam masyarakat agar pendidikan mampu memberikan kontribusi yang positif bagi penegakkan moralitas bangsa yang sedang menghadapi krisis multidimensi ini. Mencari landasan rumusan dasar filosofis pendidikan untuk mengembangkan moralitas bangsa perlu diawali dari pertanyaan mengenai masyarakat macam apakah yang ingin dibangun melalui sektor pendidikan. Kemudian perlu bertanya juga manusia seperti apakah yang akan mengisi masyarakat yang bersangkutan.

Apa saja yang terjadi dalam masyarakat merupakan sumber pengalaman dan belajar seseorang. Ardichvilli dalam Palmer⁸ menyatakan bahwa Vygotsky sangat terkenal di kalangan ilmuwan sosial berkat analisisnya tentang sumber-sumber sosial mental (*social origins of mental process*). Dalam pandangannya, cara kerja, cara pandang, dan perilaku individu dapat dipahami dengan meneliti proses-proses sosial dan kultural yang melatarbelakanginya.

8 Palmer, Joy A. 2003. 50 Pemikir pendidikan. Alih bahasa: Farid Assifa. Yogyakarta: Jendela.Hlm. 6.

Pemikiran seseorang pun sangat dipengaruhi oleh konteks sosial budayanya, sehingga penting di sini adalah bagaimana menyediakan sebuah masyarakat yang mampu memberikan pengalaman baik bagi individu. Tentu saja masyarakat yang baik harus dihasilkan dari satu sistem pendidikan yang baik pula. Pengajaran ilmu-ilmu sosial oleh karenanya sedapat mungkin menyediakan lingkungan-lingkungan yang baik bagi proses mental peserta didik.

F. Penutup

Pada dasarnya teori perkembangan individu yang dikemukakan oleh Vygotsky merupakan pendekatan konstruktivisme. Pendekatan konstruktivisme pada pendidikan berusaha merubah pendidikan dari dominasi guru menjadi pemusatan pada siswa. Peranan guru adalah membantu siswa mengembangkan pengertian baru. Siswa diajarkan bagaimana mengasimilasi pengalaman, pengetahuan, dan pengertiannya dan kesiapan mereka untuk tahu dari pembentukan pengertian baru ini. Pada bagian ini, dapat dilihat permulaan aliran konstruktivisme, peranan pengalaman siswa dalam belajar, dan cara mengasimilasi pengertiannya.

Konstruktivisme adalah suatu teori belajar yang mempunyai suatu pedoman dalam filosofi dan antropologi sebaik psikologi. Pedoman filosofi pada teori ini ditemukan pada abad ke-5 SM. Metode baru ini yang berkontribusi secara besar-besaran untuk memajukan aspek pemecahan masalah aliran konstruktivisme. Penyelidikan atau pengalaman fisik, pengalaman pendidikan adalah kunci metode konstruktivisme.

Pendukung konstruktivisme percaya bahwa pengalaman melalui lingkungan, kita akan mengikat informasi yang kita peroleh dari pengalaman ini ke dalam pengertian sebelumnya, membentuk pengertian baru. Dengan kata lain, pada proses belajar masing-masing pelajar harus mengkreasikan pengetahuannya. Pada konstruktivis, kegiatan mengajar adalah proses membantu pelajar-pelajar mengkreasikan pengetahuannya. Konstruktivisme percaya bahwa pengetahuan tidak hanya kegiatan penemuan yang memungkinkan untuk dimengerti, tetapi pengetahuan merupakan

cara suatu informasi baru berinteraksi dengan pengertian sebelumnya dari pelajar. Para konstruktivisme menekankan peranan motivasi guru untuk membantu siswa belajar mencintai pelajaran. Tidak seperti *behaviourist* yang menggunakan sanksi berupa *reward*, konstruktivisme percaya bahwa motivasi internal, seperti kesenangan pada pelajaran lebih kuat daripada *reward* eksternal.

Konstruktivisme yang mempunyai pengaruh besar pada tahun 1930 dan yang bekerja sebagai ahli Psikologi Rusia adalah L.S. Vygotsky. Beliau sangat tertarik pada efek interaksi siswa dengan teman sekelas pada pelajaran. Vygotsky mencatat bahwa interaksi individu dengan orang lain berlangsung pada situasi sosial. Vygotsky percaya bahwa subjek yang dipelajari berpengaruh pada proses belajar, dan mengakui bahwa tiap-tiap disiplin ilmu mempunyai metode pembelajaran tersendiri. Vygotsky adalah seorang guru yang tertarik untuk mendesain kurikulum sebagai fasilitas dalam interaksi siswa.

Agar pembahasan tentang teori Vygotsky langsung terasa bagi usaha pengembangan kognitif, banyak usaha konkret yang dapat dilakukan dalam mengaplikasikan teori tersebut, misalnya: (1) teori Vygotsky menuntut pada penekanan interaksi antara peserta didik dan tugas-tugas belajar. Mengedepankan suatu proses belajar dimana siswa lebih berperan aktif. Dengan demikian peran guru lebih bergeser lebih menjadi fasilitator konstruksi siswa, (2) Menggunakan *zone of proximal development*, (3) Banyak menggunakan teman sebaya sebagai guru. Artinya bahwa memang bukan hanya orang dewasa yang mampu membantu seorang anak dalam perkembangan kognitifnya. Karena faktanya memang bahasa teman sebaya lebih mudah untuk dipahami dalam interaksinya.

Kemudian dalam teori Vygotsky terdapat pula beberapa unsur yang menjadi agen perubahan. Artinya seorang anak perlu mendapat bimbingan dari orang lain yang mempunyai pengetahuan yang lebih dari dirinya. Proses pendampingan secara dialektika membantu meningkatkan perkembangan kognitif anak. Pengetahuan anak yang awalnya masih dalam bentuk spontan, berubah menjadi semakin tertata, sistematis dan logis.

Teori Vygotsky di atas juga mengalami keselarasan dengan teori dalam psikologi pendidikan. Dalam psikologi pendidikan kita

dapat menemukan beberapa konsep tentang agen-agen perubahan untuk membantu anak mengembangkan kognitifnya. Agen-agen perubahan dalam psikologi pendidikan adalah keluarga dan negara. Agen-agen perubahan seolah-olah menjadi tombak dalam usaha mengembangkan kognitif atau intelektual. Peran mereka sangat sentral dalam membantu anak mengolah pengetahuan spontan mereka menjadi pengetahuan yang lebih tertata, sistematis, dan logis.

Pada intinya dapat disimpulkan bahwa dalam teori Vygotsky mengandung banyak unsur psikologi pendidikan, khususnya pokok bahasan pendidikan dan budaya. Jika dalam teori Vygotsky anak perlu berinteraksi dengan budaya. Maka dalam filsafat pendidikan pun dapat kita temukan bahwa bahasa, sebagai hasil budaya juga menjadi sangat sentral bagi berkembangnya kognitif. Bahasa menjadi alat transfer ilmu. Beberapa konsep dalam psikologi pendidikan juga selaras dengan teori pengembangan kognitif Vygotsky. Psikologi pendidikan telah memberikan landasan filosofis bagi teori-teori pengembangan intelektual.

Daftar Pustaka

- Baharuddin & Makin, Moh. 2009. *Pendidikan humanistik: konsep, teori, dan aplikasi praksis dalam dunia pendidikan*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media
- Beni Setiawan. 2008. *Agenda pendidikan nasional*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media
- Palmer, Joy A. 2003. *50 Pemikir pendidikan*. Alih bahasa: farid Assifa. Yogyakarta: Jendela.
- Salkind, Neil J. 2004. *An introduction to theories of human development*. London: Sage Publications, Inc.
- Suparlan Suhartono. 2007. *Dasar-dasar filsafat*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.
- Sunyanto. 2006. *Dinamika pendidikan nasional*. Jakarta: PSAP Muhammadiyah.

PEMERINTAHAN DEMOKRASI AGAMA: MEMBACA GAGASAN ABDULKARIM SAROUSH

Miftahuddin*

A. Pendahuluan

Dalam catatan sejarah, Iran atau dahulu Persia adalah suatu wilayah yang tradisi intelektualnya terbukti maju bahkan sejak zaman kuno. Kemajuan peradaban Islam masa Dinasti Abbasiyah, misalnya, sedikit banyak berhutang budi kepada Persia, disamping kepada Syria dan Hindu. Sebagaimana dikatakan, interaksi intelektual orang-orang Muslim dengan dunia pemikiran Helenik terutama terjadi di Iskandaria (Mesir), Damaskus, Antioch dan Epheus (Syria), Harran (Mesopotamia), dan Jundisapur (Persia). Di tempat-tempat itulah lahir dorongan pertama untuk kegiatan penelitian dan penerjemahan karya-karya kefilosofan dan ilmu pengetahuan Yunani Kuno. Selama abad-abad ke-9 dan ke-10, karya-karya yang terus mengalir dalam ilmu-ilmu kedokteran, fisika, astronomi, matematika, filsafat Yunani, sastra dari Persia, serta matematika dan astronomi dari Hindu, tercurah ke dalam bahasa Arab (Nurcholish Madjid, 2005: 222).¹

Sementara itu, di era modern ini, Abdulkarim Soroush tampaknya adalah salah satu pewaris dan sekaligus pembaharu peradaban Persia, di samping pendahulunya seperti Murtadha Muthahhari dan 'Ali Syari'ati. Apabila Syari'ati adalah terkenal sebagai teoretisi sebuah revolusi agama, maka Soroush terkenal dengan teori revolusinya pada pembentukan pluralisme agama dan politik dalam agama, dan sekaligus seorang revolusioner masyarakat Iran. Namun, tidak seperti Marx atau Syari'ati, perhatian Soroush bukan untuk mengubah dunia melalui revolusi tetapi untuk mengenali, baik melalui pendekatan kritis rasional maupun kompleksitas kehidupan beragama di zaman modern. Dia memiliki keberanian revolusioner

* Dosen Jurusan Pendidikan sejarah Fakultas Ilmu Sosial, Universitas Negeri Yogyakarta

1 Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*. (Jakarta: Paramadina, 2005).

untuk menantang kesucian interpretasi agama resmi dan pendeta (orang yang dipandang mempunyai otoritas keagamaan). Di atas segalanya, dia adalah revivalis Islam modern pada akhir abad ke-20. Perhatian utamanya adalah perlindungan agama pada saat hegemoni universal peradaban modern. Namun, dia tidak melakukan pembelaan agama dengan penolakan peradaban modern. Dia juga tidak berniat untuk mensekularisasi agama melalui adaptasi dengan urusan dunia modern. Sebaliknya, dengan menandai posisi surgawi dan abadi agama, meskipun berbeda dan terbatas, dia bertekad untuk mensekularisasi masyarakat dan pemerintah (H. R. Jalaei Pour, 1997).²

Soroush memang berkarakter multidimensi. Dia adalah pria yang religius, *Saleh*, dan bersungguh-sungguh dalam melaksanakan ritual keagamaan. Menurutnya, ketaatan tersebut adalah sebuah rumah (kerangka) pelindung yang melingkari esensi agama, dan esensi itu sendiri terdiri dari agama, kecenderungan mistis, dan etika. Di samping itu, dia kenal baik dengan sumber-sumber Islam yang utama seperti *Al-Qur'an*, *Nahjul al-Balaghah*, *Sahifa al-Sajjadiyyah*, dan juga sumber budaya Persia termasuk karya-karya Rumi, Hafez, dan Sa'di. Dia mahir dalam filsafat Islam dan berpengalaman dalam isu-isu terbaru terkait studi tentang pencerahan, filsafat modern, epistemologi, dan filsafat ilmu manusia (H. R. Jalaei Pour, 1997).

Tampaknya, Soroush adalah sosok orang yang ingin memadukan dalam banyak hal antara Islam dan Barat, khususnya dalam corak pemikirannya. Misalnya, terkait dengan konsep pemerintahan ideal, dia tampak sekali menawarkan bagaimana nilai-nilai agama (Islam) dipadukan dengan konsep demokrasi sekuler. Sebagaimana dikatakan Soroush, bahwa perpaduan agama dan demokrasi adalah suatu contoh keserasian antara agama dan nalar. Perpaduan agama dan demokrasi adalah kecerdasan metareligious yang memiliki setidaknya beberapa dimensi epistemologis extrareligious (Abdolkarim Soroush, 2000: 137).

B. Geneologi Intelektual Abdulkarim Soroush

Abdul Karim Soroush lahir pada tanggal 15 Desember 1945

2 John Cooper, "Batas-Batas Yang Sakral: Epistimologi Adulkarim Soroush", dalam, John Cooper, Ronald L. Nettler, dan Mohamed Mahmoud (penyusun), *Pemikiran Islam dari Sayyid Ahmad Khan hingga Nasr Hamid Abu Zayd*, terj. Wakhid Nur Effendi, (Jakarta: Erlangga, 2006).

di Teheran Selatan. Dia menempuh sekolah dasar konvensional. Setelah satu tahun menempuh pendidikan SMP, dia melanjutkan di SMA 'Alavi yang baru didirikan oleh dua pedagang bazaar yang saleh di bawah pengaruh tokoh-tokoh ulama yang merasa perihatin melihat peminggiran pendidikan agama pada kurikulum SMP. Dalam lingkungan inilah, dan melalui sebuah perkenalan ketika masih di sekolah dengan lembaga Husayniyye-ye Isrsyad, Soroush melakukan kontak untuk pertama kalinya dengan Murtadha Muthahhari dan 'Ali syari'ati. Atmosfir di Husayniyye-ye Isrsyad tampaknya tidak begitu menarik baginya, meskipun dua tokoh ini sangat mempengaruhi lembaga itu, dan juga terus mempengaruhi Soroush. Soroush melanjutkan studi ke Universitas Teheran untuk belajar farmakologi dan memperoleh Ph.D pada tahun 1968. Secara pribadi dia juga mempelajari filsafat selama bertahun-tahun di universitasnya dengan seorang sarjana agama dan pedagang bazaar yang direkomendasikan oleh Murtadha Muthahhari (John Cooper, 2006: 33).³

Setelah menerima gelar doktor di bidang farmasi dari Universitas Teheran dan kemudian melakukan pelayanan militer (memasuki dinas militer), selanjutnya melewati periode singkat di Departemen Kesehatan Masyarakat di Bushehr dan Teheran, pada tahun 1973 Soroush meninggalkan Iran menuju ke Inggris untuk berkonsentrasi pada studinya tentang filsafat modern. Di London dia belajar kimia analitik dan filsafat rasional di Universitas London, Chelsea College, untuk jangka waktu 5 tahun. Namun demikian, disertasinya tidak diselesaikan dikarenakan peristiwa yang ada di Iran mendorongnya pulang pada tahun 1979 (John Cooper, 2006: 34).⁴

Selama di Eropa, dia tak saja belajar 'formal' di kampus, tapi juga bergabung dengan kelompok keagamaan "Imam Barah" di London. Selain itu, dia juga banyak memberikan ceramah-ceramah di pelbagai tempat. Hasil ceramah-ceramah Soroush kemudian dicetak dan diterbitkan dalam bentuk buku. Pada fase inilah, seperti halnya Muhammad Iqbal, Arkoun, dan Hassan Hanafi, Soroush mengalami

3 John Cooper, "Batas-Batas Yang Sakral: Epistemologi Adulkarim Soroush", dalam, John Cooper, Ronald L. Nettle, dan Mohamed Mahmoud (penyusun), *Pemikiran Islam dari Sayyid Ahmad Khan hingga Nasr Hamid Abu Zayd*, terj. Wakhid Nur Effendi, (Jakarta: Erlangga, 2006).

4 John Cooper, "Batas-Batas Yang Sakral: Epistemologi Adulkarim Soroush", dalam, John Cooper, Ronald L. Nettle, dan Mohamed Mahmoud (penyusun), *Pemikiran Islam dari Sayyid Ahmad Khan hingga Nasr Hamid Abu Zayd*, terj. Wakhid Nur Effendi, (Jakarta: Erlangga, 2006).

pencerahan spiritualitas dan intelektualitas (Hery Sucipto, <http://groups.yahoo.com/group/buku-islam/message/96>).⁵ Karya-karya Soroush selanjutnya mencerminkan apa yang didapat selama studinya, yaitu banyak dipengaruhi ‘filsafat rasional-kritis’ Kant dan Popper. Sementara itu, dia banyak mengkritik filsafat absolutis yang begitu mendalam berakar dalam warisan Hegel (H. R. Jalaei Pour, 1997).

Selanjutnya, di antara pemikir Barat dan Islam lain yang berpengaruh dan terlihat dalam karya-karya Soroush adalah Muhammad Qazali, Rumi, Hafez, Mullah Sadra, Iqbal Lahouri, Jamaluddin al-Afghani, Fayez-e Kasyani, Alame-h `Tabataba`i, Murtadha Muthahhari, `Ali Syari`ati dan Mehdi Bazargan, Popper, Weber, Marx, dan Weinch. Namun kesetiaannya kepada ide-ide mereka tidak mutlak, dan kritik terhadap karya-karya mereka berlimpah dalam tulisan-tulisannya. Di antara para intelektual Iran, dia dikenal seorang mahasiswa aktivis Popper dan di beberapa kalangan, dia dianggap sebagai salah satu komentator paling menonjol pada karyanya (H. R. Jalaei Pour, 1997).

C. Ide Munculnya Gagasan Pemerintahan Demokrasi Agama

Argumentasi dasar Soroush yang perlu diketahui sebagai landasan pemahaman agama adalah bahwa semua pemahaman manusia tentang agama bersifat historis dan bisa saja salah. Oleh karena itu, Soroush tergolong kelompok para pembaharu radikal yang mendukung pendekatan sejarah terhadap Alquran. Soroush mengklaim bahwa Al-Quran bukan hanya produk sejarah, tetapi juga merupakan buah pikiran Nabi Muhammad dengan segala keterbatasan manusiawinya, sehingga Nabi berperan sebagai “pencipta wahyu”. Apa yang Nabi terima dari Tuhan adalah kandungan dari wahyu. Muatan wahyu ini bagaimanapun tak dapat diberikan kepada manusia begitu saja, sebab ia berada di luar pemahaman, bahkan tak terjangkau kata-kata. Kandungan wahyu tersebut tak memiliki bentuk, dan tugas Nabi adalah menciptakan bentuk sehingga membuatnya dapat dipahami. Sebagaimana penyair, Nabi mentransmisikan ilham dalam bahasa yang dia pahami, dalam corak yang dia kuasai, serta dalam gambaran dan pengetahuan yang

5 Hery Sucipto, “Abdul Karim Soroush Mempertalikan Demokrasi dan Agama”, <http://groups.yahoo.com/group/buku-islam/message/96>, diakses 5 Oktober 2011.

dia miliki (Petikan wawancara Dr. Abdul Karim Soroush).

Beberapa bagian dari agama secara historis dan kultural yang diturunkan bisa jadi tidak lagi relevan untuk hari ini. Untuk itu, tugas orang Muslim hari ini adalah menerjemahkan substansi Alquran yang melintasi masa. Seperti halnya menerjemahkan peribahasa dari satu bahasa ke bahasa lainnya. Seorang Muslim tak bisa menerjemahkannya secara literal, sehingga harus mencari peribahasa lainnya yang mempunyai spirit sama, kandungan sama, tetapi mungkin disampaikan dalam kalimat yang berbeda. Karena sesuatu yang bersifat historis, dalam hal ini pandangan manusia terhadap Al-Qur'an, maka memberikan ruang kepada kita untuk melakukan penerjemahan. Jika orang Muslim bersikeras pada gagasan bahwa Alquran adalah bukan ciptaan, dan merupakan kata-kata abadi Tuhan yang harus diterapkan secara literal, maka mereka akan terjebak dalam dilema yang tak terpecahkan (Petikan wawancara Dr. Abdul Karim Soroush). Dari pernyataan ini tampak sekali, Soroush banyak terpengaruh dan mengambil pemikiran kaum Mu'tazilah. Terbukti dari pernyataan beliau,

“kita tahu bahwa di Sunni, pemikiran para rasionalis Mu'tazilah kalah pamor dibanding Asy'ariyah beserta doktrinnya yang mengatakan bahwa Alquran adalah abadi dan bukan ciptaan (*qadim*). Namun di Syi'ah, pemikiran Mu'tazilah tersebut tetap hidup dan berkembang di tengah tradisi filsafat yang kaya. Doktrin Mu'tazilah tentang penciptaan Alquran (Alquran adalah makhluk) nyaris tak perlu diributkan lagi di tengah para teolog Syi'ah. Hari ini Anda saksikan para pembaharu Sunni mendekati posisi Syi'ah dan mulai mengadopsi doktrin mengenai penciptaan Alquran. Ulama Iran, betapapun, enggan menggunakan sumber-sumber filsafat dari tradisi Syi'ah untuk membuka cakrawala baru bagi pemahaman keberagaman kita. Mereka menyandarkan kekuatan pada pemahaman konservatif agama dan takut kehilangan segalanya jika membuka diskusi untuk isu-isu seperti sifat-sifat alamiah kenabian” (Petikan wawancara Dr. Abdul Karim Soroush).

Jelas, dalam konteks ini Soroush tampaknya ingin menyampaikan pesan, bahwa doktrin-doktrin agama (Islam) tak bisa diperlakukan secara eksklusif, hanya terbatas pada ruang dan waktu tertentu. Jika

hal ini yang dilakukan, maka hanya akan mengkerdilkan Islam itu sendiri sebagai agama yang jauh dari misinya, yakni sebagai rahmat alam semesta (rahmatan lilalamin). Sebaliknya, Islam harus terus ditafsirkan secara kontekstual agar pesan-pesan “langit” dapat membumi (Hery Sucipto, <http://groups.yahoo.com/group/buku-islam/message/96>). Demikian pula, demokrasi juga perlu difahami secara kontekstual. Hubungannya dengan ini, semestinya pandangan seseorang tidak terperangkap dengan kesimpulan yang terlalu simplistik atau berprasangka bahawa demokrasi itu bertentangan dengan Islam, atau demokrasi itu hak monopoli Barat yang sekular (Lee Ban Chen, Islam, <http://leebanchen2009.blogspot.com/2003/12/>). Di sinilah pentingnya, menurut Soroush, penggabungan antara agama dengan nilai-nilai demokrasi.

Pentingnya penggabungan agama dan demokrasi, menurut Soroush, sebenarnya dilatarbelakangi karena melihat kenyataan historis bahwa dalam kultur politik masyarakat sekuler liberal, pemerintah dan rakyatnya bertindak seakan-akan tidak ada Tuhan, berjalan dengan sama sekali mengabaikan eksistensi dan non-eksistensi-Nya, tidak pernah mempertimbangan restu dan larangan-Nya dalam kebijakan dan perilaku mereka. Sebaliknya, bentuk pemerintahan agama masa lampau (pada masa paus Katolik dan Khalifah Muslim) dianggap hanya mengurus amanat Tuhan, bukan manusia. Mereka melihat kepuasan rakyat sebagai akibat sampingan alami dan tergantung dari kepuasan Tuhan. Dari sini muncul pertanyaan, bagaimana seharusnya pemerintahan Islam konteks sekarang ini dibentuk? Mungkinkah kebebasan pemerintah demokrasi modern dapat dinikmati tanpa harus mengabaikan eksistensi Tuhan? (Abdolkarim Soroush, 2000: 122).⁶

Untuk itu, menurut pandangan Soroush, bedakan antara demokrasi dan liberalisme Barat. Di dunia Barat dapat dilihat ketidakadilan, kolonialisme, dan arogansi terhadap negara lain bergandengan dengan mengejar kebebasan (liberalis). Bagi Barat, berpisah dengan metafisika berarti berpisah dengan semua kebutuhannya, seperti gereja dan pendeta, hukum Tuhan, etika, kecaman agama, pemerintahan agama, dan kepasrahan yang baik. Pendeknya, setiap

6 Abdolkarim Soroush, Reason, Freedom, and Democracy in Islam, (Oxford University Press, 2000).

institusi agama yang mengawasi urusan duniawi dalam bentuk apa pun, ditinggalkan, sehingga kebebasan liberal adalah kebebasan dari belenggu agama dan metafisika. Dengan demikian, bagi Soroush, mempersamakan liberalisme dan demokrasi sama dengan menunjukkan kebutaan terhadap liberalisme dan kezaliman besar terhadap demokrasi (Abdolkarim Soroush, 2000: 137-138).⁷

Dengan demikian, bagi Soroush, kombinasi agama dan demokrasi adalah contoh kesesuaian antara agama dan akal. Faktanya jelas bahwa upaya tersebut sekaligus adalah mengandung nilai agama, berguna, dan pertanda baik. Pemikiran semacam itu tidak berarti dinodai oleh kecenderungan anti-agama atau berpihak secara curang untuk menggantikan religiusitas dengan keduniawian. Kombinasi agama dan demokrasi adalah kecerdasan metareligious yang memiliki setidaknya beberapa dimensi epistemologis extrareligious. Oleh karena itu, kepercayaan secara eksklusif pada hukum-hukum agama dan kedangkalan pandangan ijthad hukum [*ijthad fiqhi*] agar menolak demokrasi dalam konteks keagamaan dianggap sakit dan tidak sehat. Bukankah diakui bahwa demokrasi adalah sebagai metode yang berhasil untuk membatasi kekuasaan, mencapai keadilan, dan mencapai hak asasi manusia, sehingga pemahaman agamalah yang harus menyesuaikan diri dengan demokrasi dan bukan sebaliknya, karena keadilan, sebagai nilai, tidak dapat menjadi agama. Agamalah yang harus adil, dan metode membatasi kekuasaan tidak berasal dari agama, meskipun agama mengambil manfaat dari metode itu (Abdolkarim Soroush, 2007: 312).

Misalnya, dalam pemerintahan otokratis, hak pengambil keputusan diserahkan hanya kepada kekuasaan, dalam pemerintahan demokratis diserahkan kepada kebijaksanaan umum yang dinamis, dan dalam pemerintahan agama diserahkan kepada Tuhan (agama). Semestinya, tidaklah demikian dalam penyelenggaraan pemerintahan. Akan tetapi, masyarakat beragama adalah pendukung, sponsor, sumber, dan penyemangat kebijakan-kebijakan yang berlandas agama, sehingga tanpa suatu masyarakat beragama, pemerintahan demokratis agama tidak dapat terbayangkan. Argumen di atas memberikan titik awal yang valid dan formulasi yang benar tentang -jika bukan

⁷ Abdolkarim Soroush, Reason, Freedom, and Democracy in Islam, (Oxford University Press, 2000).

solusi sebenarnya- masalah kombinasi antara agama dan demokrasi. Argumen ini, tidak seperti tulisan-tulisan dari beberapa pemikir Islam, yang berusaha menempatkan seluruh bobot bangunan konseptual demokrasi atas pondasi yang lemah terkait dengan intrareligious, seperti ajaran agama tentang musyawarah [*syura*], konsensus [*ijma'*], dan sumpah kesetiaan kepada penguasa [*baiat*]. Sebaliknya, wacana pemerintahan agama harus dimulai dengan diskusi tentang hak asasi manusia, keadilan, dan pembatasan kekuasaan (semua itu adalah masalah extrareligious). Hanya kemudian seseorang seharusnya mencoba untuk menyelaraskan pemahaman agama seseorang dengan itu semua (Abdolkarim Soroush, 2000: 132).⁸

D. Konsep Pemerintahan Demokrasi Ideal

Hal pertama yang perlu ditegaskan, menurut Soroush, bahwa dasar penyelenggaraan pemerintahan demokrasi agama diperlukan kebebasan. Kebebasan adalah pertandingan. Kebebasan internal dicapai dengan membebaskan diri dari pengendalian nafsu dan amarah. Kebebasan eksternal terdiri dari membebaskan diri dari penindasan penguasa, kelaliman, penipuan, dan penghisapan. Prasyarat untuk mencapai kebebasan eksternal adalah partisipasi dalam pertandingan kebebasan, yang merupakan proses publik berdasarkan aturan dan peraturan. Kebebasan berarti memberi peringatan kepada tindak anarki, kegilaan, dan gangguan. Untuk tetap bebas dan melindungi kebebasan adalah kewajiban berpikiran bebas. Kebebasan adalah kontras dengan perbudakan dan penghambaan manusia (Abdolkarim Soroush, 2000: 89).

Dikatakan, bahwa dorongan-dorongan politik yang mendasar bagi perkembangan demokrasi modern adalah masalah melindungi kebebasan dan hak individu masyarakat dari tindakan sewenang-wenang para penguasa. Fungsi normatif utama dari tatanan politik yang demokratis adalah menjamin dan melindungi wilayah kebebasan individu untuk menjalani kehidupan menurut pilihannya masing-masing. Oleh arena itu, bentuk pemerintahan yang demokratis pada

8 "Tolerance and Governance: A Discourse on Religion and Democracy", dalam John J. Donohue and John L. Esposito (ed.), *Islam in Transition Muslim Perspectives*, (New York: Oxford University Press, 2007).

hakikatnya berarti memperluas kerangka institusional publik untuk melindungi hak-hak asasi manusia (Rene Klaff, 2002: 112-113).⁹

Substansi demokrasi adalah terjaminnya kemerdekaan rakyat untuk memilih pemimpin atau sistem politik formal secara bebas dan sekaligus untuk menjatuhkannya jika terjadi penyimpangan dalam pelaksanaan konstitusional. Demokrasi dalam praktik di muka bumi selalu menuntut tiga atau empat syarat yang saling melengkapi: rasa tanggung jawab, lapang dada, rela menerima kekalahan secara sportif, dan tidak membiarkan kesadaran membeku. Artinya, semangat mengubah kesadaran manusia adalah bagian dari demokrasi yang sesungguhnya (Ahmad Syafi'i Maarif, 2009: 148-149).¹⁰

Jelas, menghindari kebebasan sesungguhnya hanya akan menjadi musuh kebenaran dan tempat pembiakan ide-ide yang salah dan tidak memahami bahwa kebebasan sendiri adalah suatu kebenaran, kebaikan, dan berkah. Orang-orang yang takut pada kebebasan adalah mereka yang mencintai ide-idenya sendiri yang lemah, sedangkan para pencinta kebenaran pasti sangat mencintai kebebasan (Abdolkarim Soroush, 2000: 91). Kebebasan di sini erat kaitannya dengan nalar (reason). Karena manusia adalah rasional, maka semestinya harus bersimpati dengan kebebasan dan menuntut adanya kebebasan. Kebebasan adalah milik manusia yang rasional. Visi nalar adalah, di samping sebagai sumber dan wadah kebenaran, juga sebagai suatu daya kritis dan dinamis yang dengan sabar dan cermat mencari kebenaran dengan mengatasi jalan penuh liku-liku (Abdolkarim Soroush, 2000: 89). Misalnya, kaum Nazi merendahkan demokrasi dan kebebasan publik dikarenakan ia pemuja Hitler yang didukung dan didasarkan pada kepatuhan buta dan tidak rasional (Abdolkarim Soroush, 2000: 93).¹¹

Orang yang menganggap dirinya mendapat ilham langsung dari Tuhan, yang mengaku mempunyai kebenaran absolut, dan yang melihat nalar mereka lebih baik tanpa bantuan dan nasihat orang lain inilah yang akan menolak anugerah kebebasan. Tidak ada pencari keadilan yang bisa mengabaikan masalah kebebasan.

9 Rene Klaff, "Prinsip-Prinsip Dasar Demokrasi dan Pemerintahan Yang Baik", dalam Ulil Abshar Abdallah (ed.), *Islam dan Barat: Demorasi dalam Masyarakat Islam*, (Jakarta: Paramadina, 2002).

10 Ahmad Syafi'i Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah*, (Bandung: Mizan, 2009).

11 Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, (Oxford University Press, 2000).

Kebebasan adalah salah satu unsur keadilan. Pencari kebebasan tentu akan mencari keadilan, dan pencari keadilan sudah pasti mencari kebebasan juga. Dengan demikian, keadilan tidak sempurna tanpa kebebasan (Abdolkarim Soroush, 2000: 97). Kebebasan adalah suatu perjuangan. Kebebasan internal dicapai dengan membebaskan diri dari belenggu nafsu dan amarah. Sementara itu, kebebasan eksternal dicapai dengan melepaskan diri dari kekuasaan raja, orang zalim, penipu, dan eksploitor (Abdolkarim Soroush, 2000: 99).¹²

Dengan dasar pemikiran di atas, maka tidaklah aneh apabila gugatan-gugatan Soroush diakui amat keras, misalnya, terkait dengan konsep vilayat-I faqih (pemerintahan para ahli hukum) di Iran yang memberi wewenang kepada kaum mullah dan ulama sebagai otoritas tunggal. Mereka satu-satunya yang telah menutup pintu ijtihad dan dengan demikian mengakhiri tradisi berpikir kritis dalam Islam. Kaum ulama, yang seharusnya bertanggung jawab atas pemeliharaan pemikiran filsafat, hukum, dan sejarah Islam, akan tetapi dengan sendirinya telah tumbuh semakin konservatif. Model pemerintahan semacam ini justru mengakibatkan munculnya pemerintahan-pemerintahan yang otoriter yang telah dipandang sebagai para wali (para pemimpin spiritual) (Farish Wawancara dengan Abdulkarim Soroush).

Dapatlah dilihat, dalam konsep vilayat-I faqih, para fuqaha, sebagai ahli syariah, itulah yang paling berhak menjalankan pemerintahan sesuai dengan hukum Islam. Meskipun secara teknis konstitusi menerima doktrin kedaulatan rakyat, namun hukum Tuhan dan wakilnya, faqih, menempati kedudukan yang tertinggi. Demikian pula meskipun presiden, yang dipilih secara langsung, mewakili suara kedaulatan rakyat, namun faqih mewakili kedaulatan Ilahi dari hukum Tuhan (John L. Esposito dan John O. Voll, 1999: 81). Model pemerintahan semacam ini pada kenyataannya menafikan nilai-nilai demokrasi dan Islam, seperti munculnya ketidakadilan, sewenang-wenang, otoriter, dan pelanggaran hak asasi manusia. Esposito mencatat, bahwa pembersihan dan penindasan di Iran pada awal 1980-an dan berulang pada akhir 1980-an memupuskan harapan para pendukung Revolusi Iran dan orang-orang yang ingin merasakan

¹² Abdolkarim Soroush, Reason, Freedom, and Democracy in Islam, (Oxford University Press, 2000).

“keadilan Islam” versi Iran. Pemerintahan teror yang sebelumnya dilakukan oleh raja digantikan oleh para ulama, sehingga hanya aktor-aktor atau pemain-pemain politiknya yang berganti, bukan praktiknya. Penahanan, pengadilan sewenang-wenang, penyiksaan, sensor ketat, dan pengawasan oleh pasukan keamanan terus berjalan. Geng-geng jalanan Hizbullah (Partai Tuhan) menyerang para penentang, membubarkan rapat-rapat oposisi, dan melecehkan kaum perempuan (John L. Esposito dan John O. Voll, 1999: 90).¹³

Soroush melihat, pemberian wewenang model vilayat-I faqih sama seperti gereja di Abad Pertengahan. Kebenaran yang selalu dimonopoli ulama menjadi tunggal dan tidak bisa diperbincangkan. Padahal masyarakat terus berubah. Banyak akses informasi, pranata sosial, dan cadangan moral yang datang dari belahan dunia. Pemberian otoritas tunggal penentu kebenaran pada ulama, atau faqih dan hujjatul Islam, dianggapnya sebagai skandal. Gugatannya yang paling mendasar adalah dengan cara melihat persoalan umat Islam sekarang, beranjak dari asumsi bahwa umat Islam kini bukan lagi berada dalam masyarakat feodal. Akan tetapi, umat Islam sekarang berada dalam wilayah global, modern, dan industri yang membawa konsekuensi keberagaman (Hery Sucipto, <http://groups.yahoo.com/group/buku-islam/message/96>).

Pada dasarnya dapatlah ditegaskan, bahwa gagasan Abdulkarim Soroush tidak menerima adanya pemerintahan agama, walaupun tidak menolak sepenuhnya konsep pemerintahan agama, apalagi jika sistem pemerintahan tersebut hanya bersumber dari satu agama tertentu. Dia sepakat terkait religiusitas dalam aspek manapun, namun dia menolak aspek religiusitas dipakai dalam kelembagaan dan institusi. Soroush juga tidak sepakat sepenuhnya dengan demokrasi ala Barat. Konsep pemerintahan religius menurut Soroush adalah konsep pemerintahan yang bersumber pada nilai-nilai semua agama, bukan agama tertentu. Demokrasi menurut Soroush adalah demokrasi yang sesuai dengan kondisi suatu negara (Hery Sucipto, <http://groups.yahoo.com/group/buku-islam/message/96>).

Pemerintah harus netral terhadap berbagai agama. Pemerintah

13 John L. Esposito dan John O. Voll, *Demokrasi di Negara-Negara Muslim: Problem dan Prospek*, terj. Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan, 1999).

sebagai regulator urusan publik harus berkonsentrasi pada pelestarian hak-hak masyarakat umum dan meninggalkan isu-isu teologis pada “warga pribadi” dan dalam kehidupan. Bahkan, jika pemerintah masih memperhatikan pertanyaan tentang kebenaran atau kepalsuan tentang berbagai agama dan mendukung hak-hak Allah, mereka seharusnya tetap memihak, menjamin kebebasan dan keamanan berpendapat, disamping secara cermat mempertahankan pemisahan politik dan agama (Abdolkarim Soroush, 2000: 132).¹⁴

Abdolkarim Soroush memaparkan bahwa di antara prinsip-prinsip utama demokrasi adalah menghormati kehendak mayoritas dan hak-hak orang lain, keadilan, simpati dan kepercayaan yang didasarkan pada pengendalian dan keseimbangan, serta dirancang agar responsif terhadap bahaya kekuasaan (Abdolkarim Soroush, 2000: 132). Konkretnya, agama hadir sebagai pembimbing moralitas, dan pada saat yang sama moralitas merupakan benteng pertahanan terbaik demokrasi. Oleh karena itu, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa demokrasi berhutang banyak kepada agama. Demokrasi akan tegak kokoh jika moralitas yang melandasinya adalah moralitas agama yang bersifat transenden dan universal.

Keadilan sekaligus merupakan prasyarat dan kebutuhan aturan agama. Sebuah aturan yang tidak adil sekaligus tidak religius. Keadilan, pada gilirannya, bertujuan untuk memenuhi kebutuhan, memperoleh hak, dan menghilangkan diskriminasi dan ketidakadilan. Dengan demikian, keadilan dan hak asasi manusia sangat erat hubungannya. Hak-hak yang menyangkut pemerintah, kekuasaan, dan hubungan antara penguasa dan yang diperintah adalah di antara elmen yang paling signifikan tentang hak-hak ini. Oleh karena itu, upaya untuk menahan dan membatasi kekuasaan berkaitan erat dengan pembentukan keadilan dan hak asasi manusia (Abdolkarim Soroush, 2007: 313).¹⁵ Keadilan adalah kategori metareligious, sedangkan agama yang benar dan dapat diterima seharusnya, secara pasti, menjunjung keadilan. Hal yang sama juga berlaku pada kategori lain seperti bagaimana menemukan kembali dan asal-muasal metode-metode pemerintah yang adil, distribusi dan pembatasan kekuasaan, dan hal yang spesifik tentang hak asasi manusia (Abdolkarim Soroush, 2007: 313).

¹⁴ Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, (Oxford University Press, 2000).

¹⁵ Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, (Oxford University Press, 2000).

Soroush lebih menekankan pada konstelasi demokrasi dan agama, sehingga bagaimana keduanya saling mengisi dan komplementer sebagai alternatif baru di tengah percaturan demokrasi liberal dan kapitalisme global. Problem pemerintah demokrasi agama adalah lipat tiga, yaitu menyelaraskan kepuasan rakyat dengan restu Tuhan, menyeimbangkan urusan agama dan nonagama, dan berbuat yang benar terhadap rakyat maupun Tuhan, sekaligus mengakui integrasi manusia dengan agama (Abdolkarim Soroush, 2000: 122).¹⁶ Gagasan utama Soroush, adalah penjelasannya yang mendasar soal pertumbuhan pengetahuan keagamaan sebagai teori perluasan dan penyempitan agama. Agama harus dibedakan dari pemahaman keagamaan. Agama bersifat mutlak, benar, dan secara hakiki hanya Tuhan-lah yang mengetahuinya. Sementara itu, pengetahuan keagamaan adalah agama sebagaimana dipahami oleh manusia. Pengetahuan keagamaan adalah suatu upaya manusiawi untuk memahami agama, sehingga sifatnya tidaklah mutlak dan pluralitas pemahaman keagamaan adalah sesuatu yang alamiah (Hery Sucipto, <http://groups.yahoo.com/group/buku-islam/message/96>).¹⁷

Jelas, bahwa demokrasi terbukti sebagai metode yang dapat membatasi kekuasaan para pemimpin dan merasionalkan pertimbangan dan kebijakan mereka, sehingga mereka tidak begitu rentan terhadap kesalahan dan korupsi, lebih terbuka untuk melihat nasihat, moderat, mengutamakan musyawarah, dan karenanya kekarasan dan revolusi tidaklah diperlukan. Oleh karena itu, pemisahan kekuasaan, wajib belajar untuk masyarakat umum, kebebasan dan otonomi pers, kebebasan ekspresi, dewan musyawarah pada beragam tataran pembuat keputusan, partai politik, pemilu, dan parlemen adalah metode untuk mencapai penyelenggaraan demokrasi (Abdolkarim Soroush, 2000: 134).

Prinsip demokrasi di mana saja adalah moral, sehingga demokrasi tidak akan berhasil tanpa komitmen terhadap ketentuan moral. Misalnya, menghormati kehendak mayoritas dan hak-hak orang lain, keadilan, simpati, dan kepercayaan adalah termasuk di antara prinsip-prinsip demokrasi yang paling penting. Di sinilah utang besar

16 Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, (Oxford University Press, 2000).

17 Hery Sucipto, "Abdul Karim Soroush Mempertalikan Demokrasi dan Agama", <http://groups.yahoo.com/group/buku-islam/message/96>, diakses 5 Oktober 2011.

demokrasi terhadap agama terungkap. Agama, sebagai benteng moralitas, dapat bertindak sebagai penjamin terbaik bagi demokrasi. Suatu masyarakat agama yang sensitif terhadap kerusakan moral dan kejujuran adalah lebih siap untuk menjadi saksi dan hakim para pemimpinnya, dan kritis serta waspada terhadap penyalahgunaan kekuasaan. Demokrasi didasarkan pada pengendalian, keseimbangan, serta responsif terhadap bahaya kekuasaan. Akan tetapi, keseimbangan ini bergantung pada kewajiban moral para pemimpin untuk memerangi korupsi (Abdolkarim Soroush, 2000: 152-153).

E. Penutup

Dalam bagian akhir ini perlu disampaikan bahwa semua agama, terlebih lagi yang berasal dari tradisi Ibrahim, muncul dan berkembang dengan misi untuk melindungi dan menjunjung tinggi harkat manusia. Aktualisasi dari nilai kemanusiaan yang amat substansial dan universal selalu mengasumsikan terwujudnya keadilan dan kemerdekaan yang diyakini sebagai hak-hak dasarnya. Dalam konteks ini maka demokrasi merupakan kondisi niscaya bagi terwujudnya keadilan dan hak kemerdekaan seseorang (Komaruddin Hidayat, 1998: 16).¹⁸ Tampak jelas, pernyataan ini sejalan dengan pandangan Soroush.

Meskipun agama tidak secara sistemis mengajarkan praktek demokrasi namun agama memberikan etos, spirit, dan muatan doktrinal yang mendorong bagi terwujudnya kehidupan demokrasi. Dalam Islam, misalnya, sejak Muhammad Rasulullah memulai dakwahnya berupa tauhid (tidak ada obyek pujaan yang diidolakan kecuali Allah), maka implikasi sosiologis dari ajaran tauhid ini adalah munculnya gerakan egalitarianisme dalam masyarakat Arab yang feodalistik. Muhammad mengajarkan prinsip keadilan dan persamaan hak (Komaruddin Hidayat, 1998: 17).

Memang tidak sepenuhnya salah jika terdapat tuduhan bahwa agama cenderung menghalangi proses demokratisasi karena agama selalu melahirkan kelompok elite yang merasa memiliki otoritas atas nama Tuhan. Secara historis-sosiologis cukup bukti yang

¹⁸ Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1998).

membenarkan tuduhan ini. Meskipun Islam diyakini sebagai agama yang sarat dengan doktrin keadilan, persamaan, dan musyawarah, namun secara empiris tidaklah mudah untuk menemukan model yang mendekati, negara dan masyarakat Islam manakah yang mencerminkan nilai-nilai luhur itu. Namun begitu, karena muatan agama selalu bersifat normatif maka akan jelas bahwa pada dasarnya agama sangat *concerned* dan *comitted* dengan upaya demokratisasi. Tetapi barangkali perhatian yang lebih mendasar dari agama bukanlah demokrasi dalam bentuk formalnya melainkan tujuan yang hendak diraih dengan proses demokratisasi itu sendiri, terutama terwujudnya keadilan dan hak-hak asasi manusia (Komaruddin Hidayat, 1998: 17).¹⁹

Daftar Pustaka

- Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, (Oxford University Press, 2000).
- , "Tolerance and Governance: A Discourse on Religion and Democracy", dalam John J. Donohue and John L. Esposito (ed.), *Islam in Transition Muslim Perspectives*, (New York: Oxford University Press, 2007).
- Farish, Wawancara dengan Abdolkarim Soroush, "Tanggung Jawab Intelektual Muslim di Abad Ke-21, dalam Dick van der Meij (ed.), *Dinamika Kontemporer dalam Masyarakat Islam*, (Leiden-Jakarta: INIS, 2003).
- Hery Sucipto, "Abdul Karim Soroush Mempertalikan Demokrasi dan Agama", <http://groups.yahoo.com/group/buku-islam/message/96>, diakses 5 Oktober 2011.
- Islam, demokrasi dan Negara Islam PAS, <http://leebanchen2009.blogspot.com/2003/12/>, diakses 5 Oktober 2011.
- John Cooper, "Batas-Batas Yang Sakral: Epistimologi Adulkarim Soroush", dalam, John Cooper, Ronald L. Nettle, dan Mohamed Mahmoud (penyusun), *Pemikiran Islam dari Sayyid Ahmad Khan hingga Nasr Hamid Abu Zayd*, terj. Wakhid Nur Effendi, (Jakarta: Erlangga, 2006).
- John L. Esposito dan John O. Voll, *Demokrasi di Negara-Negara Muslim: Problem dan Prospek*, terj. Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan, 1999).

19 Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1998).

- Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1998).
- Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*. (Jakarta: Paramadina, 2005).
- Petikan wawancara Dr. Abdul Karim Soroush oleh Michel Hoebink dari Radio Netherland Belanda, tentang isi buku terbarunya "The Expansion of the Prophetic Experience" dan gagasan-gagasan kontroversialnya; yang diterjemahkan oleh Irfan Permana, 'Al-Quran Bukan Hanya Produk Sejarah, Tetapi Juga Merupakan Buah Pikiran Nabi Muhammad', <http://irfanpermana.wordpress.com>, diakses 2 Oktober 2011.
- Rene Klaff, "Prinsip-Prinsip Dasar Demokrasi dan Pemerintahan Yang Baik", dalam Ulil Abshar Abdallah (ed.), *Islam dan Barat: Demorasi dalam Masyarakat Islam*, (Jakarta: Paramadina, 2002).
- Ahmad Syafi'i Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah*, (Bandung: Mizan, 2009).
- "The Emergence of a Modern Intellectual Climate and the Change in the Ideological Scene: 1988-1996", dalam Jalaei Pour, H. R., *The Iranian Islamic Revolution: Mass Mobilization and its Continuity during 1976-96*, PhD. Dissertation, Royal Holloway, University of London, 1997, Chapter 6,
http://www.drSORoush.com/English/On_DrSoroush/E-CMO-19970000-, diakses tanggal 2 Oktober 2011.

TWO LEVELS OF TRANSFORMATION DILEMMA WITHIN THE PROSPEROUS JUSTICE PARTY (PKS)

Nasiwan ¹

A. Introduction

The Prosperous Justice Party (PKS) has faced two levels of dilemma namely the dilemma within the level of social movement which is often associated with *tarbiyah* movement and the dilemma within the level of political parties represented by PKS. The dilemma of the social movement is related to the movement doctrine, political party movement strategy, and actor profile which are exclusive. Meanwhile, the dilemma within the political party is related to the political party ideology. PKS will face a difficulty to grasp the supporters if the party keeps using Islamic ideology, but the party will lose its militant supporters if the ideology is changed. Instead of facing this dilemma, PKS also faces the dilemma of ambiguity whether the party should play role as a social or political movement. The last dilemma deals with inconsistency of the political attitude.

This research focuses on the transformation dilemma occurred in “Tarbiyah Movement” in Indonesia. It is an Islamic revivalist movement whose basic principle states that Islamic teaching has *syumuliah* (comprehensive) characteristic, political area is inseparable part from Islam. Tarbiyah Movement becomes embryo for the establishment of Partai Keadilan Sejahtera (PKS) or Prosperous Justice Party. This research uses Islamic movement (social movement) perspective integrated with the political education perspective (*tarbiyah siysah*), which attempts to explain the transformation process occurred on Tarbiyah Movement from social movement into political movement.

In relation to the Social Studies, this research can give contribution

¹ A lecturer at Faculty of Social Sciences Yogyakarta State University. e-mail: nasiwan3@gmail.com

to the process of character building of a certain community about how the ideology is transformed in a community or *Jemaah Tarniyah*. The weakness and strengths of the political education model experimented by PKS and how the ideology is contextualized is based the local identity. The result of this research shows that the political education model experimented by PKS through *tarbiyah* strategy has created cadre who have loyalty to the party's ideology although sometimes the cadre of PKS feel doubt in facing political reality in Indonesia which trigger to be pragmatic.

B. Historical Background of PKS: Begining from *tarbiyah* movement

Partai Keadilan Sejahtera (PKS) is a political party historically derived from an Islamic Movement which later is known a Tarbiyah Movement. This movement started growing in Indonesia in 1980s, having community basis in Campus Mosques, especially in secular campuses, for instance, Salman Mosque of Institute Teknologi Bandung (ITB), Jamaah Shalahudin of Universitas Gadjah Mada (UGM), in Arief Rahman Hakim Mosque of Universitas Indonesia (UI).

Tarbiyah Movement that is the embryo of PKS needs a seedbed and incubation period about 20 years (early 1980s -1998) to extend network in various Campus Mosques in Indonesia by forming an informal forum namely *Forum Silaturahmi Lembaga Dakwah Kampus* (FSLDK). By the utilization of FSLDK in the XII National Meeting of FSLDK in Malang Muhammadiyah University on 29 March 1998, an extra activity organization was established named *Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia* (KAMMI) or National Front of Indonesian Moslem Student. (As KAMMI got supports from 52 LDK se Indonesia" existed in network Tarbiyah Movement, the network in 2011 has achieved 250 LDK).

Then on 20 May 1998, in Masjid Al Azhar's Hall, Tarbiyah Movement extends orbit dakwatrnnya (mihwar dakwahnya) enter political area (mihwar siyasi), by declaring Partai Keadilan (PK), then changed into PKS on 20 April 2002.

Viewed from the aspect of thinking pattern of its Islamic fighting strategy, movement's ideology, *manhaj haroki*, Tarbiyah Movement

obtained inspiration from Islamic Revivalist Movement from Middle East, centered in Mesir named *Ikhwanul Muslimin* (IM). However, Tarbiyah Movement does not apply all principles and *manhaj haroki* from IM. Tarbiyah Movement did a kind of adaptation and enrichment of *manhaj haroki* of IM adjusted to Indonesian local context.

In the context of the discussion of growth and development of Tarbiyah Movement in Indonesia, this research proposes central question that is why Tarbiyah Movement transformed from Dakwah Movement into Political Movement in the form of political party named PKS? How did *manhaj tarbiyah siyasah* play role in PKS transformation? From the research done, it can be found that Tarbiyah Movement did transformation into political party influenced by two factors, those are internal factor (Islamic thinking pattern – the movement's ideology does not separate between Islam and politics) and external factor (political opportunity).

In internal factor, Tarbiyah Movement has ideological orientation point of view that Islam has comprehensive characteristics (*syumuliyatul Islam*). Referring to this principle, national political area by Tarbiyah Movement community is as inseparable part from the life arena obliged to manage according to Islamic system (Islamic *manhaj*). Referring to the value principle of *syumuliyatul Islam* as well as a set of other values (*muwashofat*) as believed by Jemaah Gerakan Tarbiyah community, it gave intellectual software) giving contribution for the occurrence of Tarbiyah Movement transformation into political area (*mihwar siyasah*)-The transformation experienced by Tarbiyah Movement into a political party would be difficult to do if it was not supported by the availability of external factor in the form of political opportunity. The availability of political opportunity through Political Reformation Incident in 1998 was signified by the ruin of New Order, giving very important effect on the implementation of Tarbiyah Movement Transformation into a political party (Partai Keadilan sejahtera).

The transformation of Tarbiyah Movement into Political Movement is highly influenced by Islamic thinking framework (intellectual software) alive in the faith of cadres and constituents of Tarbiyah Movement. While the instrument to produce the understanding framework of the Jemaah Gerakan Tarbiyah's cadres known as

“*muwashofat*” is through political education activity (*tarbiyah siyasah*). Political education activity (*tarbiyah siyasah*) experimented by Jemaah Gerakan Tarbiyah early period of the development (in 1900s -2000s) this movement had good abilities in the aspects of ideology thinking orientation, movement management, cadre recruitment strategy, cadre sufficiency curriculum to enable itself in doing transformation process. However, after Tarbiyah movement extends its movement to national political area orbit, *tarbiyah siyasah manhaj* owned by Tarbiyah Movement started to seem having weaknesses and limitations. In other words, *Tarbiyah siyasah manhaj* (Manhaj 1421) is necessary to be reviewed, either in orientation aspect, instructional curriculum, *muwashofat*, the outputs were adjusted by the dynamics of political development and real needs to support the work in the area of politics - state (*mihwar siyasi* and *mihwar dauli*).

The transformation of Tarbiyah movement with the existing internal and external conditions of this movement has produced a limited transformation, as well as various dilemma for PKS. The transformation based on tarbiyah activity and utilized the existing political opportunities have not been able to extend significantly social support basis of Tarbiyah Movement, Tarbiyah Movement with its tarbiyah *manhaj* has not been able to solve classic problem stagnancy of Islamic politics in Indonesia” in the attempts to create new social basis that is able to support and give legitimacy for the existence of Tarbiyah Movement in the area of politics-state (*mihwar dauli*). Even, this movement also has dilemma, such as the tendency to have discontinuity process between the understanding in Aqidah area (ideology) in one side that tends to be militant, rigid with the understanding in the political area that tends to be compromised, pragmatic, and opportunist.²

The discontinuity processes of the understanding of faith area

2 Discontinuity process occurred due to complex situation, such as understanding mainstream of Indonesian society influenced deeply by political secularism, national consensus in Indonesia limiting various Islamic Movement to convey its vision openly, the limitation of resources owned by the supporters of Islamic Movement, the fragmentation among various Islamic Movements in terms of strategy (movement’s *manhaj*). Some of them chose formal strategy-did not join directly in the political activity, some others chose cultural strategy that did not see that Islamic Movement needed political structure including State in struggling Islam. The complex condition had forced various Islamic Movements existing in Indonesia to do adaptation and moderation process of the movement’s ideology.

and practical politics area occur in some extent have raised public perception that PKS as a party established by an Islamic Movement, namely Jemaah Tarbiyah, becomes losing of and blurs out its ideology color. The condition can make a resistance, either in internal class (especially early generation cadres who were militant cadres), community of Tarbiyah Movement or can make doubt from Indonesian society in general who are still in doubt upon various openness commitment, nationalistic, inclusive promoted by PKS.

With various dilemma faced by PKS, limitation and weakness existing on Manhaj Tarbiyah 1421 as well as the challenge made by political change dynamics, it is supposed that the transformation occurred in PKS had not been through its critical periods. PKS as a political party that its presence is based on the existence and legitimacy on Islamic value still faces serious problems, between keep defending its party ideology for the sake of maintaining its loyal cadres or extending its coverage of mass support by changing the party strategy into more moderate party (move to the center), inclusive, pragmatic but with the risk that it would get resistance from its initial loyal supporters or even left by the loyal supporters, and become small party without any clear ideology.

It is supposed that the conception of political education (*tarbiyah siyasah* manhaj) adopted from an Islamic Revivalist Movement (Ikhwanul Muslimin) have a lot of limitations as it is implemented in Indonesia. The limitations also occur in the conception of political party perception (PKS) which named itself as missionary endeavor party. The limitations experienced by PKS as missionary party that is a metamorphosis from fundamental Tarbiyah Movement such as; 1. PKS has difficulty in doing socialization openly sensitive matters such as its original party ideology to Indonesian society whose different cultural background and Islamic thinking pattern from that believed by Tarbiyah Movement Community (PKS); 2. PKS experienced serious difficulty to extend mass base support with the achievement of 20% of the votes obtained in national General Election; 3. PKS has difficulty to master or to extend network with various strengths having economic resources due to various dilemma experienced by PKS, either the ideological dilemma and non-ideological dilemma.

The findings of this research are about the existing limitation of *tarbiyah siyasoh manhaj* in Jemaah Tarbiyah Movement and the limitation of political resources owned by a political party derived from the result of Tarbiyah movement transformation brought a new conception about *Tarbiyah Siyasah Manhaj* (political education system). New conception about political education is supposed to be formulated as follows; political education needs to free itself from the hegemony of simply normative-ideological political education conception that does not have high relevance with the Indonesian context as well as the hegemony from West rational-pragmatic political education conception. Viewed from the perspective proposed by Kuntowijoyo, political education conception is called as “prophetic political education”. There are four characteristics of Political Education Prophetic Conception. Those are liberation principle, humanism principle, emancipation principle (equivalence), and transcendence principle (faith).

C. Dilemma of *Tarbiyah* Movement Transformation

The transformation experienced by Tarbiyah movement with internal and external conditions existing in this movement has produced a limited transformation, as well as created various dilemma for PKS. The transformation based on the Tarbiyah activity and utilized the existing political opportunity has not been able to extend significantly the social support bases of Tarbiyah Movement, Tarbiyah Movement with its *Tarbiyah manhaj* has not been able to solve Islamic political classic problems in Indonesia” in the attempts to create a new social base that is able to support and give legitimacy for the existence of Tarbiyah Movement in politic-state (*mihwar dauli*) area. Even this movement started to have a dilemma in the form of the tendency of discontinuity process between the understanding in the faith area (ideology) in one side that tends to be militant and rigid with the understanding in political area that tends to be compromised, pragmatic, and opportunist.

The discontinuity processes of the understanding of faith area and practical politics area occur in some extent have raised public perception that PKS as a party established by an Islamic Movement,

namely Jemaah Tarbiyah, becomes losing of and blurs out its ideology color. The condition can make a resistance, either in internal class (especially early generation cadres who were militant cadres), community of Tarbiyah Movement or can make doubt from Indonesian society in general who are still in doubt upon various openness commitment, nationalistic, inclusive promoted by PKS.

In more detail, the dilemmas faced by PKS are as follows;

Tarbiyah Movement-Based Transformation Dilemma

The reading of transformation case experienced by Tarbiyah Movement gives understanding that transformation experienced by Social Movement read through Tarbiyah Movement meets the dilemma such as;

Transformation Dilemma on the first track level

1. Movement Doctrine Dilemma. PKS has ideological orientation, the religious thinking characteristic that can be understood and believed by Tarbiyah Movement has not been always compatible with those alive in large part of Indonesian society.
2. Not all of the elements (Tarbiyah Movement Community) give support and be ready to do transformation. Unreadiness to do transformation experienced by some elements of this movement in its journey accumulatively can have a potential as conflict source in this movement. As proven in the experiences of Tarbiyah Movement after the transformation into political party PK(S) in 2011, it has seemed open conflicts between PKS elites as can be read in the conflict between Yusuf Pendi and authorizing blit PKS that is by PKS President and PKS General Secretary as well as Chief Advisory Board of PKS.
3. Social Movement in this context is Tarbiyah Movement that has not had human resources with the sufficient experiences to manage political like in Executive, Judicative, Parliament etc.
4. Social Movement in this case Tarbiyah Movement has not had elaborative and ready-to-use concept to solve various society's problems, either in the areas of economic, politics, education, moral, defence and security etc.
5. Social Movement (Tarbiyah Movement) has difficulty in obtaining

supports from Indonesian people widely. This movement after General Election 2004 to 2010 experienced stagnancy in transforming itself.

The difficult choices were experienced by Tarbiyah Movement that is “Underground Movement”. As it decided to change into a legal formal Movement, it has a consequence that there are many things should be changed and adjusted with the demand as formal movement, such as in principle, purpose, vision, mission, policy, institutional, communication strategy, icon and symbol of the movement etc. Those changes were not easy to do. The change on fundamental aspects of a movement gives possibilities for the occurrence of friction influencing the stability of that movement. As strengthened by empirical evidences in the form of disunity of Tarbiyah Movement, when it has been changed into a party the disunity between the founders of this movement occurred. It could disappoint the early cadres –the core of this movement who kept loyal to initial ideal of Tarbiyah Movement.

It is supposed that the various problems of PKS as a party derived from Tarbiyah movement can be classified in the levels as follows.

1. The problems related to disagreement on the change of Tarbiyah Movement into political party. There were some initial figures of Tarbiyah Movement which disagreed the decision to change its movement into political party. They were divided into some variances. The first group disagreed the change from Tarbiyah Movement into political party then showed the attitude of not themselves into the party but they did not bite the party. This group is represented by Ihsan Tanjun (Jakarm), Habib (Central Java). Secondly, the groups which disagreed with the establishment of the party but at last obeyed the decision. These groups were represented by Hidayat Nur Wahid (Central Java) and Cholid Mahmud (Yogyakarta).
2. The problems related to personal conflicts with Chief Advisory Board PKS Hihni Aminudin and Anis Matta. It was represented by Yusuf Supendi (senior member of PKS and had ever been the member of legislative of the Republic of Indonesia Year 2004-2009) who revealed relief fund peculation by PKS’s officials.

This case began from the sanction given by Central Board of PKS through Biro Penegakan Organisasi (BPO). This agency had given Yusuf Supendi sanction upon the violation of speculation with membership sanction given as the member of Majelis Syuro, and Vice Chief Syari'ah Board.

3. The third problem is related to disagreement of some PKS elites with the PKS's policy, for instance, the policy on coalition with Susilo Bambang Yudhoyono. In this case, for example, is represented by Mashadi (senior member of PKS) who had ever been legislative member representing PKS year 1999-2004.
4. The fourth problem is related to practical interests. For example, it can be seen from the case arise on Saiful Islarn, the former of Chief Regency Board of PKS in West Java retreated from PKS due to practical problems, who did not get his right to be the inter-period legislative member from West Java, although he met the requirements by being the second order of the votes obtained.

Dilemma was also experienced when this Movement had been in political party level.

1. Political party derived from one Islamic Movement had difficulty to extend its mass support bases, because it has been public perception that it is the political party which has strong primordial bond.
2. The cadres held position in Parliament or executive had not a lot of experiences regarding mechanism and the ins and out bureaucracy working culture as well as sufficient agility to face various "restrictions" of bureaucracy, so that the party cadres were often evaluated from the parties whose more experiences in various issues, such as coalition, budget, etc.

With various dilemma experienced by PKS, the existing limitation and weakness in Tarbiyah 1421 Manhaj as well as the challenged emerged by political change dynamics, it is supposed that the transformation occurred in PKS had not been through its critical periods. PKS as a political party that its presence is based on the existence and legitimacy on Islamic value still faces serious problems, between keep defending its party ideology for the sake of maintaining its loyal cadres or extending its coverage of mass support by changing the party strategy into more moderate party (move to the center),

inclusive, pragmatic but with the risk that it would get resistance from its initial loyal supporters or even left by the loyal supporters, and become small party without any clear ideology. In the dilemmatic condition, there is opportunity to minimize the risks, if there is awareness of Tarbiyah Movement (especially the main cadres) and then became systematic policy steps to find the solution for various dilemmas faced by this movement, as well as finally Tarbiyah Movement (PKS) still have future prospect in Indonesia to keep give contribution for Indonesian society (Civil Society)

On the other hand, it is necessary to look at political education principle (tarbiyah siyasah *manhaj*) adopted by an Islamic Revivalist Movement (Ikhwanul Muslimin) which also have limitation when they are implemented in Indonesia. The limitation also occurs on the conception of political party (PKS) which called itself as missionary endeavor party. The limitations experienced by PKS as missionary party that is a metamorphosis from fundamental Tarbiyah Movement such as; 1. PKS has difficulty in doing socialization openly sensitive matters such as its original party ideology to Indonesian society whose different cultural background and Islamic thinking pattern from that believed by Tarbiyah Movement Community (PKS); 2. PKS experienced serious difficulty to extend mass base support with the achievement of 20% of the votes obtained in national general election; 3. PKS has difficulty to master or to extend network with various strengths having economic resources due to various dilemma experienced by PKS, either the ideological dilemma and non-ideological dilemma.

D. Closing

The important lesson achieved from the first dilemma of PKS transformation is that a political party genealogically is derived from the results of metamorphosis of a militant religious movement, sourced on a doctrine imported from outside of Indonesian society in its development and growth will face various dilemmas. The dilemma related to the doctrine are the party in one side is necessary to be consistent in keeping its doctrine to be able to defend organization solidarity but at the same time the party rigidly keeps maintain its teaching doctrine not doing adaptation/moderation' with the

dynamics of society's development so the party will have difficulty to grow and extend its support bases. However, if the party conducts moderation process of its movement's ideology doctrine so the party also faces a serious problem that is internal resistance from the core supporters of that party.

The similar dilemma also occurs in the profile of Human Resources (HR) gained by Political Party whose history derived a Religious Movement such as Tarbiyah Movement. The Human Resources produced tend to experience character division. Being a party cadre whose unclear position (whether as the icon of Indonesia nation or as Islamic icon. There was an opportunity for the party cadres to be fragmented in some parties and recruited through path of '*harokah*' has tendency to own more militant movement profile. Meanwhile, other cadres recruited through massive recruitment path, had a tendency to have more moderate characteristic, or closer as Indonesia nation's icon.

In terms of institution, the dualism of institution also emerged. There was imaginary institution which was not known unclearly by public, but this structure had important role. That institution was Harokah structure. On the other hand, there was an open structure known by public that was the structure of political party. The structural dualism also led to the emergence a political party which was unhealthy and influenced by imaginary *harokah* structure.

References

- Al-Ghazali, Abdul Hamid. 2001. *Pilar-Pilar Kebangkitan Umat: Telaah Ilmiah terhadap Konsep Pembaharuan Hasan Al Banna*. Jakarta: Al-'Itishom Cahaya Umat.
- Ali Said Danamik. 2002. *Fenomena Partai Keadilan, Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia*. Teraju: Bandung.
- Amy Gutmann. 1999. *Democratic Education*. Princeton New Jersey: Princeton University Press.
- Alfian.1986. *Pemikiran dan Perubahan Politik di Indonesia*.Gramedia: Jakarta.
- Ahmad Dzakirin. 2010. *Tarbiyah Siyasiyah menuju kematangan Politik Aktivis Dakwah*. Surakarta: Adicitra Intermedia.
- Abu Ridho. 2002. *Tarbiyah Syasah*. Jakarta: Penerbit Syamil.
- Abdul Rozak, Jeje. (1999). *Politik Kenegaraan, Pemikiran-Pemikiran*

- Al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah*. Surabaya: PT. Bina Ilmu.
- Ben Rosamond. 2002. *Politics: an introduction second edition*. London: Routledge.
- Dictionary of Education, 1973. Guilain Denoeux, <http://www.pikiran-rakyat.com/cetak/2005/1105/10/0804.htm/> retrieved in October 3, 2007
- Ismatu Ropi. 2007. *Membangun 'Masyarakat Islami' dan Ideologisasi Gerakan Tarbiyah di Indonesia*, in *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Jurnal CSIS.
- Jasiman. 2005. *Syarah Rasmul Bayan Tarbiyah*. Solo: Auliya Press. *Handout of Social- Politics Islam I TTs*
- The curriculum of *Tarbiyah Islamiyah*, Book 1, Book 2, published by Curriculum Design Team, Solo, 2000.
- Louis J. Cantori. 1999. *Political socialization a Note on the Ambiguity of Political socialization: Definitions, Cruticims, and Strategics of Inquiry*, dalam *Comparative Politics*.
- Manhaj Tarbiyah Partai Keadilan Sejahtera*, Media Insani Press, Solo, 2005.
- M. Imdadun Rahmat. 2008. *Ideologi Politik PKS dari Masjid Kampus ke Gedung Parlemen*. Yogyakarta: LkiS.
- A Modul of *Tarbiyah Islamiyah untuk Murobbi*, published by *Lembaga Kajian Manhaj Tarbiyah (LKMT)* dan Robbani Press, Jakarta, 2009.
- Oliver Roy. 1999. *Changing Patterns among Radical Islamic Movement*. *The Brown Journal of World Affairs*, Vo. VI Issue 1
- Syamsul Hilal. 2003. *Gerakan Dakwah Islam di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Tarbiatuna.
- Stanley Allen Renshon. 1977. *Handbooks of Political socialization Theory and Research*. London. The Free Press a division of Macmillan Publishing Co. Inc.
- Utsman Abdul Mu'iz. 2000. *Tarbiyah Siyasaah 'Inda Jama'ah Al Ikhwan Al Muslimin. The translation of Pendidikan Politik Ikhwanul Muslimin*. Solo: Intermedia.
- Umum Yasmin. 2002. *Materi Tarbiyah Panduan Kurikulum Da'i dan Murabbi*. Solo: Media Insani Press.
- Yon Machmudi. 2008 *Islamising Indonesia: The Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS)*, Published by ANU E Press, The Australian National University.
- Yusuf al Qardhawi. 2004. *Konsep Islam Solusi Utama Bagi Ummat*. Jakarta: Senayan Abadi Publishing.
- An interview with Mr. Cahyadi Takariawan, Vice President of Justice Party 1999-2004 DPW DIY, a member of religious council of DPP PKS 2005-2010, 2010-2015) in 24 March 2010), in Yogyakarta.
- An interview with Mr. Idham Ananta Timur, 25 March 2010.
- An interview with Abu Rido (PKS activists), Agustus 30, 2010 in Jakarta