

ZAIM SAIDI

AMIR AMIRAT INDONESIA

# ILUSI DEMOKRASI

Kritik dan Otokritik Islam

MENYONGSONG KEMBALINYA TATA PEMERINTAHAN ISLAM  
MENURUT AMAL MADINAH



# **ILUSI DEMOKRASI**

Kritik dan Otokritik Islam

Menyongsong Kembalinya Tata Pemerintahan Islam  
Menurut Amal Madinah

ZAIM SAIDI

# **ILUSI DEMOKRASI**

Kritik & Otokritik Islam

Menyongsong Kembalinya Tata Pemerintahan Islam

Menurut *'Amal* Madinah

Versi e-book, February 2016

Penulis:

**Zaim Saidi**

Penerbit: Pustaka Adina

## UCAPAN TERIMA KASIH

Puji syukur kepada Allah SWT bahwa buku ini telah berhasil saya selesaikan. Salawat dan salam atas Nabi Muhammad ﷺ beserta keluarga dan para Sahabatnya.

Buku ini berhasil saya tuliskan dalam bentuk seperti ini terutama berkat dua orang, yaitu Syekh Abdalqadir As-Sufi dan Sidi Umar Ibrahim Vadillo.

Dalam suatu perjumpaan yang sangat ringkas, di kediamannya di Cape Town, menjelang akhir 2004 lalu, Syekh Abdalqadir berpesan pendek kepada saya. Menurutny hal terpenting untuk dipahami saat ini adalah fenomena modernisme Islam. Meskipun ketika itu saya tidak terlalu mengerti implikasinya, pesan tersebut tidak pernah lepas dari pemikiran saya.

Apa persoalannya dengan gerakan pembaruan Islam yang telah berlangsung selama sekitar satu abad ini? Bukankah gerakan ini, sekarang, justru tengah mencapai puncaknya dan dipandang sebagai sumber kemajuan kaum Muslimin di seluruh muka bumi? Bukankah kebanyakan para pemikir, aktivis, dan ulama-ulama

Islam, juga sedang semakin menuntaskan modernisasi Islam itu sendiri? Bukankah, secara merata hampir di seluruh dunia Islam, telah dikumandangkan 'Kebangkitan Islam', dalam abad ke-15 Hijriah ini?

Pertanyaan-pertanyaan ini baru mulai terjawab ketika, sekitar setahun kemudian saya mulai menjalankan cuti-riset (*sabbatical leave*) saya - di luar rencana semula - di Dallas College, Cape Town. Untuk cuti-riset ini, menurut rencana semula, saya ingin mencari salah satu Pusat Studi Islam di Inggris, untuk membandingkan konsep dan praktik wakaf di dalam Islam dengan tradisi sejenis di negeri tersebut. Tetapi, sebaik-baik manusia berencana, ternyata Allah punya rencana yang berbeda buat saya. Beberapa *scholars* yang saya harapkan menjadi nara sumber di Inggris, ternyata telah berpindah ke Cape Town, mengajar di Dallas College. Maka di sekolah tinggi yang baru berjalan dua tahun inilah akhirnya saya melaksanakan penelitian saya.

Sidi Umar, Dekan Dallas College, menerima saya dengan sangat terbuka. Ia bukan saja membuka perpustakaan pribadinya sepenuhnya untuk saya, tetapi juga praktis menjadi 'dosen pembimbing' saya. Sekali sepekan, setiap Kamis sore yang sampai saat ini sulit untuk saya lupakan, ia memberi waktu khusus kepada saya untuk membahas berbagai persoalan riset – praktis dalam segala aspek - yang saya ajukan. Maka, topik penelitian saya pun berkembang, dari semula soal wakaf, meluas ke soal muamalat, lalu akhirnya terfokus kepada soal zakat, topik yang telah saya geluti dalam beberapa tahun terakhir ini. Alasan praktis pergeseran tema itu, antara lain, adalah perkembangan Islam dan umat Islam di Cape Town sendiri yang saya lihat. Institusi wakaf, atau konsep yang sebanding dengan itu dalam tradisi bangsa Afrika Selatan, tampak belum berkembang. Berbeda halnya dengan soal zakat yang, meski dengan penduduk Muslim minoritas, telah berkembang pesat di negeri ini – dalam arti mengalami modernisasi.

Dan, ternyata, pada akhirnya, seluruh persoalan ini kembali mengerucut kepada satu tema besar yang setahun sebelumnya disampaikan kepada saya oleh Syekh Abdalqadir, yakni modernisasi



Islam. Pengelolaan zakat secara modern, terbukti, merupakan produk langsung dari gerakan pembaruan Islam, yang tidak lagi mengikuti tradisi Islam. Dengan kata lain tidak lagi mengindahkan kaidah-kaidah fikih yang menjadi rukun sahnya zakat. Studi dan penelitian tentang pelaksanaan zakat di Cape Town inilah, rupanya, yang kemudian menjadi pintu bagi pemahaman saya tentang modernisme Islam, dan dengan itu tentang Islam itu sendiri, dalam perspektif yang berbeda sama sekali. Keseluruhan isi buku ini mencerminkan pemahaman baru saya tersebut. Sebagian kecil isi naskah awal buku ini, yang sekarang menjadi bagian dari Bab VII, telah dimuat sebagai artikel dengan judul *Restorasi Zakat, Sebuah Keniscayaan: Teladan dari Kaum Muslim, Cape Town, Afrika Selatan*, dalam buku *Zakat dan Peran Negara*, yang diterbitkan oleh Forum Zakat (Foz), Jakarta (April 2006).

Untuk itu semua saya ingin, pertama-tama, berterima kasih kepada Syekh Abdalqadir As-Sufi. Terima kasih saya yang kedua adalah kepada Sidi Umar, yang melaluinya dengan diskusi rutin pekanannya, saya dapat memahami pesan ringkas Syekh Abdalqadir di atas dengan sangat baik. Sidi Umar juga, dengan sabar dan antusias, selalu mendengarkan, memberikan komentar, meluruskan pengertian saya atas sesuatu yang keliru, pada *draft* yang telah saya tuliskan ke dalam bab-bab buku ini. Kesempatan untuk secara rutin duduk-bersama (*keep company*) dengan Sidi Umar ini sungguh amat berharga bagi saya.

Selanjutnya saya juga ingin mengucapkan terima kasih kepada Haji Abdalbasier E. Ojembarrena, Direktur Dallas College, yang memberi fasilitas ruang kerja dan akses penuh di laboratorium komputer Dallas College. Saya pun sempat mengikuti kuliahnya yang sangat menarik dan berguna, tentang *The Prince* dan penulisnya, Niccolo Machiavelli. Perbandingan yang ia berikan atas *The Prince* dan Machiavelli dengan *Al Muqadimmah* dan Ibnu Khaldun, menjadikan telaah atas 'Guru Politik' masyhur ini sangat berbeda dari yang lazim diberikan di universitas lain. Saya sungguh menyesal hanya dapat mengikutinya separuh jalan, karena sudah harus mengakhiri masa tinggal saya di Cape Town.

Kepada sejumlah orang lain yang mendukung kelancaran riset saya, para pengajar di Dallas College lainnya, saya juga ingin mengucapkan terima kasih. Sidi Yusuf Hendricks selalu membantu menyelesaikan persoalan teknis dengan komputer yang acap mengganggu. Haji Abdalhaqq Bewley telah mengantarkan saya kepada pengertian yang lebih tepat tentang madhhab dan implikasi sosial-politiknya bagi umat Islam, dan secara lebih spesifik tentang prinsip-prinsip yurisprudensi dalam madhhab Maliki. Dr Ali Azzali menunjukkan pada saya perspektif lain dalam memahami konsepsi politik elementer dari Plato, dalam karyanya *Republic*, yang mengaitkan antara watak dasar manusia tertentu dan sistem politik yang dipilihnya.

Sidi Abubakar Siddiq Ferriman dan Haji Salih Brandt mempermudah berbagai urusan saya menjelang, dan beberapa saat setelah, berada di Cape Town. Haji Abdussabur Kirke memberi saya sejumlah informasi dan memberikan cuplikan ayat-ayat al-Qur'an yang saya perlukan untuk penulisan buku ini, Amir Imran Ebrahim banyak memberi keterangan tentang perkembangan komunitas Muslim di Cape Town. Kepada mereka semua saya ingin mengucapkan terima kasih.

Terlepas dari semua urusan akademis ini, kepada orang-orang tersebut, juga para *fuqara* Syekh Abdalqadir di Cape Town lainnya beserta seluruh keluarga mereka, saya ingin menyampaikan rasa kehilangan saya atas kebersamaan (*good company*) mereka, yang saya sekeluarga peroleh selama berada di kota ini. Mereka semua membuat kami ingin datang kembali ke Cape Town, Insya Allah. Kepada para staf Konsulat Jenderal RI, khususnya Pak Asep dan Pak Zamzami, saya juga ingin berterima kasih atas beragam bantuan mereka selama kami berada di Cape Town.

Kesempatan cuti-riset ini sendiri dimungkinkan karena budi baik Ibu Suzanne Siskel dari Ford Foundation, Jakarta, yang banyak mendukung kegiatan PIRAC (Public Interest Research and Advocacy Center), tempat saya bekerja. Melalui dukungan finansial Ford Foundation kepada PIRAC-lah cuti-riset ini dapat saya laksanakan. Kepada Ibu Suzanne, dan kantor Ford Foundation

Perwakilan Jakarta, saya ingin sampaikan terima kasih saya. *Last but not the least*, kepada Dini, istri saya yang sering menyatakan diri sebagai 'ibarat istri seorang prajurit, siap ikut ke mana pun suaminya bertugas', saya juga ingin menyampaikan terima kasih tulus saya.

Semoga semuanya menjadi amal baik masing-masing, di dunia sekarang dan yang akan datang. Allah SWT jualah yang akan memberikan imbalannya. Amin.

Jakarta, 2006





## PENGANTAR

Buku ini membicarakan dua hal yang merupakan dua sisi dari koin yang sama. Pertama, tentang kritik Islam atas sistem kehidupan modern, yaitu kapitalisme dan mesin kekuasaan yang mendukungnya, negara fiskal dengan sistem demokrasinya. Kedua, tentang upaya sebagian umat Islam di Cape Town, Afrika Selatan, untuk merestorasi cara hidup Islami sebagai jalan keluar atas persoalan yang ditimbulkan oleh modernitas, dengan menerapkan kembali syariah. Model yang mereka tempuh adalah teladan '*amal* Madinah, yakni perilaku penduduk Madinah, dari tiga generasi pertama Islam.

Keterangan di atas sekaligus menjelaskan pemilihan judul buku ini, yaitu *Ilusi Demokrasi Sebuah Kritik Islam*. Sub-judul yang melengkapinya adalah *Menyongsong Kembalinya Tata Pemerintahan Islam Menurut 'Amal Madinah: Pengalaman Kaum Muslim Cape Town, Afrika Selatan*. Buku ini ditulis berdasarkan pengamatan dan penelitian yang penulis lakukan selama bermukim di Cape Town, Propinsi Western Cape, Afrika Selatan, antara Agustus 2005-Mei 2006. Penulisanannya sendiri, setelah dilengkapi

dengan berbagai informasi tambahan, penulis selesaikan pada akhir Agustus 2006.

Selain dari studi kepustakaan, bahan-bahan penulisan diperoleh melalui riset internet, dan wawancara dengan beberapa nara sumber setempat. Refleksi juga dilakukan berdasarkan pengalaman langsung penulis dalam kegiatan sehari-hari. Kegiatan ini beragam seperti salat Jum'at, terawih di bulan Ramadhan, wirid dan pengajian, ziarah kubur, kunjungan silaturahmi, kegiatan orang tua murid di sekolah, serta peringatan hari-hari besar keislaman seperti Maulud Nabi Muhammad, hari raya Idul Fitri serta Idul Adha.

Pintu masuk penerapan syariah oleh Muslimin Cape Town adalah penegakkan kembali rukun zakat. Topik ini bukan saja sangat penting tetapi juga menarik untuk diketahui karena dua alasan.

- Pertama, zakat merupakan ibadah wajib yang menjadi bagian dari Rukun Islam, tetapi pengelolaan zakat saat ini di belahan bumi mana pun praktis dilaksanakan dengan cara modern yang tidak menuruti syariah. Implikasinya adalah, tanpa zakat, tentu saja tidak ada Islam.
- Kedua, upaya restorasi ini justru dilakukan di Afrika Selatan yang umat Islamnya merupakan minoritas. Sebagaimana akan diperlihatkan di dalam keseluruhan buku ini, kaum Muslim di Afrika Selatan, meski minoritas, sangatlah dinamis. Mereka menempati posisi yang semakin penting dalam proses perubahan sosial di negara yang masih penuh luka akibat politik Apartheid di masa lampau tersebut.

Khusus bagi umat Islam Indonesia ada alasan tambahan mengapa kajian dalam buku ini penting, yaitu hubungan historis antara umat Islam di Afrika Selatan, khususnya Cape Town, dan umat Islam di Indonesia. Walaupun hubungan ini sangat dekat informasi tentang mereka yang sampai di Indonesia sejauh ini sangatlah

sedikit. Hubungan ini sangat dekat karena pertalian darah langsung antara umat Islam Indonesia dan mereka, setidaknya sebagian. Berbeda dari tempat lain di Afrika, pada awalnya Islam datang ke Afrika Selatan memang bukan dari tanah Arab tapi dari Ternate dan Makassar - di samping kemudian dari India. Persaudaraan sedarah ini sudah terlalu lama dilupakan dan karenanya perlu kembali dirajut.

Di benua Afrika sendiri secara keseluruhan kaum Muslim merupakan kelompok mayoritas meski tidak terlalu dominan. Pada akhir 2005 jumlah kaum Muslim di “Benua Hitam” ini diperkirakan mencapai angka sekitar 60% dari penduduknya. Agama Islam sendiri telah diperkenalkan di daratan Afrika sejak awal pertumbuhannya. Ini terjadi ketika Nabi Muhammad *salallahu'alaihi wassalam* (ﷺ) mengirinkan delegasi kepada Raja Negus, di Ethiopia, pada 615 M, beberapa tahun sebelum hijrah ke Madinah (622 M). Dalam beberapa tahun sepeninggal Nabi Muhammad ﷺ (632 M), di bawah Khulafaurrasyidin (632-661 M), Islam secara nyata mulai berkembang di Afrika.

Pengislaman tersebut diawali di Mesir, setelah melewati kawasan Timur Tengah lainnya seperti Syria, Iraq dan Palestina. Puncak perkembangan Islam di Afrika berlangsung selama beberapa dekade kemudian, terutama di masa-masa kepemimpinan Bani Umayyah (661-750 M). Ketika itu Islam menyebar ke wilayah-wilayah Tunisia, Aljazair, Maroko, lalu ke Spanyol di daratan Eropa. Selanjutnya Islam terus menyebar ke wilayah lain di bagian barat Afrika, ke Sudan, Ghana, Mauritania, Mali dan sebagainya. Dua otoritas Islam lain yang pernah memimpin Afrika adalah Bani Safawid dan Mamluk. Jauh di kemudian hari, dalam skala yang lebih kecil, Islam juga memasuki wilayah Afrika Timur dan Selatan. Kali ini melalui jalur perdagangan dan politik: lewat kedatangan para tahanan politik dari Nusantara, serta para pedagang dari Arab dan India.

Tetapi dalam waktu yang relatif cukup lama, sejak abad ke-17, dan terutama selama abad ke-19 dan ke-20, agama Islam di wilayah

Afrika Barat dan Utara ini - dengan beberapa wilayah pentingnya, antara lain, Mesir, Tunisia, Aljazair, Maroko, Sudan, Lybia dan Mali - seolah berhenti berkembang. Bahkan Islam mengalami kemunduran akibat kolonialisme Barat<sup>1</sup>. Mesir dijajah secara bergantian oleh Perancis dan Inggris. Maroko, Aljazair dan Tunisia dikuasai oleh Perancis. Lybia di bawah kekuasaan Italia. Somalia sebagian di bawah kekuasaan Inggris, sebagian di tangan Italia. Sementara itu, sebaliknya, di wilayah Afrika Timur dan Selatan, agama Kristen tampak lebih berkembang dibandingkan dengan Islam, juga karena pengaruh kolonialisme. Memasuki abad ke-21 Afrika kembali menjadi salah satu pusat perkembangan Islam, terutama di bagian selatan. Jumlah kaum Muslim terus tumbuh, bukan secara alamiah karena kelahiran, melainkan karena banyaknya pemeluk baru. Ada yang menyebutkan tingkat pertumbuhan kaum muslim di Afrika, khususnya di Selatan Sahara, dalam beberapa tahun terakhir ini, bahkan sampai angka 50-60%, hingga jumlahnya mencapai 160 juta orang (Latif, 2005).

Buku ini hanya terfokus kepada kaum Muslim Afrika Selatan. Ciri utama yang ingin diperlihatkan tentang umat Islam di sini adalah pengalaman sejarah mereka dalam proses 'modernisasi dan kebangkitan Islam'. Modernisasi Islam di Afrika Selatan telah mencapai puncaknya dengan telah diislamisasinya berbagai institusi politik, sosial dan ekonomi modern, dengan label-label 'Islam' di belakangnya. Namun, di tengah situasi seperti ini ada sebagian kaum Muslim lain yang mengupayakan penerapan kembali

---

<sup>1</sup> Pembaca yang ingin memahami secara lebih baik tentang kolonialisme Barat dan akibatnya terhadap Afrika, dapat membaca buku *Letter to An African Muslim*, Shaykh Abdalqadir As- Sufi (1988), Diwan Press, Norwich.

Islam sebagai tradisi *'amal*. Islam dipraktikan dengan mengikuti syariah, tanpa memperbaruinya, atau menuruti model mutakhir dan mengadopsi institusi-institusi modern.

Fokus penegakkan syariah di Cape Town ini adalah restorasi rukun zakat. Tetapi, restorasi rukun zakat ini juga membawa implikasi restorasi beberapa aspek syariah lainnya. Beberapa aspek syariah yang ikut terestorasi ini terutama adalah dalam tata pemerintahan, aspek keuangan dan muamalat, serta pengelolaan masjid.





## **KEDEKATAN MUSLIM AFSEL - INDONESIA**

Umat Islam di Afrika Selatan merupakan kelompok minoritas, kurang lebih hanya 3%, atau sekitar 1.25 juta orang<sup>2</sup>, dari keseluruhan 45 juta penduduknya. Tetapi mereka berada di salah satu pusat pertumbuhan Islam terpesat di benua Afrika saat ini. Sebagai ilustrasi dapat dilihat keadaan di kota Soweto, tak jauh dari Johannesburg, kota utama di Afrika Selatan. Pada pertengahan tahun 1970-an, di kota ini cuma ada 10 orang Muslim, tapi pada awal 2002 jumlah mereka berlipat seribu kali, menjadi sekitar 10.000 orang. Ilustrasi lain, pada 2004, di Johannesburg telah berlangsung 'Festival Syahadat' ketika lebih dari 200 orang serentak kembali kepada Islam. Masjid dan madrasah sebagai pusat-pusat pertumbuhan Islam dapat ditemui di mana-

---

<sup>2</sup> Mengenai persisnya angka jumlah umat Islam di Afrika Selatan, dan Cape Town khususnya, tidak mudah didapat karena tampaknya tidak pernah ada sensus penduduk yang mempertanyakan agama seseorang. Angka ini diambil dari Bassier (2005), halaman 124.

mana. Keadaan serupa terjadi di berbagai *townships*, pusat-pusat pemukiman penduduk yang berkulit hitam dan realtif miskin, di Afrika Selatan (Itano, 2002). Motivasi para pemeluk baru agama Islam ini cukup beragam.

Sebagian ada yang merasa menemukan Islam sebagai sekadar jalan keluar dari ancaman *gangsterisme* dan problem sosial lain seperti obat terlarang dan kekerasan seksual yang merebak di berbagai kawasan di Afrika. Sebagian dari mereka tertarik oleh perhatian dan kemurahan Islam atas nasib kaum miskin. Ada juga yang didorong oleh rasa muak atas wabah korupsi dan dekadensi moral masyarakat yang dikaitkan dengan budaya Barat yang mendominasi masyarakat Afrika sekarang. Bahkan, khususnya yang terjadi di Afrika Selatan, memeluk agama Islam dipandang sebagai salah satu bentuk resistensi dan penolakan atas tatanan masyarakat yang didasarkan doktrin Apartheid. Eksponen utama pembentukan doktrin ini adalah Dutch Reformed Church yang beroperasi di negeri tersebut sejak masa kolonial (Wikipedia, n.d).

Perlu diketahui bahwa penyebaran *dien* Islam di Afrika Selatan dimulai terutama oleh para ulama dan bangsawan, yang berstatus sebagai tahanan politik penjajah Belanda – selain mereka yang dianggap sebagai budak. Hal ini memberikan pengaruh khusus atas perkembangan Islam di Afrika Selatan. Kini Islam telah berada di Afrika Selatan selama kurang lebih tiga ratus tahun lamanya. Jumlahnya memang masih relatif kecil, tapi gerak kehidupan mereka tentu dapat dinilai dari sejumlah hal lain, selain sekadar angka statistik.

Media massa yang dikelola dan diperuntukkan bagi kaum Muslim, elektronik maupun cetak, misalnya, sebagai satu indikasi yang mudah dilihat telah berkembang dan menempati posisi penting di mata publik di beberapa kota utama negeri ini. Di seluruh Afrika Selatan, pada 2005, diperkirakan terdapat sekitar 455 masjid dan 408 lembaga-lembaga pendidikan mulai dari madrasah, sekolah lanjutan, sampai universitas. Jumlah organisasi sosial dan kesejahteraan, lembaga budaya dan perdagangan, serta media massa, mencapai 465 lembaga (Latif, n.d). Pada awal 2006 ada yang menyebutkan

organisasi sosial kemasyarakatan ini bahkan telah meningkat menjadi 1.328 lembaga (Sultan, 2005). Kelompok remaja dan kaum perempuannya pun aktif melalui berbagai organisasi pemuda dan perempuan yang tumbuh dan berkembang di sejumlah kota penting.

Setelah di Cape Town keberadaan kaum Muslim di Afrika Selatan terpusat di Durban, di Johannesburg, dan dalam jumlah yang relatif lebih kecil di kota-kota lainnya seperti Port Elizabeth, Pretoria dan Soweto. Gelombang penduduk berkulit hitam yang memeluk agama Islam sebagaimana diilustrasikan di atas, perlahan-lahan mulai merubah sebaran kaum Muslim, yang semula ada di daerah urban ke wilayah sub-urban di pinggiran kota. Propinsi Western Cape, dengan ibu kotanya Cape Town, khususnya, merupakan pusat keberadaan kaum Muslim di Afrika Selatan. Karenanya posisi dan peran umat Islam di sini lebih menonjol dibandingkan dengan di tempat lain. Di Cape Town dan sekitarnya jumlah kaum muslim diperkirakan mencapai 700.000 orang atau sekitar 30% dari jumlah penduduknya<sup>3</sup>.

Suasana di Cape Town dan sekitarnya tidak kurang seperti di kota Muslim lain di mana pun: penuh dengan orang berpakaian Muslim berlalu lalang, banyak restoran dan kedai halal, serta kubah dan menara masjid tampak menjulang di seantero kota. Di sini pula kita dapat dengan mudah menemui saudara-saudara sedarah kaum Muslim Indonesia. Mereka adalah anak keturunan Syekh Yusuf al Makassar dan bangsawan-ulama dari Nusantara lainnya, beserta para pengikutnya. Oleh pemerintah kolonial Belanda dulu, dan diteruskan selama masa Apartheid, mereka disebut sebagai *Cape Malay*. Jumlahnya sekarang diperkirakan sekitar 170 ribuan orang. Tetapi karena tersekat oleh jarak waktu selama lebih dari tiga ratus tahun, dan rendahnya perhatian dari masyarakat dan pemerintah Indonesia atas keberadaan mereka, jejak sejarah dan ikatan persaudaraan ini sekarang tinggal tersisa sedikit saja.

Istilah *Cape Malay* ini pun perlu diberi catatan tersendiri. Achmat Davids, sejarawan setempat, menolak istilah tersebut dengan dua alasan. Pertama, istilah ini digunakan oleh pemerintah kolonial

dan menimbulkan tembok pembatas rasial, yang tentu saja tidak sesuai dengan ajaran Islam. Kedua, dalam kenyataannya mereka lebih banyak berasal dari Indonesia dan bukan dari Semenanjung Malaysia (Davids, 1980). Dan, memang, sampai hari ini pengaruh kekeliruan pemakaian istilah ini menimbulkan semacam kerancuan di kalangan Cape Muslim – istilah yang lebih disukai oleh Achmat Davids – tentang asal muasal mereka. Kebanyakan dari mereka lebih mengenal dan merasa memiliki ikatan emosional dengan Malaysia dibanding dengan Indonesia. Musik dan lagu yang sering diperdengarkan di *Voice of Cape*, radionya umat Islam setempat, pun adalah dari kelompok musik Malaysia – yang juga sangat populer di Indonesia - Raihan! Sedihnya kesalahkaprahan seperti ini bukan hanya terjadi di kalangan awam, tetapi juga di tingkat akademisi<sup>4</sup>.



Kaum Muslim Berdasar Indonesia di Macassar, Cape Town, Afrika Selatan, di Tengah Penyembelihan Hewan Qurban, Idul Adha (2005)

---

<sup>3</sup> Angka ini juga berdasarkan informasi yang tidak dapat dicek secara pasti, lihat catatan kaki 2.

Begitulah, ibarat peribahasa *sapi punya susu kerbau punya nama*. Padahal dengan mudah diperoleh bukti-bukti sejarah tentang 'keindonesiaan' mereka. Selain makam Syekh Yusuf, di kota kecil Macassar, sekitar 30 km dari pusat kota Cape Town, meski tak banyak lagi, masih ada kosa kata Indonesia yang tertinggal dalam percakapan sehari-hari mereka. Kata-kata Indonesia ini khususnya yang terkait dengan kegiatan ritus agama dan kemasyarakatan. Kata 'maaf' dan 'trema (terima) kasih', serta 'jalan-jalan' adalah tiga contoh kata yang masih umum dipakai dalam percakapan sehari-hari masyarakat Cape Muslim.

Istilah lain yang populer adalah 'buka' (puasa), serta 'bacha' (baca), dalam pengertian mendaras al-Qur'an, dan 'lebaran' untuk hari raya Idul Fitri, serta 'kramat' untuk menyebut makam para wali dan ulama. Contoh lainnya adalah istilah 'toekamandi', yaitu sebutan bagi para petugas yang memandikan jenazah. Istilah lain yang populer adalah *maskavi*, untuk kata mas-kawin. Sementara itu ada sekurangnya dua nama tempat yang berasal dari bahasa Indonesia, yaitu kota Macassar yang sudah disebut di atas, dan perkampungan Tana Baru, tempat Tuan Guru, ulama lain asal Indonesia, dimakamkan.

Di luar itu, tentu saja, ada puluhan istilah yang berasal dari bahasa Arab yang sama-sama dipakai oleh sesama pemeluk Islam: mulai dari masjid, ibadah, tarawih, kitab, jamaah, imam, azan, arwah,

---

<sup>4</sup> Dalam sebuah buku kajian sejarah tentang seorang tokoh Muslim setempat baru-baru ini, Mogamat Hoosain Ebrahim, penulisnya mengatakan: 'Nama Syekh Yusuf yang sebenarnya adalah Abidin Tadia Tjoessoep, dan ia lahir pada 1626 di Makasar, Selebes (sekarang Sulawesi), salah satu dari *kepulauan Malaysia*'. Ebrahim (2004). Halaman 21. Cetak miring dari saya.

salat, halal-haram, kitab, khutbah, khatam, madrasah, wudu, sampai talak dan takdir, sekadar untuk memberikan sejumlah contoh. Patut juga ditambahkan di sini karena umumnya masyarakat Cape Muslim sehari-harinya berbicara dalam bahasa Afrikaans, yang antara lain berasal dari bahasa Belanda Kuno, sejumlah kata dan istilah lain yang berasal dari bahasa Belanda sama-sama dipakai: mulai dari kantor, karcis, gratis, tas, rok, kran (air), praktik, transaksi, kuitansi, indikasi, polisi, dan sebagainya, sampai kata pisang.

Tentu penulisan kata-kata tersebut di sana dan di Indonesia sedikit berbeda. Di negeri ini kata-kata tersebut mengalami proses indonesianisasi sedang di Afrika Selatan masih dipertahankan sesuai dengan aslinya, meski pengucapannya relatif sama. Malah sebaliknya yang pernah terjadi atas kebiasaan dan istilah yang semula berasal dari bahasa Indonesia ini adalah 'belandanisasi'. Setidaknya ini ditandai dengan dua hal.

- Pertama, perubahan pelafalan, dan karenanya mempengaruhi pengejaan, pemakaian huruf dan kata-kata. Contoh yang paling nyata adalah perubahan pada lafal 'h' atau 'kh', yang dalam bahasa Belanda merupakan hasil pengucapan untuk huruf 'g' (dalam bahasa Indonesia), yang dengan 'lidah belanda'-nya akan mengeluarkan bunyi 'kh' yang 'kental'. Maka, nama yang semula 'Muhammad' dituliskan menjadi 'Mogamad', nama 'Khadijah', dituliskan sebagai "Gadijah", dan seterusnya, meski tetap dilafalkan sebagai 'Muhammad' dan 'Khadijah'.
- Kedua, ada hal yang lebih mendasar, yakni terjadinya 'modifikasi' pada nama-nama yang semula tidak menggunakan sistem nama keluarga (*sure name*), ditambahkan nama keluarga. Hal ini terkait dengan sistem administrasi kolonial.

Bagaimanakah kaum kolonial memulai merubah nama-nama orang

yang didatangkan dari Nusantara dulu? Inilah yang terjadi: karena orang-orang Muslim Nusantara tersebut umumnya diperbudak maka penambahan ‘nama keluarga’ pada belakang nama mereka dilakukan berdasarkan nama keluarga para ‘tuan’ atau ‘pemiliknya’. Lazimnya adalah nama-nama Belanda: Hendricks, Edwards, Martin, dan sebagainya. Maka jangan heran kalau nama-nama warga Muslim keturunan Indonesia di Afrika Selatan sampai saat ini merupakan kombinasi yang, bagi kita, terdengar kurang lazim. Malah terkesan seperti campuran ‘nama islam’ dan ‘nama kristen’: Sulaeman Edwards, Yusuf Hendricks, Fatimah Vellie, dan seterusnya.

Tentu hal ini pada akhirnya hanyalah sekadar kebiasaan saja. Umumnya kaum Muslim yang semula beragama lain atau lahir di negara lain yang menggunakan sistem nama keluarga pun akan mempertahankan nama keluarga aslinya. Jadilah nama ‘gado-gado’ semacam itu. Walaupun soal kebiasaan ini ternyata juga menimbulkan kerumitan tersendiri. Contohnya pernah dialami oleh seorang pemuda Cape Muslim yang belajar Islam ke Timur Tengah, dan kelak menjadi salah satu ulama terkemuka di Cape Town, Ismail Hanif Edwards. Ketika mendaftar untuk belajar di Al Azhar, Mesir, ia mengalami kesulitan karena nama keluarganya, Edwards, yang dinilai bukan nama Islam. Karena itu, pada tahun 1945, ketika ia bermaksud mengirim anaknya ke Mesir, ia minta izin resmi Gubernur Jenderal Afrika Selatan untuk penggantian nama keluarganya, termasuk nama istri dan anak-anaknya. Nama keluarga yang semula Edwards, ia ubah menjadi Hanief.

Kembali ke soal hubungan kita dengan Afrika Selatan. Perhatian dan minat bangsa Afrika Selatan pada kita umumnya sangat besar. Begitu besarnya penghormatan masyarakat Afrika Selatan kepada Syekh Yusuf, misalnya, hingga mereka menganugerahinya *The Companions of Oliver Tambo* yang diserahkan saat menjelang Ramadhan 1427 Hijrah (2005 M)<sup>5</sup>. Ini bermakna mereka telah menyetarakan Syekh Yusuf sebagai Pahlawan Nasional Afrika Selatan. Ulama ini dipandang sebagai salah satu inspirator bagi pembebasan bangsa Afrika Selatan dari belenggu politik Apartheid.



Penghargaan kepada Syekh Yusuf ini sepatutnya menyadarkan bangsa Indonesia untuk tidak saja menjadikan kaum Muslim Afrika Selatan sebagai bangsa penting, tapi juga untuk merajut kembali persaudaraan sedarah ini. Bagi rakyat Afrika Selatan, terutama kaum muslimnya, Syekh Yusuf lebih dari sekadar inspirator. Bagi mereka Syekh Yusuf adalah pembawa api kebenaran, *dien* Islam, kepada mereka. Ia pula yang sejak awal membimbing mereka membentuk komunitas dengan tuntunan dan adab, menyatukan syariat dan hakekat, mempertahankan martabat mereka sebagai manusia merdeka di masa-masa yang sulit.

Ada sejumlah tradisi umat Islam di Afrika Selatan, khususnya Propinsi Western Cape, yang diwariskan dari Syekh Yusuf masih bertahan saat ini. Pembacaan Surat Yasin dalam malam-malam pertama sampai ketujuh setelah kematian salah satu anggota keluarga masih diteruskan sampai hari ini. Pembacaan kitab *Barzanji* dalam selamatan Maulud Nabi Muhammad ﷺ, yang di kalangan masyarakat Muslim di Jawa dikenal sebagai *barjanjen*, juga masih populer. Selain itu, terutama karena pengaruh Tuan Guru yang lebih signifikan lagi – yang akan dibahas lebih jauh lagi nanti – cara berislam Cape Muslim sangat dekat dengan Umat Islam Indonesia.

## TENTANG BUKU INI

Tema umum buku ini adalah tentang upaya restorasi syariah, fokus spesifiknya pada penegakkan rukun zakat. Tesis dasarnya ialah bahwa pengelolaan zakat secara modern mengakibatkan pelaksanaannya tidak menuruti rukunnya sesuai dengan syariah. Zakat yang merupakan ibadah wajib dan merupakan urusan publik di dalam tata pemerintahan Islam, telah diubah menjadi sedekah privat yang dikelola mengikuti kaidah modern. Pengelolaan zakat ini dilakukan lewat organisasi-organisasi sedekah (*charity*) modern yang tunduk ke dalam hukum positif negara fiskal.

Negara fiskal merupakan integrasi kapitalisme dan demokrasi, yang berciri utama adanya hak monopoli para bankir untuk mencetak uang kertas dengan imbalan mereka menyediakan kredit (utang) untuk pembiayaan negara di satu sisi, dan pembebanan pajak kepada warga negara, sebagai jaminan atas utang-piutang tersebut di sisi lain. Dalam konstruksi ini zakat diasimilasikan sebagai salah satu instrumen negara fiskal, terintegrasikan ke dalam sistem perbankan dan perpajakan nasional.

---

<sup>5</sup> Beberapa bulan sebelumnya, April 2005, Pemerintah Afrika Selatan juga telah menganugerahkan penghargaan yang sama kepada Ir. Soekarno, Presiden I RI.



## ISI BUKU INI

Untuk selanjutnya buku ini akan terbagi ke dalam sembilan bab.

**Bab I** menguraikan perbedaan secara kontras antara cara hidup Islami dan cara hidup modern. Hal ini penting untuk dipahami sejak awal karena hanya dengan memahaminya secara jernih pembaca dapat mengerti keseluruhan konteks persoalan yang hendak diperlihatkan oleh buku ini.

**Bab II** menjelaskan secara lebih detil karakter sistem kehidupan modern, yakni kapitalisme, yang kini mendominasi umat manusia di seluruh dunia. Di sini penulis menunjukkan karakter dasar kapitalisme sebagai sistem tirani yang menghilangkan kebebasan individu, yang dilestarikan dalam struktur negara fiskal. Dengan agak detil pula pada bab ini diuraikan bagaimana prosedur dalam sistem ini bekerja melalui teknik-teknik penguasaan mesin politik pada tingkat negara bangsa untuk melestarikan kekuasaannya.

**Bab III** menguraikan pengaruh sistem kapitalisme di dunia Islam. Pengaruh yang dimaksud di sini adalah terjadinya upaya-upaya pembaruan, atau reformasi Islam, yang pada akhirnya berujung pada asimilasi sistem kapitalis ini oleh dunia Islam. Penulis mencoba

menarik ke belakang, secara ringkas, akar sejarah pembaruan yang diilhami oleh gagasan modernisme di Eropa yang bermula pada Renaisans, Pencerahan, dan Revolusi Perancis.

**Bab IV** merupakan rangkaian dengan Bab III, menguraikan puncak pembaruan Islam yakni islamisasi ekonomi. Produk utama islamisasi ekonomi adalah kelahiran perbankan syariah sebagai bentuk akhir asimilasi kapitalisme dalam Islam. Inti pokok dari islamisasi ekonomi adalah pembaruan teori riba, yang bermuara pada, *de facto*, membenaran riba dalam kehidupan sehari-hari umat Islam.

**Bab V** memberikan ringkasan sejarah dan peran umat Islam di Afrika Selatan. Latar belakang historis ini perlu diketahui supaya pembaca lebih mengerti konteks keberadaan umat Islam di sana. Tinjauan sejarah ini akan dilihat dengan perspektif kenusantaraan, dalam pengertian memusatkan perhatian pada asal-muasal umat Islam yang bermula dari kaum bangsawan, ulama, dan tahanan politik dari Nusantara. Separuhnya kemudian akan memperlihatkan dinamika internal umat Islam Afrika Selatan sejak awal Abad ke-20, baik sebelum, selama, dan sesudah rezim Apartheid.

**Bab VI** lebih jauh memperlihatkan perkembangan lebih lanjut kaum Muslim Afrika Selatan yang mengikuti strategi modernisme Islam, demi keberlangsungan hidupnya di tengah mayoritas nonmuslim. Bab ini akan diawali dengan pembahasan secara ringkas tentang akar gerakan modernisme Islam di Afrika Selatan. Di sini kemudian akan ditunjukkan, dengan berfokus pada kasus pengelolaan zakat, bahwa modernisme Islam telah berakhir dengan asimilasi total Islam ke dalam sistem kapitalisme (negara fiskal).

**Bab VII dan Bab VIII** akan membahas dinamika mutakhir yang berlangsung di kalangan umat Islam di AfSel, khususnya yang berada di Cape Town, yang menolak proses modernisasi Islam sebagaimana disebut di atas. Sebaliknya, yang dilakukan kaum Muslim ini adalah upaya menerapkan kembali Islam sebagai '*amal*', sebagaimana pernah berlangsung di zaman awal perkembangan Islam, di Madinah. Mereka tidak mengadopsi institusi-institusi modern. Bab VII sepenuhnya akan menguraikan pengertian '*amal* Madinah,

setelah didahului dengan peninjauan kembali makna madhhab secara ringkas. Bab VIII merupakan penjelasan atas studi kasus dengan fokus pada pelaksanaan rukun zakat oleh kaum Muslim di Cape Town. Dalam bab ini juga akan ditunjukkan beberapa implikasi penegakan rukun zakat ini berupa terestorasinya beberapa aspek lain dari syariah, khususnya yang terkait dengan muamalat dan tata pemerintahan Islam.

### **Bab IX merupakan kesimpulan yang akan menutup buku ini.**

Secara keseluruhan buku ini diharapkan memberi sumbangan pengetahuan bagi umat Islam Indonesia tentang saudara mereka yang dipisahkan oleh jarak dan waktu. Tapi, yang lebih penting dari itu, adalah harapan agar segala yang dialami kaum Muslim Cape Town sebagaimana terekam dalam buku ini, dapat menjadi cermin dan sumber keteladanan tertentu bagi umat Islam Indonesia.

Tentang kaum Muslimin di Cape Town itu sendiri seharusnya juga lebih banyak mendapat perhatian kita. Di antara sejumlah tokoh penting tampaknya baru Syekh Yusuf saja yang telah banyak dikaji. Terhadap Tuan Guru, misalnya, belum terdengar ada ahli Indonesia yang memperhatikannya, walaupun beberapa peneliti di Cape Town sendiri telah mulai memberikannya. Tidak mungkinkah ditemukan hal-hal penting dalam kitab *Ma'rifatul Islami wa'l Imani* karya Tuan Guru yang bermanfaat buat kita, misalnya? Bagaimana hubungan genealogis Tuan Guru, atau ulama-ulama Nusantara abad 17, dengan ulama di Afrika Barat sebagaimana diindikasikan oleh kitab *Ummu Barahin* yang disalin dan dikomentari oleh Tuan Guru ini? Dan siapakah sebenarnya Sayed Abduraghman Motura yang ini terbaring di Pulau Robben, apa peran sejarah beliau, adakah warisan dan peninggalan beliau di tanah leluhur-nya, Pulau Madura, Indonesia?

Demikian juga tentang sang Sultan Malaka, Syekh Abdurahman Matebe Shah, belum banyak penjelasan tentang peran beliau yang dapat diketahui oleh khalayak umum. Beliau wafat pada tahun 1682 atau 1685, sebelum kedatangan Syekh Yusuf di Cape Town, dan dimakamkan di daerah Constantia, di pinggiran selatan Cape

Town. Di Constantia ini sekarang juga dapat ditemukan dua *kramat* lain yang letaknya tak seberapa berjauhan dari makam Matebe Shah, yakni makam Sayed Mahmud dan Sheikh Abdul Mutalib. Yang terakhir ini jelas terekam dalam catatan sejarah sebagai salah satu tokoh dan bangsawan yang dikucilkan bersama Sultan Matebe Shah, sementara Sayed Mahmud belum banyak diketahui, makamnya pun baru ditemukan pada 1972.

Tidak mustahil masih ada lagi tokoh-tokoh baru yang bisa ditemukan, misalnya di Port Elizabeth, kota yang jaraknya sekitar tujuh jam perjalanan darat dari Cape Town. Di kota ini terdapat makam 'Muslim Melayu' dengan sejumlah batu nisan bertuliskan Jawi dalam bahasa Melayu. Tentang mereka ini sama sekali belum diketahui seluk-beluknya dan memerlukan pengkajian<sup>6</sup>. Naskah kitab Tuan Guru pun pernah beredar di kalangan Muslim di wilayah ini sebelum kembali berada di tangan ahli warisnya. Sedikit catatan sejarah yang ada menunjukkan bahwa pada 1840 di Port Elizabeth ada 150 orang Malay, dan pada 1849 mereka telah mendirikan masjid yang pertama. Enam tahun kemudian (1855) masjid kedua dibangun di Strand Street, yang pembangunannya dibiayai oleh Sultan Abdul Majid, dari Kekhilafahan Utsmani<sup>7</sup>. Masjid yang ketiga di kota ini dibangun pada 1866.

Fakta bahwa para pemula muslim di Afrika Selatan adalah para sultan di Nusantara abad ke-16 dan ke-17, bahkan sampai ke-18, bila diteliti lebih jauh mungkin juga akan memberikan gambaran lain tentang kondisi umat Islam secara internasional kala itu. Bagi umat Islam Indonesia percikan sejumlah fakta sejarah di atas tentu akan

---

<sup>6</sup> Informasi ini disampaikan oleh salah seorang staf KJRI di Cape Town, 29 Oktober 2005.

<sup>7</sup> Mahida (1993). Halaman 18.



menguak dimensi lain yang menarik untuk diteliti lebih jauh, yakni konstruksi tata pemerintahan di kesultanan Nusantara, sebelum (dan semasa) Kolonial Belanda. Kesultanan Atjeh, umpamanya, merupakan kesultanan yang kuat dan makmur karena perdagangan internasionalnya. Penelitian yang lebih rinci tentang hubungan antara kesultanan di Nusantara dan Daulah Utsmani, juga belum banyak dilakukan.

Daftar pertanyaan ini tentu bisa terus diperpanjang sebagai agenda penelitian, tapi semua topik ini ada di luar kajian buku ini.

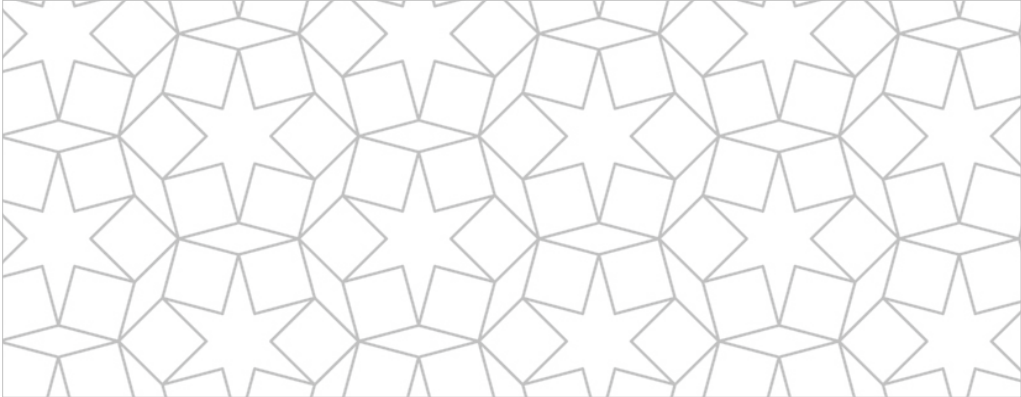






# DAFTAR ISI

Ucapan Terima Kasih	v
Pengantar	xi
Kedekatan Muslim Afzel - Indonesia	xvi
Tentang Buku Ini	xxvii
Isi Buku Ini	xxix
Bab 1. Pendahuluan	1
Bab 2. Negara Fiskal: Demokrasi dan Otoritarianisme Kapital	37
Bab 3. Modernisme dan Kebangkitan Islam	105
Bab 4. Islamisasi Ekonomi: Keblingernya Perbankan Syariah	161
Bab 5. Islam di Afrika Selatan	193
Bab 6. Modernisme Islam di Afrika Selatan	231
Bab 7. Restorasi Syariah: Model <i>'Amal</i> Madinah	59
Bab 8. Restorasi Zakat: Menegakkan Pilar yang Roboh	287
Bab 9. Penutup	341
Daftar Pustaka	351



## Bab 2

# **Negara Fiskal**

Demokrasi dan  
Otoritarianisme Kapital



## Bab 2

# NEGARA FISKAL

### Demokrasi dan Otoritarianisme Kapital

Dalam penjelasan sebelumnya telah disebutkan bahwa kehidupan umat manusia di dunia saat ini didominasi oleh kapitalisme. **Teknik dari kapitalisme adalah konstruksi negara fiskal.** Dalam sistem ini negara memberikan hak monopoli kepada para bankir untuk mencetak uang kertas. Untuk keperluan itu mereka diberi izin untuk membentuk Bank Sentral. Sebagai imbalan mereka menyediakan kredit (utang) untuk keperluan 'pembiayaan negara' (tepatnya: proyek-proyek). Kita semua, tiap-tiap individu warga negara, kemudian dipaksakan menjadi jaminan atas pengembalian utang-ribawi tersebut, melalui pemajakan. Pajak itu sendiri, sebagaimana akan dibahas lagi di bawah nanti, terdiri atas dua jenis yaitu pajak langsung yang ditarik secara tunai dari harta warga negara dan pajak tidak langsung (inflasi dan seignorage) yang secara riil dirasakan sebagai terus-menerus turunnya nilai tukar mata uang kertas. Ini berarti naiknya harga-harga komoditas dari waktu ke waktu.



Tiap-tiap tahun birokrasi negara – artinya orang-orang yang Anda pilih melalui Pemilu - menyusun Anggaran Pendapatan dan Belanja Negara (APBN), untuk pelayanan publik (pendidikan, kesehatan, perumahan, pertahanan, dan sebagainya), dengan sejumlah tertentu untuk dibayarkan kepada 'kekuatan penyandang dana'. Negara menjamin kepada para bankir atas (pengembalian) utang ini dari pembebanan pajak kepada warga negara. Para bankir, tentu saja, dengan sangat mudah memenuhi kebutuhan biaya tersebut, berapa pun nilainya, dengan cara mencetak kredit *ex nihilo*: mencetak angka-angka dalam buku atau sebagai byte dalam layar komputer. Dari sinilah kita disodori suatu trick yang dikenal sebagai 'Utang Negara' (Public Debt). Kalau bukan Bank Sentral negara nasional bersangkutan sendiri maka jaringan perbankan internasional akan mengambilalih perannya sebagai financier tersebut.

Utang negara memberikan legitimasi bagi pemerintah yang berkuasa untuk memajaki rakyat. Mekanisme ini merupakan modus yang inherent di dalam negara konstitusional, demokrasi ataupun bukan. Fungsi utama konstitusi adalah memastikan tiap-tiap individu warga negara ini sebagai pembayar pajak. Dengan kata lain, lewat konstitusi inilah, warga negara dijamin dalam utang-piutang yang dilakukan oleh para pengelola negara, kepada pihak perbankan. Di sanalah bercokol kepentingan-kepentingan oligarki bankir yang mengendalikan keberlangsungan sistem ini. Negara fiskal dunia mencerminkan kapitalisme lanjut dan nihilisme, yakni terciptanya otoritas dan lokasi, yang berimplikasi pada irrelevannya negara bangsa dan kedaulatan nasional.

Dalam konstruksi struktural (konstitusionalisme) semacam itu kapitalisme telah menjadi ortodoksi dalam kehidupan semua umat manusia saat ini, termasuk di kalangan Muslimin. Kapitalisme, di tengah ideologi 'kebebasan dan persamaan agama-agama', sesungguhnya telah menggantikan agama-agama tersebut. Kapitalisme telah menjadi agama itu sendiri, dan menunjukkan dirinya sebagai agama yang paling dogmatis, intoleran, dan otoriter. Agama-agama lain yang sebenarnya justru dipandang sebagai penghambat utama kapitalisme.

Mereka harus ditundukkan demi kapitalisme. Di kalangan Islam tujuan ini hendak dicapai melalui gerakan pembaruan Islam. Dalam konteks ini ada slogan eufemistik yang acap disebut oleh para pengamat sebagai 'fundamentalisme pasar'. Ini menggambarkan watak ortodoksinya di satu sisi, tapi juga sebuah abstraksi yang samar-samar di lain sisi. Siapa sesungguhnya yang dimaksud dengan 'pasar' yang fundamentalistik tersebut? Kita tentu memerlukan jawaban yang jelas mengenai sosok ini.

## **FUNDAMENTALISME KEKUATAN UANG**

Jean-Christophe Rufin menyebut suatu kekuatan baru ini sebagai *invisible political hand* (tangan-tangan politik tersembunyi). Rufin, seorang dokter aktivis Perancis, mantan Direktur LSM Médecins sans Frontiers (Dokter-tanpa-Batas), mengatakan hal ini dalam bukunya *La Dictature Libéral* (Diktator Liberal). Kekuatan tersembunyi tersebut, dalam kultur liberal yang kini dominan, telah berhasil memastikan terciptanya masyarakat dari sistem. Rufin menjelaskan bahwa sistem tersebut, dengan mekanisme politik dan ekonominya, dibuat sedikit mungkin mengganggu aktivitas manusia dan setiap peristiwa sosial. Sementara aktivitas-aktivitas tersebut, di lain sisi, seberapa pun bebasnya, harus tidak boleh mengancam perangkat yang memungkinkan sistem tersebut untuk dapat terus bekerja. Selanjutnya Rufin, sebagaimana dikutip oleh Rieger (2005), mengatakan bahwa sistem ini dicirikan oleh ketidakpeduliannya yang dingin atas umat manusia.

Ia mengatakan: Pada pengertian tertentu budaya demokrasi dibangun atas ketidakacuhan ganda. Yang pertama adalah ketidakacuhan sistem liberal ini atas umat manusia di dalamnya. Sistem ini, terutama aspek ekonominya, menjadi semakin meng-internasional dan supra-nasional, dan karenanya semakin sulit dikontrol. Manusianya, sebaliknya, hanya dapat mengekspresikan pilihan politiknya pada tingkat nasional atau lokal – yaitu, tanpa dapat menyentuh sumber kekuatan sebenarnya dari sistem ini. Pemisahan antara realitas nasional – yang, suka atau tidak, adalah ranah tempat kontrol secara demokratis dapat dilakukan – dan realitas supra-nasional tempat

keputusan-keputusan penting sebenarnya dibuat, adalah pilar utama otonomi kultur liberal. Hal ini memberikan beberapa keuntungan. Misalnya, hal ini membuat sistem ekonomi bebas dari kontrol demokratis. Ini juga memungkinkan protes politik dapat terus dikekang, dengan dibatasinya hanya pada wilayah nasional.

Lepasnya kekuatan ekonomi (baca: kapitalisme) dari kemungkinan pengontrolan oleh kekuatan politik ini, paralel dengan terminologi nihilisme dari Carl Schmitt, seorang pemikir hukum dari Jerman. Nihilisme ia beri makna 'pemisahan pemerintahan dari lokasi' (separation of order from location). Wujud dari nihilisme ini adalah 'Negara Dunia', yang tak lain adalah sistem Kapitalisme Global. Oleh filosof lain dari Italia, Antonio Negri, negara dunia didefinisikan sebagai 'kekaisaran dengan pusat yang tak dapat dikenali'. Selanjutnya Negri dan Hardt (2003) juga mengatakan bahwa 'kekaisaran global' ini berwatak monarkis dan aristokratik: ada di tangan segelintir elit, yakni 'the invisible political hand' dalam istilah Ruffin di atas. Walaupun harus diberi catatan di sini istilah 'monarkis dan airtokratis' ini berbeda dari pengertian klasiknya, yang bermakna kelas aristokrat berbasis aset (tanah). Sebab justru kelas bangsawan inilah yang semula memegang kekuasaan politik yang kemudian digusur oleh kelas politik baru, yang oleh Helairie Beloc, sejarawan Inggris, disebut sebagai 'Money-Power' (Kekuatan-Uang) itu. Money Power adalah istilah yang lebih tepat untuk menggambarkan kekuatan tersembunyi ini, sebagai sebuah Oligarki (oligos = sedikit, archy = kekuasaan).

Pertanyaan yang masih harus dijawab adalah: siapakah sang 'oligark' pemilik 'tangan-tangan politik tersembunyi' ini? Tidak satu pun buku teks ilmu politik maupun para profesor yang mengajarkannya di universitas-universitas, termasuk Negri, serta Ruffin, yang memberikan titik terang tentang hal ini. Tapi di tangan ulama asal Skotlandia, Shaykh Abdalqadir As-Sufi, pertanyaan tersebut dijawab dengan gamblang. Dalam bukunya *Technique of the Coup de Banque* ia mengatakan dengan gamblang bahwa dunia saat ini berada di bawah kendali 'the invisible hand' yang terbentuk dalam sejarah panjang Eropa, yakni para pemakan riba: Oligarki Bankir.

Bukti awal dari konstataasi tersebut adalah bahwa dalam konstruksi negara fiskal Bank Sentral dipisahkan dari (kewenangan) politik pemerintah. 'Independensi Otoritas Moneter' adalah mantra yang digunakan untuk hal ini. Di Indonesia, misalnya, atas tekanan IMF, telah diterbitkan Undang-undang Bank Sentral baru pada Mei 1999, yang mengatur bahwa Gubernur BI tidak lagi menjadi bagian dari pemerintah dan tidak duduk dalam Kabinet. Maka, terpetiklah berita-berita dengan kepala berita semacam ini, Pemerintah Ikuti Aturan Perbankan<sup>1</sup>, yang membuktikan bahwa kapital telah mengendalikan politik, dan bukan sebaliknya. Hal ini persis seperti yang diindikasikan oleh Rufin di atas, bahwa keputusan penting yang sebenarnya – yang terjadi pada tingkat supra-nasional - tidak lagi dapat dikontrol pada tingkat nasional oleh pemerintah. Demokrasi, di sini, memperlihatkan karakteristiknya sebagai 'politik tanpa otoritas'. Gambaran skematis mesin kekuasaan negara fiskal dapat dilihat pada Diagram di bawah.

Kita lihat institusi paling penting dalam negara fiskal, Bank Sentral, secara lebih jauh. Bila dibedah lebih dalam, di sejumlah negara utama, seperti AS (Federal Reserve of America) atau Inggris (Bank of England), dan berbagai negara lainnya, kita akan mengetahui bahwa bank-bank sentral sejak awal berdirinya sepenuhnya dimiliki oleh pribadi-pribadi (perusahaan swasta)! Kebanyakan warga negara AS atau Inggris sendiri bahkan tidak memahami fakta ini.

Politik demokratis dalam zaman modern ini telah direduksi dari suatu pemerintahan (governance) menjadi semata-mata front politik para bankir. Demokrasi menjadi sistem politik tanpa kekuasaan. Pemerintahan demokratis, seperti halnya Raja Louis XIV dan penerusnya, sebagaimana akan diperlihatkan di bagian lain nanti, tak lebih dari sekadar 'pemerintahan boneka'. Dalam versi dan

---

<sup>1</sup> Berita semacam ini misalnya muncul dalam harian Kompas, 8 Juli 2006, ketika Bank Indonesia mengeluarkan sejumlah kebijakan di bidang keuangan.

konteks yang berbeda, kita dapat mengambil contoh keputusan Federal Reserve AS atas tingkat suku bunga di negeri tersebut, selalu memberikan pengaruh sangat besar bukan saja pada situasi ekonomi dunia, tapi juga kebijakan nasional suatu negara.

Penting untuk dipahami bahwa yang menjadi persoalan di sini bukan pada orang, atau kelompok orang, baik yang telah disebutkan namanya di sini maupun yang belum, tetapi sistem yang beroperasi ini sendiri. Kapitalisme, dalam perspektif Islam maupun dari nilai-nilai kemanusiaan, adalah suatu Kriminalitas (dengan K besar). Yang kita nilai di sini adalah inti persoalannya ini, yakni prosedur dan metodologi sistem ini, yang menghasilkan penderitaan bagi sebagian besar umat manusia di dunia.

Pada jantung sistem ini kita temukan riba yang didukung oleh sistem pajak yang dipaksakan kepada rakyat oleh negara. Kritik Islam terhadapnya adalah: keduanya, riba dan pajak, dilarang oleh hukum syariah. Siapa pun yang berada di dalam puncak piramida sistem ini – kaum Yahudikah, Kristen, atau bahkan Muslim sekalipun – tidak relevan. Faktanya adalah Kejahatan ini terus dilestarikan, maka Kejahatan inilah dan bukan penjahatnya, yang menjadi perhatian kita. Kejahatan itu sistemik dan struktural, yang berwujud dalam negara fiskal, yakni integrasi kapitalisme dan demokrasi yang didasarkan kepada konstitusionalisme.

Shaykh Dr. Abdalqadir As-Sufi (2000:81) mengungkapkan esensi fungsi negara modern ini, sebagai berikut:

*Di bawah hegemoni kekuatan finansial baru ini dapat dikenali fungsi Negara Nasional, dan dokumen-penentu kewarganegaraan, Konstitusi, yang sebenarnya. Kewarganegaraan dalam negara demokrasi menjamin, sebagaimana ditunjukkan oleh Anatole France lebih dari seratus tahun lalu dalam novelnya 'Penguin Island', bahwa demi kehormatan [status kewarganegaraan] ini Anda masuk daftar Sensus Nasional. Tujuan Sensus*

*adalah untuk memastikan ketaatan Anda dalam sistem pajak Negara. Ini merupakan catatan tentang kerja keras Anda sebagai jatah untuk menanggung beban Utang Nasional Negara. Dalam tiap tahap kehidupan Anda membawa di atas pundak Anda bukan saja beban utang yang Anda punyai, dalam keadaan baik atau buruk, yang Anda ambil sendiri, tetapi juga menanggung beban sejumlah besar utang hasil kesepakatan, belanja, program, dan bahkan perang, yang tak satupun Anda ikut menyetujui.*

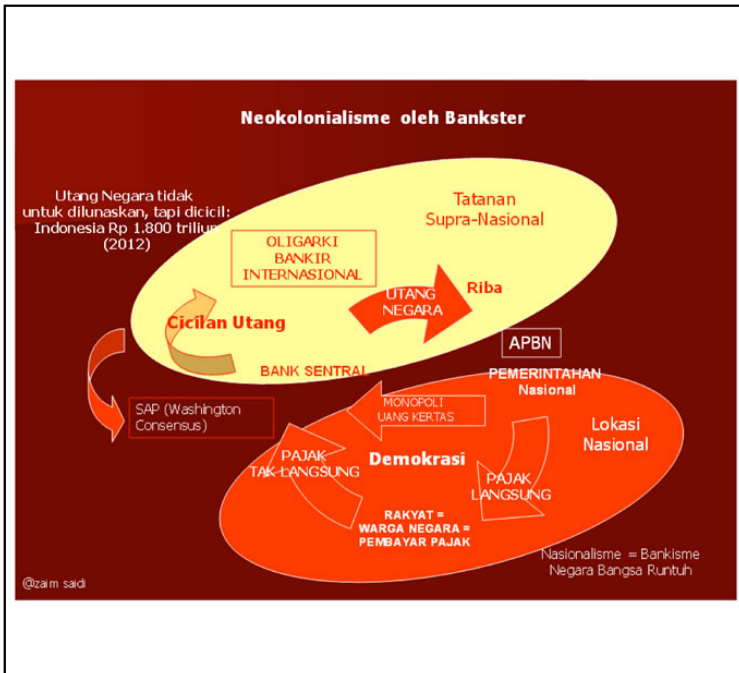


Diagram Konstruksi Negara Fiskal: Cermin Nihilisme

Dari sejak sangat awal, ketika pertama kali dimulai, terutama menjelang dan beberapa saat setelah Revolusi Perancis, sampai detik ini utang negara atau utang nasional menjadi sumber hilangnya kebebasan individu warga negara. Pada saat yang sama,

bagi para kapitalis, ia merupakan instrumen pemupuk kekayaan yang tiada terbatas. Rancang bangun negara modern, sebagaimana ditegaskan oleh Shaykh Abdaqadir as-Sufi di atas, adalah penjamin pelestarian sistem menindas ini. Berikut kita bahas asal-muasal dan keberlanjutan utang negara, serta implikasinya bagi kebanyakan umat manusia di dunia ini.

## **SUMBER KEKAYAAN: UTANG NEGARA**

Modus utama para bankir dalam mengeruk kekayaan sejak awal perkembangannya sampai hari ini, pertama-tama, adalah dengan memprovokasi dan membiayai perang. Langkah pertama mereka adalah membiayai salah satu pihak untuk membeli teknologi perang; langkah kedua adalah menjual senjata yang sama kepada pihak lawan; langkah terakhir adalah memicu terjadinya konflik di kedua belah pihak. Ensiklopedi Britannica merekam, “Bank of England didirikan melalui undang-undang oleh Parlemen pada 1694 dengan tujuan segera menggalang dana untuk membiayai pemerintah Inggris memerangi Perancis.” Menarik untuk diketahui bahwa Inggris, ketika itu, dipimpin oleh William, seorang Belanda, Protestan, tapi dicintai oleh Paus. Sementara raja Perancis adalah seorang Katolik, dan dibenci oleh Paus.

Tapi, bagi para bankir, yang terpenting adalah bahwa perang adalah bisnis besar. Di Inggris pemasok keperluan tentara yang sangat populer pada masa itu adalah Antonio Fernandez Carvajal, yang dikenal sebagai ‘the Great Jew’ (Sombart, 1913: 39). Di Jerman pada abad ke-16, para pedagang Yahudi, yang paling populer di antaranya Isaac Meyer, memasok persenjataan kerajaan. Dalam Perang Kemerdekaan Amerika, di abad ke-18, dua keluarga Yahudi, Haym Solomon dan Robert Morris, dikenal sebagai financiers par excellence Revolusi Amerika. Sebaliknya, pada masa-masa awal bahkan sebelum perbankan terlembagakan dengan sistematis, keterlibatan Perancis di zaman Raja Louis XIV dan Louis XV dalam berbagai perang, sebagai salah satu contoh, mendapatkan pasokan dana dari Samuel Bernard, bankir Yahudi mereka. Demikian pula para pemasok kebutuhan tentara Louis XIV, terutama sebagai

**Kolusi antara dua lembaga rentenir (IMF dan Bank Dunia) dengan kekuatan uang di negara-negara maju dapat dilihat dari kenyataan bahwa para pengambil keputusan di keduanya kebanyakan berasal dari industri keuangan. Robert Robin dan Stan Fischer, misalnya, masing-masing Menteri Keuangan AS dan orang kedua IMF, pada tahun-tahun penting (1990-an), adalah pejabat di Goldman Sachs serta Citibank, dan Citigroup, sebelum maupun sesudah bekerja di lembaga multilateral. Henry Paulson, Menteri Keuangan dalam kabinet George W Bush, adalah orang dari industri finansial yang sama.**

**Henry adalah CEO Grup Goldman Sachs, sebelum diangkat sebagai Menteri Keuangan AS, Juli 2006.**

kontraktor persenjataannya, ditangani oleh pedagang Yahudi lainnya, Strassburg dan Jacob Worms.

Demikianlah cara bekerja perbankan sejak masa awalnya, sebagaimana akan kita tinjau sejenak sekarang. Pada 1694, dengan imbalan hak memonopoli mencetak pound sterling kertas, sejumlah bankir sepakat memberikan kredit kepada Raja Williams III, sebesar 1.2 juta pound, dengan bunga 8%. Empat tahun kemudian,

1698, berdirilah Bank of England. Di Perancis, untuk membiayai ambisinya menguasai Eropa, Napoleon Bonaparte membenarkan pendirian Banque of France, dengan hak monopoli lebih jauh lagi mencetak uang kertas assignat. Uang kertas ini sendiri sudah mulai dicetak sejak Revolusi Perancis dengan dukungan aset hasil rampasan dari Gereja Katolik, tapi kali ini sepenuhnya tanpa back up aset nyata sedikit pun.

Utang publik di Perancis sendiri telah dimulai sejak zaman Louis XIV sebagaimana sudah disinggung di atas. Utang ini terus membesar di masa dua raja berikutnya, Louis XV dan Louis XVI, antara lain untuk membiayai beberapa kali perang (Perang Spanyol,



Perang Kemerdekaan Amerika, dan kemudian Revolusi itu sendiri, lalu Perang Inggris). Di pihak lain, Bendahara Negara Inggris (British Treasury) pada 1698 mulai berutang pada Bank of England sebesar 16 juta pounds sterling, antara lain untuk membiayai perang dengan saudaranya sendiri di Koloni Amerika dan Perang melawan Napoleon. Pada 1815 utang ini telah berlipat sekitar 50 kali, terutama karena beban bunga berbunga, menjadi 885 juta pounds sterling.

Berikut ini penjelasan sejarawan Beloc, sebagaimana dikutip oleh Shaykh Abdalqadir As-Sufi (2002b) yang menggambarkan awal mula kemunculan 'Utang Negara'. Salah satu butir terpenting yang disampaikan adalah fakta bahwa, untuk pertama kalinya, pemerintah menjamin pengembalian utang ini dari pemajakan kepada warga. Sebuah sistem menindas pun dimulai dari sini. Beloc: Sebuah peristiwa terpenting dalam sejarah modern Inggris!

*Pada 1692 sekelompok orang kaya menawarkan pinjaman kepada pemerintah sebesar 1.2 juta pound dengan syarat, termasuk komisi dan keuntungan, antara 8 dan 9 persen. Ini adalah awal dari apa yang di kemudian hari disebut sebagai Utang Nasional, dengan ciri utamanya bukan pada peminjamannya kepada pemerintah, suatu transaksi setua sejarah itu sendiri, tetapi pada usul baru yaitu bunganya yang sepenuhnya dijamin dari pajak nasional, sambil dengan segera sesudahnya sebuah lembaga yang memiliki hak istimewa, sebuah bank sentral, untuk menangani utang dan bunganya, serta hak untuk mencetak surat kredit dengan jaminan dari Pemerintah, diminta didirikan.*

*Butir terakhir ini sangat esensial. Siapa pun dapat menerbitkan surat kredit (yang semata-mata merupakan janji untuk membayar) dan dapat menggunakannya sebagai pengganti uang bila ia mampu membujuk masyarakat untuk menerimanya. Tapi ciri khusus dari lembaga baru ini, Bank of England (yang didirikan 27 Juli 1694), terletak pada: setiap kali ia*

*menerbitkan kertas janji pembayaran, seluruh sumber daya Inggris dikerahkan padanya agar menjamin pemenuhan janji membayar ini – dengan kata lain, kredit yang dibuatnya bukan swasta tapi publik. Dia tidak akan pernah gagal sepanjang Pemerintah dapat memajaki rakyat Inggris untuk membayar utangnya. Ini, berarti, memberikan hak pada Bank of England untuk mencetak uang. Ia tidak dapat mencetak koin emas atau perak, Pemerintah mempertahankannya; tapi ia dapat mencetak di atas secarik kertas, 'Saya, Bank of England, berjanji membayar kepada pemegang [kertas ini] sebesar lima pound,' dan pemegangnya tahu bahwa tidak akan terjadi ingkar janji selama Pemerintah yang bertanggung jawab atas nama Bank masih ada dan dapat memaksa rakyat untuk membayar pajak. Seluruh sumber daya fiskal bangsa adalah jaminan untuk pembayarannya. [...]*

Dan keterangan berikut ini, bahwa bank-bank sentral bukan merupakan institusi publik, melainkan berupa perusahaan swasta yang tidak banyak diungkap kepada masyarakat. Juga tentang kenyataan hidup sampai di zaman modern ini, bahwa bank-bank sentral – tepatnya para bankir di dalamnya – semakin menentukan kehidupan rakyat banyak. Beloc menulis:

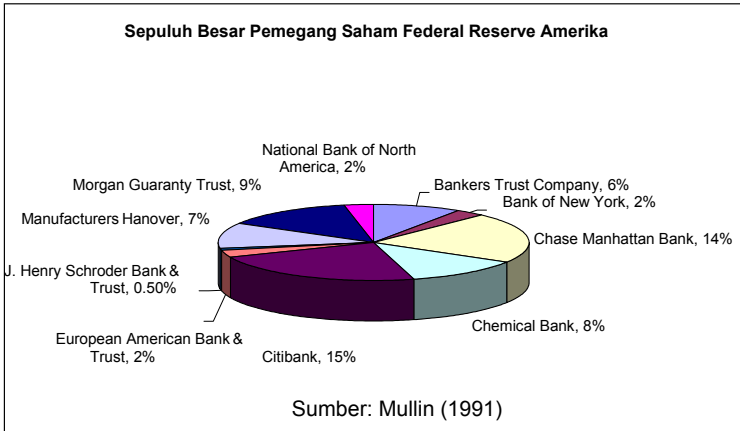
*Tapi Bank of England bukanlah departemen dari Pemerintah sebagaimana seharusnya. Ia merupakan perusahaan swasta, diistimewakan dan dijamin oleh Pemerintah, tapi menjalankan kebijakannya sendiri; dan sejak hari itu dalam derajat yang terus membesar Bank of England semakin menentukan dalam setiap kebijakan belanja Pemerintah, dan khususnya yang berkait dengan perang terhadap pihak asing. [...]*

Kita lihat sejumlah bukti kongkrit lain di berbagai negara berikut ini. **Saham terbesar Federal Reserve of America, umpamanya, dimiliki oleh duo Citibank (15%) dan Chase Manhattan (14%). Sisanya dibagi oleh 25 bank komersial lainnya, antara lain Chemical Bank (8%), Morgan Guaranty Trust (9%) , Manufacturers Hannover (7%), dsb. Sampai pada tahun 1983 sebanyak 66% dari total saham Federal Reserve AS ini, setara dengan 7.005.700 saham, dikuasai hanya oleh 10 bank komersial, sisanya 44% dibagi oleh 17 bank lainnya (Mullins, 1991). Bahkan, kalau dilihat dengan lebih sederhana lagi, 53% saham Federal Reserve AS dimiliki hanya oleh lima besar yang disebutkan di atas. Selanjutnya Mullins (1991:193) mengatakan:**

*Penelaahan terhadap pemegang saham utama bank-bank di New York dengan jelas memperlihatkan beberapa keluarga, yang saling berhubungan karena perkawinan, atau kepentingan bisnis, mengontrol bank-bank di New York ini yang pada gilirannya memegang saham menentukan pada Federal Reserve Bank of New York...*

*Informasi ini, yang diambil dari tabulasi terakhir yang disediakan oleh Dewan Gubernur, Federal Reserve System, dikutip sebagai bukti mutakhir yang mengindikasikan bahwa saham yang menentukan pada Federal Reserve Bank of New York, yang menetapkan tingkat dan skala operasi Federal Reserve System secara keseluruhan berada di bawah pengaruh bank-bank yang secara langsung dikontrol oleh 'London Connection', yaitu, Bank of England-nya Rothschild.*

Sama halnya bank-bank sentral di berbagai negara lain; Bank of England, sudah disebutkan sebelumnya, bukan milik rakyat Inggris tapi para bankir swasta. Sejak 1825 Bank Sentral ini sangat kuat di bawah pengaruh satu pihak saja, keluarga Rothschild; setelah mereka mem-bail out utang negara saat terjadi krisis di Inggris. Deutsche Bank bukanlah milik rakyat Jerman tapi dikuasai oleh keluarga Siemens dan Ludwig Bumberger. Shanghai and Hong Kong Bank bukan milik warga Hong Kong tapi di bawah kontrol Ernest



Cassel. Sama halnya National Bank of Marocco dan National Bank of Egypt didirikan dan dikuasai oleh Cassel yang sama, bukan milik kaum Muslim Maroko atau Mesir. Imperial Ottoman Bank bukan milik rakyat Turki melainkan dikendalikan oleh Pereire Bersaudara, Credit Mobilier, dari Perancis. Demikian seterusnya.

Jadi, 'Bank-bank Nasional' seperti ini, sebenarnya, adalah sindikat keuangan inter-nasional, modal 'antar-bangsa' yang secara riil tidak ada dalam bentuk aset nyata (specie) apa pun, kecuali dalam bentuk angka-angka nominal di atas kertas atau byte yang berkedap-kedip di permukaan layar komputer. Bank-bank ini sebagian besar dimiliki oleh keluarga-keluarga Yahudi yang sebagian sudah disebutkan di atas. Utang-utang yang mereka berikan kepada pemerintahan suatu negara tidak pernah diminta oleh rakyat negara tempat mereka beroperasi tapi dibuat oleh pemerintahan demokratis yang mengatasmakan warga negara. Mereka, para bankir ini, adalah orang-orang yang tidak dipilih, tak punya loyalitas kebangsaan, dan tidak akuntabel, tetapi mengendalikan kebijakan paling mendasar suatu negara. Beloc melanjutkan uraiannya:

*Bahkan saat ini ia bermaksud untuk membayar utang, cepat atau lambat, dan suatu rencana dibuat untuk menghapuskannya lewat penyelenggaraan lotere dan program pensiun; tapi di bawah rancangan*

*baru, dengan kekuasaan untuk memproduksi uang ekstra dan mendapatkan kredit ekstra, godaan untuk memperbesar belanja negara tidak tertahankan, terutama saat terkait dengan godaan untuk berperang; maka utang terus membengkak jauh lebih cepat dari upaya menghapuskannya.<sup>2</sup>*

Modus kedua adalah membiayai proyek-proyek, yang dalam konteks negara-negara ‘sedang berkembang’, khususnya sejak selesainya PD II, dibungkus dengan nama ‘proyek pembangunan’. Caranya, tentu, telah mengalami pencanggihan. Dari yang semula personal, dari satu pribadi penguasa mengutang kepada satu pribadi rentenir, menjadi sistemik, institusi (pemerintah) mengutang kepada institusi (bank). Pada masa sekarang, terutama untuk proyek pembangunan ini bukan saja bank-bank lama yang beroperasi, tetapi juga bank-bank (atau lembaga keuangan lain) khusus yang dirancang dan dioperasikan untuk itu, seperti Bank Dunia (resminya: International Bank of Reconstruction and Development), lalu ADB (Asian Development Bank), IMF (Internasional Monetary Fund), dan – tentu saja, jangan pernah dilupakan – IDB (Islamic Development Bank)!

Dalam posisi ini pemerintahan nasional hanyalah berfungsi sebagai ‘industri jasa’ (service delivery) untuk melayani keperluan investasi para bankir tersebut atau melayani kebutuhan remeh temeh warga negara (semacam merawat selokan dan tempat pembuangan sampah). Fungsi politik pemerintahan telah diambil alih oleh kekuatan uang yang mengendalikannya. Patut ditambahkan, dalam prakteknya, sebagian besar uang utang ini juga dipaksakan kembali kepada rentenirnya melalui perjanjian-perjanjian kontrak yang mengikat untuk membeli produk atau jasa dari pihak-pihak (negara atau perusahaan swasta) pemberi utang.

---

<sup>2</sup> Sebagaimana dikutip oleh Shaykh Abdalqadir As-Sufi (2002).

**Bank-bank Sentral adalah Perusahaan Swasta. Lima perusahaan swasta memiliki mayoritas saham Bank Sentral Amerika (US Federal Reserve), sebesar 53%. Dua bank utama, Citibank dan Chase Manhattan Bank, memegang saham menentukan, masing-masing 15% dan 14%.**

Dalam konteks mutakhir menurut Departemen Keuangan AS, sebagai salah satu bukti mengalirnya utang kepada rentenirnya dan sebagainya, 'untuk setiap dolar AS yang dikontribusikan AS ke lembaga-lembaga multilateral [Bank Dunia, IMF, atau lembaga keuangan lain], perusahaan-perusahaan AS menerima lebih dari dua kali lipat jumlah itu dari kontrak-kontrak pengadaan untuk program-program atau proyek-proyek yang dibiayai dengan pinjaman dari lembaga-lembaga tersebut'. Menurut sebuah catatan selama dekade 1980-1990 saja, IMF telah memberikan utang di lebih dari 70 negara berkembang yang sedang dalam kesulitan finansial (melalui Structural Adjustment Loan atau SAL). Setiap tahun, Bank Dunia juga telah memberikan sekitar 40.000 kontrak kepada perusahaan swasta, sebagian besar adalah perusahaan swasta dari negara maju (Samhadi, 2006).

Seorang pejabat tinggi dari Badan Perencanaan Nasional (Bappenas) yang secara langsung mengurus Bidang Pendanaan Pembangunan, Koensatwanto Inpasihardjo (Kompas, 6 Mei 2002) memastikan bahwa '80% manfaat utang luar negeri kembali kepada kreditornya, guna membayar jasa konsultan asing, kontraktor asing, termasuk

---

<sup>3</sup> Pernyataan ini diberikan oleh Almarhum Prof. Soemitro Djojohadikusumo yang dikenal sebagai 'Begawan Ekonomi Indonesia'.

untuk membayar komisi komitmen atas pencairan pinjaman'. Lebih dari itu, dalam kasus Indonesia, meskipun bukan angka resmi tapi dengan sangat luas diterima, sekitar 30% dari utang-utang luar negeri ini hilang karena dikorupsi oleh pihak-pihak yang terlibat di dalamnya<sup>3</sup>.

Dengan sistem uang kertas, kekayaan dapat dengan mudah diciptakan oleh para bankir secara tak terbatas dari kehampaan. Mereka menyebutnya sebagai ekspansi kredit. Dengan modal awal hanya sedikit di atas 1 juta pound, Bank of England, dalam kurun empat tahun membukukan kredit (Utang Nasional Pemerintah Inggris) sebanyak 20 juta pound. Utang ini kemudian berlipat lebih dari 40 kali dalam kurun 20 tahun, menjadi 50 juta pound. Pemerintah Inggris dengan mudah selalu dapat mengongkosi kebutuhan perangnya. Tapi, pada saat yang sama, segelintir orang kaya telah menemukan cara efektif untuk secara permanen memajaki rakyat kebanyakan. Kini, warga negara di negara modern mana pun, berada dalam status yang sama: pembayar pajak dan penanggung utang nasional. Instrumen untuk ini semua bermula dari pemaksaan uang kertas atau promissory note oleh negara.

## **UANG KERTAS: PAJAK TERSELUBUNG**

Pajak yang disebut di atas barulah pajak yang secara langsung ditarik oleh negara kepada rakyat demi melunasi utang. Sebelumnya telah disinggung bahwa uang kertas itu sendiri adalah sebetulnya pajak. Fakta ini memang tidak banyak dipahami oleh warga masyarakat, sebagian karena kita telah begitu terbiasa dengan kenyataan ini, sebagian lagi karena kita telah kehilangan memori akan alternatif yang tersedia. Untuk dapat mengerti hal ini kita perlu kembali memahami prinsip terpokok dari mata uang: kebebasan untuk memilih alat pembayaran. Imam Malik menyatakan 'mata uang adalah setiap komoditas yang umum dipakai sebagai alat tukar'. Prinsip ini berasal dari ayat al-Qur'an yang mengatakan 'Janganlah kamu memakan harta saudaramu secara batil, kecuali dengan perdagangan yang disepakati bersama'. Ini bermakna pada perlindungan atas kepentingan pribadi maupun kepentingan bersama dan fakta bahwa perdagangan tidak boleh dipaksakan.

Untuk alasan yang sama tidak boleh seorang penguasa pun menetapkan perak, tembaga, apalagi kertas, dan bahkan emas sekalipun, sebagai satu-satunya alat tukar. Tidak satu otoritas pun berhak untuk memaksakan kepada rakyat alat tukar mereka sendiri; hal ini sepenuhnya harus menjadi pilihan rakyat itu sendiri. Di sinilah, kita memahami, kebebasan fundamental ini telah dihapuskan oleh sistem hukum modern. Tidak akan pernah ada uang kertas di tengah kita, kalau bukan karena hukum alat tukar (*law of legal tender*), satu faktor yang berlaku di semua sistem hukum negara, di seluruh dunia saat ini. Apa arti dari hukum ini adalah bahwa setiap warga negara wajib untuk menerima, sebagai alat pembayaran utang, uang kertas yang diterbitkan oleh bank sentral di negara bersangkutan yang memegang hak monopoli untuk memproduksinya. Kita, rakyat Indonesia, wajib menggunakan rupiah sebagai alat pembayaran, suka atau tidak.

Dengan uraian tentang dihapuskannya kebebasan memilih ini, teranglah, bahwa ekspansi pasokan uang kertas oleh otoritas yang menerbitkannya (melalui berbagai mekanisme finansial) tidak lain adalah se bentuk pajak yang dipaksakan kepada rakyat. Kita dengan mudah bisa memahaminya melalui istilah yang diciptakan oleh para ekonom, inflasi! Arti sebenarnya dari inflasi adalah kenaikan harga-harga atau kemerosotan nilai uang. Semua pemakai uang kertas bersangkutan menanggung pajak ini.

Pajak dari uang kertas ini juga dapat dilihat secara lain, yakni dari selisih ongkos produksi riil yang dibutuhkan untuk memproduksi selembar uang kertas dengan nilai nominal yang diterakan oleh bank sentral di atasnya. Sebagai misal, kalau ongkos produksi setiap lembar uang kertas dengan satuan Rp 100.000 adalah Rp 5.000, maka Rp 95.000 adalah pajak yang dipaksakan oleh bank sentral kepada kita, untuk tiap-tiap lembar kertas tersebut. Para ekonom pun menciptakan istilah khusus untuk menyembunyikan kejahatan ini, yakni *seignorage*. Beban yang ditanggung masyarakat tentu saja masih ditambah lagi, sebagaimana sudah dijelaskan, dengan efek inflasi yang ditimbulkannya.



**Sejak 1999 Bank Indonesia juga telah dilepaskan dari kontrol Pemerintah RI. Gubernur BI bukan lagi bagian dari Kabinet RI.**

## **KEKELIRUAN UMUM TENTANG UANG KERTAS**

Detik ini banyak orang yang masih percaya bahwa uang kertas diterbitkan oleh bank sentral dengan back up logam mulia, emas dan atau perak. Ini sungguh keliru. Kebanyakan uang kertas langsung

kehilangan nilai ekuivalennya untuk dapat ditukarkan dengan emas dan perak (ataupun komoditas lainnya) dalam tahun yang sama dengan saat ia diterbitkan. Telaah atas sejarah uang kertas menunjukkan kegagalan yang selalu dialami oleh otoritas yang menerbitkannya untuk memenuhi kewajiban kontraktualnya (saat ada warga mau menebuskan uang kertas), yang pada mulanya adalah dalam bentuk emas dan perak.

Setelah PD II kebanyakan mata uang di dunia ini telah bergabung dengan Perjanjian Bretton Wood (dibentuk 1944). Dalam sistem Bretton Wood kebanyakan mata uang kertas ini dikaitkan dengan dolar AS yang dikaitkan dengan emas, dengan kesetaraan 35 dolar AS/troy ounce emas. Sistem ini akhirnya dibubarkan secara sepihak oleh Richrad Nixon, Presiden AS, pada 1973. Sejak saat itu tidak ada satupun mata uang kertas yang didukung dengan emas. Uang kertas, sepenuhnya, adalah 'uang fiat' yang nilainya didasarkan sepenuhnya semata-mata atas 'jaminan' hukum dari pemerintah. Saat ini bahkan uang kertas ini pun semakin sedikit dibutuhkan, sebab telah digantikan hanya dengan byte-byte dalam komputer, yang ditransaksikan secara elektronik.

Di sini ada kesalahkaprahan lain di tengah kita yang secara keliru mempercayai bahwa uang kertas suatu negara diterbitkan oleh pemerintah. Yang benar adalah uang kertas, maupun koin-koin

recehan yang terkait dengannya – dan byte dalam komputer yang diciptakannya - diterbitkan oleh Bank Sentral. Sudah ditunjukkan di atas kebanyakan bank sentral adalah perusahaan swasta, milik pribadi sekelompok bankir. Lebih dari itu, sebagian besar uang yang beredar di tengah masyarakat, tidak lagi berbentuk 'uang fisik' (uang kartal, kertas dan koin). Kebanyakan uang beredar saat ini berbentuk deposito dan kredit (uang giral), berupa kertas cek maupun byte, yang dibuat oleh bank-bank komersial. Perbandingan antara uang fisik dan uang ciptaan bank komersial ini biasanya adalah 1:20, suatu angka yang kini menjadi standar internasional Bank Sentral. Ini berarti bahwa sebagian besar uang yang berada di tengah kita sebenarnya diterbitkan oleh perbankan komersial swasta.

Jadi, siapa yang paling bertanggung-jawab atas pemasokan uang di tengah kita? Jawabnya adalah institusi swasta, yang kita sebut bank komersial ini, yang tentu saja, mendapatkan keuntungan luar biasa dari penciptaan uang dari ketiadaan ini. Perlu ditambahkan di sini, saat ini, Bank-bank Sentral, yang kebetulan masih berada di tangan pemerintah (walaupun sudah sepenuhnya dikendalikan oleh jaringan bankir swasta global), cenderung diswastanisasi sepenuhnya. Ini akan berarti bahwa pemaksaan alat pembayaran, yang berarti secara esensial adalah sebetulnya pemajakan, tidak ditarik oleh pemerintah melainkan perusahaan swasta (perbankan).

Dari uraian lain dari Helairie Beloc, sebagaimana dikutip oleh Dallas (2005) di bawah ini, kita akan mendapatkan kejelasan tentang trick perbankan swasta dalam menciptakan uang dari kehampaan, hingga mereka mendapat sumber kekuasaan yang sangat besar.

*Pada awalnya seorang pemilik koin [emas] yang ingin mengamankannya dari bahaya akan menitipkannya pada seorang pandai emas atau seseorang yang memiliki peti yang kuat dan loket untuk penembusannya. Ia akan meninggalkannya, tentu saja, dengan syarat ia dapat menariknya kembali, semuanya atau sebagiannya, setiap saat ia perlukan. Misalnya ada sebelas orang menitipkan masing-masing 100 keping emas pada*

*seorang pemilik peti penyimpanan; maka orang ini akan menjadi bankir mereka. Mereka akan datang kepadanya dari waktu ke waktu, masing-masing menarik sebagian uang mereka yang akan dipakai, atau menyerahkan sejumlah uang lain untuk disimpan.*

*Dengan segera diketahui, pada prakteknya, jumlah uang yang ditarik dalam jangka waktu tertentu, katakanlah sebulan, telah digantikan oleh depositor dengan kecepatan rata-rata tertentu: yakni, meski ada jumlah atau kecepatan tertentu yang ditarik ada sejumlah yang terkait yang didepositkan. Tapi di antara arus masuk dan arus keluar selalu ada sejumlah besar cadangan di tangan: selalu ada sejumlah besar emas dan perak di tangan orang yang dipercayai menyimpannya.*

*Dalam praktek diketahui bahwa secara permanen sisa uang yang tak terpakai ini ada sejumlah sepuluh kali dari jumlah yang perlu disiapkan untuk memenuhi permintaan penarikan.*

*Di tangan si bankir yang mendapat kepercayaan sebelas nasabah yang menitipkan uang, ada sebanyak 1.100 poundsterling, dengan 1000 pound dari yang 1.100 pound ini, sepenuhnya menganggur dalam waktu tertentu. Cukup bagi si bankir untuk hanya menyimpan yang 100 pound itu sebagai cadangan untuk memenuhi permintaan penarikan, sebab ia bisa mengandalkan arus masuk deposit baru secepatnya untuk memenuhi seberapa pun arus penarikan terjadi. Si Jones boleh jadi menarik 10 pound dari 100 pound tabungannya untuk keperluan Tahun Baru, tapi pada Candlemas, sebulan kemudian, ia akan membayarkan 10 pound yang ia ambil itu untuk kembali ditabung. Dengan demikian, cuma 1/10 dari jumlah total, yang harus disimpan oleh si bankir untuk memenuhi kewajibannya. Sisanya - sekurangnya - ia gelapkan, ini penggelapan karena seseorang menggunakan milik*

*orang lain yang dipercayakan kepadanya demi tujuan pribadi. Tapi karena terbiasa, penggelapan ini lama-kelamaan dianggap wajar. Maka, pada akhirnya, si bankir merasa aman bila ia hanya mencadangkan 1/10 dari uang yang, berdasarkan hukum dan moral, ia wajib membayarkannya saat diminta. Ssisanya yang 9/10 ia dapat gunakan untuk apa saja yang ia mau – dan khususnya diutangkan dengan riba<sup>4</sup>.*

Tapi itu baru awal dari cerita. Sebab, sebagaimana kita ketahui para bankir akan menerbitkan 'tanda terima', kuitansi, atau istilah resminya 'janji pembayaran' (promissory note), sebagai bukti penitipan koin emas itu. Oleh nasabahnya kuitansi ini diterima seolah sebagai benar-benar pembayaran. Kertas ini, hari ini kita sebut sebagai cek, kemudian beredar dari satu tangan ke tangan yang lain untuk suatu waktu di-cash-kan (ditukarkan dengan koin emas) di bank. Secarik kertas ini pun, di bawah hukum alat tukar (law of legal tender), akhirnya menjadi uang itu sendiri. Dengan instrumen ini para bankir mendapatkan keuntungan secara luar biasa karena, dengan mengeluarkan kertas-kertas 'janji pembayaran' ini, telah menciptakan uang dari kehampaan. Beloc mencontohkan bagaimana para bankir mendapatkan pelipatgandaan keuntungan tersebut sebagai berikut ini:

*Anda dan saya dengan 1.100 poundsterling dapat mengupah 11 orang untuk membangun sebuah rumah untuk kita dalam waktu 6 bulan. Tapi seorang bankir dengan 1.100 pound dapat sekaligus membangun 10 rumah. Anda dan saya dapat meminjamkan uang kita yang 1.100 pound itu dengan 5% bunga dan mendapatkan 50 pound dalam setahun; tapi seorang bankir, dengan dasar yang sama, dapat memperoleh sebanyak 550 pound dalam setahun<sup>5</sup>.*

---

<sup>4</sup> Sebagaimana dikutip oleh Ian Dallas (2005). Halaman 318-319. Ian Dallas adalah nama kelahiran Shaykh Dr. Abdalqadir As-Sufi .

Ini juga belum akhir dari cerita, karena dengan berlakunya janji pembayaran tersebut sebagai uang itu sendiri, para bankir dapat melipatgandakan uangnya lagi, dengan cara menciptakan utang kepada para nasabah. Dengan teknik cadangan sebagian ini seorang bankir kemudian dapat memperbanyak 'uang'-nya sampai jumlah hampir tak terbatas, dengan jalan mengutangkan (tepatnya: membukukan utang) dengan bunga tersebut. Dalam istilah perbankan praktek ini disebut sebagai 'ekspansi kredit'. Syarat cadangan sebagian atau fractional reserve requirement lazimnya pada mulanya adalah antara 8-10%. Dengan teknologi yang lebih baru, kartu kredit, sebuah bank bahkan praktis dapat membukukan utang – dengan demikian menciptakan uang - tanpa cadangan sama sekali.

Di Indonesia, pasca liberalisasi sektor perbankan pada 1988, persyaratan cadangan ini bahkan menjadi sangat kecil, diturunkan dari 15% menjadi 2%. Inilah bibit yang menjadi awal malapetaka bangsa ini yang terjadi satu dekade kemudian ketika sektor perbankan di Indonesia rontok. Kita akan dengan luas kembali membahas nasib bangsa Indonesia yang kini terjebak dalam permainan para rentenir global ini di bawah nanti.

Kemampuan menciptakan kredit inilah yang memberikan oligarki keuangan kekuatan politik yang sebenarnya. Sejumlah bukti-bukti lain akan diberikan di bawah nanti, baik di masa awal konsolidasi kapitalisme (abad ke-19) maupun di zaman mutakhir ini. Bank-bank kini menciptakan kredit dalam bentuk utang nasional, pada dasarnya, untuk tujuan apa saja – mulai dari perang, proyek 'pembangunan', bahkan 'reformasi politik'. Tujuan utang, bagi para rentenir, adalah demi memperbanyak utang itu sendiri, karena dengan begitu mereka menciptakan kekayaan dengan cepat dan

---

<sup>5</sup> Ibid. Halaman 319.

mudah. Tapi bagi sebuah bangsa, utang nasional apalagi yang merupakan 'kredit politik' seperti yang dikenal sebagai Structural Adjustment Loan dari IMF, dapat berarti 'utang untuk menggali kuburnya sendiri'. Contoh kasusnya: utang kepada Daulah Utsmani dan, semakin dapat dibuktikan kebenarannya, yang diberikan kepada bangsa kita sendiri sebagaimana kita alami hari-hari ini. Kita akan melihat fakta-faktanya di bawah nanti.

Semuanya sudah makin jelas kini. Tapi masih ada juga kesalahpahaman lain tentang uang kertas dan implikasinya. Sebagian orang beranggapan bahwa uang kertas lebih memajaki (membebani) kaum kaya yang punya lebih banyak uang daripada kaum miskin yang lebih sedikit memegangnya. Ini kekeliruan fatal, karena yang sebaliknya yang terjadi. Inflasi adalah pajak yang jauh lebih dibebankan kepada orang miskin. Sebab, meskipun inflasi menurunkan nilai semua mata uang dalam suatu waktu tanpa melihat siapa yang memilikinya, inflasi lebih menguntungkan orang-orang yang tengah berutang. Sebab, mereka yang berutang, akan melunasinya dengan nilai uang yang secara riil lebih kecil dari nilai asal yang menjadi kewajibannya semula. Karena yang mendapatkan kredit ini kebanyakan adalah orang kaya, merekalah yang lebih diuntungkan oleh sistem ini, dengan dua alasan:

- (1) Inflasi menurunkan nilai riil uang yang harus dibayarkan oleh debitur kaya tersebut.
- (2) Sistem uang kertas memberikan keistimewaan eksklusif yang luar biasa kepada orang kaya berupa akses untuk mendapatkan modal dari perbankan.

Secara keseluruhan sistem uang kertas adalah suatu bentuk ketidakadilan berupa pajak yang paling berat bagi warga negara, terlepas dari kelas sosial dan kondisi lainnya, demi keuntungan segelintir pribadi-pribadi. Semakin banyak uang yang diciptakan, dalam bentuk kredit yang dikeluarkan oleh bank, semakin tinggi pajak yang harus ditanggung oleh masyarakat. Tingkatnya melebihi inflasi, karena harus kita tambahkan di sini dengan tidak meratanya peredaran uang, karena berlakunya formula 'uang-datang-kepada-

Perusahaan multinasional pertama di dunia adalah VOC (Vereenigde Oost-Indische Compagnie) dari Belanda. Para Direktur VOC adalah kaum Yahudi bergelar Coen (Sombart, 1913). Salah satu yang paling terkenal di Hindia Belanda adalah Gubernur Jenderal Jan Pieterzoen Coen, yang dikenal sebagai Mur Jangkung, pendiri Batavia.



uang'. Seseorang yang akan meminta kredit kepada bank, katakanlah Rp 1 milyar, harus menyediakan ekuitas senilai yang sama, Rp 1 milyar. Mungkinkah Rp 1 milyar ini disediakan oleh seorang nelayan di Muara Angke? Kredit perbankan hanya akan datang kepada kaum kaya, yang akibatnya akan makin mempertajam jurang ketimpangan antara si kaya dan si miskin.

Itulah, boleh jadi, sisi terburuk dari sistem uang kertas: **perpajakan terselubung**, yang tidak terlihat karena tidak mudah, dan tidak pernah, dihitung seperti halnya inflasi. Secara keseluruhan itulah kapitalisme, yang ditopang oleh dua sumber hidupnya, riba sebagai jantung kiri dan pajak sebagai jantung kanannya. Dalam skala global kapitalisme, sebagaimana akan segera kita perhatikan di bawah ini, telah menggantikan kekuatan militer sebagai alat untuk mengendalikan (baca: menjajah) warga masyarakat.

Selain alat dan cara penjajahannya ada perbedaan penting lain pada kolonialisme baru dibanding yang lama yang patut diketahui, meski pelaku dan korbannya sama. Ketika kolonialisme berlangsung secara fisik-militer, para pelakunya memperlakukakan suatu pemerintahan (nasional) untuk menduduki secara fisik - di bawah ancaman militer - suatu pemerintahan (nasional) lainnya. Di balik layar adalah

para rentenir dan pedagang yang mengeruk kekayaan dari bangsa yang dimangsanya. Kini, dalam kolonialisme baru, para pelakunya tidak lagi memperlalat suatu pemerintahannya secara langsung, tapi melalui jaringan finansial multilateral (IMF dan Bank Dunia), yang memaksa pemerintahan nasional korban untuk melegalkan operasi-operasi mereka. Sejumlah lembaga multilateral lain, seperti ISO (International Standard Organization), WIPO (World Intellectual Property Organization) dan sejenisnya, dengan yang terutama adalah WTO (World Trade Organization), memainkan peran yang sama di sektor jasa dan perdagangan. Di belakang mereka kemudian berbondong-bondong Perusahaan-Perusahaan Multinasional (Multinational Corporations atau MNC) untuk mereguk kekayaan dari tempat mereka beroperasi.

Kita akan membahas hal ini dengan lebih luas berikut ini. Marilah kita kembali ke fakta-fakta sejarah, dengan mulai mengacu pada peristiwa pada abad ke-19, yang merupakan masa-masa konsolidasi kekuatan kapitalisme dunia. Kita akan melihat peristiwa di negeri Muslim, yakni Mesir, dan implikasinya kemudian bagi Daulah Utsmani. Terakhir kita longok keadaan negeri kita sendiri, Indonesia.

## **KAPITALISME GLOBAL: KOLONIALISME BARU**

Dengan tiga proyek besar, pembangunan Terusan Suez, Dam Aswan, dan industri gula, dimulailah investasi oleh perbankan di Mesir. Proyek ini akhirnya menjerat kaum Muslim Mesir dalam utang nasional sampai hari ini. Khadive Ismail (Gubernur Utsmani di Kairo) mengambil kredit kepada Cassel untuk pabrik gula tersebut, sebesar 7 juta pound dengan bunga 7% per tahun. Pada 1873 sindikasi Bischoffseim memberikan kredit kepada Pemerintahan Khadive Ismail sebesar 32 juta pound, dengan bunga yang sama 7% per tahun. Karena jerat utang yang makin menyulitkan Khadive Ismail dipaksa menjual saham Terusan Suez kepada Pemerintah Inggris sebesar 4 juta pound, dan dengan tambahan kredit lagi sebesar 8 juta pound dari Anglo-Egyptian Bank.



Pemerintah Mesir, pada 1876, memiliki pendapatan nasional hanya sebesar 19 juta pound, tapi utangnya pada perbankan telah mencapai 91 juta pound. Dan kelak, sekitar dua dekade kemudian, di bawah bendera pembaruan Islam, Muhammad Abduh mengendurkan ketentuan tentang riba (1899). Segera mengikuti fatwa ini, berdiri Post-Office Saving Bank pada 1900 dan Agricultural Bank, dua tahun kemudian, pada 1902. Penguasa Mesir ketika itu adalah Gubernur Lord Cromer, yang nama aslinya adalah Kapten Evelyn Barings - seorang kaki tangan bankir dari Keluarga Barings. Lord Cromer pula yang mengangkat Muhammad Abdul menjadi Mufti Al Azhar, 1899, beberapa saat sebelum dia secara praktis menghalalkan bunga kantor pos. Ketika Desraeli, Perdana Menteri Inggris saat itu – yang sebenarnya adalah seorang Yahudi dari Italia - memastikan pemerintahnya membeli saham Terusan Suez, senilai 4 juta pound di atas, tentu saja, bukan dengan uangnya sendiri: 'pemerintah Inggris' yang dimaksudnya adalah bankir swasta lainnya, Keluarga Rothschilds.

Perkembangan di Mesir ini ikut berperan dalam proses keruntuhan Daulah Utsmani di Istanbul secara keseluruhan. Sebagaimana dijelaskan oleh Shaykh Abdalqadir dalam bukunya yang lain, *The Return of the Khalifate* (1996), keruntuhan Daulah Utsmani tidak terjadi karena kekalahan militer, tapi karena jerat utang. Melalui berbagai manuver politik, terutama mulai di zaman Sultan Mahmut II (memerintah 1808-1839) yang 'silau' akan modernisme Eropa, Daulah Utsmani dihancurkan oleh para bankir melalui utang-utang untuk membiayai proyek-proyek 'mercusuar', seperti jaringan rel kereta api 'Orient Railway' yang menghubungkan Eropa dan Asia, dan pembangunan Istana Dolmabahce yang megah, menggantikan Istana Topkapi yang jauh lebih sederhana (1815). Jaringan para bankir dari Perancis, Inggris, Austria, Jerman, dan Swiss – dari keluarga-keluarga Rothschilds, Cassel, Barings – ada di balik semua ini.

Tiap kali pemegang otoritas di Istanbul terpaksa mengambil kredit untuk proyek baru atau menyelesaikan kredit-kredit lama. Tentu, tidak dengan cuma-cuma, tapi dengan syarat-syarat tertentu:

bunga yang makin mencekik (60%) dan – dalam bahasa sekarang - liberalisasi politik dan ekonomi. Pada 1875 Sultan Abdalaziz dipaksa menyatakan moratorium atas utang kepada perbankan sebesar 200 juta pound. Titik menentukan itu pun tercapai: 1876, Istambul dinyatakan bangkrut, dan dipaksa membentuk sebuah 'Komisi Internasional', yang mewakili para pemodal asing untuk memastikan pembayaran utang-utang pemerintah Istambul. Belakangan pada awal abad ke-20, tepatnya pada 1908, sebuah lembaga sejenis 'Administration of Ottoman Public Debt', kembali dibentuk. Tahun 1908 ini juga merupakan saat yang sama ketika Sultan Abdulhamid II (memerintah 1876-1909), dipaksa mengizinkan pembentukan Parlemen, yang menandai awal kehancuran total Daulah Utsmani, 16 tahun kemudian.

Bermainnya tangan-tangan para bankir ini bersamaan dengan 'pembusukan' dari dalam, yang berlangsung melalui serangkaian 'Reformasi' (Tanzimat), di masa Sultan Abdulmejid I dan Abdalaziz (1839-76) sampai titik kebangkrutan tersebut di atas terjadi. Dalih reformasi itu sendiri adalah modernisasi. Beberapa elemen terpenting dari Tanzimat adalah pemisahan pendidikan Islam dan pendidikan sekuler, diadopsinya doktrin persamaan hak bagi setiap warga negara (Gulhane Decree), yang berimplikasi penghapusan segala bentuk pajak atas dasar syariah, khususnya *Jizya*<sup>6</sup> (1839).

Sultan kemudian mendeklarasikan Hatti Humayun yang memastikan penuntasan Gulhane (1856), kemudian sepenuhnya penghapusan hukum *Dhimmi*<sup>7</sup> (1857). Pemberian izin kepemilikan tanah bagi orang asing menyusul beberapa tahun kemudian (1867). Sistem peradilan

---

<sup>6</sup> **Jizya** adalah 'pajak per kepala' yang harus dibayarkan oleh kaum *dhimmi* yang secara ekonomis mampu, dan telah dewasa. Menurut para *fukaha* pengenaan *jizya* dibedakan antara kaum miskin, kelas menengah, dan kelas atas, masing-masing 1, 2, dan 4 dinar atau 12, 24, dan 48 dirham. Di zaman *Daulah Utsmani* *jizya* diseragamkan 1 dinar per kepala atau setara dirhamnya.

<sup>7</sup> **Dhimmi** adalah 'ahli Kitab' yang menetap di *Dar al-Islam* dan membayar *jizya* sebagai imbalan atas perlindungan dan jaminan akan kebebasan mereka menjalankan agamanya.

sekuler, Nizamiye, diperkenalkan dan menggantikan peradilan syariah (1869). Satu momentum sangat penting, pencetakan dan peredaran uang kertas kaime secara luas terjadi pada 1876, setelah percobaan pertama (pada 1839) gagal karena ditolak umat. Sebelum itu semua, pada 1826, terlebih dahulu 'Tentara Jihad', yang dikenal sebagai Janissari, telah dibubarkan oleh Sultan Mahmut dan digantinya dengan 'Pasukan Kerajaan' (Imperial Guard) ala Eropa.

Berbagai kebijakan baru ini, tentu, sangat melemahkan kekhalifahan. Kayali (1997) mencatat Ketetapan Gulhane di atas yang diharapkan meningkatkan loyalitas komunitas non-Muslim, terutama di wilayah Eropa, justru menghasilkan hal yang sebaliknya. Kekuatan kapitalis Barat dengan sigap memanfaatkan konsesi ini untuk memperkuat posisi para pedagang Kristen dan memastikan mereka mendapatkan pembebasan pajak, dan dari proses peradilan syariah. Sementara pengenaan pajak yang makin memberatkan, akibat desakan jerat utang, dalam beberapa dekade terakhir yang dilakukan oleh Pemerintah Istambul, menambah beban kehidupan rakyat. Mengikuti Hatti Humayun penetrasi perbankan semakin jauh terjadi di daulah Islam ini, dengan berdirinya dan beroperasinya Ottoman Bank, sejak 1856.

Sebagaimana kita ketahui pada akhirnya Daulah Utsmani telah diakhiri, dengan didirikannya Republik Turki, oleh Kemal Attaturk, seorang keturunan Yahudi, Salonika, yang dalam buku-buku sejarah disebutkan sebagai 'Bapak Pembaruan Islam' itu. Dari Tanzimat-lah perlahan-lahan terbentuk suatu kelas birokrat, kelas Memurs, yang menggantikan otoritas-otoritas otonom pada tingkat lokal, di tangan para Amir. Kelas Memurs adalah orang-orang yang berpendidikan modern Barat dan pro-sekularisasi dan westernisasi. Dengan kata lain sejak awal, Reformasi atau Tanzimat, dirancang dengan satu tujuan akhir: dipaksanya Istambul untuk meninggalkan Nomokrasi Islam, dan menggantikannya dengan demokrasi, membentuk negara fiskal. Kini Turki adalah salah satu negeri 'pariah' di Eropa, berstatus sebagai 'negeri berkembang', dengan utang luar negeri begitu besar dan tingkat inflasi tertinggi di dunia.

Berikut kembali kita lihat bukti lain hasil kerja perbankan di zaman yang lebih mutakhir, di belahan bumi yang berbeda lagi. Sebelum Kongres Amerika Serikat (AS) mensahkan berdirinya Federal Reserve, 1913, utang nasional pemerintah AS adalah 0 dolar AS. Pada tahun 1990-an, delapan dekade sejak beroperasi Federal Reserve, utang nasional AS pada Federal Reserve adalah 4 triliun dolar AS. Ada dua rangkaian bukti kongkrit lain dari modus operandi para bankir yang akan disajikan di sini. Keduanya berupa membengkaknya defisit anggaran nasional, yang berarti melonjaknya utang publik, sejumlah negara yang terlibat konflik, dalam Perang Dunia (PD) I dan PD II.

Sebelum PD I tiga negara yang terlibat konflik, Inggris, Italia, Jerman, hampir tidak pernah mengalami defisit anggaran, tapi pada saat PD I (1914-18), masing-masing mengalami defisit anggaran -35.9%, -23.5%, dan -38.3% dari Produk Nasional mereka. Demikian juga pada saat PD II (1939-1945) ketiga negara yang sama, ditambah dua negara lainnya, yaitu AS dan Rusia, juga mengalami lonjakan defisit anggaran secara drastis, masing-masing -30.9%, -23.9%, -21.2%, lalu untuk Rusia -22.2% dan AS -12.4% (Tabel 1).

**Tabel 1. Rata-rata Tahunan Defisit Anggaran Negara (dalam % Produk Nasional, 1830-1999)**

Tahun	UK	Perancis	Italia	Jerman	Austria	Rusia	AS	Jepang
1830-59	-0.1	-1.5	-	-	-	-	-	
1860-89	0.0	-1.6	-2.4	-	-	-	-1.0	0.4
1890-1913	0.1	0	-0.9	-3.2	-1.1	-1.9	0	1.9
1914-18	-35.9	n/a	-23.5	-38.3	-	-	-2.7	3.2
1919-38	1.2	-4.3	-9.9	-5.4	-	-	-1.8	1.9
1939-45	-30.9	n/a	-23.9	-21.2	-	-22.2	-12.4	1.6
1946-69	2.9	-1.1	-5.7	-	-	-	-0.3	1.4
1970-89	-1.0	-2.1	-10.4	-	-	-	-2.7	-3.1
1990-99	-3.8	-3.6	-7.2	-2.7	-3.1	-7.8	-1.5	-2.2

Sumber: Ferguson (2001)

Sampai di sini harus ditambahkan bahwa kekuatan kapital itu tentu saja bukan cuma terbatas di sektor finansial, tapi juga di sektor produksi dan perdagangan komoditas. Kita bisa mengidentifikasi dua sub-kelas kapitalis berbeda ini, yang pertama sub-kelas bankir, yang kedua sub-kelas industriawan dan pedagang. Dari sejak awal perkembangannya, sedini awal abad ke-16 sampai hari ini, dua kekuatan ini – finansial dan komoditi – selalu berkolaborasi. Hasil kolaborasi ini adalah kolonialisme, dengan pelaku utama kekuatan perusahaan multi nasional (MNC)

Kekuatan MNC di zaman mutakhir ini, tentu, semakin besar dan canggih. Pada tahun 1998 tercatat ada 53.000 MNC di seluruh dunia, dengan nilai perdagangan mencapai triliunan dolar AS. Telah disebutkan sebelumnya kehadiran mereka di berbagai sudut muka bumi saat ini tidak perlu lagi disertai kekuatan fisik-militer. Sistem pemerintahan demokrasi dalam negara fiskal telah memenuhi segala kepentingan mereka. Perusahaan-perusahaan MNC, bersama-sama lembaga-lembaga keuangan internasional, secara efektif dapat mendikte para politisi, walaupun rakyat negara bersangkutan yang memilihnya secara demokratis bukan para pedagang internasional itu. Setiap jengkal tanah di bumi ini haruslah, dalam istilah sederhana mereka, ramah investor (investor friendly). Secara global mereka merumuskan persyaratan ini dalam Skema Washington Consensus, yang akan kita singgung lagi di bawah nanti. Secara lebih detil organisasi-organisasi multilateral teknis, yang sudah disebut di atas, seperti WIPO, ISO, dan – terutama WTO – adalah para pembuka jalannya.

Teknik yang sama terus diterapkan oleh para bankir bagi negara-negara nasional atau rezim 'baru' yang muncul di abad ke-21 ini. Ketika warga Muslim Bosnia memenangkan perang atas Serbia, kekuatan AS memaksa mereka untuk duduk dalam perundingan, dan menyepakati Perjanjian Dayton (Dayton Agreement). Pasal pertama perjanjian ini adalah menyingkirkan hak Muslim untuk memerintah menurut Hukum Islam, dan 'memaksa mereka untuk menerapkan pajak pertambahan nilai dan segera menerima utang dari Bank Dunia, serta mentaati segala protokolnya'. Demikian

**Para petualang awal seperti Christopher Columbus (Spanyol) dan Bartolomeu Dias (Portugis) dibiayai oleh para financiers - kaum Yahudi Spanyol, seperti Louis de Santangel dan Gabriel Saniheg, yang dikenal sebagai Bendahara dari Aragon. Di belakang, atau bersama, para petualang itu, para pedagang membonceng dan mendiami tanah-tanah asing yang kemudian mereka kolonisasi.**

pula, begitu rezim Taliban di Afganistan ditumbangkan, Presiden Hamid Karzai, didorong untuk mengambil sejumlah utang dari Bank Dunia. Tak berbeda halnya dengan Muslimin Chechnya. Salah satu elemen penting perjanjian perdamaian yang disodorkan untuk mereka tandatangani adalah, serupa dengan Perjanjian Dayton, keharusan untuk menerima pendirian sebuah 'bank nasional', dan sejumlah ketentuan yang memastikan kemungkinan adanya utang dari Bank Dunia atau IMF.

## **NASIB BANGSA INDONESIA**

Dan, jangan lupa, marilah kita tengok negeri kita sendiri, khususnya sejak munculnya rezim Orde Baru di bawah Jenderal Soeharto. Sebelum secara politik dikuasai oleh para penjajah Eropa (Portugis, Inggris, dan Belanda tentu), Indonesia adalah Nusantara yang terdiri atas sejumlah nomokrasi Islam berdaulat; mulai dari Malaka, Temasek, Pasai, Riau, Lampung, Banten, Demak, Mataram, Kutai, Banjar, Bone, Ternate serta Tidore, dan seterusnya. Ketika secara politik 'merdeka', pada 1945, punahlah rangkaian nomokrasi tersebut digantikan menjadi sebuah negara fiskal, Republik Indonesia (RI). RI muda segera bergabung dengan Perserikatan Bangsa Bangsa (PBB), Bank Dunia dan IMF. Setelah masa konsolidasi yang pendek, di zaman Presiden Soekarno, terjadilah interupsi politik karena tragedi bangsa pada 1965, yang mengakhiri kekuasaan Soekarno.

Dosa utama Bung Karno, sesungguhnya, adalah sikap tegasnya untuk menolak kehadiran lebih lama IMF dan Bank Dunia di

Indonesia pada Agustus 1965, serta tindakannya untuk keluar dari PBB. Sebelumnya, antara 1963-1965, Presiden Soekarno telah menasionalisasi aset-aset perusahaan-perusahaan Inggris dan Malaysia, serta Amerika; sebagai kelanjutan dari pengambilalihan aset-aset perusahaan Belanda, pada masa 1957-1958. Karena sikap politik yang ditengarai sebagai anti-Barat ini, serta kedekatannya dengan Partai Komunis Indonesia (PKI), Presiden Soekarno diidentifikasi sebagai akan 'membawa Indonesia menjadi komunis'. Maka bagi Barat kekuasaannya harus diakhiri, dengan dimunculkannya kekuatan baru, yang kelak dikenal sebagai Orde Baru.

## **ORDE BARU DAN JERAT UTANG**

Sudah secara luas diketahui, dan karenanya tidak akan diulas di sini, pergantian rezim tersebut terjadi dipicu oleh suatu peristiwa yang dikenal sebagai Peristiwa G30S (Gerakan 30 September), yang dalam sejarah Orde Baru dipastikan dilakukan oleh PKI (Partai Komunis Indonesia)<sup>8</sup>. Melalui serangkaian manuver politik, diawali dengan penerbitan Surat Perintah 11 Maret (Supersemar), Jenderal Soeharto berhasil mengambilalih kekuasaan dari Soekarno. Sebagai imbalan untuk kesediaan secara total 'membersihkan anasir kiri' warisan Orde Lama, rezim Orde Baru kemudian memperoleh berjuta dolar AS kucuran utang dari Bank Dunia dan IMF. Selain dari Bank Dunia dan IMF, sejak 1967, Orde Baru juga mendapatkan kucuran – lebih tepatnya memberikan konsesi – berupa investasi swasta dalam proyek-proyek industri strategis, termasuk antara lain pertambangan tembaga (belakangan ditambah emas), di Timika, Papua Barat, yang diberikan untuk Freeport, industri keuangan untuk Chase Manhattan Bank, penambangan boksit untuk Alcoa, dan seterusnya (Luongo, 2006).

Secara umum beberapa tindakan strategis awal rezim Orde Baru (pada periode 1966-1968) adalah:

- Mengembalikan Indonesia menjadi anggota IMF dan Bank Dunia, yang segera menempatkan perwakilannya di Bank

- Indonesia, dan tim keuangan di Departemen Keuangan RI.
- Memperkuat otoritas Bank Sentral, terutama untuk urusan pelunasan utang internasional.
- Mengesahkan undang-undang Penanaman Modal Asing, yang memberikan berbagai kemudahan dan fasilitas bagi perusahaan swasta asing
- Memberikan konsesi pengembalian aset-aset perusahaan asing (Amerika, Inggris, dan Belanda, serta Jepang) yang dinasionalisasi oleh pemerintahan Soekarno
- Membentuk suatu konsorsium negara rentenir (kreditor) pemberi utang demi keperluan jangka panjang Orde Baru, yakni Inter-Government Group for Indonesia (IGGI), yang diketuai oleh Belanda<sup>9</sup>.

Dengan berbagai langkah awal ini, perlahan-lahan tapi pasti Jendral Soeharto dan para penasihat ekonominya, yang dikenal sebagai 'Mafia Berkeley' itu membawa umat Islam Indonesia sepenuhnya mengikuti jalan kapitalisme di bawah komando Bank Dunia dan IMF. Mafia Berkeley membawa bangsa Indonesia ke dalam jerat utang yang sungguh menyengsarakan. Rezim Orde Baru sendiri, tepatnya Soeharto pribadi, pada dasarnya sangat pragmatis. Ia tidak hanya dipengaruhi oleh pembantu-pembantunya yang mendukung sepenuhnya kapitalisme internasional. Di sekelilingnya juga terdapat tokoh-tokoh nasionalis yang cenderung menolak kebijakan ekonomi liberal. Faktor yang menentukan kecenderungan Soeharto kepada salah satu kubu pembantunya adalah harga minyak mentah, sebagai sumber utama keuangan negara. Dari waktu ke waktu, tergantung harga minyak, Jenderal Soeharto secara bergantian mengikuti nasehat salah satu kubu ini. Saat harga minyak bagus, kebijakan nasionalis dijalankan (tahun-tahun 1970-an sampai awal 1980-an), saat harga minyak buruk kebijakan IMF dan Bank Dunia yang dijalankan (pasca-1983), demi memperoleh utang asing<sup>10</sup>.

Meskipun selalu ada tarik-menarik pengaruh antara kelompok nasionalis dan ekonom liberal Orde Baru terus menambah utangnya. Utang-utang ini selalu diabsahkan dengan mengatasnamakannya sebagai upaya pembangunan. Bersamaan dengan utang-utang



tersebut kebijakan ekonomi Indonesia semakin liberal. Di antaranya, yang paling signifikan dan menjadi salah satu bibit krisis moneter 1997, adalah liberalisasi perbankan, yang dikenal sebagai Paket Oktober (Pakto) 1988. Dengan kebijakan ini bank-bank asing pun dibolehkan membuka cabang di luar wilayah ibu kota Jakarta. Syarat pembukaan bank baru menjadi sangat dipermudah, yang semula mensyaratkan cadangan (reserve requirement) 15%, menjadi hanya 2%.

Berkat Pakto 1988 tersebut pada saat menjelang Krisis Moneter terjadi, pertengahan 1997, di Indonesia terdapat lebih dari 235 bank swasta. Sejumlah besar dari perbankan ini terlibat dalam penggelapan dana BLBI (Bantuan Likuiditas Bank Indonesia) yang menjadi salah satu sebab utama terjadinya Krisis Moneter tersebut. Rontoknya perbankan swasta ini juga menyebabkan utang negara melonjak dalam jumlah sangat besar, yang akan kita bahas lagi dibawah nanti.

Dari tahun ke tahun atas nama rakyat Indonesia Orde Baru terus menambah utang – terutama kepada dua lembaga rentenir ini - untuk membangun proyek-proyek, yang sebagian besar tak terlalu diperlukan oleh rakyat banyak. Bunga utang yang dibebankan kepada Indonesia adalah 2.5-4% per tahun, tampaknya kecil, tapi angka ini berarti bahwa dalam kurun sekitar 20-25 tahun bunga utang ini sudah menjadi sama besarnya dengan induknya sendiri. Dari tahun ke tahun dalam angka absolut nilai uang dari suku bunga ini saja, secera efektif, terus tumbuh mengikuti deret ukur. Pada tahun 2006 bunga utang IMF telah dinaikkan dari 4,3% menjadi 4,58%.

Tiga puluh tahun kemudian, sebagaimana kita saksikan bersama pada 1998, Orde Baru mengalami kebangkrutan dan runtuh, dengan mewariskan beban utang kepada rakyat secara luar biasa. Di akhir masa Soekarno utang luar negeri Indonesia hanya 6.3 milyar dolar AS (itu pun dengan 4 miliar dolar di antaranya adalah warisan Hindia Belanda). Ketika Orde Baru berakhir utang luar negeri Indonesia adalah 54 milyar dolar AS (posisi Desember 1997). Tapi, bagi para kapitalis, penderitaan 200 juta rakyat Indonesia pada akhir masa

Orde Baru ini tidak mereka sikapi dengan bergeming. Justru hal ini memberikan peluang baru bagi mereka untuk menuntaskan misinya: membuat Indonesia secara total masuk kedalam kapitalisme - dan masuk perangkap utang lebih dalam lagi - dengan ongkos sepenuhnya ditanggung oleh rakyat Indonesia sendiri. Perginya Soeharto, bagi IMF, Bank Dunia, dan kepentingan kapitalis internasional lainnya, telah menghilangkan kerikil-kerikil yang acap mengganjal kebijakannya di masa lampau.

## **PASCA ORDE BARU: JERAT UTANG SEMAKIN DALAM**

Mirip dengan teknik yang dipakai oleh para bankir saat 'mengerjai' Daulah Utsmani dulu, IMF (Internasional Monetary Fund) dan Bank Dunia, sejak bangkrutnya Pemerintahan Orde Baru, memaksakan totalitas kapitalisme melalui ikatan-ikatan dalam utang-utang baru. Kredit-kredit baru, yang disebut sebagai kredit Structural Adjustment Loan (SALs), dengan dalih untuk membiayai kelanjutan 'Program Reformasi' – istilah teknisnya Structural Adjustmen Program (SAP) - hanya diberikan sepanjang pemerintah sepenuhnya mengikuti garis kebijakan IMF dan Bank Dunia. Pada pokoknya dua lembaga rentenir ini menghendaki Indonesia untuk sepenuhnya mengikuti jalan kapitalisme. Pengalaman yang sama, sekitar sepuluh-lima belas tahunan sebelumnya (1983-1987), juga dialami sejumlah negara Amerika Latin, yaitu Argentina, Brazil, Bolivia, Mexico, dan Peru. Akibat mengalami krisis semuanya makin jauh terperosok dalam jerat utang rentenir internasional tersebut.

Nilai utang baru yang diselubungi sebagai 'bantuan untuk keluar dari krisis', di zaman pemerintahan B.J Habibie yang tak sampai dua tahun itu, misalnya, adalah 24 miliar dolar AS. Akibatnya total utang pemerintah Indonesia pada akhir 1999 telah meningkat menjadi 78 miliar dolar AS, dari 54 miliar dolar AS pada 1997. Ini berarti, masa pemerintahan BJ Habibie yang sangat pendek ini telah menambah utang setara dengan utang selama kira-kira 15 tahun masa Soeharto. Untuk mengesankan seolah-olah pihak Indonesia sendiri yang menghendakinya kesepakatan-kesepakatan tersebut dinamai

sebagai Letter of Intent (LoI) dan diajukan oleh pihak pemerintah Indonesia kepada IMF.

Ditambah lagi, karena desakan IMF, pemerintah mulai mempunyai utang dalam negeri sebesar lebih dari 636 triliun rupiah. Dengan demikian total utang pemerintah Indonesia pada akhir 2005 adalah 76.6 miliar dolar AS kepada para bankir asing, di tambah 636.6 triliun rupiah kepada pihak dalam negeri. Semuanya setara dengan Rp 1.318 triliun. Dengan jumlah penduduk 210 juta jiwa ini berarti bahwa tiap penduduk Indonesia, termasuk bayi yang baru lahir, terbebani utang sebesar Rp 7 juta. Inilah GNP (Gross National Product) Indonesia yang sebenarnya – (minus) Rp 7 juta/kapita. Perkembangan utang luar negeri Indonesia sejak 1997 dapat dilihat pada Tabel 2 di bawah.

**Tabel 2 . Utang Luar Negeri Indonesia (1997-2003)**

Waktu	Utang Pemerintah (Milyar USD)	Utang Swasta (Milyar USD)	Non Bank Financial Institutions	Total (Milyar USD)
1997	53,865	71,952	10,271	136,088
1998	67,315	78,282	5,288	150,885
1999	75,752	69,080	3,298	148,130
2000	74,892	64,606	2,197	141,695
2001	69,403	60,058	3,634	133,073
2002	74,497	55,211	1,634	131,342
2003 (Sept)	77,093	53,597	2,072	132,762

Sumber: Koesoemo (n.d)

Kredit SAL sendiri tidak khas hanya untuk Indonesia, tapi merupakan 'obat generik' - dengan kata lain merupakan jerat utang - dari kreditor internasional bagi negara pengutangnya yang sedang dalam kesulitan akut. Dalam kondisi seperti ini secara tipikal ada empat strategi yang diwajibkan oleh dua lembaga rentenir ini bagi negeri peminjam.

**Pertama**, 'meningkatkan iklim usaha', yang maksudnya adalah memberikan segala kemudahan dan fasilitas bagi investor asing, termasuk keringanan pajak, dan penghapusan segala hambatan investasi lainnya; serta liberalisasi perdagangan, penghapusan

tarif, penyediaan daerah khusus atau kawasan berikat (free zone), dan sejenisnya.

**Kedua**, mengurangi belanja pemerintah khususnya pada kegiatan sosial yang 'membebani' APBN; kongkritnya adalah penghapusan segala jenis dan bentuk subsidi (terutama untuk BBM, listrik, telepon, air bersih, kesehatan dan pendidikan). Hal ini menyebabkan kenaikan harga berbagai komoditi dan jasa secara terus menerus, dan menghilangnya fungsi negara sebagai pelindung dan penyedia kebutuhan dasar warga negara. Hasil penghematan ini, pada dasarnya, untuk mencicil utang.

**Ketiga**, meningkatkan perolehan pajak dari berbagai sumber, melalui intensifikasi maupun ekstensifikasi pajak. Akibatnya hampir tidak ada sedikit pun ruang kehidupajn yang bebas dari pembebanan pajak oleh negara (Lihat: Pajak tak Bertepi). Pada gilirannya hal ini juga ikut mendorong kenaikan harga-harga barang di pasar. Uang hasil pajak itu sendiri juga diperlukan untuk mencicil utang kepada para rentenir

**Keempat**, penjualan aset-aset negara, dalam bentuk badan-badan usaha negara (BUMN), kepada perusahaan-perusahaan asing. Aset-aset negara yang dijual ini tentu saja aset-aset yang paling berharga, menguntungkan, dan strategis. Contohnya adalah perusahaan telekomunikasi (Telkom), perusahaan penyedia energi (Perusahaan Listrik Negara), penyedia air bersih (Perusahaan Daerah Air Minum), dan perusahaan minyak dan gas (Pertamina).

Selain SAL, Bank Dunia masih memiliki sembilan jenis atau bentuk utang lainnya, dengan berbagai istilah seperti Sector Adjustment Loan (SECAL), Investment Loan, Technical Assistance Loan (TAL), Learning and Innovation Loan (LIL), dan sebagainya. Sedangkan dari IMF juga ada beberapa jenis utang, antara lain, fasilitas Stand by Agreement (SBA), Extended Fund Facility (EFF), dan Supplemental Reserve Facility (SPF). Tapi berbeda dari utang dari Bank Dunia yang sifatnya untuk proyek jangka panjang, utang IMF bertujuan

**Pajak Tak Bertepi:****Cara Harta Anda Dirampas**

Dalam konstruksi negara fiskal perampasan harta milik warga negara melalui pemajakan hampir-hampir tiada bertepi. Berikut adalah sejumlah jenis pajak yang membebani masyarakat.

1. Pajak Bumi dan Bangunan (PBB)
2. Pajak Pendapatan (PPh)
3. Pajak Pertambahan Nilai (PPn)
4. Pajak Penjualan atas Barang Mewah (PPnBM)
5. Pajak Perjalanan (Fiskal)
6. Pajak Tontonan dan Hiburan
7. Pajak Kendaraan Bermotor (PKB)
8. Bea dan cukai
9. Dan seterusnya.

Apa bedanya dengan sistem tanam paksa di zaman Daendles dulu, kecuali bentuk pajaknya, yang tidak lagi berupa lada dan kopi?

Rezim siapapun yang berkuasa sejak lengsernya Soeharto dan Orde Baru, mulai dari Abdurahman Wahid, Megawati Soekarnoputri, dan Soesilo Bambang Yudhoyono, tidak dapat menyusun kebijakan ekonomi – bahkan politik dan sosial - yang berbeda dari kemauan para rentenir internasional

untuk keperluan jangka pendek ketika suatu negara mengalami kesulitan finansial, misalnya kesulitan neraca pembayaran. Yang penting untuk diketahui adalah utang jangka pendek dari IMF ini juga hanya bisa dipakai bila benar-benar diperlukan, karena sifatnya sekadar sebagai cadangan. Dengan kata lain utang IMF sesungguhnya hanya berfungsi sebagai penambah cadangan devisa untuk meningkatkan kepercayaan 'pasar' terhadap mata uang rupiah. Meskipun demikian pemerintah telah tetap berkewajiban membayar fee, meskipun utang IMF itu belum atau sama sekali tidak digunakan.

Semua pinjaman itu bukan tanpa syarat, ia hanya diberikan bila pengutang mau menjalankan langkah-langkah liberal di atas. Secara internasional inilah yang dikenal sebagai kebijakan 'Konsensus Washington', yang dicanangkan oleh IMF, Bank Dunia, Departemen Keuangan AS, dan rentenir internasional lainnya, pada 1989. Karena perjanjian-perjanjian dengan Bank Dunia dan IMF di atas maka kita melihat rezim siapapun yang berkuasa sejak lengsernya Soeharto dan Orde Baru, mulai dari Abdurahman Wahid, Megawati Soekarnoputri, dan Soesilo Bambang Yudhoyono, tidak dapat menyusun kebijakan ekonomi – bahkan politik dan sosial - yang berbeda dari kemauan para rentenir internasional ini. Semakin demokratis pemerintahan Indonesia semakin hilang kewenangan politiknya atas kedaulatan nasionalnya sendiri.

Untuk sekadar memberikan satu contoh saja, kita lihat langkah pemerintah RI dalam menangani krisis utang swasta, akibat 'Krismon' 1997 lalu. Dua bukti pengaruh langsung kebijakan IMF yang dapat diajukan di sini adalah dijalankannya program penyelesaian utang luar negeri swasta melalui skema INDRA (Indonesian Debt Restructuring Agency) serta IBRA (Indonesian Bank Restructuring Agency) atau BPPN (Badan Penyehatan Perbankan Nasional), dan reformasi hukum yang terkait dengannya, yakni pemberlakuan perubahan perundang-undangan kepailitan (insolvency reform).

Melalui dua instrumen ini, pemerintah dan IMF berharap, dapat menyelamatkan sebanyak mungkin dari sekitar Rp 125 triliun bantuan likuiditas Bank Indonesia yang telah diberikan kepada ratusan bank yang mengalami persoalan akibat 'Krismon'. Kaitan langsung kepentingan rentenir asing dalam hal ini dapat dilihat pada Dewan Pengarah tim penyelesaian utang ini, yang dikenal sebagai 'Wakil Ketua', yang terdiri atas tiga bank swasta asing, yaitu Bank of Tokyo Mitsubishi (Jepang), Deutsche Morgan Grenfell (Jerman), dan Chase Manhattan Bank (AS)<sup>11</sup>. Suatu skema yang mengingatkan kita pada skema 'Administration of Ottoman Public Debt', sekitar seratus tahun lalu, ketika terjadi kebangkrutan Daulah Utsmani, sebagaimana disebutkan di atas.

Pada bidang-bidang yang terkait langsung dengan kepentingan rakyat banyak pun, semua pemerintahan pasca-Soeharto sepenuhnya menjalankan kebijakan IMF. Semua pemerintahan menaikkan harga-harga Bahan Bakar Minyak (BBM), TDL (Tarif Dasar Listrik), tarif telepon; semua membiarkan segala jenis perusahaan-perusahaan dagang asing beroperasi di kota-kota di Indonesia, bahkan yang di zaman Presiden Soeharto pun dilarang; semua presiden sesudah Soeharto ini terus-menerus menjual perusahaan-perusahaan negara ke pihak asing; dan semuanya juga terus-menerus melakukan intensifikasi dan ekstensifikasi pajak.

Saat ini (2006) pembayaran cicilan utang dan bunganya telah mencapai 45% dari Produk Domestik Bruto (PDB). Lebih dari separuh, yaitu 52%, dari total penerimaan pajak (sekitar Rp 423 triliun) yang dibayarkan oleh rakyat Indonesia, sebesar sekitar Rp 219,4 triliun, juga terpakai untuk mencicil utang. Untuk bunga utang dalam negeri dari penerbitan SUN (Surat Utang Negara) saja pada tahun 2006 telah mencapai Rp 58,8 triliun, meningkat Rp 10,2 triliun atau 21% dari nilai tahun sebelumnya, Rp 48,6 triliun. Total utang nasional secara keseluruhan, dengan tambahan utang baru untuk 2006 sebesar 5,4 miliar dolar AS, telah mencapai 134,74 miliar dolar AS, setara sekitar Rp Rp 1.280 triliun dengan kurs Rp 9.500/dolar AS. Sedangkan nilai APBN 2006 saja cuma sebesar Rp 689,9 triliun. (Kompas, 22 Juni 2006).

Dari empat tujuan SAP di atas tujuan pokok sebenarnya, yang tidak pernah dikatakan dengan jujur kepada rakyat Indonesia, adalah memastikan utang-utang Republik Indonesia (pemerintah dan swasta) kepada Bank Dunia dan IMF, serta perbankan internasional lainnya dapat terus dibayarkan di satu sisi dan pengambilalihan aset-aset nasional oleh pihak asing di sisi lain. Hal ini juga dapat menjelaskan mengapa pejabat-pejabat yang sangat menentukan di bidang ekonomi, sejak jaman 'Mafia Berkeley' dulu sampai saat ini, selalu orang-orang yang 'dekat' dengan IMF dan Bank Dunia.

Sebelumnya telah disebutkan bahwa penciptaan utang-utang nasional pada dasarnya merupakan trick para bankir melipatgandakan

**Mohammad Sadli (1993), salah satu aktor utama Orde Baru, menggambarkan hubungan antara Orde Baru dan IMF serta Bank Dunia, sebagai 'sangat bagus dan dari waktu ke waktu semakin bersifat pribadi'. Besarnya pengaruh politik para rentenir di Indonesia juga tergambar dari sindiran Anwar Nasution (1973), seorang ilmuwan independen – yang di kelak kemudian hari pernah menjabat sebagai Deputy Gubernur Bank Indonesia pada masa Pemerintahan Abdurrahman Wahid – 'Ketua IGGI telah menjadi Ketua DPR Bidang Anggaran Indonesia'.**

**Sebagaimana dikutip Zaim Saidi (1998, halaman 149 dan 148).**

kekayaannya sendiri, dan pada saat yang sama memperkokoh kekuasaannya atas para debiturnya. Utang dalam banyak kasus diberikan demi utang itu sendiri. 'Proyek Pembangunan' yang dibiayainya dirancang demi utang itu sendiri, dan bukan sebaliknya. Tidak terkecuali proyek-proyek pembangunan dengan utang-utang yang diberikan kepada pemerintahan Indonesia, meski sebagian dari proyek itu mungkin ada manfaatnya, tapi sebagian lainnya tidak bermanfaat sama sekali. Bahkan, tidak jarang, banyak proyek pembangunan tersebut menjadi sumber penderitaan rakyat. Proyek pembangunan dam-dam di berbagai negara, salah satunya dam Kedung Ombo, di Jawa Tengah, adalah contoh proyek jenis ini. Pemiskinan kaum nelayan dan petani akibat kredit-kredit nelayan dan petani adalah contoh kasus lainnya.

Berikut adalah satu contoh kecil sebagai bukti mutakhir bahwa utang yang selalu dikemas sebagai 'bantuan' itu seringkali sebenarnya tidak dibutuhkan dan semata-mata menjadi beban penerimanya, adalah kredit dari Asian Development Bank (ADB), yang disebut



Small and Medium Enterprise Export Development Project. Nilai utangnya adalah 85 juta dolar AS setara sekitar 800 miliar rupiah (dengan kurs Rp 9.500/dolar AS), dengan tingkat bunga 4%/tahun. Kredit ini dinyatakan bertujuan untuk memperkuat struktur keuangan UKM (Usaha Kecil dan Menengah) ekspor. Patut diberi catatan yang dimaksud dengan UKM pun dalam skema kredit ini adalah usaha dengan skala tertentu, yang dalam ukuran Indonesia, tergolong relatif besar. Plafon kredit yang diberikan adalah antara 600 ribu – 1 juta dolar AS (Rp 5.4-9 miliar) per individu per UKM.

Pengelolaan kredit itu sendiri dilakukan melalui jaringan perbankan domestik, dalam hal ini diadministrasikan oleh Bank Ekspor Indonesia, kemudian disalurkan lewat Bank Bukopin, BNI (Bank Nasional Indonesia), BRI (Bank Rakyat Indonesia), Bank Danamon, Bank Mandiri, dan Bank Niaga. Bank Ekspor Indonesia mengutip bunga kepada bank penyalur sebesar 6.5-7.5% per tahun. Maka, tingkat bunga kepada penerima pun, menjadi di atas 7.5% per tahun. Akibatnya kredit ini tidak diminati oleh UKM sendiri, dan baru dimanfaatkan oleh 14 UKM, dengan nilai 4.2 juta dolar AS, setara dengan kurang dari Rp 4 miliar, atau tak sampai 5%-nya (Kompas, 7 Juni 2006). Persoalannya, walaupun utang ini tidak tersalurkan kepada penerima yang dituju, pemerintah Indonesia tetap berkewajiban membayar beban *commitmen fee*, yang dibebankan oleh ADB. Besarnya *fee* ini adalah 1% dari nilai (*komitmen*) utang yang disepakati.

Utang negara telah menjadi sesuatu yang permanen, tidak pernah akan dilunaskan, melainkan hanya terus-menerus dicicil. Sedangkan APBN bukan mencerminkan anggaran pendapatan dan belanja

---

<sup>8</sup> Peristiwa berdarah penculikan dan pembunuhan sejumlah petinggi TNI yang dilakukan oleh unsur militer lainnya, yang dikaitkan dengan keberadaan Partai Komunis Indonesia (PKI).

negara tetapi de facto sekadar merupakan wadah bagi captive market bagi para bankir dalam menanamkan investasinya. Dalam kenyataannya penyusun APBN yang sebenarnya adalah bukan para birokrat Republik Indonesia, melainkan para konsultan yang disewa oleh para kreditor, yang menyodorkan berbagai macam proyek serupa yang disebut di atas. Rancangan utang itu yang kemudian ditetapkan dalam DUP (Daftar Usulan Proyek) dan DIP (Daftar Isian Proyek) dari tiap-tiap departemen teknis Pemerintah Republik Indonesia.

### JERAT UTANG DAN MANIPULASI UANG KERTAS

Setelah Orde Baru tamat, melalui instrumen-instrumen yang kini telah legal – berkat berbagai 'Reformasi Hukum' - intervensi IMF dan Bank Dunia yang di masa Soeharto hanya sebatas 'mempengaruhi kebijakan', di 'Era Reformasi' ini praktis telah sepenuhnya 'mendikte kebijakan' pemerintah RI. Perhatikan fakta berikut: dalam kurun lima tahun (1998-2003) Indonesia telah menandatangani 18 LoI, yang mencakup sekurangnya 1.300 butir tindakan 'reformasi' yang harus dijalankan oleh pemerintah. Salah satu yang terpenting, yang telah disebutkan di atas, **adalah dilepaskannya Bank Indonesia dari kontrol politik pemerintah RI**. Secara umum bidang-bidang yang harus direformasi ini, antara lain, mencakup restrukturisasi perbankan, restrukturisasi utang perusahaan, liberalisasi perdagangan, pemulihan aset dan kepailitan, swastanisasi BUMN dan penjualan aset negara, dan sebagainya. Jumlah undang-undang baru, yang semakin berorientasi kepada kepentingan kapital asing, yang telah diundangkan di masa B.J Habibie saja (tak sampai dua tahun), berjumlah 67 undang-undang.

---

<sup>9</sup> IGGI kemudian dibubarkan pada 1992, digantikan oleh CGI (Consultative Group on Indonesia) di bawah kepemimpinan Bank Dunia.

**Kepentingan yang diwakili oleh IMF dan Bank Dunia adalah bukan negara anggotanya, melainkan kepentingan perbankan dan industri keuangan internasional. Dengan tepat Joseph Stiglist (2002:20) mengatakan, 'Sistem yang saat ini dijalankan oleh IMF adalah sistem pajak tanpa perwakilan (taxation without representation)'.**

Sudah disebutkan di atas, bersamaan dengannya, pemerintahan singkat B.J Habibie ini telah menambah utang luar negeri Indonesia sebesar 24 miliar dolar AS, setara dengan utang Soeharto selama sekitar 15 tahun.

Jerat utang para rentenir itulah sumber beban berat rakyat Indonesia selama ini. Dalam anggaran nasional Indonesia saat ini jumlah cicilan pokok dan bunga utang hampir dua kali lipat anggaran pembangunan, dan memakan lebih dari separuh (52%) penerimaan pajak, setara Rp 220 triliun. Dan, sekali lagi, ini baru pajak yang langsung dibayar secara tunai, belum kita hitung pajak lainnya, yakni inflasi dan depresiasi rupiah terhadap dolar AS yang terus-menerus terjadi. Sekadar untuk menyegarkan ingatan kembali, sebelum 'Krismon' (1997) nilai tukar rupiah terhadap dolar AS adalah sekitar Rp 2200/dolar AS. Pada pertengahan 2006 (Juni), saat buku ini ditulis nilai tukar dolar adalah sekitar Rp 9500/dolar AS.

---

<sup>10</sup> Ada satu posisi lain, di luar dua kubu ini, yang juga mempengaruhi Orde Baru, yakni tokoh Prof B.J. Habibie, dengan gagasan Industri Sratgisnya itu Perseteruan tiga kubu ini bisa dibaca di buku *Soeharto Menjaring Matahari: Tarik Ulur Reformasi Ekonomi Orde Baru Pasca-1983*. Mizan, 1998.

Sampai pada tahun 1983 nilai tukar rupiah terhadap dolar sesungguhnya cuma Rp 415/dolar AS, sampai kemudian atas desakan IMF dan Bank Dunia, rupiah didevaluasi pada Maret 1983, sebesar 55%, menjadi lebih dari Rp 600 per dolar AS. Rupiah, kembali atas tekanan IMF dan Bank Dunia, kemudian didevaluasi lagi pada September 1986, sebesar 45%, menjadi sekitar Rp 900 per dolar AS. Dari waktu ke waktu nilai tukar rupiah terus mengalami depresiasi sampai mencapai angka sekitar Rp 2.200 per dolar AS, sebelum 'Krismon', 1997. Nilai rupiah kemudian mengalami 'terjun bebas' pada pertengahan 1997, dan sejak itu terus terombang-ambing dalam – lagi-lagi atas kemauan IMF dan Bank Dunia - sistem kurs mengambang (floating rate), dengan titik terendah yang pernah dicapai sebesar Rp 15.000 per dolar AS, di awal 1998.

Angka kurs rupiah yang mengambang terhadap dolar ini terus dapat dengan mudah 'dibanting' sewaktu-waktu melalui cara-cara 'spekulatif' oleh para pemain pasar. Akibat dari manipulasi atas nilai kurs ini adalah kemungkinan sewaktu-waktu terjadinya depresiasi secara drastis dan mendadak. Lagi-lagi ini merupakan pajak yang dibebankan kepada masyarakat. Mudah-mudahan satu pihak melakukan manipulasi atas sistem uang kertas ini dapat digambarkan sebagai berikut.

Tindakan pertama dimulai ketika secara serentak sejumlah pedagang uang menjual rupiah secara besar-besaran, hingga nilai rupiah terus merosot. Biasanya ini dilakukan pada saat kebutuhan dolar melonjak, misalnya ketika banyak utang luar negeri (dalam dolar) jatuh tempo. Maka Bank Indonesia akan berusaha menahan kemerosotan rupiah melalui intervensi pasar, dengan menjual cadangan dolarnya. Tapi, pada satu titik tertentu, Bank Indonesia sendiri akan kehabisan cadangan dolarnya. Rupiah pun akan terus merosot, tak tertahankan.

Para 'spekulator', yang memahami semua permainan ini, pada saat tertentu itu akan meminjam uang ke bank-bank di Indonesia, katakanlah Rp 250 milyar, pada saat kurs pada posisi, misalnya, pada bulan Juli 1997, sekitar Rp 2.500/dolar AS. Dengan segera ia

menukarnya dalam dolar AS dan akan memperoleh 100 juta dolar AS. Sepekan kemudian kurs rupiah atas dolar dijatuhkan, yakni ketika cadangan dolar pemerintah telah habis, misalnya waktu itu, kurs anjlok dari Rp 2.500/dolar menjadi Rp 10.000/dolar. Maka, si spekulan ini cukup mengambil 25 juta dolar AS, untuk melunasi utangnya, yang besarnya Rp 250 milyar. Dengan 25 juta dolar ini utangnya lunas, dan masih ada sisa 75 juta dolar. Jumlah besar ini menjadi 'keuntungan' yang diperolehnya hanya dalam sepekan, dengan tanpa mengeluarkan keringat.

Para 'pemain pasar' itu sendiri bisa begitu bebasnya 'bermain' karena kebijakan ekonomi kita, sebagaimana sudah dijelaskan di atas, secara total mengikuti kewajiban dari IMF dan Bank Dunia, sepenuhnya mengikuti pasar bebas. Di sisi lain negara-negara yang telah terkapar dimangsa oleh para spekulan yang bebas bermain karena kebijakan IMF dan Bank Dunia ini kemudian ditampung untuk 'ditolong' oleh keduanya!

Maka, kita jangan mudah terkecoh akan istilah spekulasi dan spekulator tersebut, yang mengesankan seolah-olah sistem perbankan ini tidak terlibat dalam kejahatan tersebut. Tentu saja hal ini tidak benar. Bukankah semua permainan itu juga sepenuhnya dilakukan dalam perbankan, dan bahkan bank-bank itu sendiri, adalah bagian dari para penjual dan pembeli valuta asing tersebut? Pemerintahan demokratis di mana pun telah dibuat tak berkutik oleh kekuatan uang ini.

Pengelabuan ini sama persis dengan yang dilakukan perbankan, dalam versi paling mutakhir, yakni klaim akan ketidakterlibatan sistem perbankan dalam proses 'pencucian uang' (money laundering). Sistem perbankan menyatakan tidak terlibat dengan uang-uang haram, hasil perjudian, perdagangan obat-obatan terlarang seperti narkoba, penjualan senjata ilegal, dan sebagainya. Seolah-olah para penjahat ini memperjualbelikan barang-barang haram tersebut tidak melalui perbankan, dan menyimpan uang bermilyar-milyar dolar itu, dalam tas-tas kresek di bawah bantal! Tentu ini merupakan mengelabuan yang terang-terangan.

## **PENETRASI RIBA DALAM MASYARAKAT**

Ekspansi kredit (utang dengan riba), baik utang individu maupun negara oleh sistem perbankan – yang tiada lain berarti kegiatan sewa-menyewa uang - jual-beli saham dan 'kertas berharga', jual-beli valas, dan sejenisnya, adalah inti kapitalisme. Kegiatan ekonomi finansial ini tidak bersentuhan dengan ekonomi riil yang terkait dengan kebutuhan hidup nyata umat manusia, kini mendominasi kita. Perbandingan keduanya, pada pertengahan tahun 2000-an, mencapai rasio kira-kira 100:3, atau dalam nilai absolut setara 200 triliun dolar AS (bisnis ribawi, jual beli mata uang dan surat utang) berbanding hanya sekitar 6 triliun dolar AS (bisnis sektor riil)

Di Indonesia pada (semester pertama 2006) nilai rata-rata perdagangan harian di Bursa Efek Jakarta (BEJ) mencapai Rp 1.8 triliun. Industri perbankan secara konsisten terus meningkat labanya dari Rp 1,5 triliun pada Januari 2006 menjadi Rp 15,8 triliun pada Mei 2006. Pada waktu yang sama, aset perbankan nasional bertambah Rp 49,3 triliun. Per Mei 2006, dana perbankan yang 'nganggur' tidak disalurkan ke sektor riil mencapai Rp 393 triliun. Sementara perekonomian di sektor riil, yang terkait dengan komoditas dan jasa-jasa, justru sedang mengalami kelesuan yang luar biasa. Fakta ini mencerminkan kenyataan bahwa riba yang haram telah mengalahkan perdagangan yang halal.

Ekonomi yang mengelilingi kita hanyalah buih (bubble economy) yang suatu waktu niscaya akan meledak. Sementara, kita semua sama-sama melihat peran dan penetrasi perbankan yang semakin hari semakin merasuk dalam kehidupan sehari-hari masyarakat. Akibatnya adalah beban berganda. Di satu sisi biaya hidup menjadi makin mahal karena, sebagaimana telah dijelaskan dengan panjang lebar sebelumnya, riba memberikan efek langsung berupa 'pemajakan' terselubung kepada seluruh anggota masyarakat. Di sisi lain investasi produktif tidak berlangsung, karena mereka yang memiliki uang akan menyewakannya (menyimpannya) kepada pihak perbankan, daripada menginvestasikannya dalam kegiatan berdagang.

Dampak pemajakan umum dari sistem uang kertas dapat diilustrasikan dengan sederhana. Tiga puluh tahun lalu, pada tahun 1970-an, harga setongkol jagung di Jakarta tak lebih dari Rp 5/tongkol. Saat ini, tahun 2006, harga setongkol jagung yang sama adalah Rp 1.000/tongkol. Adakah jagungnya berubah, atautkah uang kertasnya yang berubah, mengikuti fitrahnya sebagai selembarnya kertas tak bernilai? Tentu, para ekonom mengelabui kita dengan menyalahkan inflasi, sebagai penyebabnya.

Marilah sekarang kita bandingkan dengan Dinar emas, yang nilai tukar atau daya belinya tidak pernah berubah. Sejak zaman Rasulullah salallahu alayhi wasallam sampai detik ini harga seekor kambing tidak berubah tetap satu Dinar, dan harga seekor ayam tetap satu Dirham. Nilai tukar Dinar terhadap dolar AS, dalam lima tahun terakhir ini, rata-rata naik sekitar 12.5%. Pada tahun 2005-2006 kenaikan ini bahkan mencapai lebih dari 40%. Diagram berikut menunjukkan nilai tukar Dinar terhadap dolar AS dalam periode 2001-2006 tersebut, meningkat dari 37 dolar AS (posisi akhir 2001) sampai 85 dolar AS (posisi Juli 2006). Pemakaian komoditas yang memiliki nilai intrinsik, seperti halnya emas dan perak, sebagai alat tukar, memperlihatkan bahwa inflasi merupakan bagian inheren dari sistem mata uang kertas.

Sementara itu, untuk mengatasi beban yang bersumber dari kegiatan perbankan ini, apa solusi yang mereka tawarkan bagi masyarakat? Ketika berbagai jasa sosial tidak lagi disediakan oleh pemerintah karena subsidi telah dialihkan untuk membayar utang negara, atau karena unit-unit penyedia jasa tersebut telah diswastanisasi, para bankir mengambil alihnya untuk lebih banyak mengeruk kekayaan. Penyediaan sekolah-sekolah, perumahan, rumah sakit, instalasi air bersih, penyediaan energi, bahkan pembangunan jalan-jalan umum, menjadi ladang investasi para bankir ini. Biaya pendidikan, kesehatan, transportasi, dan layanan sosial lain pun, menjadi semakin tak terjangkau. Harga-harga berbagai produk kebutuhan rumah tangga pun semakin mahal, karena dampak inflasinya.

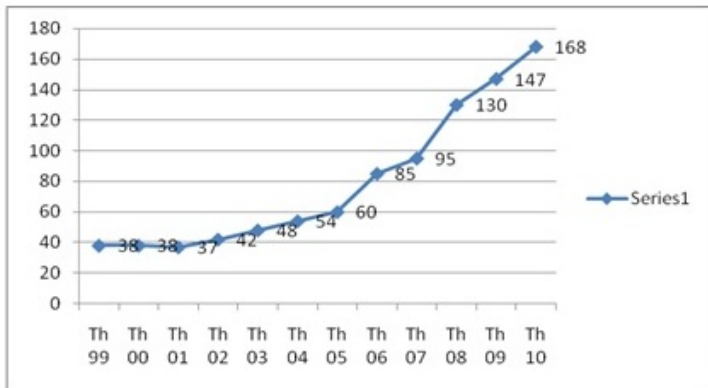


Diagram Nilai Tukar Dinar Emas terhadap Dolar (1999-2010)

Para bankir kembali menawarkan 'solusi' dengan menyediakan kredit atau utang secara langsung kepada konsumen (perumahan, pendidikan, kesehatan, tunjangan hari tua, kendaraan, peralatan rumah tangga dsb), tentu dengan riba di dalamnya. Penetrasi jaringan perbankan dalam menebar jerat-jerat utang bukan saja terjadi pada tingkat negara, tapi juga individu-individu, tanpa membedakan korbannya kaum berpunya atau orang miskin. Indikasi dari hal ini adalah semakin meluasnya penjualan produk dan jasa secara kredit, dengan persyaratan yang tampak sangat ringan. Kasus-kasus gagal bayar oleh debitur, beserta berbagai kesulitan pada tingkat rumah tangga yang mengikutinya, semakin banyak ditemukan. Akibatnya keseluruhan anggota masyarakat, kecuali para bankir itu, menanggung beban yang berlipat ganda.

Inilah kapitalisme, sosok sejati modernitas, yang kini mendominasi kehidupan kita. Hakikat manusia telah direduksi, pada mulanya di pabrik-pabrik, semata-mata sebagai buruh, yang pada dasarnya diperbudak untuk menghasilkan nilai tambah. Perbudakan kemudian dilanjutkan di luar pabrik, ketika manusia diposisikan semata-mata



Dari Urwah diriwayatkan bahwa Rasulallah, memberinya satu dinar untuk membelikan seekor domba untuknya, maka ia membeli dua ekor domba dengannya dan menjual salah satu ekor darinya senilai satu dinar dan kemudian membawa seekor lainnya dan sekeping dinarnya. Maka ia (Rasulallah) memohonkan berkah untuknya dan perdagangannya. Ia menjadi seseorang yang selalu mendapatkan laba bahkan bila ia membeli debu sekalipun. (HR Bukhari)

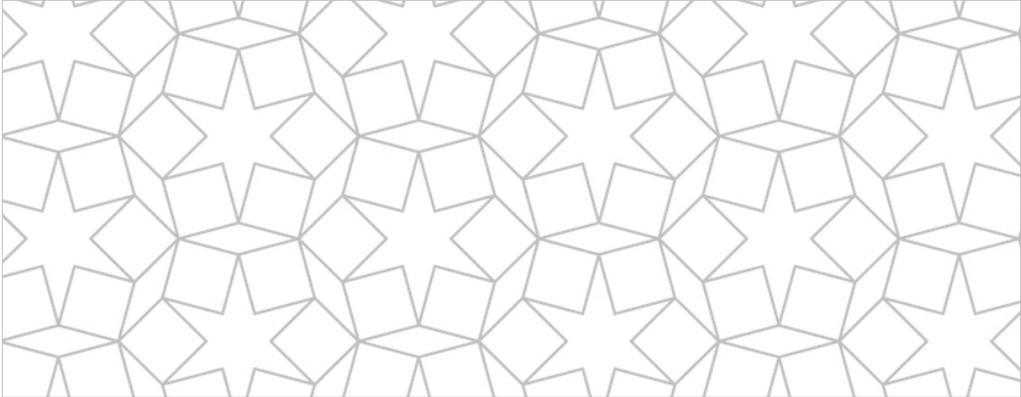
Sampai di tahun 2006, seekor domba di seluruh muka bumi dapat dibeli dengan harga tak lebih dari satu Dinar. Ini membuktikan bahwa inflasi sebenarnya tidak ada, kecuali bagian tak terpisahkan dari sistem uang kertas itu sendiri.

sebagai konsumen, dengan tugas tunggal menghabiskan produk industri. Pada akhirnya, manusia diposisikan sebagai debitur, yang merupakan sumber penghisapan kekayaan oleh para bankir-rentenir. Penghisapan lanjut ini dilakukan baik secara langsung melalui utang-ribawi atau secara tidak langsung melalui perpajakan dan inflasi. Kapitalisme, dan negara demokrasi yang menopangnya, adalah sistem tirani yang memperbudak umat manusia.

Dalam bab berikut kita akan lebih memahaminya dengan melihat asal-mula sejarah dan gagasan dasar yang mendasari kelahiran dan perkembangan kapitalisme ini. Dari sini kita juga akan melihat pengaruh dan implikasinya bagi dunia Islam, yang kini telah pula didominasi oleh gagasan-gagasan ini, dan menyambutnya dengan gerakan pembaruan Islam. Hasilnya adalah diasimilasikannya Islam ke dalam kapitalisme, sebagaimana akan ditunjukkan pada bab-bab berikut buku ini.







## Bab 3

# **Modernisme dan Kebangkitan Islam**



## Bab 3

# Modernisme dan Kebangkitan Islam

Modernisme dan cara hidup kapitalistik yang dibawanya, sebagaimana telah dijelaskan pada awal buku ini, diawali oleh gerakan Renaisans (Kelahiran Kembali) di Eropa, pada abad ke-16. Gerakan intelektual ini kemudian berlanjut dan mengalami puncaknya pada abad ke-18, melalui Pencerahan (*Enlightenment*). Sebelum Renaisans masyarakat Eropa memiliki pandangan dunia yang didasarkan kepada wahyu ilahi. Mereka menerima, tanpa keraguan, bahwa Tuhan menciptakan manusia dan dunia seisinya, dan bahwa keseluruhan ciptaan ini diatur oleh hukum Tuhan. Manusia memahami bahwa realitas fisik alam semesta hanyalah bagian kecil saja dari realitas kosmologi yang juga mencakup realitas spiritual dan gaib. Hidup di dunia ini hanyalah pengantar ke alam akherat yang akan membawa manusia hanya pada dua

kemungkinan: Surga atau Neraka, tergantung cara hidup dan ketaatan masing-masing. Kebenaran Total ada pada Tuhan. Cara pandang ini memposisikan manusia di atas alam semesta namun sebatas dalam hubungannya dengan Tuhan, dan segala perbuatan atas alam semesta, harus dipertanggungjawabkan.

Kemudian datanglah para filosof, dimulai oleh Francis Bacon, Descartes, Immanuel Kant, dan para pengikutnya kemudian, yang menghadirkan rasionalisme sains modern. Filsafat yang mereka ajarkan membuat manusia melihat dirinya sebagai mandiri dari sumber ilahiah dan mengubah sama sekali cara pandang manusia atas realitas. Kalau semula manusia mengukur Kebenaran (dengan 'K' besar) atas dasar Kebenaran wahyu, kini ukuran kebenaran adalah apakah ia sesuai dengan nalar manusia atau tidak. Manusia didefinisikan sebagai 'binatang yang berpikir'. Bagi manusia modern kebenaran, bahkan satu-satunya kebenaran, adalah kebenaran ilmiah atau kebenaran yang harus sesuai dengan struktur akal manusia. Sedang Kebenaran, yang kadang kala tampak tidak masuk akal dalam pemahaman ilmiah yang terbatas ini, menjadi sesuatu yang tidak pasti (*contingent*) atau menjadi sesuatu yang pasti sebagai kebenaran metafisik (dalam pengertian logika).

Pada akhirnya, hanya logika yang dijadikan dasar pencarian kebenaran, hanya sesuatu yang logislah yang dianggap riil dan dapat di-benar-kan. Eksistensi yang tidak riil, tidak dapat diverifikasi secara empiris, tidak dapat dianggap benar. Empirisme dan metode ilmiah yang dikembangkan para ilmuwan dianggap telah mampu memberikan penjelasan atas semua fenomena alam. Campur tangan Tuhan di alam semesta, dan eksistensi dunia spiritual, dienyahkan dari realitas alam atau dibatasi dalam wilayah kebenaran ilmiah. Peran Kitab Suci digantikan oleh formula-formula matematik. Manusia menjadi makhluk rasional semata: jika fakta ilmiah tampak bertentangan dengan nas wahyu, maka wahyu ditolak atau direinterpretasikan demi kepentingan sains.

Kebanyakan manusia modern tidak lagi percaya pada Tuhan atau mereka yang masih percaya menempatkan Tuhan sebagai penyebab sekunder. Bagi manusia modern Tuhan telah menciptakan alam

semesta dan isinya namun, setelah itu, semuanya sepenuhnya bergerak sendiri. Tuhan diintegrasikan ke dalam cara berpikir saintifik. Tuhan, menjadi 'Tuhan Pembuat Jam': setelah jam itu selesai dibuat, ia akan bergerak sendiri sepenuhnya, secara mekanis. Pandangan manusia atas alam semesta juga telah berubah sama sekali. Manusia menempatkan alam semata-mata sekadar sebagai 'stok investasi', bahkan mendudukkan manusia sendiri sebagai 'sumber daya manusia'.

Demikianlah, setelah Renaisans dan Pencerahan, manusia bertindak sekehendaknya dalam mengeksploitasi alam. Satu golongan manusia mulai mengeksploitasi segolongan manusia lainnya. Lahirlah industrialisasi dan kapitalisme yang sepenuhnya berlandaskan kepada paham materialisme-sekuler tersebut. Capaian-capaian materialistik menjadi ukuran utama 'maju tidaknya' seseorang, dan kemudian ukuran maju tidaknya sebuah bangsa. Kemudian bahkan diajarkan kepada manusia bahwa kemajuan material ini merupakan bukti akan 'keridhaan Tuhan' di dunia. Semakin besar ridha Tuhan kepada seseorang, demikian paham baru ini mengajarkan, dibuktikan dengan semakin makmurnya orang tersebut secara material. Inilah doktrin yang lahir di kalangan kristiani pasca Pencerahan, lewat proses reformasi yang kini kita kenal sebagai Protestanisme itu. Dari paham ini berlanjut ke penghalalan riba, dan dengan demikian selanjutnya melegitimasi kapitalisme.

Pembaruan doktrin Kristiani, pada mulanya berlangsung pada tingkat teologi, yang mengajarkan bahwa seseorang memiliki akses langsung kepada Tuhan, tanpa harus melewati hirarki kerabian. Yang mereka tolak, sebagaimana dipelopori oleh Martin Luther, di Jerman, adalah 'monopoli akses kepada Tuhan', oleh institusi Gereja (Katolik) ini. Tapi, dalam perkembangan kemudian kebebasan yang dikehendaki merambah ke semua aspek kehidupan. Martin Luther, misalnya, masih mengutuk riba, tapi Jean Calvin – pembaru lain dari Swiss - mulai menghalalkannya. Calvin sendiri, secara pribadi, sebenarnya juga antiriba. Tetapi ia seorang yang realistis. Ketika ia diminta untuk menyusun konstitusi untuk kota Genewa ia berniat menghapuskan riba secara total, tapi tingkat riba yang sedang berlaku di situ adalah 250%. Akhirnya Calvin membenarkan riba



dengan besaran 4% (Clarke, 2006).

Dalam hal ini doktrin yang kemudian mengabsahkannya adalah, sebagaimana sudah disinggung di atas, bahwa salah satu bukti kecintaan Tuhan pada seseorang adalah kehidupan dunianya. Semakin kaya seseorang berarti semakin besar cinta dan ridha Tuhan kepadanya. Claude Saumaire, murid utama Calvin, seabad kemudian, secara jelas bukan saja mengabsahkan riba tapi bahkan – dalam bukunya *On Usury* (1638) - menyatakan bahwa pembebanan bunga diperlukan bagi seseorang untuk dapat berbakti kepada Tuhan!

Sebagaimana telah dibahas di muka perubahan paradigma ini pada saat yang sama juga mengubah secara total kehidupan sosial dan politik, terutama sejak abad ke-18, dengan momentum awal Revolusi Perancis. Filsafat humanis tidak saja telah mengantarkan revolusi ilmu pengetahuan, sebagaimana telah diulas di atas, tapi juga menghasilkan rancang bangun pengorganisasian manusia melalui sebuah mesin politik baru. Sistem negara-bangsa atas dasar konstitusi yang ditulis berdasarkan nalar manusia, dengan slogan 'gereja harus dipisahkan dari negara', menggantikan kekuasaan pada orang (*Personal Rule*). Pada tingkat keimanan Tuhan telah diabstraksikan sebagai 'ide tentang Tuhan' (*Supreme Being*). Pada tingkat sosial, demi terbentuknya masyarakat baru yang rasional dan sekuler, agama-agama harus dihapuskan, atau direformasi, menjadi 'tatakrama sosial'. Teknik yang diterapkan untuk kepentingan ini adalah penerapan doktrin 'Toleransi', dan proses esoterisasi agama-agama.

Sudah dibahas juga bahwa sistem politik yang dibangun untuk menopang cara hidup sekuler meterialistik ini sekarang semakin monolitik. Satu mesin politik dominan, yakni demokrasi, kini dioperasikan di hampir semua permukaan bumi ini, dengan format yang tak berbeda sejak kelahirannya di tangan kaum borjuasi Perancis, lebih dari 200 tahun lampau. Sistem ini tidak lain adalah negara fiskal. Sudah disebutkan pula bahwa 'negara modern' acap dipisahkan secara keliru sebagai demokrasi atau kediktatoran, tapi keduanya sama saja, merupakan sistem tiranik. Tidak soal siapa

**Perubahan paling radikal dari gerakan Protestanisme pada kehidupan manusia modern saat ini, pada dasarnya, adalah pada penghalalan riba. Tujuan yang sama hendak dicapai di dunia Islam melalui gerakan Pembaruan Islam, yang berpuncak pada Islamisasi ekonomi dan perbankan.**

pun tokoh yang mengendalikan mesin politik ini, yang berkuasa adalah sebuah struktur kaku, sebuah Sistem. Watak dasarnya adalah tirani yang merampas kebebasan sejati para individu. Pemusatan kekuasaan sepenuhnya pada negara untuk mengendalikan individu (*System Rule*) ini, yang dasar-dasarnya telah disempurnakan oleh Napoleon Bonaparte, terus berlaku sampai detik ini.

Sebagaimana akan diperlihatkan dalam uraian di bawah nanti umat Islam, hampir tanpa kecuali, kini telah masuk ke dalam jebakan yang sama. Karena tergiur oleh modernisme Barat segelintir tokoh pembaru telah membawa umat Islam ke arah yang makin jauh dari sumber terbaiknya, yakni komunitas Madinah al Munawwarah, yang diwariskan oleh Rasulullah *salallahu alayhi wasallam*. Akibatnya pengetahuan dan pemahaman akan Tauhid menjadi semakin tipis atau hilang sama sekali. Kemudian, demi mengejar 'kemajuan' dan modernitas, para pembaru ini mengajarkan umat Muslim untuk mereformasi Islam. Seolah mereka hendak mengatakan bahwa 'Rasulullah *salallahu alayhi wasallam*, Al-Qur'an dan *Sunnah*, telah ketinggalan zaman maka marilah kita bentuk Islam yang baru yang cocok dengan kemajuan yang hendak kita rengkuh.'

Pengalaman Islami selama belasan abad sebagaimana terjadi di berbagai negeri Muslim, sejak Madinah, Baghdad, Granada, Fes, Kairo, Delhi, Istambul, sampai Samudra Pasai, bukan saja diabaikan tapi bahkan dianggap sebagai keterbelakangan. Sebagai gantinya mereka mengadvokasikan negara fiskal. Sekarang kita bahas dahulu tunas dan awal mula lahirnya sistem negara modern, sistem negara kapitalis ini, dengan melihat sekilas peristiwa besar Revolusi Perancis.

## AWAL NEGARA MODERN: REVOLUSI PERANCIS

Puncak Revolusi Perancis berlangsung dalam kurun waktu satu dekade (1789-1799). Awalnya ditandai dengan penyerbuan Penjara Bastille, 14 Juli 1789, dan diakhiri dengan kudeta oleh Napoleon Bonaparte, 19 November 1799. Secara sederhana acap disebutkan bahwa Revolusi Perancis adalah peralihan kekuasaan dari *Ancien Regime*, Orde Lama, dalam bentuk monarki, kepada kekuasaan rakyat, dalam bentuk republik. Slogan Revolusi Perancis yang sangat populer sampai saat ini, dan diajarkan di sekolah-sekolah, adalah *Liberty* (Kebebasan), *Egality* (Persamaan), dan *Fraternity* (Persaudaraan). Simbol lain dari Revolusi Perancis adalah *Guillotine*, sebuah mesin pembunuh yang dirancang 'secara saintifik untuk menjaga martabat sang tereksekusi', yang memakan puluhan ribu korban. Dua di antaranya adalah Raja Louis XVI (memerintah 1774-1792), yang dipenggal kepalanya di Paris, pada 21 Januari 1794 dan permaisurinya, Marie Antoinette, yang menyusul dipenggal kepalanya pada 16 Oktober, tahun yang sama.

Walaupun demikian makna peristiwa ini dapat dimengerti dengan baik hanya bila dikaitkan dengan rentetan sejarah sekurangnya sejak satu abad sebelumnya dan dua dekade sesudahnya. Maka kita perlu melongok sejarah sejak masa Louis XIV (masa hidupnya 1643-1715), dan lebih-lebih lagi, selama masa kekuasaan Napoleon Bonaparte (berkuasa 1799-1815). Pemantik revolusi itu sendiri adalah krisis sosial yang mulai terjadi ketika Raja Louis XV (memerintah 1715-1774) mengalami kesulitan keuangan, yang itu berarti keuangan negara. Raja harus menanggung utang begitu besar kepada Samuel Bernard, seorang 'bankir' Yahudi. Utang itu sendiri merupakan warisan dari masa sebelumnya, di bawah Louis XIV, yang antara lain ia gunakan untuk membiayai Perang Spanyol (Sombart, 1913:42). Louis XVI yang mewarisi krisis ini, sementara ia melibatkan diri dalam Perang Kemerdekaan AS yang juga memerlukan biaya sangat besar, kemudian mengatasinya dengan menambah utang baru dan menggalakkan penarikan pajak, yang menimbulkan resistensi sosial. Kali ini publik menuntut untuk

diikutsertakan dalam pengambilan keputusan.

Maka, Louis XVI menyepakati untuk memanggil kembali lembaga perwakilan *Estates General* setelah 175 tahun lembaga ini absen, untuk bersidang, pada 1789. Ketika bersidang terakhir kalinya, 1614, lembaga ini terdiri atas perwakilan dari tiga golongan masyarakat Perancis, Golongan Pertama, *First Estate* (agamawan), Golongan Kedua, *Second Estate* (bangsawan/aristokrat), dan Golongan Ketiga, *Third Estate* (orang kebanyakan lainnya), masing-masing dengan satu suara. Namun, situasi saat itu telah berubah, Golongan Ketiga menuntut perhitungan suara dalam lembaga perwakilan ini tidak lagi berdasarkan golongan (*Estate*), tapi hitungan kepala ('rakyat'). Golongan ini juga menuntut jumlah perwakilan mereka menjadi dua kali lipat, dengan klaim merekalah 'rakyat' Perancis yang sebenarnya.

Jacques Necker, sang 'Bendahara Negara', menerima usul yang terakhir ini, tapi menolak hitungan suara atas dasar kepala. Sementara Louis XVI bersikap resisten dengan menutup 'Gedung Parlemen' (*Salle des Etats*), Versailles. Peserta sidang memutuskan meneruskan pertemuan di lapangan terbuka, 20 Juni 1789, dan mengklaim sebagai *National Assembly*, serta menyatakan tidak akan bubar sampai menghasilkan sebuah Konstitusi (dikenal sebagi 'Sumpah Lapangan Tenis'). Sebagian besar perwakilan dari Agamawan dan Bangsawan mulai bergabung, dan pada 9 Juli 1789 *Assembly* mulai bersidang kembali dengan sebutan *National Constituent Assembly*.

Sementara itu Raja mulai mengirimkan tentaranya di sekitar Paris dan Versailles, yang berakibat terprovokasinya publik dan berpuncak pada penyerangan penjara Bastille, 14 Juli 1789. Dimulailah kekerasan dan pembunuhan demi pembunuhan selama lima tahun kemudian, berpuncak pada peristiwa pemenggalan raja dan permaisuri tersebut di atas, 1794, sesudah kekuasaannya dipreteli melalui Konstitusi dan Parlemen (*Legislative Assembly*), sejak 1791. Demikianlah, Revolusi Perancis, dicatat dalam sejarah sebagai 'kemenangan rakyat atas kekuasaan absolut monarki'.

Untuk memahami motif dan tujuan besar Revolusi Perancis dengan

baik kita perlu sekali lagi melongok sedikit ke belakang, ke masa sebelum Raja Louis XVI, terutama pada kakeknya Raja Louis XIV. Raja Louis XIV acap diklaim sebagai raja yang mengatakan *L'état, c'est moi* ('Sayalah Negara') untuk menunjukkan absolutisme kekuasaannya. Namun demikian, fakta sejarahnya tidak demikian, sebab kekuasaan di Perancis pada saat itu tidak sepenuhnya berada di tangan sang Raja. Bahkan, sebagaimana dikatakan oleh Syekh Abdalqadir (2000), Raja Louis XIV adalah 'raja boneka', simbol yang merepresentasikan negara tetapi sama sekali bukan pemegang kekuasaan, apalagi kekuasaan absolut. Kekuasaan sebenarnya ada di tangan pihak lain. Dalam konteks ini ada dua hal yang perlu dipahami.

Pertama, struktur masyarakat Perancis kala itu yang terdiri atas tiga lapis (*estates*), sebagaimana telah disebutkan sebelumnya. Dua kelas pertama memiliki keistimewaan terbebas dari kewajiban membayar pajak tanah. Tingkat Pertama merupakan kelompok elit di Perancis, dan puncak kekuasaan kala itu ada di tangan pimpinan kelas ini, yakni pimpinan Gereja Katolik, Kardinal Richelieu. Dialah orang yang benar-benar memegang kekuasaan atas harta dan kekayaan kerajaan dan bahkan mengarahkan sang raja sendiri. Kardinal Richelieu mulai menancapkan kuku kekuasaannya atas Dinasti Bourbons ini pada 1624, sebagai penasihat Louis XIII beserta ibunya, Maria de' Medici, sebab saat dinobatkan sang Raja masih bayi. Richelieu pula yang dengan berbagai manuver politik melemahkan kekuatan kelompok aristokrat, dan memusatkan kekuasaan pada Raja sendiri.

Richelieu melarang persaingan di kalangan bangsawan. Istana-istana (Castle) mereka dihancurkan, atas perintah Kardinal. Pemerintahan otonom di propinsi diganti dengan pejabat yang ditunjuk oleh pusat yang disebut sebagai *Intendant*. Mereka diberi wewenang untuk menarik pajak, membentuk tentara, dan mengontrol peradilan setempat. Para *Superintendent*, demikian mereka diberi gelar, ini berasal dari orang-orang kaya nonaristokrat, yakni para pedagang. Para bangsawan kini sekadar menjadi 'keluarga istana' biasa. Tanah-tanah mereka diambilalih negara di bawah pengelolaan Dewan Raja (King's Council). Dewan inilah yang kemudian menunjuk dan

mengangkat para *Intendant*.

Kedua, sebagai kelanjutan dari sistem yang dibangun oleh Richelieu ini, muncul suatu kelompok 'Ring Satu' yang mengelilingi Raja. Di zaman Louis XIV institusi ini dipimpin oleh *Surintendant des Finances*, bernama Nicholas Fouquet. Ketika Kardinal Richelieu meninggal, 1642, ia digantikan oleh pengikut setianya Kardinal Jules Mazarin, yang bertindak sebagai Perdana Menteri (1642-1661). Ketika Mazarin memperoleh kekuasaan ini, Raja Louis XIV pun masih kanak-kanak, baru berumur lima tahun. Mazarin kemudian menuntaskan sistem yang dimulai oleh Kardinal Richelieu, pada 1652. Seluruh kekuasaan kelompok aristokrat ia habisi, perwakilan mereka (dalam 'Parlemen Paris') dilarang untuk ikut campur dalam urusan kenegaraan. Sebagai penggantinya, kekuatan baru, para pedagang, kini mulai terhimpun.

Kemudian muncullah tokoh lain, Jean-Baptiste Colbert menggantikan Mazarin. Colbert berhasil mendesak Raja Louis XVI untuk memakzulkan Fouquet, dan menggantikan posisi pengendalian keuangan dan kekayaan kerajaan sepenuhnya kepadanya. Colbert bukan dari golongan agamawan maupun aristokrat, melainkan seseorang dari kelas borjuasi, *Third Estate*. Dimulailah proses perubahan fundamental dalam perpolitikan di Perancis, dari kekuasaan di kalangan gereja dan aristokrat kepada sebuah sistem, yang dikuasai oleh kaum borjuasi.

Di tangan Colbert pula posisi para pedagang ini menjadi semakin kuat dan mendapat perlindungan. Dalam salah satu 'Peraturan Daerah' (*Ordinance*) yang ia terbitkan kepada *Intendant* di Languedoc, misalnya, ia menegaskan 'betapa besarnya keuntungan yang diperoleh kota Marseilles dari kemampuan berdagang kaum Yahudi' (Sombart, 1911). Karena itu para pedagang ini dilindungi secara khusus, misalnya ketika insiden penyerangan atas para pendatang Yahudi dari Portugis ini terjadi di kota Bordeaux, mereka dibela oleh tentara kerajaan. Sebab, seperti dinyatakan oleh *Sous-Intendant* di Languedoc, pada 1675, 'tanpa mereka (kaum Yahudi) perdagangan di kota Bordeaux dan seluruh propinsi tidak dapat dihindarkan kehancurannya.' Pada saat puncak krisis di

zaman Louis XVI beberapa tahun kemudian, posisi penting yang menguasai sistem ini, sebagaimana sudah disebutkan di atas, adalah Jacques Necker, seorang bankir Calvinis asal Genewa.

Selanjutnya ada sejumlah momentum penting yang menandai kemenangan kelas borjuasi dalam Revolusi Perancis.

- **Pertama**, pada 26 Agustus 1789, Assembly mendeklarasikan Rights of Man, seperangkat ketentuan (terdiri atas 17 butir) yang sepenuhnya disusun atas dasar akal manusia. Satu butir terpenting dari serangkaian doktrin ini dalam konteks waktu itu adalah prinsip Toleransi. Butir ini menyatakan bahwa 'Tidak seorangpun boleh diganggu karena pendapatnya, termasuk dalam agama, sepanjang perwujudannya tidak mengganggu ketertiban umum sebagaimana diatur oleh undang-undang'.
- Rights of Man, kelak menjadi Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia yang diadopsi oleh Perserikatan Bangsa-bangsa (PBB) pada 1948, merupakan ujud dari inspirasi dan pemikiran Francois Marie Arouet de Voltaire, salah seorang tokoh Enlightenment. Voltaire adalah penulis pamflet *Traite sur la Tolerance* (1763). Ia membenci pemaksaan suatu agama (Katolik, ketika itu) kepada seseorang. Ia berpendapat seseorang seharusnya mempercayai sesuatu yang menurut dirinya pantas, dan bukan sesuatu yang disodorkan oleh Gereja.
- **Kedua**, dua bulan kemudian, Oktober 1789, seluruh harta Gereja Katolik dirampas negara dan haknya untuk menarik pajak dicabut. Tindakan ini segera diikuti dengan, untuk pertama kalinya di Perancis, pencetakan uang kertas, assignats. Harta rampasan dari Gereja tersebut digunakan sebagai agunan.
- **Ketiga**, pada 2 Desember 1789 National Assembly mengeluarkan sebuah undang-undang lain yang menyatakan feodalisme secara resmi dibubarkan. Muncul klaim bahwa tidak ada lagi hak istimewa satu golongan di atas golongan lain.
- **Keempat**, pada 12 Juli 1790, Assembly kembali mengeluarkan undang-undang yang menyatakan bahwa semua agamawan harus bersumpah setia kepada konstitusi, dan sejak hari itu menjadi pegawai yang digaji oleh negara. Gereja Katolik dinyatakan sebagai bagian dari negara sekuler yang baru terbentuk.

- **Kelima**, puncak dari semuanya, pada 1791, Konstitusi baru diproklamirkan. Ini berarti 'tunduknya Raja kepada Parlemen', yang tentu saja berada di tangan kelas borjuasi.
- **Keenam**, pada tahun yang sama, 1791, Assembly secara resmi melarang dan membubarkan gilda-gilda, asosiasi-asosiasi produktif yang didasarkan pada kualitas dan ikatan nilai-nilai agama. Sebagai gantinya lahir pabrik-pabrik yang memproduksi barang secara massal, menandai berseminya kapitalisme.

Dari sisi yang berbeda Revolusi Perancis juga dapat dilihat sebagai kemenangan ideologi *freemason* – yang asal-usul dan ajaran-ajarannya akan dijelaskan secara lebih luas di bawah nanti. Kedaulatan akal telah menggantikan kedaulatan wahyu, dan identitas nasional menggeser identitas agama. Grubber (2003) menuliskan fakta berikut ini:

Aliansi antara Freemasonry dan filsafat dipastikan secara publik dengan inisiasi khidmad Voltaire, ketua para filosof ini, 7 Februari, 1778, dan penerimaannya atas pakaian Masonik dari seorang Bruder materialis terkenal Bro. Helvetius. Sebelum Revolusi berbagai kelompok konspirasi telah muncul terkait dengan Freemasonry tempat mereka mencontoh bentuk dan metodenya; Illuminati, kelompok-kelompok dari Jacobins, dsb. Relatif dalam jumlah besar para revolusionis adalah anggota lodge-lodge Mason, dilatih dalam kehidupan lodge demi karir politik mereka. Bahkan program Revolusi yang diekspresikan dalam [doktrin] “rights of man” , sebagaimana diperlihatkan di muka, dirancang dari prinsip-prinsip Mason, dan pirantinya: Liberty, Equality, Fraternity” adalah piranti utama Freemasonry.

## NEGARA FISKAL SEBAGAI MESIN KEKUASAAN

Tampak jelas bahwa Revolusi Perancis bukanlah revolusi rakyat, melainkan sebuah kudeta atas kekuasaan gereja dan aristokrat oleh kaum borjuasi. Kelompok borjuasi tidak mewakili 'rakyat Perancis', karena jumlahnya tak sampai 10%, sedangkan sekitar



90% rakyat Perancis adalah golongan petani, buruh, dan sejenisnya. Revolusi Perancis adalah kudeta politik untuk membangun masyarakat baru atas dasar rasionalisme dan filsafat humanis, menggantikan masyarakat lama atas dasar agama. Di balik kepala tokoh revolusionis Maximillien Robespierre, yang berkuasa dalam periode yang dikenal sebagai 'Kekuasaan Teror' (1793-1794) ketika 200 *guillotine* bekerja non-stop di kota Paris, adalah pemikiran J.J Rousseau.

Ia mengajarkan bahwa pemerintahan harus berada di tangan rakyat, dan tidak ada lagi hak suci raja, dan bahwa kontrak dengan raja tidak mengikat. Melanjutkan gagasan Voltaire, Rousseau dalam bukunya *The Social Contract* juga menyatakan bahwa, 'setiap warga negara memiliki kebebasan akan kesadaran [beragama] dan pada saat yang sama mengakui hak negara untuk menentukan bentuk luar agama masyarakat' (Vadillo, 2003: 191). Bagi Rousseau seseorang yang tidak taat 'beragama' 'bukanlah seorang yang kafir tapi semata-mata seorang yang tidak bertatakrama sosial (*insociable*)'. Sampai hari ini paham sosial yang diturunkan dari doktrin Toleransi ini tetap dijadikan senjata ampuh oleh negara dalam menaklukkan warganya, khususnya dalam menjalankan agamanya. Toleransi telah menjadi agama itu sendiri, dan menjadi doktrin yang justru paling intoleran! Tatanan masyarakat baru ini, sampai hari ini, terus dijalankan melalui mesin politik dan sistem pemusatan kekuasaan yang dihasilkannya: negara struktural, sebuah instrumen kekuasaan yang disempurnakan oleh Napoleon Bonaparte, beberapa tahun kemudian.

Jadi, siapakah aktor utama sebenarnya dalam Revolusi Perancis?

Abbot Barruel dalam *Memories* menulis tentang Revolusi Perancis ini sebagai berikut, 'Tiga golongan mencirikan revolusi; [kaum] ateis, ensiklopedis, dan ekonom.' Edmund Burke dalam karyanya *On the French Revolution*, berkata 'Masa kesatriaian (*chivalry*) telah berlalu. Masa para sofis, ekonom, dan penghitung (*calculator*) telah berjaya; dan keagungan Eropa dimusnahkan untuk selamanya'<sup>1</sup>.

Tapi siapakah para ekonom, yang oleh Proudhon, disebut sebagai 'Sekte' ini?

Sesuatu yang sangat signifikan jelas telah terjadi dengan peralihan kekuasaan dari Richelieu dan Mazarin, yang keduanya adalah para Pastur, kepada Colbert dan kemudian Necker, yang keduanya adalah para bankir. Sebuah tatanan ekonomi baru yang bertopang pada uang telah lahir menggantikan tatanan ekonomi lama yang didasarkan kepada pemilikan tanah dan aset. Instrumen pertama dari tatanan finansial baru ini adalah *assignat*, uang kertas, yang dipakai untuk membiayai Revolusi itu sendiri. Secara hampir bersamaan tindakan ini telah disertai dengan legalisasi riba, yang sebelumnya dilarang secara hukum, dan pembubaran dan pelarangan gilda-gilda sebagai asosiasi-asosiasi dagang dan produksi mandiri. Dan, sebagaimana akan dikupas lagi nanti, bagian terakhir dari revolusi ekonomi ini dituntaskan oleh Napoleon pada 1800 melalui pendirian Bank of France. Revolusi kapitalisme tercapai sudah pada titik ini. Tapi bukan pada aspek politiknya, sebab Perancis sekadar berubah dari monarki absolut kepada diktator militer absolut lainnya.

Napoleon Bonaparte, lahir di Corsica (1769), adalah salah satu pengikut Rousseau dan Robespierre. Pada 1793 ia menjadi jenderal termuda (dalam umur 24 tahun) dalam Revolusi, dan berhasil merebut Mesir dari Inggris, pada 1798-9. Sekembali dari misi ini, dengan dukungan tentara dan para politisi yang tidak puas, Napoleon melakukan kudeta politik. Ia membubarkan lembaga legislatif, *La Directoire*, yang memerintahkannya menyerang Mesir, tapi pada saat ia kembali ke Paris, ia nilai telah lumpuh. Ia membentuk pemerintahan sementara, *Consulate*, yang meskipun terdiri atas tiga organ untuk mencerminkan pembagian kekuasaan, berwatak diktatorial. Napoleon sendiri, melalui plebisit terpilih sebagai *Consul I*, dan mengklaim dirinya sepenuhnya merepresentasikan rakyat dan bertindak sebagai institusi legislatif.

---

<sup>1</sup> Sebagaimana dikutip oleh Vadillo (1991). Halaman 18.

Pada 1804 Napoleon dinobatkan sebagai Kaisar Napoleon I, setelah memenangkan pemungutan suara secara demokratis dengan mayoritas 3 juta suara menyetujui dan hanya 2.900 suara menolak pengangkatan dirinya sebagai Kaisar. Dengan persetujuan rakyat ini ia memusatkan seluruh kekuasaan negara pada dirinya. Dengan posisi ini Napoleon kemudian 'mengeksport' produk Revolusi Perancis ke seluruh Eropa, sampai ia dan pasukannya mengalami kekalahan di Waterloo, 1815.

Napoleon telah berhasil dikalahkan secara militer, tapi tatanan sosial politik yang ia ciptakan, yang sampai kini menjadi bentuk negara modern, tetap menjadi titik kemenangannya. Ia berhasil mencapai apa yang di Inggris gagal dilakukan. Ia memberikan kepada negara fiskal kekuasaan sepenuhnya atas tatanan masyarakat. Di tangan Napoleon, proses pemusatan kekuasaan pada institusi negara, menjadi sempurna. Melalui Civil Code (Napoleon Code), yang dikeluarkan pada 1804, praktis seluruh tatanan kehidupan sosial warga negara menyangkut kebebasan individu, persoalan keluarga (perkawinan/perceraian), kepemilikan, persamaan hukum, dan sebagainya, berada di bawah hukum positif, hukum agama sepenuhnya telah ditinggalkan. Sedangkan Inggris meskipun telah berubah menjadi Monarki Parlemen, pada masa itu, tetap merupakan kerajaan berdasarkan agama.

Napoleon juga memelopori pengadministrasian pemerintahan secara spesialis dengan membentuk birokrasi profesional. Pengelolaan keuangan ia pusatkan melalui pembentukan Bank Sentral, Bank of France (1800), yang ia beri izin bukan saja hak memonopoli mencetak uang kertas, tapi bahkan dibiarkan mencetaknya tanpa sedikit pun dukungan aset. Salah satu alasan dan tujuannya, tentu saja, adalah untuk membiayai kelanjutan Revolusi. Sebagai bagian dari sistem pertahanan dan keamanan Napoleon membentuk satuan polisi dan organisasi intel secara nasional. Sistem ketentaraan nasional ia bangun dengan melegalkan, untuk pertama kalinya di dunia, ketentuan wajib militer (1806). Napoleon juga membangun sistem pendidikan nasional secara berjenjang, dari tingkat dasar, menengah, dan atas, dalam suatu kurikulum sekuler yang dikontrol negara.

**Inti ajaran Voltaire pada dasarnya adalah 'bukan memberikan hak politik kepada pemeluk agama lain-lain, tapi semata-mata bertujuan untuk menjinakkan agama demi ketertiban sosial'.  
(Vadillo, 2003:191).**

Napoleon berkuasa secara absolut, tapi ia melakukannya 'atas nama dan atas kesepakatan dari rakyat'. Ia berkuasa, berbeda dari raja-raja sebelumnya, bukan atas dasar 'hak suci dari Tuhan', tapi atas 'kehendak rakyat'. Hanya demi formalitas belaka ketika ia dilantik sebagai Kaisar, 1804, upacara dilakukan dihadapan Paus Pius VII. Sejarawan D.H Lawrence (1989: 208) selanjutnya dengan sangat jernih menyimpulkan makna Revolusi Perancis sebagai berikut:

Raja dan bangsawan-buatan Tuhan telah dihancurkan di Perancis untuk selamanya. Penggantinya adalah buatan-manusia. Ini adalah perubahan besar. Pemerintahan yang sebenarnya terletak di tangan warga dari kelas terdidik dan kaya, sangat serupa dengan yang terjadi di masa Louis XIV. Kaum miskin sama sekali tidak dalam posisi berbeda. Uang [kini] yang berkuasa menggantikan keturunan, cuma itu. Seseorang yang tidak punya uang menemui dirinya dalam keadaan sama saja dengan sebelumnya, meskipun beberapa ketidaknyamanan hilang, dan ia bebas dari kehinaan inferioritas buatan Tuhan. Dalam sistem yang baru setiap orang yang bisa menjadi kaya bisa menjadi penguasa. Maka, sebuah negara komersial atau industrial modern, baik itu kerajaan atau republik, telah terbentuk.

Perbedaannya adalah, jika seseorang memiliki kemampuan menghasilkan uang, ia bisa pada akhirnya memerintah republik. Dengan demikian tidak ada superioritas seseorang atas orang lain: hanya superioritas pengumpulan-uang. Kekayaan menjadi satu-satunya pemandu kehidupan.'

Suatu tatanan politik baru, **Negara sebagai Mesin Kekuasaan** dengan uang sebagai sumber kekuatannya, yang sampai hari ini menjadi model negara modern di manapun, telah sepenuhnya

dibangun. Disebut sebagai negara komunis atau kapitalis secara struktural keduanya sama, merupakan negara fiskal yang tiranik wataknya. Maka, sebagaimana dikatakan oleh **Shaykh Abdalqadir As-Sufi (2000)**, **membedakan negara modern dalam dua kategori, demokratis dan kediktatoran, adalah sebuah kekeliruan. Keduanya sama saja, merupakan sistem tirani.**

Di bawah struktur negara modern ini akses dan kontrol negara atas gerak-gerik fisik dan penguasaan kekayaan oleh warga negaranya hampir total. Negara dapat dengan instan membekukan harta seseorang, menelaah asal-usulnya, memeriksa secara rinci perilaku belanja rumah tangganya serta mengawasi pergerakan fisiknya baik di dalam maupun di luar batas negara, sesuatu yang tidak dilakukan, bahkan oleh pemerintahan Nazi di bawah Hitler. Satu-satunya identitas seseorang di bawah negara modern adalah identitas (nasionalnya) sebagai pembayar pajak, melalui sejenis *tax file number* atau Nomer Pokok Wajib Pajak (NPWP). Tanpa memiliki nomer ini seorang warga negara hampir tidak dapat menjalankan kehidupannya dengan wajar: mulai dari membuka rekening bank, memiliki paspor, sampai membuka usaha. Maka:

*Secara eksistensial hubungan antara negara dan warganya di bawah Nazi Jerman, Stalinis Rusia, Nixon di Amerika, ataupun Churchill di Inggris, pada dasarnya, tidaklah berbeda. Tiada Kebebasan. Tiada Persaudaraan. Dan, sudah pasti, tiada Persamaan<sup>2</sup>.*

Slogan *Liberty*, sebagaimana dikumandangkan sejak masa Revolusi Perancis, yang dimaksudkan adalah kebebasan kelas borjuasi dari tekanan aristokrasi dan agama; demikian pula doktrin persamaan (*Equality*) adalah kosong belaka, sebab ketidaksamaan adalah sesuatu yang alamiah; dan kewajiban dari kebutuhan akan otoritas

---

<sup>2</sup> As-Sufi (2000). Halaman 31-32.

**Watak Negara modern adalah sebagai mesin tunggal yang berfungsi untuk melayani dirinya sendiri...Dalam demokrasi, kediktatoran dapat laten ataupun aktif. Ia hanya salah satu modusnya. La Directoire, Weimar, Duma dari Karensky, Koalisi perangnya Churchill, Republik Kelima-nya De Gaulle, semua adalah manajemen krisis yang terus-menerus dari sistem totalitarian yang disebut demokrasi.**

(Shaykh Abdalqadir As-Sufi)

dalam kehidupan yang mewujud dalam ketidaksemaan. Doktrin persaudaraan (*Fraternity*) menjadi ilusi sejak hari pertama ia diteriakkan. Sistem negara fiskal, serta demokrasi liberal, selalu didirikan bersama tindakan-tindakan teror, sebagaimana sejak pertama kali dimulai di Perancis sendiri, sampai detik ini. Demokrasi, sebagaimana kapitalisme, telah menjadi doktrin yang sama sekali tidak demokratis dan intoleran: tiada demokrasi bagi yang antidemokrasi, tiada toleransi bagi sikap intoleran (pada kapitalisme).

Di sini, sekali lagi, secara kontras terlihat perbedaan antara sistem negara modern dan Islam sebagai 'pemerintahan tanpa negara dan perdagangan tanpa riba'. Nomokrasi merupakan tata cara kehidupan yang mengikuti hukum alam (fitrah). Islam, karenanya, menjadi satu-satunya kekuatan yang tertinggal untuk menghadapi kapitalisme. Dalam konteks ini, sebagaimana akan kita lihat dalam penjelasan di bawah nanti, tidaklah mengherankan adanya upaya yang terus-menerus untuk mereformasi Islam menjadi 'agama sosial' (*civic religion*) yang tunduk dalam sistem kehidupan kapitalistik ini. Model reformasi yang hendak dituju, terutama, adalah untuk menundukkan Islam di bawah struktur negara modern. Gerakan pembaruan ini, kita pahami bersama, dilakukan dari dalam tubuh Islam sendiri melalui modernisasi Islam – yang praktis merupakan

upaya pengulangan sejarah atas reformasi agama Kristiani - yang akan kita diskusikan berikut ini.

## PEMBARUAN ISLAM

Gerakan pembaruan atau reformasi Islam mulai dikumandangkan pada akhir abad ke-19, dimulai dari Mesir dengan dua pemikir utamanya Jamaluddin Al 'Afghani<sup>3</sup> (1839-1897) dan muridnya Muhammad Abduh (1845-1905). Meskipun begitu seruan ini secara lebih nyata baru diperluas dan mulai berpengaruh di bawah aktivitas murid utama Abduh yang lahir di Syria, yakni Rashid Rida (1865-1935). Salah satu instrumen Rida adalah majalah *Al Manar* yang diterbitkannya dari Kairo sejak 1898, dan tersebar ke seluruh dunia Islam. Bahwa pembaruan ini mulai terjadi di Mesir, mudah dipahami, karena di Mesirlah kekuatan non-Islam di bawah Napoleon Bonaparte untuk pertama kalinya mulai merambah daulah Islam. Pengaruh pembaruan ini, kita ketahui bersama, sampai pula di Indonesia yang, antara lain, menjadi inspirasi bagi berdirinya Muhammadiyah, pada 1912.

Para reformis awal ini mengatakan bahwa Islam sangat perlu menyerap filsafat dan ilmu pengetahuan modern, demi mencapai kemajuan sosial sebagaimana yang telah dicapai oleh dunia Barat. Karena ajarannya inilah mereka disebut sebagai Islam modernis. Retorika kaum modernis semula tampak anti-Barat, karena gerakan ini lahir dengan semangat anti-imperialisme Barat yang di masa itu masih mencengkeram negara-negara Muslim, tetapi pada saat yang sama juga penuh dengan kekaguman terhadapnya. Albert Hourani, seorang sejarawan, mengatakan bahwa ajaran modernisme Muhammad Abduh telah membuka pintu untuk 'membanjiri doktrin dan hukum Islam dengan inovasi-inovasi dunia modern'.

---

<sup>3</sup> Para penulis biografi Jamaluddin menggunakan dua tanda petik untuk kata "Afghani" karena Jamaluddin sebenarnya lahir, besar, serta mengalami pendidikan di Iran; sebelum pindah ke Afghanistan dan ke beberapa negara lain, karena setiap kali diusir oleh pemerintahan setempat.

Abduh seolah mencoba membangun benteng untuk mencegah sekularisme, tetapi yang dibangunnya justru jembatan untuk menuju ke sana. 'Bukan kebetulan,' kata Hourani, 'satu kelompok murid-muridnya kemudian membawa doktrinnnya ke arah sekularisasi total.'<sup>4</sup> Sejumlah murid dan sejawat Abduh, Ahmad Lutfi Al-Sayyid, Taha Husayn, dan Ali Abd al-Raziq menjadi tokoh sekuler liberal gerakan nasionalisme Mesir. Mereka menghendaki pembatasan agama hanya sebagai moralitas hidup pribadi seseorang. Ajaran mereka menekankan identitas nasional, memisahkan agama dan politik, dan menerapkan ide-ide sosial dan politik Eropa. Sebagaimana akan kita lihat nanti hal ini terkait dengan kuatnya pengaruh *freemasonry* pada pemikiran di awal kelahiran pembaruan Islam.

## FREEMASONRY DI DUNIA ISLAM

Secara umum dapat ditengarai adanya dua *trade mark* yang menandai *freemasonry* dalam Islam ini, yaitu gagasan akan konstitusionalisme dan nasionalisme (Arab). Pengaruh ini pun dapat kita temukan bukan saja pada kelompok sekuler yang telah disebut di atas, tapi bahkan pada Rashid Rida, murid Abduh lainnya, yang dikenal cenderung lebih 'konservatif' sekalipun. Di masa Sultan Abdulhamid II, misalnya, Rida mendirikan sebuah organisasi rahasia yang antisultan, *Jam'iyat al-shura al-'uthmaniyya* (Ottoman Consultative Society). Organisasi ini mendukung Turki Muda, suatu gerakan liberal-nasionalis, yang menghendaki pembubaran Daulah Utsmani. *Al Manar* dimanfaatkan sebagai salah satu corong gerakan ini di Propinsi Arabia.

Pengaruh pemikiran tiga tokoh pembaru ini meluas ke seluruh dunia Islam tanpa kecuali, termasuk di Indonesia tentu saja, sampai sekitar setengah abad lamanya. Baru belakangan fakta sejarah mulai terbuka dengan lebar yang menunjukkan bahwa Jamaluddin dan

---

<sup>4</sup> Sebagaimana dikutip oleh an-Na'im, halaman 43.



Abduh adalah tokoh-tokoh *freemason*. Mereka menjadi bagian dari lingkaran-lingkaran *freemason* di Perancis, Italia, dan Mesir sendiri. Motif di belakangnya pun mulai dapat dikenali. Tariq Ramadhan, cucu Hasan al Bana pendiri gerakan Ikhwanul Muslimin, sebagaimana dikutip oleh Vadillo (2003:491-2) menulis:

*Sebagaimana diungkap oleh Abduh, ia [Al Afghani] membentuk kecenderungan praktis pada para muridnya: ia mendorong mereka untuk bergulat dengan penerbitan majalah, demi menggerakkan arus opini dan bergabung, seperti dirinya, dengan lingkaran-lingkaran mason...Pada saat yang sama ia mulai memperkenalkannya [Abduh] dengan lingkaran freemason Perancis...Pada kenyataannya, di Mesirlah, saat ia [Abduh] mendirikan lingkarannya, dan kemudian di Perancis tempat Al Afghani mencari jalan untuk mencapai para intelektual guna menyebarkan ide-idenya dan konsepsinya tentang tindakan Islam<sup>5</sup>*

*Freemasonry* lahir di London, pada 1717, beranggotakan kelompok elit yang mengajarkan gagasan-gagasan humanisme, seperti persaudaraan antarmanusia, toleransi beragama, serta universalisme. Retorika lain yang mereka gunakan adalah: penghargaan atas pluralisme dan persamaan hak. Penting untuk dimengerti konteks masyarakat Inggris pada awal abad ke-18 itu adalah masyarakat yang hidup mengikuti ketentuan-ketentuan agama, dalam hal ini Protestanisme. Sementara, pada saat itu, di Eropa merupakan masa-masa yang penuh dengan konflik agama, karena sebagian besar masyarakat lainnya adalah pemeluk Katolik. Konflik ini

---

<sup>5</sup> Sebagaimana dikutip oleh Vadillo (2003, hal 491-492) dari Tariq Ramadhan, *Aux Sources du renouveau musulman, D'al-Afghani a Hasan al Banna un siecle de reformisme islamique*, Paris (1998).

banyak menimbulkan tindak kekerasan fisik. Kelompok *freemason* menawarkan pemecahan akan konflik ini dengan beberapa tesis dasar.

Pertama, secara politik, mereka menawarkan paham konstitusionalisme, menggantikan hukum agama dengan hukum rasional. Kedua, dari sisi agama, mereka mengajukan gagasan toleransi agama yang identik dengan 'ketidakpedulian' akan agama. Ini bermakna bahwa identitas berdasarkan agama harus dibatasi sebagai identitas pribadi saja, sementara sebagai identitas sosial yang direpresentasikan oleh negara, harus dipertahankan secara sekuler. Hasil akhir dari *freemasonry* dapat dilihat pada gerakan konstitusionalisme menggantikan hukum agama dan nasionalisme yang menggantikan identitas agama dengan identitas nasional (kebangsaan) ini.

Maka, perkumpulan ini pada mulanya bersifat rahasia, karena ketika itu gagasan mereka tersebut berarti antikemapanan (antioritas agama). Toleransi itu sendiri mereka maknai sebagai 'persamaan agama-agama', bahwa pada dasarnya semua agama itu sama saja. Gagasan ini kemudian terkait dengan perjuangan mereka untuk mengedepankan identitas sosial, identitas nasional, menggantikan identitas agama. Ide-ide *freemason* ini dengan segera juga menyebar ke Perancis dan menjadi salah satu penyulut gagasan Revolusi Perancis, yang sudah diuraikan di atas.

Sepanjang abad-abad ke-18 dan ke-19 agenda politik *freemason* adalah mengadvokasikan konstitusionalisme. Mereka meyakini bahwa hukum positif, hukum rasional, harus menggantikan hukum Tuhan (*divine law*). Para *freemason* sendiri bisa berasal dari agama apa pun - Protestan, Katolik, Yahudi, Islam – sepanjang menganut keyakinan akan konsep Tuhan sebagai 'Arsitek Agung Alam Semesta'. Para *freemason* menyatakan diri sebagai antidogma. Dogma dan 'fanatisme' agama, dalam etika *freemason*, hanya dapat diterima dalam ranah pribadi. Maka, karena tiap agama dengan sendirinya adalah dogmatis, maka agama-agama harus direformasi.

Latar belakang para *freemason* adalah kelompok intelektual yang memiliki ambisi sosial (pengacara, artis, dokter, penulis, insinyur, bankir, dsb) yang sudah mulai terbentuk saat itu, di samping ada juga dari kalangan bangsawan. Sampai menjelang abad ke-20 *lodge-lodge freemason*, pada umumnya, juga merupakan lingkaran-lingkaran lobi politik dan bisnis. Kita bisa melihat intensitas keterlibatan para *freemason* dalam setiap peristiwa besar politik, seperti berbagai revolusi politik di berbagai negara. Telah disebutkan di atas bahwa Revolusi Perancis sangat dipengaruhi oleh tokoh-tokoh *freemason*, yang utama, adalah sang filosof, Voltaire. Di kala itu pertumbuhan *freemason* di Perancis berlangsung dengan sangat pesat. Pada 1772 telah ada 104 *lodges*, meningkat hampir dua kali lipat menjadi 198 buah pada 1776, dan melonjak drastis menjadi 629 pada saat puncak Revolusi dimulai, 1789 (Zamoyski, 1999).

Pada awal abad ke-20, dalam Revolusi Turki, gerakan Turki Muda yang menciptakan dan mengarahkan Revolusi, juga dipandu oleh para Mason, khususnya dari *lodge* Grand Orient, yang ada di Italia dan Perancis. Di belakang proses Tanzimat berdiri Ali Pasha, seorang *freemason*, yang disusupkan ke dalam Daulah Utsmani, dan berhasil menduduki posisi Perdana Menteri (*Grand Vizier*), selama pemerintahan Sultan Abdulmajid dan Sultan Abdul Aziz (Ikhlās, 1995:121). Ia pula yang membawa Jamaluddin 'al-Afghani' ke Istanbul, sebelum kemudian diusir karena tentangan para ulama, 1871, setelah sempat setahun menempati posisi strategis sebagai Dewan Pendidikan Utsmani.

Di Italia sendiri, *Freemasonry*, bersama-sama kelompok rahasia Carbonari, bekerjasama menggerakkan Revolusi Italia, pada abad ke-19. Hampir semua pemimpin teras, antara lain Mazzini dan Garibaldi, disambut sebagai anggota-anggota terhormatnya. Di Jerman dan Austria, *Freemasonry* abad ke-18, merupakan sekutu yang sangat kuat bagi pihak yang disebut sebagai penggerak *Enlightenment* (*Aufklärung*); pada abad ke-19 menjadi sekutu bagi kelompok yang antiagamawan. Di Amerika Serikat para penggerak dan tokoh-tokoh nasionalis, Benjamin Franklin dan Thomas Jefferson, dan George Washington, tiga tokoh utama 'Bapak Pendiri' Amerika Serikat, adalah anggota *freemasonry*.

**Menyatakan bahwa 'semua agama benar' sama dengan menyatakan 'semua agama salah', sebuah doktrin yang bertolak belakang dengan doktrin Islam, yang diakui sebagai satu-satunya agama yang benar. Islam juga tidak terbatas hanya pada moralitas personal tetapi juga tindakan sosial dan publik. Modersime Islam menghasilkan esoterisme Islam.**

Di masa-masa kemudian, pada awal abad ke-20, ide sinkretik dari *freemasonry* ini mengalami perkembangan kepada paham yang dikenal sebagai perenialisme. Sebagaimana telah disebut sebelumnya Tuhan para *freemason* adalah Tuhan abstrak, yang disebut Arsitek Agung, dan bersumber dari berbagai keyakinan. Kaum perenialis bergerak lebih jauh dari itu, dengan mengatakan bahwa ada akar yang sama dari agama-agama, yang mereka sebut sebagai *sophia perrenis* tempat semua agama yang berbeda mengambil bentuk luar yang berbeda-beda, karena perbedaan budaya dan waktu. Doktrin perenialisme tidak lagi memiliki kesamaan dengan *freemasonry* abad ke-18 dan ke-19. Boleh dikatakan perenialisme mereformasi *freemasonry*. Bagi *freemason* inti pokok ajarannya adalah ketidakpedulian pada agama-agama. Sedangkan kaum perenialis abad ke-20 berupaya mereformasinya dengan mengajarkan 'tradisionalisme primordial' yang dikaitkan dengan *sophia perrenis* di atas. Mereka mengkritik *freemasonry* karena ketidakpeduliannya pada agama, dan mereka menganut esoterisme dari agama-agama. Secara sederhana produk dari esoterisme agama-agama ini bisa disepadankan dengan istilah 'kebatinan' di Indonesia.

Di kalangan agamawan, misalnya, kemudian diajarkan paham bahwa pada aras esoterik, semua agama berasal dari sumber yang sama – dalam konteks agama-agama samawi ditekankan asal-muasalnya yang sama dari Nabi Ibrahim, *alaihisalam*. Agama-agama dikatakan berbeda hanya dalam cara beribadahnya, pada aras eksoteriknya. Dalam pandangan perenialis ini Tuhan semua umat manusia adalah Tuhan yang sama. Forum-forum 'dialog antar-

agama' merupakan ajang efektif untuk 'saling mendekatkan diri' dan mempertemukan titik-titik persamaan, dan menjauhkan perbedaan antaragama. Berbeda dari keadaan pada awal kelahirannya, ajaran-ajaran *freemasonik* ini, selain telah mengalami transformasi, kini juga praktis telah menjadi wacana publik, dan diterima sebagai pandangan umum, hingga mereka tidak lagi merasa perlu bergerak secara rahasia.

Islam memiliki pandangan tentang Tuhan yang bertolak belakang dengan *freemasonry* maupun penyebar perenialisme. Islam melalui Tauhid menyatakan *La ilaha ila llah* ('Tiada Tuhan Selain Allah'), yang kemudian dilanjutkan dengan mendeklarasikan *Muhammad Rasulaallah*. Sedangkan *freemasonry* menolak Tauhid, hanya menerima konsep Tuhan, dan sudah tentu tanpa Muhammad. Dalam ayat pertama Surat Al Ikhlas ditegaskan, *Qul huwa'llahu ahad*, bermakna 'Katakanlah: Dia Allah, Satu.' Kata *ahad* di sini berarti sejenis kesatuan yang mengakui tidak adanya kemungkinan yang lain bersamanya, *ahad* tidak bermakna satu sebagai urutan bilangan, yang dapat diteruskan menjadi dua, tiga, dan seterusnya. Hal ini menunjukkan kesatuan mutlak, yang tidak dapat disisipi, bersifat transenden, dan yang tidak ada apa pun yang lain yang dapat disekutukan pada-Nya, dengan cara apa pun.

Ayat tersebut langsung disambung dengan ayat berikutnya, *Allahu's-Shamad*, yang menurut para ulama sangat sulit diterjemahkan dengan tepat. Ayat ini menunjukkan bahwa Ketunggalan Mutlak yang transenden ini, Allah, yang membuat segalanya eksis dan menyediakan dukungan dan pelestarian kepada semua eksistensi tersebut, di setiap saat. Hanya pada-Nya semua eksistensi sepenuhnya dan secara terus-menerus bergantung, agar bisa tetap ada. Jelas bahwa Tauhid bukan merupakan konsepsi Tuhan dan juga bertolak belakang dengan konsep 'Tuhan Pembuat Jam', sebagaimana dirumuskan oleh para filosof. Menurut Islam identitas berdasarkan agama ada di atas identitas kebangsaan (nasional). Satu-satunya persaudaraan dalam Islam adalah persaudaraan atas dasar keimanan yang sama, bukan atas dasar kemanusiaan secara universal.

Fakta-fakta sejarah seperti ini, di satu sisi, dan fakta bahwa masyarakat Muslim masih tetap dalam keadaan lemah di sisi lain, kemudian membuat para penerus pembaruan Islam meredefinisi kembali arah pembaruannya ke dalam 'gerakan kebangkitan Islam' (*Islamic revivalism*). Seruan untuk kembali kepada Islam sepenuhnya, dan penerapan syariah sebagai *sine qua non* bagi pengembangan masyarakat dan negara yang lebih Islami, dikumandangkan. Walaupun tidak berarti modernisasi Islam itu sendiri kemudian berhenti, dan menghilangkan pengaruhnya. Justru sebaliknya, 'kebangkitan Islam' dalam waktu yang lebih pendek dari modernisme awalnya, telah meleburkan Islam 'secara *kaffah*' ke dalam modernitas itu sendiri. Para penerus modernisme Islam telah menghasilkan Islam yang terpecah ke dalam dua wilayah: puritanisme di wilayah pribadi dan kepatuhan di wilayah sosial dan politik pada sistem negara fiskal (kapitalisme).

Uraian berikut akan menunjukkan keterkaitan dan keberlangsungan gagasan-gagasan modernisme dan revivalisme Islam. Secara ringkas keberlanjutan gagasan modernisme ini dapat diungkapkan sebagai berikut. Tema kunci yang dibawa oleh para pembaru awal adalah konstitusionalisme, sedangkan tema kunci pembaruan yang belakangan adalah islamisasi atas institusi politik dan ekonomi Barat ke dalam hukum Islam yang telah direformasi.

Apa yang dilakukan oleh Maududi dan Hasan al Bana, dua tokoh kebangkitan Islam, adalah menerapkan reformisme dan rasionalisme dari Abduh (tokoh awal pembaruan Islam) kepada wilayah sosial. Mereka mulai mengulas bahwa konstitusi dan negara adalah bagian dari Islam. Sedangkan bagi Abduh keduanya bahkan berada di luar agama. Para revivalis tidak membawa Islam kepada wilayah sosial dan politik, yang mereka lakukan adalah mentransformasikan Islam ke dalam wilayah sosial dan politik. Jadi, ajaran tentang Negara Islam tidak bermakna bahwa umat Islam kembali kepada tradisi, melainkan berarti pengenalan institusi nonislam, sebagai konsekuensi dari reformasi hukum Islam (syariah).

Generasi terakhir kaum modernis, misalnya diwakili oleh Khursid Akhmad dan Yusuf Qardawi, menjalankan suatu program sistematis

islamisasi, bukan saja pada institusi politik dan ekonomi, tapi juga pada ranah ilmu pengetahuan. Inilah awal dari apa yang acap disebut sebagai ilmu dan teknologi Islam (iptek Islam) seperti ekonomi Islam, sosiologi Islam, psikologi Islam, dan seterusnya. Capaian terbesar dari proses ini, sebagaimana akan kita lihat nanti, bukan terjadi di ranah politik tapi di ranah ekonomi, dengan 'penemuan' Bank Islam.

## **DARI MODERNISME KE REVIVALISME ISLAM**

Dasar gerakan pembaruan Islam, yang dipelopori oleh Jamaluddin dan Abduh di atas, adalah humanisme Barat. Humanisme adalah ekspresi dari ateisme dan mengklaim bahwa manusia dapat menentukan nasib dan takdir sosialnya sendiri melalui kekuatan manusia sendiri dan legalisme struktural. Paham ini kemudian membawa keyakinan bahwa manusia memiliki kebebasan penuh untuk dapat berbuat baik atau buruk di dunia ini sesuai dengan penilaian moralnya. Peran Tuhan, paling jauh, dikatakan hanyalah bersifat sekunder, menetapkan hal-hal yang utama dan prinsip, selebihnya terserah urusan manusia sendiri; yang berarti Tuhan dianggap telah membenarkan paham humanisme. Al-Qur'an, dalam pandangan Abduh, sebagaimana dikutip oleh Haddad (1994), 'pantas disebut sebagai buku tentang kebebasan berpikir, sebagai penghormatan atas nalar dan untuk membentuk seseorang, melalui riset, pengetahuan, dan pemanfaatan nalar dan perenungan.' Salah satu ajaran Abduh yang paling terkenal adalah 'bila ada kesenjangan antara nalar dan wahyu, maka nalarlah yang harus dimenangkan'.

Dari keyakinan akan kebebasan bernalar di atas para pembaru kemudian merambah pada aras usul fikih, yakni mempersoalkan metodologi penetapan batasan-batasan tentang hal yang halal dan haram, menurut hukum Islam. Demi memperoleh kebebasan yang sama dengan yang mereka inginkan pada tingkat teologis, pada dataran legal para pembaru selalu menonjolkan dua isu pokok, yakni *taqlid* di satu sisi yang mereka anggap sebagai 'imitasi buta' dan mereka tengarai sebagai sebab keterbelakangan kaum Muslimin dan *ijtihad* di sisi lain yang mereka yakini akan membawa kepada

Salah satu tokoh pergerakan nasionalisme Arab adalah Rashid Rida, yang juga berperan sebagai salah satu broker antara Keluarga Al Sa'ud (Sa'ud bin Abdal Aziz, anak Abdal Aziz Ibn Sa'ud, cucu Muhammad ibn Sa'ud) dan pemerintah Kolonial Inggris. Menurut Kayali (1997:185) Rida 'menerima imbalan 1,000 pound Mesir untuk mengirimkan sejumlah utusan ke provinsi Arab di [wilayah] Utsmani untuk memicu pemberontakan,' pada 1914. Ketika itu Rida juga telah mendirikan sebuah organisasi lain, Liga Arab (Al-jami'a al-arabiyya), dengan tujuan menciptakan 'persatuan antara Semenanjung Arabia dan provinsi-provinsi Arab di Kekaisaran Utsmani' (Kayali, 1997). Agenda organisasi ini adalah pendirian 'Kekhalifahan (Konstitusional) Arab', suatu rencana yang tidak pernah terwujudkan. Yang lahir kemudian adalah Kerajaan Saudi Arabia.

kemajuan. Tema besar yang selalu diusung oleh para pembaru adalah seruan untuk melakukan *tajdid* dan *islah* yang bermakna pembaruan dan perubahan (reformasi).

Seruan akan keperluan untuk berjihad ini juga acap dikaitkan dengan pendapat dari Ibn Taymiyyah (661-728 H/1263-1328 M), yang salah satu pokok ajarannya, antara lain, menyatakan bahwa umat Islam harus secara total kembali kepada syariah, dengan bersumber langsung kepada al-Qur'an dan *Sunnah*; pada saat yang sama Ibn Taymiyyah juga dinukil sebagai telah berpendapat bahwa tidak menjadi kewajiban bagi umat Islam untuk, secara politik, berada dalam satu kepemimpinan Khalifah. Hal ini ditafsirkan sebagai diktum bahwa bukan tidak mungkin ada lebih dari satu Imam (Khalifah) memerintah secara bersamaan. Posisi Ibn Taymiyyah ini, di kemudian hari, banyak dipakai oleh para pembaru sebagai dasar pemikiran pembaruan lebih lanjut di kalangan aktivis modernis-revivalis untuk melegitimasi kehadiran suatu 'negara Islam' (An-Na'im, 1990). Prototipe 'negara Islam'



yang acap dikaitkan dengan maraknya gerakan kebangkitan Islam pada akhir 1970-an adalah Republik Islam Iran, di bawah Ayatollah Khomeini (sejak 1979); dan Republik Islam Pakistan, terutama di masa Jenderal Zia ul Haq (1977-1988).

Pemikiran Ibn Taymiyah sendiri tidak banyak berpengaruh semasa hidupnya, dan baru mendapat pengikut, dan diperkuat oleh gerakan sempalan di Hijaz di abad ke-18 di bawah pimpinan Muhammad ibn Abdal al-Wahab (lahir 1703). Gerakan ini, yang di kemudian hari dikenal sebagai Wahabbisme, pada pokoknya merupakan doktrin yang semata-mata digunakan untuk memvalidasi pemberontakan kesukuan Arab – dalam hal ini kaum Najdi, di bawah pimpinan Keluarga Al Saud – melawan otoritas Islam (Daulah) Utsmani. Dasar klaim mereka adalah bahwa mereka yang bukan Wahabbi adalah kaum kafir. Karena itu Wahabbisme semula tidak memiliki agenda politik dalam konteks nasionalisme Arab, sebagaimana dimiliki oleh para pembaru awal. Juga berbeda dengan, misalnya, kaum separatis di Wilayah Balkan (Bosnia, Hungaria, Bulgaria, dan sekitarnya) yang dilandasi nasionalisme dan ingin melepaskan diri dari Istanbul.

Pertemuan politis keduanya merupakan koinidensi sejarah. Rida, sebagai tokoh nasionalis Arab, telah memformulasikan suatu program pembaruan yang mencakup bidang politik dan ekonomi yang tidak dicakup oleh Wahabbisme. Sebagai pertukarannya, retorika antitasauf, yang berasal dari kaum Wahabbi, memasuki kalangan para pembaru – yang semula, sejak Abduh, Maududi sampai al Bana, misalnya, tidak pernah bersikap antitasauf, meskipun mereka menghendaki pemurniannya dari penyimpangan. Sikap antitasauf sepenuhnya berasal dari Wahabbisme.

Wahabbisme sendiri mendapatkan kekuatan politik setelah (sejak 1744) beraliansi dengan Keluarga Al Sa'ud (Muhammad ibn Sa'ud, meninggal 1765), kelompok begundal lokal yang menguasai suatu desa yang kering dan miskin, Darayah. Karena kegiatannya yang selalu membuat onar, dan mengganggu jamaah haji, kelompok Al Sa'ud terus-menerus dalam konflik dengan pemerintahan Utsmani. Taktik politik yang kemudian mereka ambil untuk memperkuat

rong-rongan terhadap Istambul adalah membangun aliansi dengan Pemerintah Kolonial Inggris. Kelak, sekitar 170 tahun kemudian, aliansi dinasti Wahabb-Al Sa'ud-Inggris ini berhasil mendirikan sebuah kerajaan di Tanah Hijaz dan sekitarnya.

Berkat kolaborasi antara Sa'ud bin Abdal 'Azziz – dengan legitimasi teologis dari Wahabbisme – dan pelindungnya Winston Churchill, PM Inggris ketika itu – berdirilah kemudian sebuah kerajaan nasional di tanah Hijaz, pada 8 Januari 1926. Pada 1932 Tanah Hijaz, yang semula merupakan bagian dari Daulah Utsmani, oleh rezim yang baru ini secara resmi dinamai: Sa'udi Arabia! Inilah satu-satunya negara di dunia ini yang mendapat nama dari nama seseorang. Salah satu mata rantai awal pemberontakan ini sendiri, adalah Amir di Najd waktu itu, Abdullah Ibn Sa'ud, berhasil ditangkap dan akhirnya dipancung di depan istana Topkapi, di Istambul, setelah diadili dan dinyatakan sebagai seorang zindiq, pada 1818.

Kini, modernisme dan kapitalisme dengan aliansi pada kekuatan Kristen-Barat (Amerika) di satu sisi, dan sikap antitasauf di sisi lain, menjadi ideologi utama rezim Sa'udi Arabia. Beroperasinya perusahaan minyak raksasa (Aramco = Arabian-American Oil Company) yang markas besarnya di Dahrn, di tempat yang sama dengan Pangkalan Militer AS (berdiri 1946), di Hijaz, merupakan simbol dan sekaligus sumber kekuasaan Rezim Sa'ud sampai detik ini. Alih-alih menggantikannya dengan muamalat, Rezim Saud justru mengislamisasi kapitalisme sepenuhnya.

Pemurnian Islam (kembali ke al-Quran dan Sunnah) adalah klaim lain dari pembaruan Islam, khususnya Wahabbisme ini, yang antara lain mereka tampilkan dengan sikap antitasauf tersebut. Di Indonesia, misalnya, para pembaru acap mengumandangkan perlunya umat Islam dibebaskan dari 'penyakit TBC' (Takhayul, Bid'ah, dan Churafat). Alih-alih mengatakan bahwa 'penyakit TBC' itu saja yang harus dibersihkan dari Tasauf, yang mengajarkan tentang Ihsan sebagaimana syariah mengajarkan tentang Islam dan Tauhid mengajarkan tentang Iman, para pengikut Wahabisme

hendak mengenyahkannya sama sekali. Seolah-olah Tasauf adalah 'TBC' itu sendiri, serta tidak memiliki dasar pada al-Qur'an dan *Sunnah*.

Seruan 'antibid'ah' mereka kumandangkan, sambil menutup mata bahwa inti pokok gerakan pembaruan ini adalah bid'ah (inovasi) itu sendiri, dalam pengertian yang sebenarnya. Tidak mengherankan Wahabbisme, sampai detik ini, merupakan sumber keonaran di seluruh muka bumi, dari tanah Hijaz sendiri, sampai di Bosnia-Herzegovina, Chechnya, London dan New York. Tentang kaitan antara Wahabbisme, Rezim Sa'ud, dan terorisme internasional, dibahas, antara lain, dalam buku *Two Faces of Islam: Saudi Fundamentalism, and Its Role in Terrorism*<sup>6</sup> (Schwartz, 2002).

Gagasan tentang 'negara Islam' di atas selanjutnya mendapatkan elaborasinya dengan luas dari Maududi dan Sayyid Qutb, yang pemikirannya sangat berorientasi politik, sebagai salah satu ciri utama revivalisme Islam. Setelah mengkritik ala kadarnya kapitalisme dan sosialisme Maududi mengadvokasikan Islam sebagai alternatif, dalam gagasan-gagasan 'revolusi Islam', 'ideologi Islam', dan 'negara Islam'. Keduanya mengajarkan bahwa merealisasikan 'Kerajaan Tuhan di bumi' ini merupakan kewajiban umat Islam. Dalam salah satu tulisannya Maududi mengatakan:

*Perubahan yang diinginkan Islam tidak dapat dilakukan hanya dengan khutbah. Kekuasaan politik sangat esensial untuk mencapainya...perjuangan untuk memperoleh kendali atas organ-organ negara*

---

<sup>6</sup> Meskipun buku ini mengandung banyak bias penulisnya, antara lain karena ketidaktahuannya tentang Islam, penjelasannya tentang sejarah kelahiran dan perkembangan rezim Al Saud, sampai hari ini, sangatlah bermanfaat.

*bila dimotivasi oleh desakan untuk menegakkan dien dan Syariah Islam dan untuk menegakkan ketetapan Islam, bukan saja dibolehkan tetapi sangat diinginkan dan, dengan demikian, menjadi kewajiban<sup>7</sup>.*

Sebagai persiapan menuju misi ini, menurut mereka berdua, masyarakat terlebih dahulu harus diislamisasi, melalui kegiatan da'wah. Sebab dalam realitas sosial saat ini umat Islam tengah dihadapkan pada tata kehidupan, dalam terminologi Qutb, 'jahiliyah kontemporer'. Selanjutnya tugas seorang Muslim sejati, menurutnya, adalah 'memerangi segala kekuatan jahiliyah' ini, baik yang datangnya dari penguasa maupun masyarakat Islam itu sendiri. Di sini Qutb mengkritik para modenisi awal yang, menurutnya, secara apologetik telah mengubah makna jihad sekadar sebagai upaya pertahanan semata. Baginya kaum modernis awal adalah 'para pecundang spiritual dan intelektual'. Walaupun, Qutb sendiri menafsirkan makna jihad menurut pendapatnya sendiri, yakni 'memerangi kekuatan jahiliyah' tersebut dan bukan secara jelas sebagai 'perang dalam menegakkan *dien* Islam atas kaum kafir', sebagaimana para fukaha memaknainya.

Dalam pengajaran Maududi maupun Qutb 'negara Islam' ini dijalankan dengan mengikuti model politik Barat: presiden yang dipilih lewat pemilu, parlemen, dan lembaga judikatif. Ketiganya dipisahkan melalui mekanisme *check and balance* di bawah konstitusi. Walaupun menegaskan bahwa negara Islam haruslah didasarkan pada syariah dan menolak demokrasi-sekuler, Maududi pada dasarnya mengajarkan demokrasi yang sama sebagai mekanisme politiknya, meskipun dia menyebutnya dengan istilah sendiri sebagai 'teo-demokrasi'. Ia hanya membedakan kalau demokrasi sekuler didasarkan pada 'kedaulatan rakyat' (*popular sovereignty*) teo-demokrasi didasarkan kepada 'kekhalfahan

---

<sup>7</sup> Sebagaimana dikutip oleh Adams (1983). Halaman 114.

populer' (*popular vicegerency*). Sedangkan badan legislatifnya berfungsi untuk, menurutnya, 'menemukan' dan bukan 'membuat' peraturan perundangan, dan ia sebut sebagai *Majlis-i-Shura*. Pada intinya keduanya menginginkan penguasa Muslim yang baik, pada aspek ekonomi maupun politik, yang mengikuti model Barat. Keduanya berpikir dalam kerangka etatisme (konstruksi negara) dan kapitalisme.

## **METODOLOGI KAUM PEMBARU**

Keseluruhan pendekatan para pembaru tersebut di atas membawa konsekuensi justru pada sikap mempersoalkan kembali syariah yang selama ini telah diterima sebagai sebuah kemapanan. Strategi para pembaru, pada dasarnya, adalah menolak untuk menerapkan fikih dan menganggapnya sebagai sebuah kekakuan, yang mereka sebutkan telah mengakibatkan kemandekan. Atau, lebih tepatnya, mengungkung kebebasan untuk bertindak sesuai dengan penafsiran mereka. Maka para pembaru mencoba mengubah pemahaman tentang Islam ke dalam tingkat abstrak sebagai 'prinsip-prinsip dan nilai-nilai Islam', untuk memenuhi tujuan islamisasi institusi-institusi Barat. Sayyid Qutb, sebagaimana dikutip oleh Vadillo (2003:481-2), dengan jelas mengatakan berikut ini:

Dalam membangun masyarakat Islami hal yang mengikat kita bukanlah Fikih Islami. Meskipun kita tidak lantas tidak akrab denganya, hal yang harus mengikat kita adalah jalan Islam, prinsip-prinsip Islami dan pemahaman Islami.

Dengan demikian sikap dasar para pembaru atas syariah adalah sepenuhnya menolaknya sebagai batasan-batasan perilaku, yang terdiri atas prinsip-prinsip dan bersamanya sekaligus tindakan-tindakan nyata dalam kehidupan. Dalam formulasinya yang lebih mutakhir proses reformasi acap dinyatakan sebagai 'tidak meninggalkan syariah, tetapi memperbaruinya untuk membuktikan bahwa syariah tidak bertentangan dengan modernitas'. Dalam prakteknya yang mereka lakukan adalah merubah syariah. Sintesis

**Penolakan kaum pembaru Islam atas fikih dicerminkan dengan penolakan mereka untuk mengikuti satu di antara empat madhhab yang diterima mayoritas kaum Muslim (Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali). Usul fiqh mereka pandang sebagai 'ilmu kuno' yang kadaluarsa.**

Islam dan modernitas, dalam ajaran para pembaru ini, dilakukan dengan cara mempertahankan terminologi ajaran Islam di satu sisi, tetapi mentransformasikan maknanya kepada sesuatu yang lain, dengan mengadopsi dan mengadaptasi paradigma modern di lain sisi.

Pemikiran esensialis, yakni mengutamakan prinsip, mendominasi cara bernalar para pembaru. Ini berbeda dari pemikiran eksistensialis, yakni yang mengutamakan tindakan daripada konsepsi, sebagaimana dianut para fukaha. Dengan demikian para pembaru mengatakan 'dengan prinsip Islami kita bertindak secara modern', bukan sebaliknya 'kita bertindak sesuai syariah dalam menyikapi modernitas'. Maka, pengalaman eksistensial ribuan tahun perjalanan umat, yang dipandu dengan fikih yang, bagi kaum modernis, dianggap menimbulkan kemandekan, harus ditinggalkan.

Para pembaru mengklaim, demi kemajuan, umat Islam harus langsung kembali ke sumbernya, yakni al-Qur'an dan Sunah, tanpa harus melalui prosedur usul fikih. Sebuah sikap yang juga dapat dirujuk pada Ibn Taymiyah, walaupun ia sendiri adalah seorang pengikut madhhab Hanbali. Usul fikih mereka sebut sebagai 'ilmu kuno' yang kadaluarsa. Sebagai gantinya, mereka mencuplik satu bagian saja dari usul fikih, terutama *ijtihad*, yang kemudian digunakan secara sangat liberal untuk menilai segala keperluan legal. Sementara kata *Sunnah* sendiri, dalam konteks ini, mereka 'plesetkan' semata sebagai hadis – yang memungkinkan para pembaru untuk melakukan semacam penilaian (hukum) secara *self-*

*service* dengan kumpulan hadis tersebut. Di sini terlihat paralelisme pembaruan Islam dengan reformasi Kristiani (Protestanisme) yang terjadi dua ratus tahun lalu.

Jelas bahwa yang disebut oleh para pembaru sebagai syariah bukanlah syariah, melainkan prinsip-prinsip Islam yang mereka jadikan alat untuk mengubah cara hidup Islam. Kata 'Fikih' sendiri mereka redefinisikan sebagai 'metodologi hadis', yang memungkinkan mereka mengkonstruksikan prinsip-prinsip Islam, yang pada gilirannya memungkinkan mereka untuk membenarkan proses sejarah modern yang mereka bentuk. Kata *ijtihad* dalam pengertian mereka, sebagaimana akan kita ulas lagi nanti, tidak ada kaitan sama sekali dengan makna *ijtihad* sebagaimana dianut dalam fikih keempat madhhab. *Ijtihad* mereka hanyalah sebuah alat untuk mereformasi syariah guna mempermudah islamisasi institusi-institusi politik dan ekonomi modern dan non-islam.

Khursid Ahmad (1983:226), dalam hal ini, mengatakan:

*[Revivalisme Islam] memperlihatkan kesadaran yang amat tinggi akan persoalan modernitas dan tantangan akan teknologi, dan penekanannya pada sumber asli Islam, Quran dan Sunnah, memberikannya sebuah pendekatan yang fleksibel dan kemampuan untuk berinovasi yang mencolok dengan ditinggalkannya pendekatan konservatif yang berpegang kepada madhhab fikih tertentu.*

Kata 'inovasi' yang dipakai oleh Khursid Ahmad di atas, dalam bahasa Arab, dikenal sebagai *bid'ah*. Pernyataan Al-Sadiq al-Mahdi (1983; 238), seorang modernis lain dan mantan Perdana Menteri Sudan, di bawah ini menggambarkan lebih jelas lagi akan sikap para pembaru atas syariah tersebut:

*Bahkan ketetapan-ketetapan yang sangat spesifik pun, yang secara eksplisit telah ditetapkan oleh teks suci tergantung kepada kondisi yang memungkinkan kelenturan yang sangat tinggi. Jadi hukum yang dikenal sebagai hudud (contoh: potong tangan*

*karena mencuri) dan ketentuan tentang waris yang dikenal sebagai faraid dikaitkan dengan suatu kondisi yang memungkinkan adanya pertimbangan untuk diterapkan dengan syarat. Keadaan tertentu juga dipakai [sebagai syarat] untuk menerapkan ketetapan dalam ekonomi, sebagai contoh, pada zakat dan riba.*

Dengan dalih berijtihad ini para pembaru dan pengikutnya pada gilirannya menerapkan ‘metode gado-gado’, yang diajarkan oleh Abduh dan disebutnya sebagai *talfiq*. Prosedurnya dilakukan dengan mencampuradukkan berbagai prinsip dan aturan turunan dalam usul fikih, acap kali dengan menggabungkan pendapat dari satu dan lain madhhab, untuk memperoleh – pada dasarnya – pembenaran atas segala keputusan yang mereka inginkan. Tentang *talfiq* ini An-Na’im (1990: 33) mengatakan:

*Pendekatan seperti ini secara metodologis salah karena pendapat dan diktum para yuris secara individual dicerabut dari konteksnya dan dicampuradukkan menurut selera pribadi pemakainya, sehingga sebuah otoritas acap dipakai untuk mendukung suatu kesimpulan yang tidak dibenarkan oleh posisi penulis aslinya.*

Para pembaru juga mengabaikan tafsir al-Qur’an oleh para mufassir yang memiliki kualifikasi untuk itu dan – karena pengaruh rasionalisme Barat - mengklaim bahwa setiap individu dapat dan berhak untuk memberikan penafsiran sendiri atas tiap-tiap ayat al-Qur’an. Sebuah paralelisme lain reformasi Islam dan protestanisme. Pandangan semacam ini, antara lain, mendapatkan ‘keteladanan’ dari Sayyid Qutb sendiri, yang menuliskan komentar atas al-Qur’an, *Fi Zilal Al-Qur’an*, secara bebas dengan mengesampingkan metoda klasik yang dianut para mufassirin. Melalui buku komentar atas al-Qur’an inilah pemikiran Sayyid Qutb – yang memang seorang sastrawan dan penulis andal - menyebar ke berbagai negeri Muslim. Di kawasan anak benua India beredar luas buku sejenis berupa komentar longgar atas terjemahan Qur’an (dalam bahasa



Urdu), yang ditulis oleh Maududi, *Tafhimu'l-Qur'an*. Menurut Tripp (1994) pemikiran Sayyid Qutb, terutama gagasan-gagasan politiknya, sangat dipengaruhi oleh ajaran-ajaran Maududi.

Bila dirujuk dengan buku-buku tafsir al-Qur'an yang ditulis oleh para ulama *Fi Zilal Al-Qur'an* terbukti mengandung banyak kesalahan (Ikhlās, 1995). Berbagai kesalahan ini terutama karena dasar komentar yang dibuat oleh Qutb adalah akal dan pendapat pribadinya. Beberapa kesalahan yang dibuat oleh Qutb dalam buku ini, yang disebutkan oleh Ikhlās, antara lain, adalah tentang hak pemerintah untuk mengambil harta pribadi seseorang dan tentang penghapusan perbudakan. Satu-satunya kapasitas yang dimiliki Qutb, dalam pandangan Ikhlās, adalah kemampuannya berbahasa Arab dengan baik – terutama karena ia adalah seorang sastrawan - yang tentu saja tidak mencukupi persyaratan sebagai seorang mufassir. Qutb, dalam penilaian Ikhlās, lebih merupakan seorang sosialis daripada seorang ulama Islam.

## **MENOLAK NASKH WA MANSUKH**

Belakangan dikembangkan pemikiran lain oleh sementara kaum pembaru Islam, dan diklaim sebagai cara revolusioner, dari seorang tokoh asal Sudan, Mahmoud Muhamed Toha. Pendekatannya sungguh 'radikal', dengan membalik prinsip *Naskh*. Para ulama menjelaskan *Naskh* sebagai pembatalan (ketetapan) ayat-ayat al-Qur'an yang diganti atau diperbarui dengan (ketetapan) dalam ayat-ayat lain yang diturunkan belakangan, dengan tanpa mengubah dan mempengaruhi teks itu sendiri. Toha menganggap bahwa adanya *nasikh* (ayat yang memperbarui) dan *mansukh* (ayat yang dicabut) tidak bersifat final, sekadar penundaan, dan karenanya terbuka kembali untuk dipertimbangkan ulang. Implikasi dari pendapat ini, tentu saja, adalah kemungkinan untuk mengubah berbagai ketentuan hukum dalam syariah, yang bagi sebagian besar ulama telah bersifat final: misalnya soal *hudud* (hukuman pidana), soal perbedaan hak waris antara pria dan wanita, soal hubungan antara umat Islam dan nonmuslim, dan sebagainya.

Abdullahi Ahmed An-Na'im, salah satu murid Toha yang sebagian pendapatnya telah dikutip sebelumnya mengelaborasi pendekatan di atas, dan menyebut metodenya sebagai 'evolusi legislasi Islami'. Maksudnya adalah proses pembaruan dilakukan dengan menegakkan prinsip-prinsip interpretasi baru yang memungkinkan penerapan sejumlah ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah tertentu, dan bukan yang lainnya, untuk mengatasi sejumlah persoalan modern. Berbeda dari para pembaru lain, baik para pemikir Islam modernis awal maupun belakangan (*revivalis*), yang menggunakan metoda *talfiq* dan yang menghendaki puritanisasi atas kehidupan kaum Muslimin, An-Na'im menyatakan pendekatan ini sebagai 'pembaruan dari luar kerangka syariah'. Bagi An-Na'im ketetapan syariah pertama-tama harus diterima, dan dengan pengakuan atas segala implikasinya yang menurutnya banyak 'inkonsisten dengan persoalan kehidupan modern', dengan dua contoh klasik yaitu aturan tentang perbedaan kedudukan antara pria dan wanita serta antara Muslim dan Nonmuslim.

Dalam konteks kehidupan modern, menurut An-Na'im, posisi syariah harus direformasi tidak 'dari dalam', tetapi dengan 'inisiatif yang lebih kreatif'. Sebab, bahkan dengan *ijtihad* yang benar sekalipun dan bukan sekadar '*ijtihad* palsu' (*talfiq*) yang ia nilai sebagai keliru, kegunaannya juga sangat terbatas. Bagi An-Na'im syariah membuka peluang untuk berijtihad hanya untuk hal-hal yang tidak secara jelas telah ditetapkan dalam al-Qur'an dan Sunnah. Sedangkan berbagai isu modern yang telah disinggung di atas (perbedaan hak pria dan wanita serta Muslim dan nonmuslim), menurut An-Na'im, justru telah ditetapkan dengan jelas dan tegas dalam al-Qur'an dan Sunnah. Maka, pendekatan 'kreatif' yang diajukannya adalah, seperti telah disinggung sebelumnya, meninjau kembali prinsip *nasihk-wa-mansukh* di atas.

Secara ringkas posisi dasar 'reformasi di luar syariah' ini menyatakan bahwa:

- Pertama, syariah terbentuk sebagai proses sejarah khususnya selama tiga abad pertama kalender hijriah oleh para fukaha.
- Kedua, meskipun berdasarkan al-Qur'an dan Sun-

nah, syariah bukanlah bersifat suci karena, terkait dengan tesis dasar pertama sebelumnya, merupakan produk dari interpretasi manusia dari dua sumber tersebut.

Ditambahkannya bahwa proses pembentukan syariah tersebut merupakan bagian dari proses sejarah dalam konteks waktu tertentu saja. Dengan demikian, dalam konteks zaman modern yang telah berbeda, maka pembaruan dapat dilakukan untuk menyesuaikan syariah dengan kondisi modern tersebut. Tetapi caranya tidak melalui kerangka syariah, seperti dengan ijtihad yang bagi An-Na'im kegunaannya sangat terbatas – apalagi dengan *tafiiq* yang '*semau-gue*' - maupun prosedur usul fikih lain, seperti penerapan *istislah* (dalil kepentingan umum) dan *dharurah* (dalil keterpaksaan). Prosedur yang diusulkan adalah dengan cara 'membalik' prinsip *nasikh-wa-mansukh* yang secara umum diterapkan antara ayat-ayat Surat Makiyah dan ayat-ayat Surat Madaniyah.

Argumennya adalah ayat-ayat Makiyah, yang turun di Mekah selama 10 tahun pertama kerasulan, dianggap sebagai membawa pesan abadi dan universal, ditujukan untuk seluruh umat manusia, terlepas dari jenis kelamin dan agama. Di sini termasuk ayat tentang 'tiada paksaan dalam beragama'. Sementara ayat-ayat Madaniyah, yang turun sesudah hijrah dalam kurun 13 tahun masa kerasulan, ditujukan khusus kepada kaum mukminin. Sebagaimana diketahui perintah untuk berjihad, misalnya, serta 'untuk bersikap keras terhadap kaum kafir', diturunkan belakangan sebagai ayat-ayat Madaniyah. Dengan 'membalik' prinsip *nasikh-wa-mansukh* dan mendahulukan pesan-pesan substantif dari ayat-ayat Makiyah di atas pesan-pesan substantif ayat-ayat Madaniyah, bagi An-Na'im, maka syariah dianggap akan lebih konsisten dengan zaman modern yang menghargai hak asasi manusia dan perdamaian internasional.

Asumsi dasar metode An-Na'im ini adalah bahwa kedaulatan tertinggi ada pada konstitusi negara-bangsa yang dibentuk atas dasar teori kontrak sosial. Kerangka dasar lainnya yang harus diterima apa adanya, menurut Na'im, adalah kenyataan bahwa seluruh negara-bangsa saat ini berada dalam konstelasi hubungan internasional

**Metodologi mutakhir yang ditawarkan pembaru Islam adalah dengan mengingkari nasikh-wa-mansukh. Ini berarti mengingkari al-Qur'an sendiri. Sebab, dalam Surat Al Baqarah, 105, Allah berfirman, 'Setiap kali Kami menghapuskan satu ayat atau membuatnya untuk dilupakan Kami ganti dengan satu ayat yang lebih baik atau sama baiknya'. Proses penghapusan dan penggantian ayat atau ketentuan di dalamnya adalah bagian dari proses pembentukan syariah itu sendiri. Dengan kata lain mengingkari atau membalikinya – seperti yang dimaui oleh An-Na'im, tokoh pembaru islam mutakhir - dalam pengertian sederhana, berarti 'mengacak-acak' syariah.**

yang diatur melalui hukum dan peraturan internasional di bawah Perserikatan Bangsa-Bangsa. Dengan kata lain, dalam konteks ini, syariah pertama-tama diletakkan di bawah struktur negara dengan sistem demokrasi konstitusional, dan *status quo* tatanan politik internasional, untuk kemudian disesuaikan dengan keduanya. Produk akhir yang dapat dibayangkan adalah semacam 'demokrasi Islam', atau 'Konstitusi Islam', sebagaimana yang diajarkan oleh Qutb atau Maududi.

Dengan demikian, meskipun An-Na'im mengkritik pendekatan Islam modernis, dan mengklaim pendekatannya telah memisahkan diri dari pendekatan Islam modernis, pada dasarnya keduanya persis sama: meletakkan Islam dan syariah di bawah modernitas dengan segala produknya. Keduanya juga persis berangkat dari paradigma rasionalisme dan konstitusionalisme Barat.

Dalam istilah Rahnema (1994) yang menyunting buku *Pioneers of Islamic Revival*, 'Islam,' di tangan para pembaru ini, memang

terus ‘menyesuaikan diri dengan waktu yang terus berubah’. Jadi, pengalaman hidup manusia dianggap universal dan kekal sedangkan syariah diposisikan sebagai sesuatu yang harus berubah-ubah. Berkat pembaruan ini kini Islam tinggal dipraktikkan sebagai moralitas personal, dalam wilayah-wilayah privat di rumah, di masjid dan mushalla, sementara aspek-aspek transaksi sosial dan politiknya dikesampingkan. Islam, sesudah deklarasi syahadat, diamalkan hanya sebatas salat, puasa, sedekah (dan bukan zakat), dan haji. Ketetapan-ketetapan sosial dan politiknya dikebiri.

Sebagai gantinya umat Islam mengadopsi sistem sosial politik sekuler dan materialistik: kapitalisme. Cara hidup seorang Muslim tidak dapat dibedakan lagi dari cara hidup pemeluk agama apa pun - kecuali embel-embel kata sifat di belakangnya yang disebut ‘Islam’ - tapi sepenuhnya berada di bawah kendali sistem kapitalis.

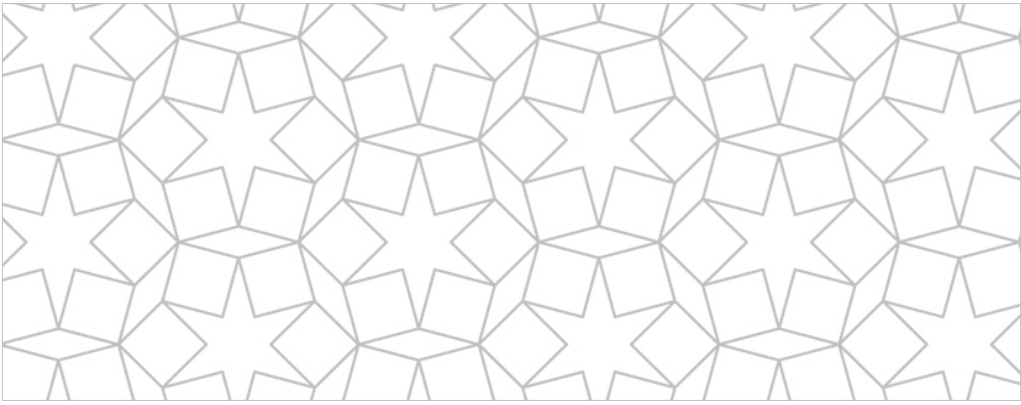
Sebagaimana telah diperlihatkan pada uraian sebelumnya proses transformasi cara hidup ini sendiri berlangsung dalam kurun yang panjang. Eksperimentasi humanis yang dimulai sejak masa *Enlightenment* terus berkembang sampai detik ini kepada rasionalisme praktis, yang menonjolkan ilmu pengetahuan sebagai bentuk tertinggi akal budi (nalar). Perkembangan filsafat, setelah sampai kepada masa sesudah Nietzsche, memberikan jalan yang lebih lebar lagi kepada pendekatan teknik dan praktis dari abad ke-20. Nietzsche adalah filosof yang menyatakan bahwa filsafat telah sampai pada titik puncaknya: nihilisme, sebelum filsafat itu sendiri dinyatakan telah ‘berakhir’ oleh filosof lainnya, Martin Hiedegger. Ini bermakna bahwa sejarah modernitas itu sendiri juga telah sampai pada ujung gelapnya, nihilisme.

Pada masa kini kaum intelektual yang dominan pun bukan lagi para filosof melainkan para ekonom. Ekonomi menjadi Ilmu Pengetahuan masa kini. Karena itu menjadi sangat penting untuk memahami ketidakcocokan ekonomi ini dengan Islam, dan dengannya melihat

kontradiksi dari apa yang dikenal sebagai 'Ekonomi Islam'. Fakta bahwa modernisme Islam telah berakhir dengan ekonomi Islam bukanlah suatu kebetulan. Ia merupakan konsekuensi yang tidak dapat dihindarkan dari latar belakang humanisme yang menggerakkannya.

Untuk memberikan pemahaman yang lebih baik mengenai proses asimilasi tersebut bab berikut ini akan menjelaskan secara lebih detil bagaimana proses islamisasi berlangsung di bidang ekonomi, sesuatu yang praktis paling mendominasi cara hidup manusia saat ini. Di sini akan diperlihatkan bahwa produk puncak dari islamisasi ekonomi adalah perbankan Islam, yang berbeda dari perbankan lain hanya pada namanya saja. Proses islamisasi ekonomi ini telah berlangsung dengan relatif cepat dan tuntas karena bidang ini telah dipisahkan dari politik Islam yang, terlepas dari benar atau salahnya, telah dicap sebagai fundamentalisme itu. Islamisasi ekonomi juga merupakan puncak asimilasi Islam ke dalam kapitalisme.





## Bab 4

# **Islamisasi Ekonomi**

## Tidak Islamnya Bank Islam





## Bab 4

# Islamisasi Ekonomi Tipuan Perbankan Syariah

Isu paling mendasar dalam muamalat yang diatur dalam hukum Islam adalah soal riba. Dalam al-Qur'an dengan jelas dan tegas disebutkan hukum riba yang haram yang, pada saat bersamaan, dipertentangkan dengan hukum niaga (dagang) yang halal: 'Allah mengharamkan riba dan menghalalkan dagang' (Al Baqarah:276). Qadi Abu Bakr ibn Al Arabi, seorang fakih (lahir di Seville, Andalusia, pada 468 H), mendefinisikan riba dalam bukunya *Ahkamul Qur'an* sebagai: 'Setiap tambahan yang tidak dibenarkan atas nilai barang yang diserahkan terhadap nilai-tandingan [dari barang yang diterimakan]'. Dengan kata lain nilai yang diserahterimakan dalam suatu transaksi haruslah persis setara bagi kedua belah pihak.

Penolakan umat manusia atas riba pada mulanya bersifat universal. Bagi umat Islam posisinya sangat jelas: Allah melarang riba. Allah melarangnya kepada umat Nabi Musa AS, kepada umat Nabi Isa AS,

dan kepada umat Nabi Muhammad ﷺ. Di kalangan kaum pagan, di zaman Yunani, riba dikecam karena bertentangan dengan alam. Plato dan Aristoteles menyamakan riba sebagai musuh masyarakat karena menciptakan kelas kreditor kaya dan debitor miskin. Di Romawi riba dikecam oleh tokoh semacam Seneca dan Cicero. Di kalangan Kristiani riba juga dilarang dengan tegas sampai abad pertengahan, sampai dengan terjadinya reformasi oleh Protestanisme. Sejumlah pemikir sekuler modern, seperti Ezra Pound dan Richard Wagner, atau J.P. Proudhon, memandang riba sebagai penyebab utama lumpuhnya perdagangan dan industri. Sejarah pemraktekan riba, sebagaimana ditunjukkan oleh Warner Sombart (1913) dalam bukunya *The Jews and Modern Capitalism*, di masa-masa awalnya secara eksklusif dilakukan oleh kaum Yahudi. Sombart (1913:134) bahkan menyimpulkan bahwa 'Puritanisme, dalam kenyataannya, adalah Judaisme'. Puritanisme merupakan inti sari protestanisme.

Telah ditunjukkan sebelumnya penghalalan riba secara lebih luas dimulai lewat reformasi doktrin Kristiani. Perubahan paling radikal dari gerakan Protestanisme pada kehidupan manusia modern saat ini, pada dasarnya, adalah pada penghalalan riba ini. Dalam waktu sekitar seabad terakhir ini upaya sejenis tengah terjadi di dunia Islam, bersamaan dengan gerakan pembaruan Islam, sebagaimana telah kita bahas di bab sebelumnya. Di bawah ini kita akan mendiskusikan upaya penghalalan riba ini secara lebih spesifik dan detil, lewat gerakan pembaruan syariah yang dilabeli sebagai islamisasi ekonomi. Puncaknya adalah penemuan 'bank Islam' (di Indonesia: Bank Syariah), dengan segala produk ikutannya, 'saham Islam', 'kartu kredit Islam', 'reksadana Islam', 'asuransi Islam', 'MLM Islam', dan seterusnya.

## PENGERTIAN RIBA

Pengertian riba menurut Islam secara lebih rinci diuraikan oleh seorang fakih masyhur, Ibn Rushd (al-hafid), dalam kitabnya *Bidayat al-Mujtahid*, Bab Perdagangan. Ibn Rushd mengkategorisasikan sumber riba ke dalam delapan jenis transaksi: (1) Transaksi yang dicirikan dengan suatu pernyataan 'Beri saya kelonggaran [dalam pelunasan] dan saya akan tambahkan [jumlah pengembaliannya];

(2) Penjualan dengan penambahan yang terlarang; (3) Penjualan dengan penundaan pembayaran yang terlarang; (4) penjualan yang dicampuraduk dengan utang; (5) penjualan emas dan barang dagangan untuk emas; (6) pengurangan jumlah sebagai imbalan atas penyelesaian yang cepat; (7) penjualan produk pangan yang belum sepenuhnya diterima; (8) atau penjualan yang dicampuraduk dengan pertukaran uang. Perlu diketahui bahwa Ibn Rushd menuliskan *Bidayat al-Mujtahid* dengan menganalisis berbagai pendapat para imam dari keempat madhhab utama.

Dalam formulasi sederhananya Ibn Rushd menggolongkan kemungkinan munculnya riba dalam perdagangan di atas ke dalam dua jenis:

- (1) Penundaan pembayaran (riba *nasi'ah*); dan
- (2) Perbedaan nilai (riba *tafadul*).

Riba yang pertama, *al nasi'ah*, merujuk pada selisih waktu; dan riba yang kedua, *tafadul* atau *al-fadl*, merujuk pada selisih nilai. Dengan dua jenis sumber riba ini, Ibn Rushd merumuskan adanya empat kemungkinan:

1. Hal-hal yang pada keduanya, baik penundaan maupun perbedaan, dilarang adanya.
2. Hal-hal yang padanya dibolehkan ada perbedaan tetapi dilarang ada penundaan.
3. Hal-hal yang pada keduanya, baik penundaan maupun perbedaan, diperbolehkan adanya.
4. Hal-hal (yang dipertukarkan) yang terdiri atas satu jenis (*genus*) yang sama (semisal pertukaran uang, sewa-menyewa, dan utang-piutang).

Rumusan di atas menunjukkan bahwa istilah penundaan maupun perbedaan nilai (penambahan) digunakan di dalam fikih untuk hal-hal baik yang bisa dibenarkan maupun tidak, tergantung kepada jenis transaksi dan barang yang ditransaksikan. Ini bermakna bahwa:

- a) Dalam suatu transaksi yang mengandung unsur penundaan yang dilarang timbul riba yang termasuk riba *al-nasi'ah*.
- b) Dalam transaksi yang mengandung unsur penambahan yang dilarang timbul riba yang termasuk riba *al-fadl*.
- c) Dalam suatu transaksi yang mengandung keduanya berarti timbul riba yang merupakan riba *al-nasi'ah* dan riba *al-fadl* sekaligus.

Pengertian yang benar tentang jenis riba ini penting terutama dalam konteks transaksi yang melibatkan jenis (*genus*) yang sama di atas<sup>1</sup>. Berikut kita aplikasikan pengertian ini dalam beberapa jenis transaksi dalam kehidupan sehari-hari. Contoh kongkrit diberikan untuk memperjelas pengertiannya.

Transaksi utang-piutang mengandung penundaan (selisih) waktu, tapi tidak ada unsur penambahan. Seseorang meminjamkan uang Rp 1 juta rupiah, dan peminjam melunasinya, setelah tertunda beberapa waktu lamanya, dalam jumlah yang sama, Rp 1 juta. Penundaan waktu dalam utang-piutang ini dibenarkan dan hukumnya halal, tetapi penambahan atasnya tidak dibenarkan dan hukumnya haram. Penambahan dalam utang-piutang adalah riba *al-fadl*.

Transaksi pertukaran tidak melibatkan baik penundaan (selisih) waktu maupun penambahan nilai. Seseorang memberikan sejumlah uang, Rp 1 juta, kepada seseorang yang lain. Tanpa ada selisih waktu, artinya pada saat uang diserahkan, dan tanpa perbedaan nilai, tetap Rp 1 juta, seseorang lain menerimanya, sambil menyerahkan uang yang sama Rp 1 juta. Selisih waktu dalam pertukaran dilarang dan hukumnya haram; demikian juga penambahan di dalam pertukaran dilarang dan hukumnya haram. Kalau penyerahannya (dari salah satu

---

<sup>1</sup> Penjelasan rinci tentang riba ini diadaptasi dari Vadillo (2005). *Foundation of Trading*. Diklat kuliah di Dallas College, yang tidak diterbitkan.

atau kedua belah pihak) ditunda maka yang harus dilakukan adalah menjadikan transaksi tersebut secara jelas sebagai utang-piutang. Utang-piutang tidak boleh disembunyikan sebagai pertukaran. Kalau hal ini terjadi maka timbul riba, dalam hal ini riba *al-nasi'ah*.

Transaksi sewa-menyewa melibatkan kedua unsur, baik penundaan maupun penambahan nilai. Seseorang yang menyewa rumah, misalnya Rp 10 juta untuk setahun, akan mengambil hak pemilikan sementara (selama setahun) atas rumah tersebut dan ketika mengembalikannya, setelah setahun kemudian, bersama dengan penambahan nilai, berupa uang sewanya, Rp 10 juta. (Bahwa umumnya saat ini sewa rumah dibayar di muka, adalah persoalan lain). Keduanya, penundaan waktu dan penambahan nilai dalam transaksi ini dibolehkan, hukumnya halal. Tetapi, harus dipahami, bahwa transaksi sewa-menyewa hanya dapat dilakukan atas benda-benda tertentu saja (bangunan, kendaraan, binatang, dan sejenisnya; dan tidak atas benda-benda lain yang *fungible* – habis terpakai dan tidak bisa dimanfaatkan bagian per bagiannya – seperti makanan dan benda yang dipakai sebagai alat tukar, yakni uang. Sewa-menyewa uang berarti merusak fitrah transaksi, dan menjadikannya sebagai riba. Dalam hal ini riba yang terjadi adalah riba *al-fadl*, karena menyewakan uang serupa dengan menambahkan nilai pada utang-piutang.

Sedangkan dalam jual-beli, yang melibatkan benda tidak sejenis, penundaan dibolehkan, tetapi penambahan nilai dilarang. Pemesanan barang dengan pembayaran uang muka, atau pembelian barang yang diserahkan kemudian, yang melibatkan penundaan waktu dibolehkan, dan hukumnya halal. Tetapi jual-beli yang melibatkan dua harga yang berbeda, misalnya Rp 1 juta bila dibayar tunai, dan menjadi Rp 1.5 juta bila dicicil atau dibayar beberapa waktu kemudian, diharamkan. Atau bila seorang penjual memberikan penundaan pembayaran, dalam fikih disebut transaksi *salam*, yang dibolehkan namun pada saat jatuh tempo ia menyatakan kepada pembeli 'Anda boleh memperpanjang tempo tapi dengan tambahan harga' atau, sebaliknya pada awal transaksi, 'Anda boleh membayar lebih cepat dan saya akan berikan diskon (selisih harga)', transaksi ini menjadi haram hukumnya. Dalam hal ini masuk unsur riba, yaitu riba *al-fadl*. Dalam fikih bentuk transaksi ini dikenal sebagai 'dua

penjualan dalam satu transaksi’.

Dengan dipahaminya pengertian riba menurut syariah sebagaimana dirumuskan oleh para ulama di atas, posisi para pembaru akan dengan jelas dapat dilihat. Sebagaimana akan diuraikan di bawah ini mereka meredefinisi pengertian riba dengan tujuan untuk mengakomodasi sistem ekonomi modern (baca: kapitalisme) yang sepenuhnya berdasarkan riba.

## **PEMBARUAN TEORI RIBA**

Tokoh yang pertama kali memperbarui pengertian riba adalah Muhammad Abduh ketika ia, dalam posisi sebagai Mufti Al Azhar, mengeluarkan fatwa yang menyatakan bahwa ‘bunga atas tabungan adalah halal’. Pada 5 Desember 1903 ia menulis: ‘Riba sebagaimana telah ditetapkan sama sekali tidak dibolehkan; sedangkan Kantor Pos menginvestasikan uang yang dikumpulkan dari masyarakat, yang tidak diambilnya sebagai utang atas dasar kebutuhan, maka dalam investasi atas uang sejenis ini dimungkinkan untuk diterapkan aturan tentang bagi hasil.’ (*Al Manar*, vol VI, hal. 717).

Dari pernyataan ini terlihat bahwa Abduh mulai menggeser pengertian bunga sebagai keuntungan (atas bagi hasil), dan karenanya tidak termasuk riba. Lebih jauh lagi pendefinisian ulang riba dilakukan oleh muridnya, Rashid Rida, yang mengkalisifikasikan riba ke dalam dua golongan:

- (1)riba yang ditetapkan dalam al Qur’an; dan
- (2)riba yang ditetapkan dalam *Sunnah*.

Rida mengatakan bahwa riba yang ditetapkan al Qur’an hukumnya tetap haram, dan tidak dapat diubah selamanya. Tetapi riba yang ditetapkan dalam *Sunnah*, menurut Rida, lebih ringan dan bersifat sekunder, karenanya dapat diterima dalam keadaan darurat. Rida lebih lanjut mengatakan bahwa riba yang dimaksud dalam al Qur’an adalah yang disebut sebagai ‘*riba al jahiliyah*’, yakni kebiasaan yang terjadi ketika penjual menaikkan harga pada seseorang yang

tidak melunasi utang saat jatuh tempo. Rida juga menyamakan riba *al jahilyah* ini dengan riba *an-nasi'ah*; dan riba *an-nasi'ah* hanya ia kaitkan dengan utang-piutang. Lebih lanjut Rida mengajarkan bahwa riba *an-nasi'ah* ini hanya haram kalau berlipat-ganda, atau majemuk sifatnya. Ia mengambil kesimpulan bahwa bunga tunggal yang dikenakan oleh bank dibolehkan dan tidak haram hukumnya. Selebihnya, riba yang dilarang dalam *Sunnah*, menurut Rida, adalah riba yang terkait dengan perdagangan, khususnya barter. Dan ia menyatakan riba dalam perdagangan atau barter ini sebagai riba *al-fadl*.

Pembaruan teori tentang riba terus dilanjutkan oleh para 'ekonom syariah' pasca-Rida. Posisi mereka pada dasarnya sama dengan Rida hanya saja mereka menolak pembedaan bunga majemuk dan bunga tunggal. Bunga bank, majemuk atau pun tunggal, bagi para ekonom syariah adalah sama, tidak dibenarkan dan haram hukumnya. Tetapi, sama seperti Rida, mereka juga berpendapat bunga dapat dibolehkan atas dasar dalil keterpaksaan (*dharurah*). Mereka pun menganggap riba *al fadl* sifatnya sekunder dan hanya terkait dengan barter. Bahkan, sebagian 'ekonom syariah' ini ada yang membuat klasifikasi riba yang baru, yang disebut sebagai riba *al-duyun* yang merujuk pada kontrak yang mengandung unsur penundaan seperti utang-piutang dan penjualan tertunda; dan riba *al bay* yang merujuk pada kontrak yang tidak mengandung unsur penundaan, seperti penjualan dan pertukaran.

Dengan klasifikasi yang baru tersebut para 'ekonom syariah' memaksakan untuk menyebut riba *al-fadl* sebagai riba yang terjadi dalam perdagangan; dan mengidentifikasikan riba *an-nasi'ah* sebagai riba *al jahilyah* dan yang terkait dengan penambahan nilai dalam utang-piutang. Jelasnya, persis seperti Rida, mereka membedakan riba menjadi dua: riba utang-piutang dan riba atas perdagangan, hanya istilah yang dipakai saja yang berbeda dari yang digunakan oleh Rida.

Pembandingan pengertian riba menurut fikih sebagaimana diwakili oleh penjelasan Ibn Rushd di atas dengan definisi baru oleh para pembaru ini, dapat diringkaskan, telah menghasilkan dua



perubahan:

- Pertama, pengertian riba telah direduksi dan disamakan dengan bunga.
- Kedua, penggolongan riba terjadi secara berbeda, yang berakibat mengaburkan dan mengacaukan pengertian atas riba karena unsur penundaan (riba *an-nasi'ah*).

Dengan menyatakan riba *an-nasi'ah* hanya terkait dengan utang-piutang kemungkinan munculnya unsur riba *an-nasi'ah* dikeluarkan dari kontrak pertukaran dan perdagangan. Untuk mengisi kevakuman pada kontrak pertukaran dan perdagangan ini para pembaru kemudian memberi pengertian baru pada riba *al-fadl* dalam bentuk-bentuk perdagangan yang berimplikasi pada 'kezaliman pasar', seperti monopoli, monopsoni, kartel, dan sebagainya. Walaupun berbagai bentuk kezaliman pasar itu terlarang, tidak lantas berarti mengeksklusifkan pengertian riba *an-nasi'ah* dan riba *al-fadl* dalam dua kategori terpisah, yang pertama terkait hanya dengan utang-piutang dan yang kedua hanya terkait dengan perdagangan.

Sebagaimana dijelaskan di atas riba *an-nasi'ah* timbul karena unsur penundaan (selisih waktu) yang mungkin terjadi pada semua jenis transaksi. Tetapi, di sisi lain, penundaan dalam utang-piutang adalah sesuatu yang dibolehkan, penundaan di sini bukan riba. Penyebab atau asal-muasal munculnya riba dalam utang-piutang, dalam bentuk kelebihan pembayaran saat pelunasan adalah bukan karena unsur selisih waktu, melainkan perbedaan nilai. Jadi, riba yang muncul pada utang-piutang yang dikenai bunga adalah *al-fadl*, bukan *an-nasi'ah*. Dengan kata lain riba *al-jahiliyah* mengandung dua bentuk riba sekaligus, yaitu riba *al fadl* dan riba *an-nasi'ah*. Tetapi riba *an-nasi'ah* lebih luas daripada riba *al-jahiliyah*. Jadi, riba yang ada dalam al Qur'an maupun yang ada dalam *Sunnah* adalah sama persis; sebab *Sunnah* semata-mata hanya bertindak sebagai penegasan dari al Qur'an.

Kesalahan ini tentu saja tidak sederhana, karena, seperti dikatakan oleh Sidi Umar Vadillo (2004) membawa implikasi pada terhapusnya kemampuan untuk mendefinisikan sesuatu yang haram

yang melekat pada penundaan yang tidak dapat dibenarkan'. Hal ini mengakibatkan para pembaru ekonomi syariah tidak dapat mengerti pelanggaran yang terjadi pada pemakaian *promissory note*, yang dalam istilah fikih disebut sebagai *dayn* (janji utang), yang haram hukumnya untuk dipakai baik dalam pertukaran maupun transaksi lainnya. Ketidaktahuan ini menjadi pintu bagi pembenaran pemakaian uang kertas sebagai alat tukar.



Apa perbedaan ketiga mata uang kertas ini, selain gambarnya?

## UANG KERTAS SEBAGAI RIBA

Uang kertas pada dasarnya dapat dilihat baik sebagai aset (*'ayn*) maupun sebagai janji utang (*dayn*). Pilihan posisinya adalah sebagai berikut:

A. Kalau fakta bahwa uang kertas adalah *dayn* diterima, yang berarti ia merupakan janji pembayaran atas sejumlah *'ayn* (aset), maka uang kertas tidak dapat dipakai dalam pertukaran dan larangan ini berdasarkan pada dua alasan:

1. *Dayn* tidak dapat dipertukarkan dengan *dayn*. Uang kertas ditukar dengan uang kertas adalah 'utang dibayar utang', yang haram hukumnya.
2. *Dayn* atas emas dan perak tidak dapat dipertukarkan dengan emas dan perak. Ini sangat jelas, benda tak bernilai tidak dapat ditukarkan dengan benda bernilai.

B. Kalau posisi uang kertas sebagai *'ayn* diterima maka nilainya adalah seberat kertasnya, bukan sebesar angka nominal yang dituliskan di atasnya. Kalau nilainya ditambahkan, dalam nilai nominal, melalui paksaan politik atau hukum, maka nilainya telah dikacaukan dan transaksinya, menurut syariah, adalah batil. Uang kertas, menurut syariah, tidak dapat digunakan sebagai alat tukar/pembayaran.

Pengertian yang benar akan batasan riba *an-nasi'ah* di atas sangat penting bagi seseorang untuk memahami posisi uang kertas ini. Dalam pertukaran barang sejenis, dalam konteks ini uang atau alat pembayaran lainnya, berlaku ketentuan yang padanya dilarang adanya dua unsur riba, baik karena penundaan (selisih waktu) maupun penambahan (selisih nilai). Imam Malik dalam *Muwatta*, Buku 31 tentang Transaksi Bisnis, butir 34, meriwayatkan *Sunnah* berikut:

*Yahya meriwayatkan kepada saya dari Malik dari Nafi' dari Abdullah ibn Umar bahwa Umar ibn Khattab berkata, 'Jangan menjual emas dengan emas kecuali setara dengan yang setara dan jangan menambahkan sebagian atas sebagian lainnya. Jangan menjual perak dengan perak kecuali setara dengan yang setara dan jangan menambahkan sebagian atas sebagian lainnya. Jangan menjual emas dengan perak, yang salah satu darinya ada di tangan dan yang lainnya dibayarkan kemudian. Bila seseorang meminta kamu untuk menunggu pembayaran sampai ia pulang ke rumahnya, jangan tinggalkan dia. Saya takutkan rama' padamu'. Rama' adalah riba'.*

Ini menjadi dasar bagi larangan penambahan (riba *al fadl*), maupun penundaan (riba *an-nasiah*) dalam pertukaran, yang oleh Umar ibn Khattab disebut sebagai *rama'*. Sampai di sini penting untuk dimengerti bahwa *dayn* atau *promissory note*, atau janji pembayaran, itu sendiri halal hukumnya. Tetapi pemakaiannya terbatas hanya secara privat, antara dua pihak, yang dalam ikatan kontrak utang-piutang. Seseorang yang menitipkan uang (emas), *'ayn*, pada pihak kedua, dan menerima secarik kertas kuitansi atau janji pembayaran, *dayn*, untuk kemudian ditebuskan kembali dengan uang (emas) semula saat dibutuhkan pada suatu waktu, tidak melanggar hukum syariah. Tetapi ia, ataupun orang lain, tidak dibolehkan menggunakan secarik kertas (*dayn*) tersebut untuk bertransaksi dengan pihak ketiga. Bila ia akan bertransaksi dengan pihak ketiga maka ia harus menebuskan kertas (*dayn*) tersebut kepada pihak kedua, dan dengan uang (emas, *'ayn*) miliknya yang telah berada di tangannya kembali, ia boleh menggunakannya sebagai alat pembayarannya. Dalam riwayat yang lain, dalam buku yang sama, butir 44, Imam Malik menyampaikan sebagai berikut:

*Yahya meriwayatkan kepada saya dari Malik bahwa ia mendengar tentang kuitansi yang diberikan kepada orang-orang di masa Marwan ibn al-Hakam untuk produk-produk di pasar al-Jar. Orang-orang*

*memperjualbelikan kuitansi sesama mereka sebelum mereka menyerahkan barang. Zayd ibn Thabit dan seorang Sahabat rasullallah, pergi kepada Marwan ibn al-Hakam dan berkata, 'Marwan! Apakah kamu telah menghalalkan riba?' Ia berkata, 'Saya mohon perlindungan kepada Allah! Apakah itu?' Ia berkata, 'Kuitansi ini yang diperjualbelikan orang sebelum mereka menyerahkan barang.' Marwan kemudian mengirim para petugas untuk mengikuti mereka dan merampas kuitansi-kuitansi itu dari tangan mereka dan mengembalikannya kepada pemiliknya.*

Uang kertas sebagaimana yang kita kenal saat ini, tiada lain, adalah secarik kertas kuitansi – janji pembayaran – yang telah disahkan (secara paksa) sebagai alat pembayaran publik. Uang kertas (*dayn*) telah menggantikan emas dan perak (*ayn*), dan praktek pertukarannya adalah yang disebut oleh Umar ibn Khatab sebagai *rama'*, yang termasuk riba. Asal-muasal munculnya uang kertas, dan metamorfosanya menjadi semata-mata uang fiat yang dijamin oleh pernyataan politik negara dan akhirnya menjadi uang *byte*, telah dibahas di muka. Pembahasan tentang uang kertas ini akan dilanjutkan pada Bab VIII nanti, terutama dalam kaitannya dengan, dan implikasinya pada, pembayaran zakat. Sekarang akan didiskusikan terlebih dahulu kelanjutan dari islamisasi ekonomi, yang telah menghasilkan Bank Islam.

## **KEBLINGERNYA BANK ISLAM**

Sistem perbankan bekerja atas dua fondasi: (1) diterapkannya bunga (riba); dan (2) diterapkannya sistem cadangan sebagian (*fractional reserve*). Kedua elemen ini membuat sebuah bank dapat menciptakan kredit dan, dengan itu, menciptakan uang dari ketiadaan, berupa *promissory note* ataupun uang sebagai *byte* komputer, yang asal-muasalnya adalah 'uang riel' atau *specie* emas dan perak. Dilihat dari sudut pandang syariah, sebagaimana telah diuraikan di atas, baik penerapan bunga maupun penggunaan *promissory note* apalagi semata-mata berupa *byte* komputer, sebagai alat tukar, haram hukumnya. Maka, konsekuensi logisnya, bila perbankan ingin 'diterima oleh syariah', maka kedua elemen tersebut harus

'dilegalkan'.

Hal yang terakhir ini secara langsung tentu tidak dapat dilakukan, kecuali dengan mengubah ketentuan syariah itu sendiri. Sebelum itu semua, *conditio sine quanon*, adalah penerimaan tanpa mempersoalkan status uang kertas sebagai alat tukar. Maka yang dilakukan oleh para pembaru kemudian adalah:

1. Mengabaikan bahwa uang kertas adalah *dayn* yang haram hukumnya untuk dipakai baik dalam pertukaran maupun transaksi publik lainnya.
2. Menyembunyikan bunga sebagai keuntungan, sebagaimana telah dimulai oleh Abduh dan Rida; dan
3. Dengan menerapkan prinsip-prinsip hukum transaksi (kontrak muamalat) dalam syariah, khususnya *murabahah* (jual-beli dengan penambahan harga), *mudarabah* atau *qirad* (kemitraan dagang), *syirkat* (kemitraan usaha), dan *wadiah* (penitipan), untuk sesuatu yang tidak sesuai dengan prakteknya dalam tradisi Islam. Maka, secara *de facto*, formula cadangan sebagian dan penciptaan kredit dapat dilakukan oleh perbankan Islam.

Dalam buku *Tidak Islamnya Bank Islam* penulis (2003) telah menguraikan secara lebih rinci bagaimana praktek bank Islam beroperasi. Akibat dari semata-mata penerapan 'prinsip-prinsip syariah', dan tidak merujuk pada realitas historis '*amal*', praktek perbankan syariah tidak lagi sesuai atau terkait dengan pengalaman sejarah yang secara eksistensial dialami umat Islam di masa lampau. Kontrak-kontrak bisnis dalam muamalat tidak diterapkan seperti praktek asalnya, tapi hanya diambil prinsipnya, dan diterapkan untuk sesuatu yang berbeda.

Untuk memperjelas terjadinya penyimpangan bentuk kontrak muamalat oleh perbankan syariah kita akan membahas kontrak-kontrak dalam muamalat ini secara ringkas. Kontrak pertama adalah *qirad* (*mudharabah*). Dasar penilaian kita di sini adalah tata cara

*qirad* sebagaimana dipraktekkan oleh umat Islam di Madinah, yang diriwayatkan oleh Imam Malik, dalam *Muwatta*, Buku 32 *Qirad*. Dalam buku 32 ini Imam Malik menyampaikan 16 butir riwayat yang mengatur berbagai hal tentang 'Pinjaman untuk Modal' (*Qirad*), tentang batasan, persyaratan, yang dibolehkan dan larangan, utang-piutang, sampai tentang pembayaran terkait dengan kontrak *qirad*.

Bila disarikan intinya adalah sebagai berikut:

- *Qirad* adalah kontrak kerjasama dagang antara dua pihak: yang satu adalah pemilik modal dan yang lain adalah pemilik tenaga yang akan bertindak sebagai Agen bagi pihak pertama.
- Pihak kedua menerima modal dari pihak pertama sebagai pinjaman dan akan membagikan keuntungan yang diperoleh dari usaha dagang yang menggunakan modal dari pihak pertama tersebut.

Kondisi-kondisi kontrak *qirad* adalah sbb:

- Kontrak diawali dan diakhiri dalam bentuk tunai (Dinar dan Dirham), tidak dalam bentuk komoditas.
- Keuntungan dari usaha, bila diperoleh, dibagi berdasarkan proporsi yang disepakati sejak awal dan dituangkan dalam kontrak, misalnya 50:50 atau 45:55.
- Kerugian dagang, bila terjadi, sepenuhnya (100%) ditanggung oleh pemilik modal. Tetapi kerugian yang ditimbulkan karena Agen menyimpang dari perjanjian, atau nilainya melebihi jumlah uang yang diperjanjikan, menjadi tanggungan pihak Agen.
- Kontrak tidak mensyaratkan suatu garansi apa pun dari pihak Agen kepada pemilik modal akan sukses atau tidaknya usaha bersangkutan.
- Tidak ada pembatasan kontrak atas dasar waktu tertentu, melainkan berdasarkan suatu siklus usaha.
- Keuntungan usaha tidak boleh digunakan oleh pihak Agen sampai semua milik investor telah dibayarkan.

Sedangkan jenis kontrak bisnis yang kedua, yakni *syirkat*, adalah kemitraan dua atau lebih orang yang secara bersama-sama menjalankan suatu usaha. Dalam *Muwatta*, Buku 35 tentang [Hak] Pemilikan Lebih Dahulu [Syufah] atas Barang, Imam Malik menyampaikan empat riwayat terkait dengan perkongsian usaha ini. Berbeda dari *qirad* dalam *syirkat* ketersediaan modal tidak selalu dipersyaratkan. Tapi, bila ada modal yang dilibatkan, maka semua orang yang bermaksud melakukan *syirkat* harus menyediakannya, walaupun dalam jumlah yang tidak sama. Nilai partisipasi uang ini, secara proporsional, akan menjadi nilai saham masing-masing dalam *syirkat* yang dibentuknya. Dengan keharusan semua mitra untuk terlibat dalam usaha model *syirkat* tidak memungkinkan adanya 'investor tidur' seperti dalam sistem modern.

Ada dua hal pokok lain di dalam *syirkat* yang secara prinsipil membedakannya dari sistem kontrak bisnis kapitalistik.

- Pertama, *syirkat* tidak mengenal hak mayoritas. Semua mitra dalam suatu *syirkat* memiliki hak kontraktual yang sepenuhnya sama terlepas dari nilai saham atau jumlah modal yang disetorkannya.
- Kedua, dalam *syirkat* tidak dikenal istilah laba, apalagi devиден, yang dibagikan pada setiap akhir tahun. Yang ada di dalam *syirkat* adalah pemilikan aset secara bersama, proporsional menurut saham yang disetorkan, dan setiap mitra berhak untuk meminta dilakukannya likuidasi atas aset bersama tersebut di setiap saat.

Membandingkan pengertian dan praktek *qirad* serta *syirkat* yang sebenarnya ini dengan yang dikembangkan oleh perbankan syariah akan terlihat sungguh jauh api dari panggang! Kedua bentuk kontrak yang berbeda ini dicampuradukkan dan diubah menjadi 'prinsip bagi hasil' dan 'penyertaan modal' untuk disesuaikan dengan bentuk-bentuk kontraktual kapitalistik. Pengabaian uang kertas sebagai instrumen ribawi, dan penggunaannya sebagai alat tukar yang



**Perubahan teori riba sejauh ini telah menghindarkan para ekonom syariah dari persoalan ilegalitas uang kertas sebagai alat tukar. Adanya unsur peningkatan nilai (riba al-fadl) dalam utang-piutang dengan uang kertas telah tidak dimengerti, adanya unsur penundaan (riba al-nasi'ah) dalam transaksi dalam pertukaran dengan uang kertas, telah diabaikan sama sekali. Sementara implikasi pemakaian uang kertas, yang merupakan instrumen penindasan dan sumber penderitaan kebanyakan umat manusia, sebagai-mana telah diuraikan dengan panjang lebar pada Bab II, tidak digubris sama sekali.**

tanpa dipersoalkan, adalah penyebab lain invaliditas 'perbankan syariah'. Hasilnya, seperti telah disebutkan, adalah secara *de facto* dipraktekannya penciptaan kredit dan prinsip *time value of money* oleh perbankan syariah. Rancang bangun organisasi 'perbankan syariah' itu sendiri, yang mengikuti model kontrak bisnis kapitalis, yakni prinsip pemilikan saham mayoritas dan minoritas, sudah membuatnya, menurut syariah, sejak semula tidak valid.

Kerancuan hubungan kontraktual ini juga terjadi dalam hubungan antara 'perbankan syariah' itu dengan para nasabahnya. Akibatnya, seperti yang penulis uraikan dalam buku *Tidak Islamnya Bank Islam*, terjadilah selingkuh kepentingan (*conflic of interest*) yang menimbulkan kerugian pihak nasabah. Kutipan dari buku tersebut adalah sebagai berikut:

*Dalam konteks perbankan Syariah selingkuh kepentingan sangat jelas terlihat dalam posisi bank yang, pada saat bersamaan, bertindak selaku sahibul mal dan mudharib sekaligus. Ketika bank Syariah*

*menghimpun uang dari umat ia menyatakan dirinya sebagai mudharib, tapi ketika ia menyalurkan uangnya kepada nasabah ia menyulap posisinya menjadi sahibul mal. Pertanyaan elementernya adalah: uang milik siapakah yang ia salurkan? Jawabnya pasti milik umat. Lantas bagaimana mungkin si bank ini dapat menjadi sahibul mal tanpa “menelikung” hak milik umat? Bagaimana proses penelikungan ini dapat dijelaskan?*

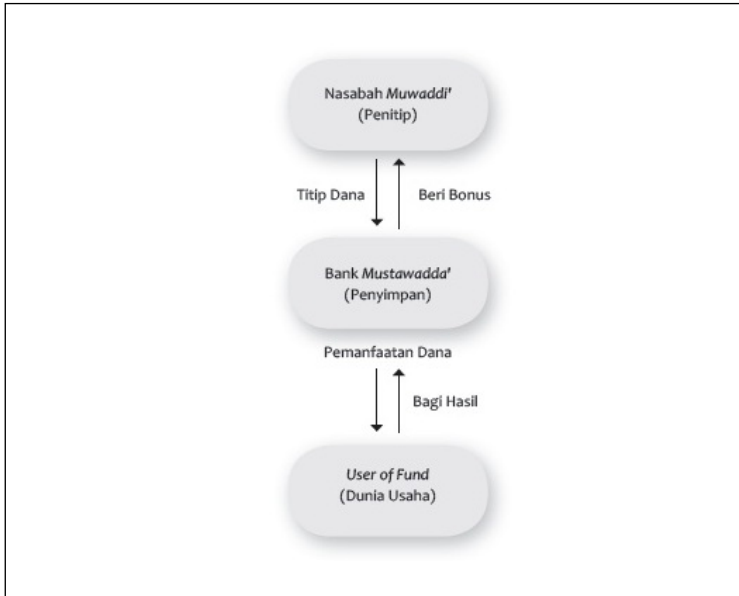
*Sebagaimana diuraikan di atas modus operandi perbankan adalah “memutar uang” yang bukan miliknya sendiri, bahkan menciptakan uang-uang itu dari ketiadaan, seketika saat uang pihak lain yang dititipkan padanya tersebut “diputar”. Di sinilah pangkal soalnya amanah satu pihak untuk menitipkan (uang) pada pihak lain, yang dalam hubungan kontraktual menurut fiqih dikenal sebagai wadiah, ditelikung hingga de facto uang titipan tersebut berstatus sebagai pinjaman. Suatu praktek yang sama dengan yang terjadi pada perbankan [konvensional]. Status uang yang berbeda, titipan atau pinjaman, jelas memiliki implikasi berbeda. Titipan adalah amanah, tidak ada hak pada pihak yang dititipi untuk menggunakan uang tersebut, baik dipinjamkan kepada pihak ketiga maupun dipakainya sendiri. Sedangkan pinjaman telah mengakibatkan perpindahan pemilikan, meskipun sementara, dan karena itu si peminjam berhak untuk melakukan suatu tindakan atas hak miliknya (sementara) tersebut.*

*Dalam kepustakaan perbankan Syariah penelikungan amanah tersebut diabsahkan dengan dicampuradukkannya hubungan kontraktual penitipan dengan peminjaman, melalui suatu kontrak yang disebut sebagai **wadiah adh-dhamanah**, selain*

*yang telah disebut sebelumnya yakni wadiah yad amanah. Disebutkan dengan wadiah adh-dhamanah pihak yang menerima titipan (dalam hal ini bank Syariah) boleh menggunakan dan memanfaatkan uang yang dititipkan dengan seizin pemilik uang yang menitipkan kepadanya. Di sinilah, de facto, terjadi perubahan status uang titipan menjadi pinjaman, atau lebih tepatnya, titipan tidak dibedakan lagi dari pinjaman. Tampaknya memang ada pembenaran yang diajukan untuk hal ini, yakni adanya akad, artinya si penitip (diasumsikan) telah mengizinkan hal tersebut terjadi.*

*Ada dua masalah di sini. Pertama, kejelasan konsekuensinya bagi kedua belah pihak—terutama pemilik uang—dan kerelaan menerima konsekuensi tersebut dalam akad ini secara praktis dalam kenyataannya sangat diragukan, baik karena situasi fait accompli oleh pihak II (bank) kepada pemilik uang ataupun karena ketidakpahaman pihak I (penitip) tentang hal ihwal dan perbedaan status uang titipan dan pinjaman. Dalam kenyataannya kedua status uang yang berbeda ini oleh perbankan Syariah dicampuradukkan menjadi satu. Kedua, ada bentuk kecurangan dan kezaliman pihak II terhadap pihak I, yakni dalam hal perolehan atas pemakaian uang tersebut. Dalam hal ini pihak II yang “merampas” hak pemilikan (sementara) uang titipan pihak I mendapatkan kesempatan untuk memutarkannya (menginvestasikannya) dan memperoleh keuntungan darinya, dalam hal ini melalui mekanisme bagi hasil dengan pihak III. Sedangkan kepada pihak I perbankan Syariah (pihak II) hanya akan memberikan **bonus** (at haya), yang besarnya tentu saja ditentukan sesuka hati oleh pihak II (lihat Gambar 2). Dapat dipastikan nilainya jauh di bawah perolehan yang diambil oleh*

*pihak bank, dan diberikan dengan dasar yang tidak jelas (“budi baik” bank). Betapa tidak adilnya!*



Gambar 2. Skema wadiah yad dhamanah: membagikan hasil secara tidak adil

*Bahkan, bila hubungan kontraktual antara pihak I dan pihak II adalah mudharabah atau bagi hasil pun, selingkuh kepentingan pada perbankan Syariah di atas telah menimbulkan sejumlah ketidak-pastian. Para pihak (mudharib dan sahibul mal) akan kehilangan jejak tentang usaha yang mereka sepakati yang mengakibatkan sulitnya menentukan tingkat keuntungan atau kerugiannya, apalagi pelaksanaan bagi hasilnya, tanpa ada salah satu pihak yang dirugikan. Pihak I, kemungkinan besar juga pihak II, tidak lagi akan mengetahui investasi kerjasama yang dilakukan tersebut atas usaha yang mana, pada*

*periode berapa lama, tingkat keuntungan/kerugian yang diperolehnya, pembagian risiko/keuntungannya, dan seterusnya. Suatu ketidakpastian (gharar) yang sangat potensial memicu konflik.*

*Hubungan kontraktual dua (atau lebih) pihak pun, dalam sisi yang lain, seharusnya dibuat atas dasar suatu kegiatan usaha yang spesifik, dan bukan atas dasar waktu yang tertentu, tanpa kejelasan dalam jenis usahanya. Kontrak mudharabah yang dipraktekkan oleh perbankan Syariah dalam bentuk deposito atau tabungan biasa, yang diberi label mudharabah mutlaqah, adalah kontrak atas dasar waktu, dan bukan jenis usaha yang spesifik. Bagaimana mungkin kedua pihak dapat menentukan tingkat keuntungan atau kerugian serta pembagian keuntungan atau risiko kerugiannya masing-masing secara benar, tanpa mengetahui jenis usaha yang dijalankannya? Tidakkah di sini terkandung suatu spekulasi dan ketidakpastian yang nyata?*

*Implikasi lain atas penelikan status titipan menjadi pinjaman di atas adalah timbulnya ketidak-pastian bagi eksistensi lembaga itu sendiri – yang risikonya pada akhirnya kemudian harus ditang-gung pemilik uang: kemungkinman collapse akibat rush. Kalau uang umat itu adalah titipan maka ketika semua pemiliknya secara bersamaan datang untuk mengambilnya, semua akan mendapatkan haknya. Uang itu pasti ada di tempat. Tapi jika uang itu menjadi pinjaman, yang merupakan hak (sementara) bank, maka ketika semua pemilik aslinya datang mengambilnya pada saat yang bersamaan hanya sebagian (kecil) yang akan mendapatkan miliknya. Sebagian besar entah di mana, bahkan lebih buruk dari itu, tinggal ada dalam angka-angka di layar komputer! Bank Syariah, sama saja dengan bank lain, akan runtuh karenanya. Maka, dalam konteks ini, unsur ketidakpastian atau*

*gharar yang harus dihindari dalam muamalat menurut Syariah Islam tidak dapat dicegah oleh perbankan Syariah.*

Ada satu persoalan lain lagi yang menunjukkan penyimpangan oleh 'perbankan syariah' yaitu praktek kontrak jual beli yang dikenal sebagai *murabahah*, yang *de facto* menjadi sebetulnya kredit berbunga dengan *fixed rate*. Oleh perbankan syariah kontrak *murabahah* ini tidak dipraktekkan seperti apa adanya, melainkan diambil prinsipnya, dan diterapkan untuk tujuan lain, yaitu 'pembiayaan'. Kembali penulis kutip dari buku *Tidak Islamnya Bank Islam*:

*Contoh praktek murabahah dalam perbankan Syariah adalah bila seseorang ingin membeli sebuah rumah seharga Rp 100 juta, maka pihak bank akan membelikan untuk yang bersangkutan, dan menjualnya lagi seharga (misalnya) Rp 200 juta. Transaksi ini dihalalkan dengan alasan akad yang disepakati. Tapi ada persoalan di sini. Kalau harga rumah tersebut di pasaran saat itu Rp 100 juta, mengapa bank menjualnya seharga Rp 200 juta, artinya dengan keuntungan 100% - yang jelas tidak beralasan dan sangat memberatkan. Alasannya adalah karena konsumen membayarnya secara kredit – katakanlah dalam 5 tahun. Maka, ini berarti tiada alasan lain, kecuali waktulah yang menjadi faktor penambahan dari Rp 100 juta menjadi Rp 200 juta, dan bukan faktor produksi apa pun. Dengan jelas kita melihat bahwa murabahah dalam praktek perbankan Syariah bukan lagi jual beli tetapi sebetulnya penciptaan kredit dengan pembayaran tangguh dan cicilan (dengan bunga fixed rate, dalam contoh ini 20%/tahun).*

Dengan mengacu pada pengertian riba sebagaimana dijelaskan oleh Ibn Rushd yang sudah dibahas di muka, praktek *murabahah* ala perbankan syariah ini menimbulkan riba *al fadl*. Di sini penulis sekalian ingin mengoreksi kekeliruan penulis dalam menafsirkan

riba yang timbul di dalam transaksi pembiayaan yang oleh perbankan syariah disebut *murabahah* ini. Penulis menyebutkan 'tiada alasan lain, kecuali waktulah yang menjadi faktor penambahan dari Rp 100 juta menjadi Rp 200 juta, dan bukan faktor produksi apa pun.' Pernyataan ini menghasilkan kesimpulan yang keliru, yaitu timbulnya riba *an nasi'ah*. Yang benar, riba yang timbul di sini adalah akibat dari peningkatan jumlahnya, dari Rp 100 juta menjadi Rp 200 juta, bukan karena penundaan waktu pelunasannya. Persoalannya di sini bukanlah penambahan itu *an sich*, yang halal hukumnya dalam transaksi jual-beli (*murabahah*), tetapi adanya sejumlah harga berbeda untuk *arrangement* yang berbeda (pembayaran tunai versus kredit) dalam satu transaksi. Ini merupakan suatu praktek yang dikenal sebagai 'dua penjualan dalam satu transaksi', yang haram hukumnya. Dalam salah satu hadis disebutkan secara jelas Rasulullah melarang transaksi sejenis ini.

Imam Malik dalam *Al Muwatta*, Buku Transaksi Bisnis, meriwayatkan *Sunnah* berikut:

*Yahya meriwayatkan kepada saya dari Malik bahwa ia mendengar bahwa Rasulullah melarang dua penjualan dalam satu penjualan. Yahya meriwayatkan kepada saya dari Malik bahwa ia mendengar seseorang berkata kepada orang lainnya, 'Belilah onta ini dengan langsung untuk saya sehingga saya dapat membelinya dari kamu secara kredit.' 'Abdullah ibn 'Umar ditanya tentang hal ini dan ia melarangnya.*

Dalam perkembangannya selama ini pun terbukti bahwa perbankan syariah jauh lebih banyak menyalurkan dananya melalui skema *murabahah*. Ini artinya, sebagaimana telah diulas di muka, *de facto* perbankan syariah secara dominan telah menciptakan kredit atau utang dengan pembayaran cicilan, meskipun disebut sebagai pembiayaan. Sebagaimana telah disinggung sebelumnya bank Islam adalah pucuk, meskipun bukan yang terakhir, dari tahap asimilasi dalam pembaruan Islam. Sebagaimana yang terjadi di ranah politik metode yang dilakukan untuk mereformasi ranah muamalat adalah dengan menggeser hukum-hukum muamalat dari

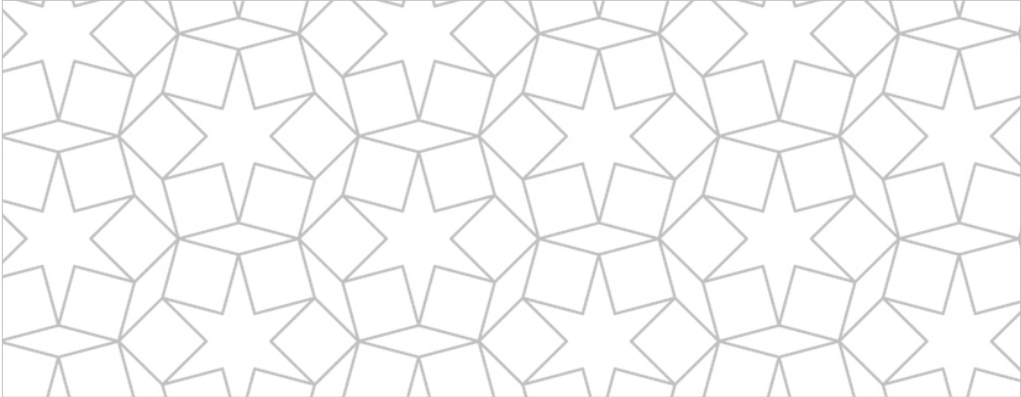
wilayah eksistensial ke dataran esensial, menjadi prinsip-prinsip muamalat.

Bentuk-bentuk kontrak dalam muamalat, seperti *mudarabah*, *syirkat*, *wadi'ah*, *murabahah*, dan sebagainya, yang telah diuraikan di atas, diabstraksikan ke dalam prinsip-prinsip dan diterapkan untuk sesuatu yang berbeda sama sekali dari praktek yang seharusnya. Hasilnya adalah ekonomi (baca: kapitalisme) Islam. Perbankan syariah atau Islam, bagi kaum Muslim, jelas lebih buruk dari perbankan ribawi 'konvensional'. Sebab kehadirannya justru menutupi kebenaran bahwa untuk dapat menjalankan muamalat, sebagai jawaban nyata atas persoalan kemanusiaan hari ini, kita tidak memerlukan perbankan sama sekali.

Secara kongkrit kita akan melihat teladan dalam pengalaman nyata umat Islam di Afrika Selatan, bagaimana proses modernisasi Islam telah terjadi begitu tuntasnya. Studi kasus yang akan kita lihat terutama difokuskan kepada pengelolaan zakat. Diabaikannya fikih dalam pengelolaan zakat ini mengakibatkan bukan saja tidak terpenuhinya rukun zakat menurut syariah, tapi juga tertransformasikannya zakat menjadi instrumen negara fiskal. Setelah membahas studi kasus tersebut kita akan meneruskannya dengan bab selanjutnya yang akan memperlihatkan upaya sebagian umat Islam di Cape Town untuk mengoreksinya. Mereka menempuh pendekatan yang berbeda sama sekali dari kaum modernis, yakni melalui model '*amal* Madinah.







Bab 5

# **Islam di Afrika Selatan**



## Bab 5

# Islam di Afrika Selatan

Dalam bagian ini kita akan meninggalkan dahulu masalah akar, perkembangan, dan makna modernisasi Islam. Kita akan kembali melihatnya di bab VI nanti dalam kasus kongkrit yang dialami oleh umat Islam di Afrika Selatan. Untuk dapat lebih mengerti konteks sosial dan historis keberadaan umat Islam di negeri ini, kita perlu membahas latar belakang sejarah dan perkembangan mereka dalam kurun tiga abad terakhir. Di sini kita juga akan kembali menemukan lebih banyak bukti kaitan antara umat Islam Indonesia dan Afrika Selatan. Kita juga akan dapat memahami posisi penting mereka di Afrika Selatan, sebagai bagian tak terpisahkan dari sejarah bangsa dan negara Afrika Selatan itu sendiri.

## AFRIKA SELATAN SELAYANG PANDANG

### AWAL BERDIRINYA

Sesuai dengan namanya Afrika Selatan berada di ujung selatan benua dan terletak di bagian terbawah peta Afrika. Kecuali di bagian utara yang berbatasan darat dengan Namibia, Botswana, dan Zimbabwe, dan sedikit di bagian timur dengan Swaziland dan Mozambi*q*, Afrika Selatan sepenuhnya dikelilingi oleh lautan. Garis pantai di bagian timur Afrika Selatan diselimuti oleh Lautan Hindia dan di bagian baratnya oleh Lautan Atlantik. Sejarah tertulis bangsa Afrika Selatan dimulai dengan kedatangan para penjelajah dari Eropa. Pendatang yang pertama kalinya singgah di sana pada 1488 adalah orang Portugis, Bartolomeu Dias. Ia menyebut daerah itu sebagai *Cabo da Boa Esperança* (Tanjung Harapan).

Dias kemudian disusul oleh petualang lain sebangsanya, Vasco da Gama, pada 1497. Beberapa puluh tahun kemudian menyusul sejumlah pedagang dari Belanda, yang berhasil merebutnya dari tangan kaum Portugis dan melakukan pendudukan. Hal itu terjadi pada 1652 ditandai dengan mendaratnya kapal maskapai dagang Belanda, *Vereenigde Oost-Indische Compagnie* (VOC), di bawah pimpinan Jan van Riebeeck yang mendirikan pos di pesisir Table Bay. Belakangan kota ini dikenal sebagai Cape Town, yang sekarang menjadi ibu kota Propinsi Western Cape.

Penduduk asli di wilayah Cape pada saat itu adalah suku-suku asli bangsa Afrika, San dan Khoikhoi di wilayah selatan dan tengah, dan suku Xhosa di bagian utara dan timur. Para pedagang VOC di atas disertai oleh para pendatang Belanda lainnya, yang kemudian menetap sebagai petani dan peternak, dan dikenal sebagai Boer (Petani). Mulai 1689, selain orang Belanda, ikut menetap di Cape orang-orang Huguenots dari Perancis. Pemukiman awal orang-orang Eropa yang terus meluas ini acap kali menimbulkan ketegangan dan konflik dengan penduduk asli, berkaitan dengan soal tanah dan pertanian. Dari sinilah muncul kebutuhan akan satuan pengaman, yang oleh VOC kemudian didatangkan dari Ternate, Nusantara, yang sekaligus mengawali sejarah masuknya Islam di

Afrika Selatan, yang akan diuraikan lebih jauh nanti.



Kedatangan Jan Van Riebeeck di Table Bay, sekarang Cape Town.

Setelah diduduki oleh VOC selama hampir dua abad, Koloni Cape sempat diduduki pula oleh Inggris, pada masa 1795-1803. Atas pengaruh proses liberalisasi yang sedang terjadi di Eropa selama masa ini, Pemerintah Inggris melonggarkan praktik beragama di Koloni Cape, yang tentu saja menguntungkan umat Islam setempat. Bahkan ketika Belanda kembali menguasai Koloni Cape, 1804, izin untuk mempraktikkan ibadah agama secara terbuka, termasuk pendirian masjid terus diberikan. Walaupun, sebagaimana sejarah mencatat, tujuan keterbukaan ini tidak sepenuhnya demi kepentingan umat Islam, melainkan untuk mencegah berkembangnya perkumpulan keagamaan secara rahasia. Dengan demikian pemerintah kolonial dapat dengan mudah mengontrol hal-hal yang tidak diinginkan yang mungkin terjadi.

Sementara itu para pendatang Eropa yang bermukim di Afrika Selatan terus bertambah, terutama orang-orang dari Inggris. Bersama

orang-orang Inggris ini penduduk beragama Islam ikut bertambah pula, dengan didatangkannya buruh-buruh dan pedagang Muslim, dari koloni Inggris di Asia, yakni India. Akibatnya kelompok Boer makin terdesak ke daerah pedalaman. Mulai 1835 terjadilah gelombang perpindahan penduduk Boer meninggalkan Koloni Cape dan berupaya membentuk koloni sendiri, yaitu Republik Transval dan Orange Free State.

Dengan ditemukannya berlian di daerah Kimberly pada 1867, lalu emas di Witwaterstrand pada 1886, ketegangan sosial semakin tinggi. Karena industrialisasi ini jumlah penduduk meningkat pesat, terutama oleh kedatangan buruh baik yang berkulit putih (Inggris) maupun hitam. Terjadilah saling klaim atas wilayah-wilayah penghasil emas dan berlian ini, antara Koloni Cape (yang dikuasai keturunan Inggris) dan Republik Transvaal dan Orange Free State (yang dikuasai keturunan Belanda). Orang-orang Boer semakin terdesak yang memuncak pada konflik fisik, yang dikenal dengan Perang Boer, yang berlangsung dalam dua periode, pada 1880-1881 dan 1899-1902.

Perang Boer ke-dua membawa kekalahan dan sekaligus mengakhiri eksistensi dua republik mereka. Pada 31 Mei 1902, melalui Perjanjian Vereeniging, dua republik Boer (Transvaal dan Orange Free State) dipaksa mengakui kedaulatan Inggris, sementara Inggris menjanjikan pembangunan kembali dua wilayah tersebut. Dalam perkembangan waktu upaya Pemerintah Inggris untuk menyinggriskan keseluruhan Afrika Selatan mengalami kegagalan, sebaliknya semangat nasionalisme Afrikaner justru menguat, antara lain ditandai dengan penyebutan bahasa Afrikaan sebagai *volks taal* (bahasa rakyat). Maka penguasa Inggris ketika itu terus mengupayakan pembentukan pemerintahan Union, yang akhirnya tercapai pada 1910, lewat Act of Union.

Kesepakatan tersebut menyatukan empat Koloni, masing-masing Cape Colony, Natal, Transvaal, dan Orange Free State menjadi satu kesatuan pemerintahan, Union of South Africa. Menurut kesepakatan ini Union merupakan teritori Inggris tapi dikelola oleh Afrikaners. Bahasa Inggris dan Belanda, secara bersama-sama,

menjadi bahasa resmi. Sementara bahasa Afrikan tetap menjadi bahasa tidak resmi, meskipun sangat populer, sampai kelak pada 1925 saat pemerintahan jatuh ke tangan Afrikaner, bahasa rakyat ini secara resmi menggantikan bahasa Belanda.

Pemerintahan pertama Union dipimpin oleh Jendral Louis Botha, melalui partai South African Party (SAP), yang mengikuti garis ideologi persatuan Kulit Putih pro-Inggris. Kelompok Boer yang lebih radikal dan tidak puas dengan situasi baru ini membentuk partai sendiri, National Party (NP), pada 1914. Misi utama partai ini adalah untuk memperjuangkan kepentingan Afrikaner: mengadvokasikan pembedaan dua golongan putih, dan melepaskan diri dari kekuasaan Inggris. Bibit-bibit rasisme, yang kelak dikenal sebagai Politik Apartheid, telah mulai ditanamkan di sini.

### **BERSEMINYA POLITIK APARTHEID**

Dalam pemerintahan Union golongan Berkulit Hitam dan Berwarna tetap terpinggirkan. Walaupun merupakan mayoritas (75 persen) dari penduduk Afrika Selatan warga Berkulit Hitam tidak diberi hak untuk terlibat dalam pemilu. Sama halnya dengan kaum kulit Berwarna, walaupun dengan sedikit perbedaan, mereka mendapatkan hak politik untuk memilih hanya di Koloni Cape, sepanjang dapat menunjukkan kualifikasi sebagai pemilik suatu properti. Propaganda orang-orang Inggris untuk membebaskan kaum Hitam dari perbudakan Boer selama masa perang dulu, justru dibuktikan dengan kegagalan bahkan hanya untuk memberikan hak suara tersebut. Ini dianggap sebagai pengkhianatan. Sebaliknya, akibat pengaruh Perang Dunia I, pembatasan ruang gerak secara ekonomi dan sosial atas golongan Hitam dan Berwarna justru semakin kuat: pajak semakin mencekik, tingkat upah menurun, dan pemerintah Inggris malah mendatangkan lebih banyak buruh dari Cina.

Oposisi dari kaum mayoritas pun semakin kuat, yang diwujudkan melalui partai South African Native National Congress (dibentuk 1923) dan kemudian dikenal sebagai African National Congress



(ANC). Sementara itu, tak lama kemudian, pada 1924, Partai Nasional (PN) dalam koalisi dengan Partai Buruh, berhasil mengambilalih kekuasaan, yang menghasilkan nasionalisme Afrikaner yang semakin kuat. Bahasa Belanda digantikan dengan Afrikan, yang sebelumnya dianggap sebagai dialek bahasa Belanda rendahan itu. Isu ancaman hitam pun makin didengungkan, dan menguat sebagai isu politik, sejak 1930-an. Pada 1939 penguasa mengeluarkan Natives Land Act yang memisahkan 90% tanah di Afrika Selatan sebagai tanah milik kaum putih, dan hanya delapan persen untuk Kulit Hitam. Penduduk berkulit hitam dilarang menjual, membeli, atau menyewakan, tanah di luar yang disediakan bagi mereka.

Menjelang akhir 1950an rasialisme ini semakin mengkristal. Menjelang pemilu PN menjadikan isu pemisahan sosial, yang dalam bahasa Afrikans, disebut sebagai *Apartheid*, sebagai propaganda utama. Terbukti PN memenangkan pemilu 1948 tersebut. Maka, segregasi sosial semakin meluas terjadi, tidak lagi cuma pada masalah pemilikan tanah. Berbagai undang-undang rasis terus dilahirkan untuk mengklasifikasikan secara resmi penduduk berdasarkan ras. Pada 1950 UU Wilayah Kelompok (Group Areas Act of 1950) menetapkan wilayah perkotaan sebagai wilayah Kulit Putih, dan karenanya mendesak kaum nonputih ke pinggiran kota. Berbagai fasilitas umum juga dipisahkan secara tegas melalui *The Separate Amenities Act*, termasuk di dalamnya memisahkan pantai, bus, rumah sakit, sekolah, bahkan bangku di taman, menjadi dua: Putih dan Hitam. Hukum pass – izin khusus bagi golongan nonputih – semakin diperketat. Kaum Hitam dan Berwarna diwajibkan membawa kartu identitas tersebut sepanjang waktu, dan dilarang tinggal di wilayah kota, bahkan hanya untuk mengunjunginya, tanpa izin khusus.

Situasi rasis ini mendorong sikap ANC yang semula relatif moderat menjadi keras. Resistensi dan perlawanan sosial dan politik mulai dilakukan secara frontal. Pada 1955 ANC, bersama Indian Congress yang merupakan wadah politik warga keturunan India, mendeklarasikan Freedom Charter, untuk mengartikulasikan pembentukan negara nonrasional. Sepanjang 1950-1960 konflik

sosial dan politik ini terus mengeras. Di tubuh ANC sendiri muncul kelompok radikal: PAN African Congress (PAC). Buntut dari protes keras ANC atas undang-undang perizinan (*Pass Law*) berpuncak pada kerusuhan massal pada 1960. Belasan ribu pendemo ditangkap, termasuk para pimpinan ANC dan PAC, dan keduanya dinyatakan sebagai organisasi terlarang. Sementara itu, demi mempertahankan Politik Apartheid dan untuk menghindari tekanan dari anggota Persemakmuran Inggris lainnya pihak penguasa, melalui referendum, memutuskan untuk keluar dari *Commonwealth*. Sebuah negara, satu-satunya di dunia, yang resmi menganut politik rasis pun berdiri tegak.

Perlawanan fisik terhadap rasialisme terus meluas. ANC menjadi organisasi bawah tanah, dan pada 1964 pemimpin utamanya, Nelson Mandela dipenjara seumur hidup. Kepemimpinan partai dan perlawanan rakyat diteruskan oleh sahabatnya, Oliver Tambo, yang berhasil melarikan diri ke luar negeri. Sampai dua dekade berikut kerusuhan sosial menjadi kenyataan sehari-hari di Afrika Selatan. Tekanan internasional, berupa isolasi ekonomi dan politik, yang semakin kuat pada masa 1980an akhirnya mempengaruhi rezim Apartheid untuk melakukan perubahan. Mereka melihat hanya ada dua pilihan: berubah atau mati.

## **PASCA APARTHEID: AFRIKA SELATAN BARU**

Angin perubahan mulai berhembus kencang, di tengah berbagai kerusuhan sosial yang terus terjadi, ketika pada 1986 President Botha mengumumkan sejumlah perubahan menuju pemulihan persamaan ras. Beberapa tahun kemudian, 1989, kebijakan ini diteruskan oleh FW de Klerk, pengganti Botha yang mengundurkan diri karena sakit-sakitan, secara lebih tegas lagi. Pada Februari 1990, de Klerk mengumumkan pencabutan undang-undang yang diskriminatif dan larangan bagi ANC dan PAC. Demikian pula sensor atas media dicabut, para tahanan politik dibebaskan tanpa syarat. Pada 11 Februari 1990, setelah 27 tahun dipenjara, Nelson Mandela dibebaskan. Sepanjang periode 1990-1991 berbagai ketentuan Apartheid lainnya satu per satu dicabut. Perundingan

pembentukan pemerintahan transisional multirasial dan penyusunan konstitusi baru yang menjamin hak politik bagi semua golongan pun dimulai. Setahun kemudian, 1992, di bawah pemerintahan F.W de Klerk secara resmi Apartheid dihapus.

Bulan April 1994, dengan konstitusi baru yang menjamin kebebasan beragama, berpendapat, serta penghapusan semua tindakan nondiskriminatif, pemilu yang demokratis dilakukan. Mudah diduga pemenangnya adalah ANC, dan Nelson Mandela menjadi Presiden Afrika Selatan. NP, yang mewadahi kepentingan kaum kulit putih, menjadi oposisi. Perkembangan politik di Afrika Selatan pasca Apartheid adalah berlangsungnya proses rekonsiliasi antara kaum putih dan yang lainnya melalui mekanisme politik lewat Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi (KKR) yang bekerja selama lima tahun (1994-1999). Misi pokok KKR adalah mengungkap kejahatan politik selama Apartheid, dan menawarkan pengampunan kepada pelakunya, setelah kebenaran diungkapkan. Proses rekonsiliasi tersebut terbukti memberikan katarsis sosial yang luar biasa, dan menghasilkan proses peralihan secara damai. Komisi bekerja dengan cara meminta para korban mengisahkan cerita mereka, dan para pelaku mengakui perbuatan dan kesalahan mereka, dan atas dasar itu amnesti diberikan.

## **POSISI UMAT ISLAM**

Di mana posisi umat Islam dalam arus sejarah bangsa Afrika Selatan ini? Meskipun merupakan minoritas, umat Islam di Afrika Selatan merupakan bagian penting dari bangsa Afrika Selatan sejak awal pembentukannya. Pertumbuhan dan perkembangan umat Islam di Afrika Selatan berlangsung dengan sangat dinamis, dan tidak terisolasi dari perkembangan umat Islam di bagian dunia lainnya. Kaum Muslimin di Afrika Selatan pun tidak kalis dari proses pembaruan dan modernisasi dalam tahapan yang paling mutakhir, sebagaimana akan diperlihatkan nanti, yang dicirikan dengan proses islamisasi. Pembahasan berikut untuk memahami sejarah dan perkembangan umat Islam di Afrika Selatan selama kurun tiga abad terakhir.

## AWAL MULA: SULTAN DAN ULAMA NUSANTARA

Islam masuk ke Afrika Selatan melalui Tanjung Harapan (Cape of Good Hopes) bersamaan dengan dimulainya pemukiman kaum kolonial Belanda pada abad ke-17. Pada tanggal 6 April 1652 Jan van Riebeeck untuk pertama kalinya mendarat di Tanjung Harapan dari Batavia dengan membawa bersamanya beberapa pembantu orang Melayu. Namun tidak ada catatan pasti apakah di antara mereka ada yang beragama Islam. Menurut catatan sejarah yang paling bisa diandalkan kaum Muslim yang pertama kali datang ke sini adalah mereka yang disebut sebagai *Mardyckers*, pada 1658, empat tahun sejak VOC secara tetap menjadikan Tanjung Harapan sebagai tempat persinggahan kapal-kapal mereka yang akan melewati jalur pulang-pergi Nederland-Batavia (Davids, 1980).

Istilah *Mardyckers* ini berasal dari kata *Mardycka* atau *Maredhika*, yang berarti merdeka, sebab mereka memang bukan para budak. Orang-orang merdeka ini adalah kaum Muslim yang berasal dari Ambon, Maluku, dan dibawa ke Afrika Selatan sebagai Satpam, untuk melindungi kepentingan VOC dan pemukim Belanda lainnya dari gangguan penduduk setempat. Jan van Riebeeck juga meminta lebih banyak lagi kaum *Mardyckers* ini sebagai tambahan tenaga kerja. Permintaan ini berdasarkan pengalamannya orang-orang VOC sebelumnya yang juga telah mempekerjakan mereka di Ambon. Meskipun mereka adalah orang-orang merdeka tidak berarti lalu dapat dengan leluasa menjalankan ajaran agamanya. Kaum kolonial melarang mereka menjalankan ibadah di tempat terbuka, dengan ancaman hukuman sangat berat bagi yang melanggar.

Sekitar sepuluh tahun kemudian, 1667, rombongan pendatang kembali tiba di Tanjung Harapan. Cuma saja kali ini status mereka bukan lagi sebagai orang merdeka, tapi sebagai budak kaum penjajah. Pada tahun yang sama Tanjung Harapan juga mulai ditetapkan sebagai tempat pembuangan tahanan politik. Sejarah mencatat pada 13 Mei 1667 sebuah kapal dagang, dengan nama *Polsbroek*, yang berangkat dari Batavia pada 24 Januari 1667, merapat di Tanjung Harapan. Di dalamnya termasuk para tahanan politik, yang disebut-sebut sebagai Orang Cayen, atau orang-orang kaya dan berpengaruh. Mereka adalah para bangsawan dan sultan

atau ulama dari Nusantara yang melakukan berbagai bentuk perlawanan terhadap penjajahan VOC, antara lain Sultan Matebe Shah, dari Malaka.

Ia tercatat dibawa bersama dua orang tahanan politik lain. Seorang dari mereka langsung dibawa ke Pulau Robben, sekitar 50 mil dari Cape Town, dua orang yang lain, salah satunya Matebe Shah sendiri, diasingkan di wilayah Constantia. Beliau adalah sultan terakhir Kesultanan Malaka, di Pantai Barat Sumatra – sebelum Nusantara dicincang-cincang oleh kaum penjajah dan Malaka kelak menjadi bagian dari Malaysia – setelah pasukannya dikalahkan di Istana Soeroesang, awal 1667. Sekitar empat belas tahun kemudian ada lagi rombongan budak VOC yang tiba di Afrika Selatan pada 1681, di antaranya lagi-lagi terdapat seorang pangeran, kali ini dari Kesultanan Ternate, yang sayangnya belum diketahui namanya.

## **SYEKH YUSUF AL MAKASSARI DAN RAJA TAMBORA**

Tiga belas tahun kemudian, 2 April 1694, mendarat lagi sebuah kapal VOC yang lain, *Voetboeg*, yang datang dari Ceylon (sekarang Sri Lanka). Di antara para penumpangnya ada 49 orang tahanan politik, di bawah pimpinan Abidin Tadia Tjoesoep alias Syekh Yusuf al Makassar. Dalam rombongan Syekh Yusuf ini termasuk dua istrinya, dua pembantu perempuan mereka, dua belas anak-anak, dua belas orang imam, dan selebihnya para sahabat Syekh Yusuf beserta keluarganya. Rombongan ini disambut dengan upacara kehormatan oleh Gubernur Simon van der Stel, yang menunjukkan betapa disegani Syekh Yusuf. Namun demikian, untuk mencegah kontak dengan para budak lain dan memperkecil pengaruh Syekh Yusuf yang sejak di Makasar, Banten, dan bahkan ketika di Sri Lanka, dikenal selalu menimbulkan masalah bagi VOC, rombongan ini diisolir di Zandvleit, suatu kawasan perkebunan, sekitar 40 km dari Cape Town.

Upaya pemerintah kolonial tersebut rupanya sia-sia belaka. Zandvleit justru menjadi tempat perlindungan bagi para budak yang berhasil melarikan diri. Dan di situlah, di bawah bimbingan Syekh

Yusuf, komunitas Muslim untuk pertama kalinya justru terbentuk, walaupun keberadaan Syekh Yusuf di sana relatif singkat. Beliau wafat empat tahun kemudian, pada 23 Mei 1699, dalam usia 73 tahun. Ia dimakamkan di situ juga. Sampai hari ini kota kecil di pinggiran Cape Town ini disebut sebagai kota Maccasar. Di sekitar makam Syekh Yusuf terdapat perkampungan kecil dengan penduduk sekitar 40 rumah tangga, dengan masjid Nurul Iman megah berdiri di sana. Masjid ini diresmikan pada tahun 2005 oleh Wapres RI, Yusuf Kalla, setelah selesai dipugar dengan bantuan dana dari Pemerintah RI.

Sepeninggal Syekh Yusuf seluruh pengikutnya, kecuali dua orang imam dan satu putrinya, dikirim kembali ke Indonesia dengan dua kapal *De Liefde* dan *De Spiegel*. Sebagaimana telah disebutkan di bagian pendahuluan buku ini, tiga ratus tahun kemudian, pada September 2005, Syekh Yusuf mendapatkan penghormatan dari Pemerintah Afrika Selatan sebagai salah satu Pahlawan Nasional. Sepuluh tahun sebelumnya, 1995, Pemerintah Indonesia juga telah memberinya gelar Pahlawan Nasional RI. Kisah hidup dan inti ajarannya telah banyak dikaji, di antaranya dalam sebuah disertasi doctoral seorang peneliti Indonesia, Dr Abu Hamid, yang juga telah diterbitkan sebagai buku, *Syekh Yusuf Seorang Ulama, Sufi dan Pejuang* (Yayasan Obor, 2004).

Abu Hamid menunjukkan Syekh Yusuf mendapatkan ijazah sebagai mursyid dari berbagai tarikh yang berbeda antara lain dari Yaman dan Aceh. Ijazah dari Tarikh Khalwatiyyah diperolehnya dari Syekh Abu al-Barakat Ayyub b Ahmad b Ayyub al-Khalwati al-Qurayshi di Damaskus, ia juga mendapatkan ijazah dari Tarikh Naqshabandiyyah dari Syekh Abu Abd Allah Muhammad Abd al-Baqi ibn Syekh al-Kabir Mazjaji al-Yamani al-Zaydi al-Naqshabandi di Yaman, ijazah dari Qadariya dari Syekh Nurrudin Hasanji b Muhammad Hamid al-Quraysi al-Raniri di Aceh, dan ijazah dari Shattariyyah dari al-Muhaqqiq al-Rabbani al-Mulla Ibrahim al-Husayn ibn Shihabuddin al-Kurani. Selain sebagai mursyid tarikh Syekh Yusuf merupakan pejuang, pemimpin, dalam pemberontakan melawan penjajah VOC, baik di Makasar, maupun kemudian di Banten, bersama Sultan Agung Tirtayasa.

Tahanan politik lain yang dikirim VOC ke Afrika Selatan dalam waktu yang hampir bersamaan dengan Syekh Yusuf adalah Raja Tambora, yang nama lengkapnya adalah Abdul Basi Sultania. Raja Tambora juga berasal dari Sulawesi Selatan ditangkap karena dituduh berkonspirasi melawan VOC, serta memulai perlawanan atas Raja Dompo. Ia mula-mula diasingkan ke Cape Town pada 1697. Atas campur tangan Syekh Yusuf ia kemudian dipindah ke suatu tempat yang lebih nyaman di Vergelegen, suatu daerah yang kini dikenal sebagai Stellenbosch. Raja Tambora kemudian menikah dengan salah satu putri Syekh Yusuf, Zytia Sara Marouff. Tentang Raja Tambora ini ada catatan penting yang pantas kita ketahui. Politik isolasi yang dilakukan oleh VOC terhadapnya bukan saja menghilangkan pengaruhnya pada pemeluk Islam lainnya, bahkan telah memisahkannya dari anak-anaknya – para cucu langsung Syekh Yusuf – dengan cara yang menyedihkan: mereka dibaptis menjadi penganut Kristen.

Sebagaimana ditulis oleh sejarawan Achmat Davids informasi lebih lengkap tentang hal ini adalah sebagai berikut: mula-mula tiga putra Raja Tambora, yakni Ibrahim Adahan, Mochamat Dayan, Mochamat Aserk, serta putrinya Sitina Asia dibaptis sebagai penganut Kristen. Ibrahim dibaptis pada 2 November 1721 dengan nama Abraham Addehan, dua saudara lelakinya masing-masing menjadi David Sultania dan Isaak Sultania. Sedangkan yang perempuan dibaptis pada 22 Desember 1726 dengan nama baru Maria Dorothea Sultania. Di sisi lain, selama diasingkan Raja Tambora berhasil menyelesaikan penulisan al Quran berdasarkan hafalan dan ingatannya, yang kemudian dipersembhkannya sebagai hadiah bagi Gubernur Simon van der Stel. Inilah mushaf al Quran yang pertama kali pernah ditulis di Koloni Cape.

Tahun-tahun kemudian semakin banyak lagi orang Islam yang tiba di Koloni Cape, terutama berasal dari pekerja-pekerja paksa (budak) dan tahanan politik yang didatangkan oleh VOC. Selain dari Indonesia kali ini mereka juga dibawa dari India (Bengal dan Pantai Malabar). Pada tahun 1700 jumlah orang Islam di koloni ini telah tercatat ada 1.296 jiwa, lebih dari separuhnya (653 orang) dari India, dan sebagian lain (397 orang) dari Madagascar, sisanya

yang terbanyak (189 orang) dari Indonesia, dan dari Negara lain dalam jumlah lebih kecil. Pada pertengahan 1700-an kebanyakan mereka telah bebas, dan disebut sebagai *De Vryzwarten*, atau Orang-orang Hitam Merdeka. Maka, pada masa di antara 1770-1800 inilah, komunitas Islam secara berarti mulai bersemi di Afrika Selatan. Jumlah orang Islam pada 1800 sudah menjadi 3.037 orang. Meskipun dalam jumlah yang lebih kecil kaum Muslim asal Nusantara memiliki peran kepemimpinan yang lebih menonjol karena banyak di antaranya adalah Orang Cayen, sebagaimana telah dijelaskan di atas.

Dalam kurun waktu ini ada lagi dua ulama lain yang tiba di Afrika Selatan. Yang pertama adalah Sa'id Alowie, lebih populer dikenal sebagai Tuan Sa'id. Ia berasal dari Yaman dan tiba di Koloni Cape bersama temannya Hadjie Matarim pada 1744 sebagai tahanan, dan dipenjarakan di Robben Island – semacam Pulau Buru yang dikhususkan bagi para tahanan politik. Tidak ada catatan pasti apakah ia dibawa langsung dari Yaman atau dari Indonesia saat ia mukim sebagai da'i. Uniknya, selepas dari Robben Island setelah dipenjara selama 11 tahun, Tuan Sai'd justru kemudian bekerja sebagai polisi membantu menjaga ketertiban umum bagi kaum kolonis. Tapi pekerjaannya sebagai polisi ini memberinya keleluasaan untuk bertemu dengan para budak, dan memudahkannya secara diam-diam melakukan da'wah.

Ulama yang tiba di Cape Town dan diketahui pasti berstatus sebagai budak adalah Tuan Nuruman atau Paay Schaapie, yang tiba dari Batavia pada 1770. Ia dikenal sebagai guru spiritual baik bagi para budak lainnya maupun bagi Orang Hitam Merdeka. Ia terkenal akan kemampuannya memberikan azimat bagi para budak yang banyak melarikan diri. Akibatnya ia dianggap membahayakan dan dipindahkan, lagi-lagi, ke Robben Island. Di sini ia secara resmi diangkat menjadi imam, dan malah kemudian berkawan dengan Gubernur Cape saat itu, Jenderal Janssen. Begitu dekatnya perkawanan ini hingga Jenderal Janssen menghadiahi Tuan Nuruman sebidang lahan di kota Cape Town, sebagai tempat kuburan untuk diri dan keluarganya. Tempat ini kini dikenal sebagai Tana Baru, yang juga menjadi tempat makam Tuan Sa'id dan Tuan Guru.



Yang terakhir disebut ini adalah seorang ulama lainnya yang juga pangeran dari Ternate yang datang di Cape Town sebagai tahanan politik pada 6 April 1780.

## TUAN GURU DARI TERNATE

Naman lengkap Tuan Guru adalah Abdullah ibn Kadi Abdus Salaam, salah seorang anak bangsawan - Kadi di Kesultanan Ternate - yang dalam tubuhnya mengalir darah Maroko. Ia dibawa bersama tiga orang lain dengan nama Callie Abdol Rauf, Badroedin dan Noro Iman. Mereka ditawan di Robben Island dengan kesalahan yang tidak jelas, hanya disebutkan sebagai *Bandietten Rollen*, yang berarti dianggap berkonspirasi dengan pihak Inggris merong-rong VOC. Di sini kawan-kawannya meninggal dunia, sementara Abdullah ibn Kadi dibebaskan setelah dua belas tahun dipenjara, pada 1792, dan kemudian bermukim di Dorp Street, di kawasan yang kini dikenal sebagai Bo-Kaap, dekat pemakaman Tana Baru. Dibandingkan dengan ulama lain sebelumnya, termasuk Syekh Yusuf, Tuan Guru mewariskan jejak peninggalan yang lebih nyata.

Selama di Robben Island ia menyelesaikan penulisan beberapa mushaf al Qur'an, berdasarkan ingatannya. Ia juga menulis kitab *Ma'rifatul Islami wa'l Imani*, yang merupakan kitab yurisprudensi (berdasarkan madhab As Shafii) dan teologi (Ash'ari), hadis, serta kumpulan doa, yang selama abad ke-19 menjadi rujukan kaum Muslimin di Koloni Cape. Yang menarik adalah dalam kitab ini Tuan Guru juga memasukkan ajaran tentang pengobatan, rajah dan azimat, dan hal-hal lain yang berkaitan dengan peruntungan. Kitab-kitab Tuan Guru ini dituliskannya dalam tulisan Jawi berbahasa Melayu, selain Arab. Naskah aslinya sekarang masih disimpan oleh salah satu anak turunannya dari generasi kelima. Kitab setebal sekitar 600 halaman ini secara keseluruhan belum pernah ditelaah secara baik, karena membutuhkan seseorang yang memahami huruf Jawi. Judulnya pun secara keseluruhan bukanlah *Ma'rifatul*, sebagaimana dikemukakan oleh Achmat Davids, yang mengambil salah satu sub-judul saja dalam kitab tersebut<sup>1</sup>.

Satu bagian dari kitab Tuan Guru yang mengajarkan aqidah, misalnya, merupakan transkrip dan komentar dari kitab *Ummul Barahin*, karya Syekh Muhammad bin Yusuf al-Sanusi, ulama dari Tlemcen, Algeria, yang lahir tahun 1435. Kitab ini telah diberi komentar oleh muridnya, Syekh Abdullah al-Malali, yang kemudian diberi komentar oleh Tuan Guru. Baru-baru ini kitab tersebut telah diterbitkan dalam terjemahan bahasa Inggris dengan judul *The Aqidah of Tuan Guru* (Auwais, 2004), setelah sebelumnya sebagian dari teks ini telah tersedia dalam bahasa Afrikaan, dengan judul *Akidatoel-Moesliem: 'n kietaa oor Tougied* (oleh Sheikh M.A. Fakier, 1982). Kitab ini juga dikenal dengan nama *Sanusiyyah*, yang mengajarkan sifat-sifat wajib dan mustahil Allah, yang dalam bahasa lokal kemudian disebut sebagai *twintagh siefaats* (Dua Puluh Sifat), yang sampai tahun 1950-60an masih menjadi kitab rujukan baku di seluruh madrasah di Cape Town.

Menurut Auwis Rafudeen, penerjemah *The Aqidah of Tuan Guru*, di Jawa kitab ini juga populer dengan sebutan *al-Durra*, yang biasanya diberi komentar dalam bahasa Melayu atau Jawa. Karya



Makam Syekh Yusuf al-Makassari di Cape Town

Tuan Guru yang ia tulis dalam penjara atas dasar ingatan ini juga telah dibandingkan dengan kitab serupa terbitan Nigeria, dan terbukti sangat akurat. Hal ini menunjukkan betapa tingginya kapasitas intelektual dan keulamaan Tuan Guru. Selain kitab kompendium ini, Tuan Guru juga meninggalkan sebilah pedang dan sebuah tameng.

Begitu lepas dari Robben Island Tuan Guru bermukim di Bo-Kaap, dan menikah dengan gadis setempat, Kaija van de Kaap. Mereka dianugerahi dua putra, Abdol Rakiep dan Abdol Rauf yang kemudian juga menjadi tokoh penting dalam perkembangan kaum Muslim di Cape Town. Julukan Tuan Guru diperolehnya karena yang segera ia lakukan di Bo-Kaap adalah mendirikan madrasah, yang pertama kalinya ada di Koloni Cape. Muridnya terdiri atas anak-anak para budak maupun Orang Hitam Merdeka, yang pada tahun 1807, saat Tuan Guru wafat, telah mencapai 375 orang.

Perjuangan Tuan Guru lainnya adalah keberhasilannya merintis dan mendirikan sebuah masjid, yang izin pendiriannya ia peroleh dari penguasa baru Koloni Cape, Inggris, pada 1795. Sebelum mendapatkan izin ini, sepanjang pemerintahan kolonial Belanda, Tuan Guru memimpin salat Jum'at di kawasan terbuka bekas galian tambang di Chiappini Street, beberapa ratus meter dari rumahnya, di Dorp Street. Tentu saja hal ini dianggap melawan hukum kolonial. Begitu memperoleh izin Tuan Guru mengubah tempat tinggalnya yang juga berfungsi sebagai madrasah menjadi Masjid. Kini masjid ini masih berdiri kokoh dengan nama Masjid Awwal. Salah satu mushaf Al Qur'an hasil tulisan tangan Tuan Guru bisa kita lihat disimpan dalam kotak kaca di ruang salat masjid ini.

Anak turun Tuan Guru, yang kini merupakan generasi kelima, terus berupaya mendekatkan silsilah keluarga mereka dengan negeri leluhur, Indonesia. Mereka berupaya terus mempertahankan kemampuan berbahasa Indonesia. Selain mencoba terus menapak tilas ke tanah leluhurnya. Salah satu di antara mereka telah menikah dengan gadis asal Palembang, yang kebetulan bekerja di Kantor Konsulat Jenderal RI, di Cape Town. Saat buku ini ditulis (2006) mereka telah dianugerahi dua orang anak. Hubungan kekeluargaan

juga telah dibangun dengan Keluarga Sultan Ternate yang masih ada saat ini, yakni Sultan Mudzaffar Syah.

## **BEBERAPA TOKOH LAIN**

Dari rangkaian riwayat singkat di atas jelas bahwa para pionir dan penyebar Islam pertama kali di Afrika Selatan, khususnya di Western Cape, adalah para ulama-bangsawan dari Nusantara. Mereka adalah para Sultan dari kesultanan-kesultanan yang berdaulat di Nusantara. Selain tokoh-tokoh penting yang telah diceritakan ini ada beberapa tokoh lain yang kurang dikenal atau tidak memiliki catatan sejarah yang mencukupi. Di antaranya adalah Imam Asnun, yang dikenal sebagai Jan van Boughies, yang dibawa ke Cape sebagai budak pada 1780 dan setelah dibebaskan bergabung menjadi guru bahasa Arab di madrasah Tuan Guru.

Tokoh lain adalah Sayed Abdul Malik yang dikenal sebagai Dokter dan Imam Melayu, yang juga terlibat membantu Tuan Guru mendirikan madrasah; juga Syekh Mohamed Hassen Ghaibie Shah, dikenal juga sebagai Tuan Galieb atau Tuan Sayed Osman, yang diduga sebagai salah satu pengikut Syekh Yusuf. Ulama lain yang kemungkinan berasal dari Nusantara adalah Sayed Abduraghaman Motura atau Tuan Matarah, yang dimakamkan di Robben Island. Ia dikenal selalu menjadi tempat mengadu dan berlindung bagi para tahanan dari berbagai penderitaan dan penyakit. Nama Motura jelas mengindikasikan kemungkinan asalnya, Pulau Madura, dan menurut keterangan yang ada ia berasal dari keluarga bangsawan setempat, dari trah Tjakraningrat.

Sampai saat ini tokoh-tokoh di atas masih sangat dihormati oleh kaum Muslimin Afrika Selatan. Mereka dikenal sebagai para auliya, atau kekasih Allah, dan makamnya setiap saat masih terus diziarahi orang. Jumlah makam para wali yang dikenal sebagai *Kramat* ini ada 23, tersebar di sekeliling Cape Town. Secara lengkap mereka dapat dirujuk dalam buku *Guide to the Kramats of the Western Cape*, yang diterbitkan oleh Cape Mazar (Kramat) Society (Jaffer, 1996), suatu komunitas yang terus merawat makam-makam tersebut. Dalam buku-buku sejarah juga diceritakan berbagai kisah keajaiban

yang dialami atau ditemukan pada para wali tersebut semasa hidup maupun sesudah wafatnya.

Di tengah perjalanan rombongan Syekh Yusuf, misalnya, ada kisah ketika mendekati Pantai Natal, Afrika Selatan, kapal mereka kehabisan bekal air minum. Mendengar hal ini Syekh Yusuf mencelupkan kakinya ke dalam laut. Ketika anak kapal kemudian menurunkan tong kayu ke dalamnya, diperoleh air tawar untuk minum. Lain lagi dengan pengalaman Tuan Guru. Pada suatu pagi ketika ia menuju pasar untuk membeli sayuran di bilangan Rebeeck Square ia bertemu seseorang yang membawa bungkusan besar. Ketika ditanya Tuan Guru tentang isi karung itu petani tersebut menjawabnya, Batu. Maka, ketika petani itu kemudian membukanya di pasar, ia dapati karungnya berisi batu. Baru setelah ia kembali bertemu Tuan Guru dan meminta maaf batu tersebut kembali menjadi kentang. Sedang Tuan Motura dikisahkan acap keluar-masuk Pulau Robben sesuka ia mau, tanpa diketahui oleh para penjaga.

Konon sejak 250 tahun lampau telah ada semacam ramalan bahwa kelak di Koloni Cape memang akan terwujud Cincin Islam, yang saat ini diyakini telah lengkap terbentuk ditandai oleh deretan makam-makam para wali tersebut. Cincin ini dimulai dari titik di Tana Baru, tempat Tuan Guru dan Tuan Nuruman dimakamkan, terus ke atas Signal Hill, bersambung ke Oude Kraal, terus ke perbukitan di selatan, di Constantia, tempat Sultan Mahtebe Shah, dan tak jauh dari situ Islamic Hill, tempat Syekh Makhmud dimakamkan. Titik terjauh di satu sisi ada di Maccasar, tempat makam Syekh Yusuf, dan di Robben Island tempat makam Tuan Motura, di sisi lain.

## **DINAMIKA DAN MASA KONSOLIDASI**

Pendirian Masjid Awwal, dan madrasah di dekatnya, oleh Tuan Guru pada 1806 menandai awal proses konsolidasi umat Islam di Western Cape, yang berpusat di suatu wilayah yang saat ini dikenal sebagai Bo-Kaap. Dalam kurun hampir satu abad di wilayah yang kemudian juga dikenal sebagai Malay Quarter ini berdiri delapan

buah masjid lain, dengan Masjid Nurul Muhammadiyya, di Vos Street sebagai yang termuda (berdiri 1899). Berbagai ritual dan kegiatan keagamaan, mulai dari pengajian, wirid, sunatan, perkawinan, khataman, sampai ratieb atau khilafah – di Indonesia kita kenal dengan nama seni debus di daerah Banten, Jawa Barat – menjadi bagian dari perkembangan umat dan penyebarluasan Islam di Koloni Cape selama abad ke-19 dan ke-20. Dapat ditambahkan, pada 2006, di wilayah jantung kota Cape Town ini, tepatnya di Long Street, telah bertambah satu masjid baru yang relatif besar dan megah, dengan nama Jum'ah Mosque of Cape Town. Kita akan lihat nanti dari masjid inilah upaya restorasi syariah kini dimulai oleh sejumlah umat Islam di kota ini.

Upacara ratieb tersebut biasanya dilaksanakan pada tiap bulan Rabi'ul Akhir, dikaitkan dengan kelahiran Sayidina Abu Bakar, r.a. Merayakan Idul Fitri tampaknya juga pernah menjadi kelaziman di Cape Town, hingga sampai saat ini istilah *lebaran* masih mereka gunakan. Di kalangan orang tua juga masih dikenang masa-masa kecil yang menyenangkan ketika mereka mendapatkan uang lebaran, yang mereka sebut sebagai *slamat money*. Beragam acara selamatan juga biasa dilakukan di tiap malam Jum'at, dengan *barakat* yang dibawa pulang selepas acara. Sayangnya, menurut sejarahwan Achmat Davids, kebiasaan ini sudah lama hilang karena pengaruh televisi. Walaupun tradisi *bacha* Surat Yasin dalam rangka mendoakan orang yang meninggal dunia, selama tujuh malam berturut-turut, masih berlangsung di kalangan Cape Muslim sampai hari ini. Demikian pula pada saat mereka berziarah ke *Kramat*.

Peranan para imam masjid dan generasi sesudahnya sangat penting dalam kehidupan umat Islam di Bo-Kaap. Proses konsolidasi umat Islam di Cape Town ini terjadi di tengah kontrol pemerintahan kolonial terhadap kehidupan beragama di satu sisi dan melalui proses pergulatan internal yang sangat dinamis di sisi lain. Pertumbuhan jumlah masjid, misalnya, acap ditandai oleh persaingan dan rebutan pengaruh antarimam dan akibat perbedaan aliran teologi, yang dikenal sebagai *khilafiyah*, misalnya soal perlu tidaknya pembacaan *Basmallah* dalam awal *Al Fatihah* saat salat berjamaah, atau haram tidaknya jenis ikan tertentu. Konflik juga terjadi karena soal

perebutan hak sebagai *Masjid Jamie*<sup>1</sup> atau penyelenggara salat Jumat.

Pendirian masjid kedua di Long Street, pada 1807, misalnya adalah hasil sempalan dari pimpinan Masjid Awwal. Masjid ini didirikan oleh Jan van Boughies, dan karenanya dinamai Masjid Jan van Bougis atau yang sekarang lebih dikenal sebagai Palm Tree Mosque, karena sebatang pohon palem yang tumbuh di depannya. Saat buku ini di tulis umur pohon palm ini, kalau tidak lebih tua dari masjidnya, berarti sudah mendekati 100 tahun! Jan van Boughies – dari nama ini tentu kita bisa ketahui bahwa Jan berasal dari Sulawesi Selatan - sebelumnya adalah salah satu pembantu dekat Tuan Guru di Masjid Awwal, tetapi sebelum Tuan Guru wafat ia menunjukkan kecenderungannya untuk menunjuk orang lain. Jan kemudian mulai menggunakan ruang di lantai atas rumahnya sebagai *Langgar*, yang kemudian tumbuh menjadi masjid ini. Jan, yang semula adalah salah seorang yang diperbudak oleh VOC, kemudian juga dikenal sebagai Imam Asnoon.

Dalam menyelesaikan konflik ini salah satu pihak mengundang otoritas dari Daulah Utsmani, yang kemudian mengirimkan Abubakr Effendi, seorang fakih – yang di kemudian hari boleh jadi tanpa disadarinya turut menanam bibit konflik baru. Kali ini akibat khilafiyah antara pengikut madhhab Shafi'i, yang merupakan mayoritas (90%) Muslim di Bo-Kaap, dengan para penganut madhhab Hanafi yang diperkenalkan oleh Abubkr Effendi. Seperti telah disinggung di atas perbedaan pandangan timbul, misalnya, pada soal cara pengucapan *Basmallah* pada awal Al Fatihah yang menurut Imam Shafi'i harus dikeraskan, sedang menurut Imam Hanafi tidak perlu. Ketegangan ini pun akhirnya menghasilkan perpecahan dan pendirian masjid baru, yang dikenal sebagai Masjid Hanafi. Di Bo-Kaap setidaknya ada dua Masjid Hanafi, yakni Musgid Jamie,

---

<sup>1</sup> Dari diskusi dengan Mutaqin, salah seorang dari generasi kelima keturunan Tuan Guru, 6 November 2005.

**Martin van Bruinessen, antropolog Belanda yang banyak melakukan studi tentang kitab kuning dan pesantren di Indonesia, juga menemukan kitab Umm Al-Barahin atau al-Durrah, beredardi Sumatra.**

yang merupakan masjid ketujuh di wilayah tersebut, berdiri 1881; dan Masjid Quwatul Islam, berdiri 1892, yang didirikan setelah lebih banyak lagi Muslim dari India, yang juga menganut madhhab Hanafi, berada di Cape Town .

Sengketa di seputar masjid ini acap kali juga terkait dengan soal pemilikan, karena satu tanah di bawah hukum kolonial yang umumnya melekat pada nama si imam masjid bersangkutan. Akibatnya, dalam menyelesaikan sengketa semacam ini seriang terlibat pihak pemerintah dan pengadilan kolonial. Dalam kurun 1866-1900, sejarah mencatat ada dua puluh kasus sengketa seputar posisi imam masjid yang masuk ke dalam proses pengadilan (Davids, 1980). Tentu saja hal ini tidak mengikuti kaidah syariah, karenanya merupakan sesuatu yang bagi sebagian ulama tidak bisa diterima. Sementara itu untuk konflik-konflik yang berkaitan dengan soal perbedaan teologi diselesaikan melalui forum *bechara*: forum perdebatan dan musyawarah keagamaan. Walaupun tidak berarti bahwa setiap perbedaan pendapat dapat diselesaikan melalui forum *bechara* ini.

Pada dasarnya sengketa ini justru menjadi bagian penting dari proses konsolidasi itu sendiri, sebab ketika dihadapkan pada masalah bersama, persatuan umat justru muncul dan soal-soal khilafiyah terlupakan. Contoh klasik yang dicatat sejarah adalah bersatunya umat Islam menghadapi keputusan pemerintah Kolonial, melalui Undang-undang Kesehatan Masyarakat (Public Health Act No 4, 1883), yang dengannya akan menutup tanah pemakaman di Tana Baru. Mereka sepakat untuk menolak UU tersebut dan mempertahankan Tana Baru; yang diwarnai dengan konflik fisik antara umat Islam Bo-Kaap dengan aparat pemerintah kolonial.



Memasuki abad ke-20 sengketa-sengketa semacam itu masih terus berlangsung, dalam konteks persoalan yang berbeda-beda dan terjadi bersamaan dengan semakin kokohnya perkembangan umat Islam setempat. Berbagai organisasi yang lebih modern mulai dibentuk, misalnya South African Muslim Association (1904), dengan misi memperbaiki posisi ekonomi dan akses pendidikan bagi kaum Muslim, yang amat minim dibandingkan dengan yang dinikmati kaum kulit putih. Organisasi ini kemudian diteruskan oleh South African Malay Association (berdiri 1909); dan Cape Malay Association, di Cape Town, 1923. Sementara di wilayah lain, di Johannesburg, kalangan ulamanya juga mulai berorganisasi melalui pembentukan Jamiatul Ulama, (1923). Sejumlah sekolah dan lembaga-lembaga kesejahteraan umat juga mulai bermunculan, terutama dari kalangan Muslim keturunan India, seperti Muslim Darul Yatama Wal Masakeen (1934) dan M.A Motala Education and Charity Trust (1949). Keduanya berdiri dan berada di Durban.

Hubungan Muslim Cape dengan dunia Islam internasional juga semakin besar, terutama sejak jalur kapal laut Cape Town-Aden, melalui Terusan Suez dibuka, hingga memudahkan transportasi. Selain perjalanan haji, sejumlah pemuda Muslim Cape mulai menimba ilmu di Timur Tengah, terutama di Masjidil Haram, Mekah, serta Madinah dan Universitas Al Azhar, Kairo. Proses ini menghasilkan ulama generasi baru yang kemudian dikenal sebagai para *shaykh*, menggeser posisi para imam tradisional. Ulama-ulama abad ke-20 inilah, antara lain Syekh Ismail Hanif Edward, yang atas inspirasi pemikiran pembaruan dari Rashid Rida dan Hasan Al Bana, yang berlangsung saat itu, turut mempengaruhi proses perkembangan Islam di Western Cape (Ebrahim, 2004).

Perlu ditambahkan di sini bahwa perkembangan Islam di Afrika Selatan secara keseluruhan juga dipengaruhi oleh dinamika di kalangan Muslim India. Berbeda dari Cape Muslim – yang keturunan Melayu dan didatangkan oleh VOC sebagai budak maupun tahanan politik – mereka datang jauh belakangan di masa Pemerintahan Inggris. Pada umumnya mereka datang sebagai para kuli kontrak dan pedagang kecil. Mereka berasal dari Gujarat dan Bombay, serta sedikit dari Madras dan Calcutta. Muslim India ini mulai

**Pada 31 Mei 1961 terbentuklah Negara Republik Afrika Selatan. Garis Politik Apertheid menjadi paham resmi negara.**

berdatangan pada 1860. Mereka umumnya kemudian bermukim di wilayah-wilayah Natal dan Transvaal; di kota-kota Durban dan Johannesburg.

### **MASA APARTHEID DAN SESUDAHNYA**

Di masa Apertheid (1948-1994) pendatang asal India tersebut di atas, baik yang Muslim maupun Nonmuslim, dikategorikan sebagai kelompok ras tersendiri, Indian, atau Asian seperti para pekerja dari Cina, hingga timbul ‘perbedaan’ dengan ‘Cape Malay’. Sejarah kehadiran mereka dan status ini memberikan mereka posisi sosial dan politik yang lebih baik dibandingkan yang lain. Maka, pada masa-masa awal kehadiran mereka di Afrika Selatan, ketika kondisi sosial ekonomi Cape Malay sangat buruk, menimbulkan ketidaksenangan pihak Cape Malay. Sedemikian buruknya hubungan mereka, sampai para pedagang asal India ini oleh Cape Malay dijuluki dengan sebutan yang cukup kasar, sebagai para *babi*. Meskipun, kata *babi*, tersebut sebenarnya tidak sepenuhnya dipahami maknanya oleh semua warga Cape Malay.

Perkembangan Muslim India tersebut di kemudian hari memiliki dinamika yang berbeda, dan tentu ikut mempengaruhi keadaan Islam dan kaum Muslimin di Afrika Selatan secara keseluruhan (Tayob, 1995). Tetapi hal ini tidak akan dibahas secara lebih luas dan rinci lagi di sini, sebab di masa-masa sekarang perbedaan atas dasar ras ini khususnya di kalangan kaum Muslim, yang jelas merupakan buatan rezim Apartheid, sudah tidak relevan lagi. Mulai awal tahun 1960an, dengan generasi yang lebih baru, kaum Muslim di Afrika Selatan – baik yang Melayu maupun India, dan belakangan juga cukup banyak pendatang dari Zanzibar - sudah semakin menyatu. Anak-anak mereka bersekolah dan beribadah bersama, banyak di

antaranya saling mengikat kekeluargaan melalui jalur perkawinan. Baik juga diketahui bahwa pada tahun 1960an ini jumlah Muslim di Afrika Selatan telah mencapai 196.372 orang, terdiri atas Coloured 93.256 orang, Asians 98.490, dan Blacks 4.626 orang. Dari golongan Whites belum tercatat ada orang Muslim.

Perbedaan madhhab, yakni Syafi'i di kalangan keturunan Melayu dan Hanafi di kalangan keturunan India, tidak lagi menjadi persoalan sosial selama masa Apartheid dan sesudahnya. Hanya saja ada satu hal yang perlu dipahami dalam konteks ini yaitu kaum Muslim keturunan India ini, yang lebih banyak terkonsentrasi di Provinsi Transval, dan terutama di kalangan tuanya, sebagian sangat dipengaruhi oleh ulama yang kelak menunjukkan adanya resistensi terhadap upaya modernisasi. Jadi, dinamika internal umat Islam di Afrika Selatan di masa-masa kemudian tidak lagi terjadi atas dasar pengaruh ras dan latar belakang budaya, tetapi lebih atas dasar pandangan tentang modernisme versus tradisionalisme.

Banyak hal lain yang terjadi dalam perkembangan umat Islam di Propinsi Western Cape maupun di Afrika Selatan secara umum dalam paruh pertama abad ke-20, sebagai kelanjutan proses konsolidasi umat. Satu hal penting lain dan signifikan yang bisa ditambahkan, antara lain, adalah tumbuhnya persatuan umat yang ditandai dengan berdirinya Muslim Judicial Council (MJC), semacam Majelis Ulama Indonesia (MUI), yang merupakan organisasi payung kaum Muslim di Western Cape, pada 1945. Secara luas MJC memayungi seluruh masyarakat Muslim dari berbagai madhhab, dan di kelak kemudian hari menjalankan berbagai kegiatan mulai dari dakwah, penyelenggaraan kegiatan sosial, pendidikan, kesehatan sampai pengelolaan sertifikasi makanan halal. MJC, boleh dikatakan, merupakan salah satu sisi utama dari wajah modernisme Islam di Afrika Selatan.

Sementara itu, secara statistik, jumlah penganut Islam telah meningkat dengan pesat. Pada tahun 1982 jumlah Muslim di Afrika Selatan adalah 328.440 orang, yang berdasarkan klasifikasi pemerintahan Apartheid terdiri atas Berwarna 163.700 orang, Asians 154.300, dan Hitam 8.260 orang. Dari golongan Putih mulai tercatat

ada sebanyak 2.180 orang Muslim. Pertumbuhan yang terlihat paling signifikan di sini, tentu saja, adalah di kalangan berkulit hitam dan berkulit putih, yang menunjukkan para pemeluk baru Islam. Tingkat pertumbuhan yang semakin hari semakin meningkat dan mengikuti pola deret ukur ini terus berlangsung, sampai detik ini.

Mengerasnya rezim Apartheid pada tahun 1948 menghadapkan umat Islam di Afrika Selatan dengan berbagai tantangan baru. Walaupun demikian perkembangan Islam terus berlangsung: berbagai organisasi dakwah, masjid, sekolah, dan organisasi pemuda dan mahasiswa Muslim terus bertambah. Dalam masa-masa sulit inilah terjadi dinamika lain di kalangan umat, yakni perbedaan sikap politik antara kaum ulama dan orang tua di satu sisi – yang direpresentasikan terutama oleh dua organisasi besar yang telah disebutkan sebelumnya, Jamiatul Ulama dan Muslim Judicial Council (MJC) - yang cenderung konservatif dan kalangan pemuda dan mahasiswa yang progresif di sisi lain, dalam menghadapi rezim Apartheid.

Pada masa-masa awal rezim Apartheid reaksi keras umat Islam pertama kali ditunjukkan oleh Persatuan Guru Muslim (Muslim Teacher Association), yang berdiri pada 1951. Kelompok berikutnya adalah para mahasiswa dan pemuda yang membentuk gerakan pemuda Muslim, dimulai di Cape Town, oleh Cape Muslim Youth Movement (CMYM), yang dibentuk pada 1957, yang diikuti dengan pendirian berbagai cabangnya di tempat-tempat lain. Keduanya menolak penyebutan identitas Malay yang dipaksakan sebagai bentuk diskriminasi oleh penguasa, di bawah Partai Nasional. Pertumbuhan gerakan pemuda Muslim di Western Cape ini di kemudian hari sangat mempengaruhi terjadinya gerakan pembaruan atau modernisasi kehidupan sosial dan politik umat Islam di Afrika Selatan, selama tiga dekade (1970-2000) yang akan kita bahas pada bab selanjutnya.

## **DI TENGAH MASA MODERN**

Sudah lebih dari satu dekade, sejak peralihan kekuasaan dan pergantian sistem politik pada 1994, bangsa Afsl berusaha keras

**Hingga awal 2000-an jumlah Muslim di Afrika Selatan telah mencapai angka sekitar 1.25 juta orang. Lebih dari 170 ribu di antaranya berdarah Indonesia.**

menuju 'New South Africa': Afrika Selatan yang adil, tidak diskriminatif, dan sejahtera. Suatu perjuangan yang mungkin baru berhasil secara politik, dan di permukannya saja, sebab secara nyata nasib bangsa ini belum banyak berubah. Kesenjangan sosial ekonomi masih sangat lebar. Kemiskinan dengan segala akibatnya masih menjadi kenyataan hidup sehari-hari. Banyaknya pengemis di sekitar lampu lalu-lintas, serta pemulung yang mengais-ngais sisa makanan dan barang bekas di tong-tong sampah, merupakan pemandangan yang biasa di Cape Town. Tingkat kemiskinan ini menimbulkan kriminalitas. Insiden pembunuhan di Afrika Selatan merupakan yang tertinggi di dunia, dengan rasio 115 dari setiap 100 ribu penduduk pada 2002, lima kali di atas posisi Brazil, sebagai tempat kedua dengan kriminalitas di dunia. Persoalan lain adalah tingginya pengidap HIV, yang mencapai sekitar 4.5 juta atau sekitar 10%, dari penduduknya.

Menurut perhitungan Bank Dunia lebih dari 51% kue pendapatan nasional Afsel hanya dinikmati oleh 10% kaum terkaya, sementara hanya kurang dari 4% -nya yang dinikmati oleh 40% penduduk termiskin (Hein, 1998). Daya serap angkatan kerja juga sangat terbatas, sejak 2003 hanya mampu menyerap sekitar 115 ribu dari 600 ribu, atau kurang dari 20%, angkatan kerja baru tiap tahunnya. Akibatnya tingkat pengangguran cukup besar, dengan angka resmi 26% dari mereka yang aktif mencari kerja, atau bahkan mencapai angka 40% bila batasan penganggur diperluas dengan mereka yang 'sega mencari kerja'. Mereka yang bekerja pun belum berarti hidup nyaman, karena banyak di antaranya yang berada di sektor informal, dan dengan pendapatan rendah (*Muslim View*, September 2005). Perlu diketahui juga persoalan pengangguran ini diperumit lagi oleh banyaknya imigran gelap, di samping pengungsi, dari negara-negara sekitarnya. Pada akhir 2005 diperkirakan jumlah

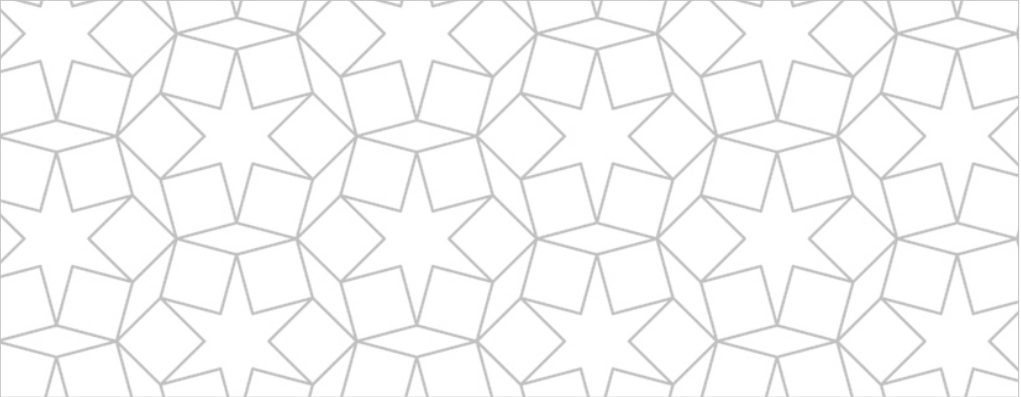
imigran gelap dari Zimbabwe saja telah mencapai lebih dari 1 juta orang (Africa Perspective, September 2005).

Yang menarik adalah di antara kaum miskin (di luar kaum putih yang merupakan lapisan terkaya, tentu, yang cuma kurang dari 0.5%-nya) yang paling kecil (8%) adalah yang berdarah Asia, disusul oleh golongan *coloured* (25%). Dengan kata lain 'golongan Asia', berarti umumnya adalah kaum Muslim, adalah yang paling sejahtera. Yang dikenal sebagai kaum *coloured* umumnya beragama Kristen. Bandingkan dengan tingkat kemiskinan pada golongan Afrika yang berkulit hitam, mencapai 54%. Pola 'diskriminasi terselubung' dalam angkatan kerja juga masih dapat dikenali, meski tidak kentara: pekerjaan kasar umumnya untuk yang berkulit hitam, lapisan klerikal dan usaha kecil untuk kulit sawo matang, untuk pengambil keputusan dan pemilikan bagi yang berkulit putih.

Dengan konteks sosial seperti ini minoritas umat Islam yang secara sosial dan ekonomi relatif baik, menjadi segmen masyarakat yang aktif dalam kegiatan sosial. Dalam situasi demikian itulah kehidupan politik, sosial dan ekonomi umat Islam Afrika Selatan mengalami arus perkembangan yang sama dengan yang terjadi di negeri mana pun - baik yang dalam posisi sebagai mayoritas maupun minoritas - yakni modernisasi. Perkembangan ini terjadi karena pengaruh rasionalisme dan humanisme yang dibawa oleh tokoh-tokoh pembaru Islam. Di sini dua tokoh yang sangat berpengaruh pemikirannya adalah Abul 'A-la Maududi dan Sayyid Qutb.

Bab berikut akan menunjukkan proses islamisasi yang dibawa oleh kaum modernis Islam ini. Akan kita lihat bahwa hasilnya bukan semakin menegaskan perbedaan antara Islam dan kapitalisme, melainkan justru menundukkan Islam di bawah ketiaknya.





Bab 6

# **Modernisasi Islam di Afrika Selatan**





# Modernisasi Islam di Afrika Selatan

Dari uraian sebelumnya dapat dipahami bahwa pada awal perkembangannya umat Islam di Afrika Selatan dibimbing oleh para ulama. Dalam garis besarnya ulama di Afrika Selatan berasal dari dua sumber. Pertama, ulama dan bangsawan yang bermula dari Nusantara, yang bersamanya membawa ajaran-ajaran dengan pendekatan sebagaimana diterapkan oleh Imam Syafi'i. Kedua, ulama yang datang dari India, dan juga dari Turki, yang bersamanya membawa ajaran-ajaran dengan pendekatan sebagaimana dirumuskan oleh Imam Abu Hanifah. Pendekatan lainnya, ajaran dari Imam Ibn Hanbal dan Malik ibn Anas, hanya belakangan mulai mendapatkan pengaruh dalam kehidupan umat Islam di Afrika Selatan<sup>1</sup>.

Kita akan kembali membahas relevansi kehadiran madhhab di kalangan umat Islam, dan kepentingannya dalam penegakkan syariah, pada pembukaan Bab VII nanti. Sekarang kita akan melihat terlebih dahulu proses modernisasi Islam yang dilakukan

di Afrika Selatan, antara lain, justru dengan mengabaikan madhhab ini. Dengan pemikiran modernis tersebut tradisi penerapan fikih, sebagaimana diajarkan para ulama terdahulu, terlepas dari madhhab apa pun yang dianutnya, makin ditinggalkan oleh mayoritas umat Islam di Cape Town. Fikih hanya menjadi semacam catatan kaki semata.

Salah satu pelopor utama gerakan pembaruan Islam di sini adalah Moslem Youth Movement (MYM). Sebagaimana akan diperlihatkan dalam uraian di bawah ini, umat Islam di Afrika Selatan saat ini secara dominan sangat dipengaruhi oleh modernisasi Islam. Ajaran-ajaran dua pelopor Islam modernis, Maududi dan Qutb, menjadi rujukan utama para penggerak revivalisme Islam di sini. Dalam kurun tiga dekade ini modernisasi Islam di Afrika Selatan telah mencapai klimaksnya melalui proses islamisasi institusi-institusi non-islam. Maka, serupa dengan yang terjadi di negara-negara lain, di Afrika Selatan juga dapat ditemukan Bank Islam, Asuransi Islam, Partai Islam, dan sebagainya.

## **PERAN MOSLEM YOUTH MOVEMENT**

Dari segi gagasan, pada tahap humanistik dalam kategorisasi Sidi Umar sebagaimana diulas sebelumnya, pembaruan Islam di Afrika Selatan sudah mulai berlangsung sejak tahun 1930-an. Proses ini diawali dengan bersentuhannya sejumlah ulama dengan ide-ide pembaruan yang diajarkan oleh Muhammad Abduh pada awal abad ke-20. Ketika berusia muda mereka, seperti sosok Syekh Ismail Hanif Edward yang telah disebutkan di atas dan sejumlah tokoh seangkatannya, banyak menimba ilmu di Al Azhar, Mesir. Tahapan

---

<sup>1</sup> Jumlah maddhab yang secara luas dikenal oleh umat Islam ada empat sebagaimana disebutkan di sini. Namun, Maddhab Hanbali lebih merupakan ilmu hadis, dan dalam pengambilan keputusan hukum Imam Ahmad secara metodologis mengikuti metode Syafii. Tentang berbagai maddhab ini lihat uraian lebih rinci di bab VII.

berikutnya, yakni periode utilitarian ketika ide-ide pembaruan mulai diwujudkan dalam tataran sosial, berlangsung dengan lebih intensif sejak 1970-an. Hal ini berlangsung bersamaan dengan perkembangan gerakan pemuda yang bersifat nasional, melalui organisasi Muslim Youth Movement (MYM), yang didirikan pada 1970, di Durban. Para pendiri MYM ini terdiri atas para profesional dan pengusaha muda Muslim.

Sebagaimana digambarkan dengan cukup rinci oleh Abdulkader Tayob (1995) dalam bukunya *Islamic Resurgence in South Africa: The Muslim Youth Movement* proses modernisasi tersebut terjadi dalam tiga tahapan. Tahapan awal diistilahkannya sebagai 'panggilan kembali kepada Islam' dalam segala segi kehidupan. Pada tahap ini MYM mengusung doktrin 'penerapan Islam sebagai cara hidup (*way of life*)', atau dalam perbendaharaan kata kaum Muslimin di Indonesia dikenal dengan istilah 'berislam secara *kaffah*'. Secara sistematis para aktivis MYM ini melakukan berbagai kegiatan melalui diskusi, seminar, dan penerbitan.

Tahap kedua adalah proses ideologisasi, terutama dalam bentuk kaderisasi, yang dilakukan melalui pelatihan dan lingkaran-lingkaran *halaqah*. Rujukan utama MYM adalah ajaran-ajaran Sayyid Qutb dan Abul'Ala Maududi. Salah satu ciri khas pendekatan modernis, juga di Afrika Selatan, adalah pelaksanaan Gerakan Tarbiyah. Setiap tahun MYM menyelenggarakan Islamic Tarbiyah Program yang merupakan ajang ideologisasi, latihan kepemimpinan, dan rekrutmen anggota. Target utama MYM dalam rekrutmen ini adalah para pemuda dan mahasiswa di kampus-kampus. Para aktivis MYM melakukan rekrutmen anggota ini secara periodik melalui kelompok-berlapis, *halaqah*. Para anggota dan pendukung MYM ini kemudian dikategorisasikan dalam tiga golongan atas dasar komitmen perjuangannya, mulai dari lapisan yang paling inti ke yang paling luar, sebagai: *Arkan*, *Rufoqa*', dan *Pendukung*, mengikuti model organisasi Jama'at -i Islami-nya Maududi.

Para *Arkan* adalah inti gerakan pembaru. Mereka adalah aktivis yang, menurut Tayob, dianggap telah memahami benar aspirasi dan pemikiran Maududi dan Qutb dan akan menduduki posisi

kepemimpinan MYM. Para *Arkan* ini, baik pria maupun wanita, berkumpul dalam acara tahunan (Annual General Assembly) untuk membicarakan strategi gerakan. Sejak 1980 selain seorang Presiden yang memimpin seluruh gerakan, MYM juga mulai mengangkat seorang direktur penuh waktu sebagai pelaksana harian.

Tahap paling lanjut, MYM memelopori gerakan nyata di lapangan untuk mengejawantahkan 'cara hidup Islami' di atas dalam berbagai aspek kehidupan. Mereka mengusung tema-tema yang dianggap kontekstual dengan persoalan nyata masyarakat: pendidikan, kesehatan, sosial, dan ekonomi, dengan tujuan islamisasi sektor-sektor kehidupan ini. Secara khusus MYM juga berupaya untuk meningkatkan keterlibatan kaum Muslimah dalam kegiatan sosial dan publik. Sayap MYM untuk kaum perempuan Muslim ini ditangani oleh Women's Islamic Movement. Sejak 1980an MYM juga memperluas misinya untuk berdakwah di kalangan penduduk Afrika berkulit hitam dan mengajak mereka untuk memeluk agama Islam.

Sebagai gerakan pembaruan MYM sejak awal tidak sepenuhnya mendapat dukungan massa, karena secara ideologis tidak mendapat restu para ulama. Beberapa contoh isu yang menimbulkan pertentangan dengan ulama antara lain adalah kampanye MYM untuk menyelenggarakan khutbah Jum'at dalam bahasa Inggris, sementara para ulama berpendapat karena khutbah adalah bagian dari upacara ibadah, maka hanya boleh dilaksanakan dalam bahasa Arab. Para ulama juga mempertahankan pendapat agar perempuan tidak secara bebas datang ke masjid. Para ulama pun menganggap studi-studi al Quran yang dilakukan oleh MYM tidak dapat dipertanggungjawabkan karena tidak dilakukan oleh orang yang terlatih dan otoritatif.

Memang tidak semua ulama terus-menerus menentang MYM, yang memperlihatkan menguatnya posisi ideologis MYM sendiri. Sebagian kalangan ulama di MJC, misalnya, mendukung MYM sepanjang mereka melibatkan para ulama, yang di Cape Town dikenal sebagai para *shaykh*, yang dianggap kompeten untuk masalah-masalah yang terkait dengan syariah. Sebagian aktivis

MYM kemudian juga bermanuver dengan membentuk satu institusi lain, yakni Islamic Council of South Africa (ICSA), yang melibatkan ulama dan pemuda, pada 1975, untuk memperkuat posisinya. Dengan cara ini para aktivis muda Muslim juga berhasil mempengaruhi sikap politik kaum ulama untuk lebih mendukung mereka, termasuk untuk secara lebih tegas menolak politik Apartheid, sejak 1980an.

Sementara itu para pimpinan MYM sendiri semakin menyadari pentingnya peran dan kehadiran para ulama untuk meningkatkan legitimasi mereka. Maka, terutama dalam kaitannya dengan persoalan syariah, MYM memutuskan untuk membangun hubungan lebih dekat dengan para ulama. Dalam General Assembly MYM, 1982, diputuskan agar MYM merekrut secara penuh sejumlah ulama di dalam kepemimpinan lembaga. Setidaknya ada dua ulama setempat yang segera bergabung dengan MYM, masing-masing bernama Fareed Esack, 1982, yang baru kembali dari studi di Pakistan, dan Ebrahim Moosa, 1984, yang baru kembali dari studi di India.

Langkah MYM, yang pada akhirnya tetap berciri sebagai organisasi kader ini, terbukti berhasil memperluas pengaruhnya yang pada hari ini dapat dilihat dari berbagai institusi 'islam modern' dalam berbagai sektor yang ada di Afrika Selatan. Gagasan untuk menyelenggarakan khutbah Jum'at dalam bahasa Inggris tampaknya berakhir dengan suatu kompromi. Praktik khutbah Jum'at di Afrika Selatan dilaksanakan dalam bahasa Arab; tetapi didahului dengan ceramah dalam bahasa Inggris. Alhasil, dalam prakteknya, seolah-olah ada dua khutbah, sebab meskipun dilakukan dengan niat dan cara berbeda, secara keseluruhan keduanya berlangsung dalam satu kesatuan ritual. Sementara itu, proses kaderisasi MYM yang dilakukan melalui 'Program Tarbiyah' tahunan, masih terus aktif dijalankan.

## WAJAH AKHIR ISLAM MODERN

Secara keseluruhan fenomena pembaruan Islam di Afrika Selatan, khususnya di Western Cape, telah meluas ke berbagai sisi kehidupan umat. Kehadiran ratusan lembaga-lembaga sosial, ekonomi, pendidikan dan kesehatan modern di kalangan umat Islam yang ada di Afrika Selatan saat ini bisa dikatakan merupakan buah dan pengaruh MYM selama tiga dekade terakhir, khususnya pasaca 1994. Di Cape Town dan sekitarnya saja, misalnya, ada sekitar 85 organisasi kemasyarakatan Islam, yang bergerak di berbagai sektor, mulai dari pengelolaan rumah yatim piatu, panti jompo, pemberdayaan masyarakat, penerangan umum (radio), sampai penanganan masalah AIDS dan hak asasi manusia. Di samping itu banyak lembaga lainnya yang khusus menangani pendidikan formal (sekolah-sekolah mulai dari TK sampai universitas) dan layanan penanganan jenazah.

Selain isu domestik sebagian dari organisasi Islam ini juga menangani isu internasional juga, terutama yang berkaitan dengan isu Palestina dan bencana alam, serta pengentasan kemiskinan. Bahkan ada yang sepenuhnya berorientasi internasional, seperti Al Aqsa Foundation; atau orgnisasi yang merupakan cabang dari lembaga internasional seperti Muslim Hands; atau Islamic Relief, organisasi nonpemerintah yang didirikan dan berkantor pusat di Birmingham, Inggris. Dari berbagai organisasi tersebut sekurangnya 22 lembaga dapat digolongkan sebagai penerima dan penyalur zakat, infak dan sedekah.

MYM sendiri merintis proyek-proyek sosial di lapangan yang dilakukan oleh sayap sosialnya, Islamic Da'wah Movement, sejak 1981. Sementara kalangan profesional medisnya, para dokter Muslim, mewujudkan islamisasi melalui organisasi Islamic Medical Association, yang berdiri sejak 1981, setelah sejak 1974 aktif dengan nama Lajnatul Atibba. Di bidang ekonomi para aktivis MYM mendirikan Jaame Investment Limited, 1976, dengan maksud mengembangkan suatu badan usaha berwatak islami, walaupun kemudian terbukti gagal dan lembaga ini dibubarkan. Institusi lainnya yang sampai saat ini aktif adalah South African National Zakah Fund (Sanzaf) yang didirikan pada tahun 1977, dengan tujuan

memodernisasi pengumpulan zakat. Kegiatan Sanzaf akan diuraikan secara lebih rinci di bawah nanti.

Di luar aktifitas langsung MYM kemudian tumbuh ‘gerakan ekonomi syariah’, ditandai oleh berdirinya dua ‘Bank Islam’, yaitu Islamic Bank Limited (1988) dan Albaraka Bank Limited South Afrika (1990), yang menunjukkan kondisi yang ‘lebih maju’, dibandingkan dengan perkembangan di Indonesia yang baru memiliki ‘Bank Islam’ pertama kalinya pada 1994, dengan berdirinya Bank Muamalat. Belakangan bank-bank komersial pun menyusul membuka ‘jendela produk syariah’. First National Bank (FNB), misalnya, menawarkan produk Islamic Finance, sejak 2005. Pada awal 2006 Absa Bank, satu jaringan besar perbankan komersial konvensional lain di Afrika Selatan, juga mulai membuka ‘jendela bank syariah’. Dua produk yang ditawarkan oleh bank-bank konvensional ini tipikal produk perbankan syariah, yakni tabungan (*wadi’ah*) dan ‘pembiayaan’. (*murabahah*). Industri ‘jasa keuangan Islam’ lain yang berkembang di Cape Town adalah penyediaan dana-dana pensiun, misalnya yang dipasarkan oleh dua perusahaan keuangan setempat, Oasis dan Old Mutual.

Untuk menggambarkan betapa aktif dan ‘progresif’-nya kaum Muslim Afsel dalam kancah modernisme Islam internasional, lihat juga dalam kegiatan di sektor yang, meskipun perlu, tidak terlalu penting: sertifikasi halal. Pada 12-13 September 2005, misalnya, Kongres ke VI Konperensi Tahunan Dewan Halal Dunia, dilangsungkan di Cape Town. Dengan penduduk Muslim yang hanya 1.25 juta, itupun terkonsentrasi dalam satu propinsi saja, Afrika Selatan memiliki empat lembaga sertifikasi pangan halal: MJC Department Halal, the National Independent Halal Trust (NIHT), South African Halaal Authority (SANHA), dan Islamic Council of South Africa (ICSA). Tiga di antaranya, kecuali SANHA, juga telah bersepakat membentuk National Halaal Forum (NHF), guna menyusun suatu Tata Krama (Code of Conduct) bersama sejak Maret 2006.

*Las but not the least* simbol lain dari puncak islamisasi yang terjadi di kalangan umat Islam di Afrika Selatan adalah yang terjadi di dunia



politik. Begitu menghirup alam kebebasan akibat runtuhnya Politik Apartheid, 1993, sejumlah aktivis Muslim di negeri ini mendirikan 'partai Islam', sebagaimana diajarkan oleh para pemikir modernisme Islam. Ketika pemilu demokratis pertama kali dilakukan di Afrika Selatan, 1994, ada dua parpol Islam sebagai peserta. Pertama Islamic Party, walaupun parpol ini bersifat terbuka untuk semua orang dan tidak diperuntukkan secara terbatas bagi umat Islam saja. Kedua, sebuah partai lain dengan nama Africa Muslim Party (AMP), yang menunjukkan eksklusifitasnya bagi orang Islam saja.

Hasil Pemilu 1994 menunjukkan: hanya AMP yang mendapat sedikit dukungan, 47.690 suara, kurang dari 1% dari total suara nasional. Pada Pemilu berikutnya, 1999, keduanya absen. Lalu pada Pemilu 2004, kembali AMP mencoba peruntungan politiknya, tapi dukungan terhadapnya justru merosot: cuma memperoleh 34.446 suara atau sekitar 0.20 persen dari total suara nasional. Sementara parpol yang satunya lagi, Islamic Party, praktis telah mati, dan para pendukungnya bergabung dalam parpol Islam baru, Partai Keadilan dan Perdamaian (Peace and Justice Party), yang juga tidak memperoleh suara secara memadai.

Dengan asumsi separuh dari penduduk Muslim Afrika Selatan adalah pemilih, maka angka di atas berarti bahwa kaum Muslim yang mendukung partai Islam hanya sekitar 5% dari total umat Islam. Minoritas dari minoritas! Sebuah pilihan politik yang tentu saja sangat tidak masuk akal, dan mencerminkan keterjebakan pada sikap ideologis-reformis, yang justru memperlihatkan komplitnya proses asimilasi. Bukti lain dari totalnya asimilasi Islam ke dalam sistem kapitalis adalah pengelolaan zakat melalui organisasi modern, sebagaimana akan kita bahas berikut ini.

## MODERNISASI PENGELOLAAN ZAKAT

Pengelolaan ziswaf di Cape Town saat ini diorganisir melalui lembaga-lembaga derma, yang mengklaim dan mengangkat dirinya sebagai pengumpul (amil) zakat. Telah disebutkan sebelumnya, di Cape Town, sekurangnya ada 22 lembaga yang menyatakan diri sebagai penerima dan penyalur zakat. Secara nasional, organisasi derma Muslim terpopuler dan terbesar di Afrika Selatan adalah Sanzaf, yang dirintis sejak April 1974. Pada tahun 2005 Sanzaf telah memiliki 22 kantor cabang di berbagai daerah. Penjelasan tentang Zansaf berikut ini akan cukup untuk memahami pengelolaan ziswaf di Cape Town karena lembaga ini praktis merupakan model tipikal lembaga-lembaga sejenis yang ada.

Mereorganisasi pengelolaan zakat merupakan salah satu misi utama MYM sejak awal. Pada waktu itu zakat dan sedekah pada umumnya dikumpulkan dan dikelola oleh imam-imam di masjid-masjid; atau oleh para pengelola sekolah-sekolah agama, madrasah. Pemakaiannya, tentu saja, menjadi tergantung kepada pihak-pihak tersebut, tetapi diperkirakan umumnya dipakai untuk keperluan yang tidak selalu mengikuti ketentuan syariah. Dana operasional untuk pengelolaan madrasah, termasuk untuk gaji guru, pembangunan dan pembelian fasilitas acap menggunakan dana zakat ini<sup>2</sup>. Sebagaimana diuraikan sebelumnya imam masjid di Cape Town memiliki peran sentral dalam pengambilan keputusan yang berkaitan dengan umat di sekitarnya.

Meskipun soal zakat sangat dipahami oleh kalangan ulama dan pemimpin umat Islam, termasuk para imam masjid, para aktivis MYM menganggap bahwa cara-cara pengumpulan dan pengelolaan tersebut, tidak dilakukan dengan baik. Maka MYM menawarkan

---

<sup>2</sup> Keterangan ini diperoleh dari sejumlah anggota masyarakat Muslim di Cape Town.

bentuk pengorganisasian yang lain, memodernisakannya melalui pembentukan lembaga pengumpul dan pengelola zakat yang terpusat secara nasional. MYM lalu merintis pembentukan South Africa National Zakah Fund (Sanzaf) dan berupaya mengubah pelaksanaan rukun Islam kedua ini, dalam bahasa mereka, ‘dari kesadaran personal ke kewajiban sosial’.

Gagasan pembentukan Sanzaf segera mengkristal tak lama sejak berdirinya MYM. Dalam Konperensi MYM, 16 Desember 1973, dipresentasikan sebuah makalah yang mengungkapkan pentingnya sebuah lembaga zakat nasional. Sekitar empat bulan kemudian, April 1974, sebuah studi kelayakan dan cetak biru untuk berdirinya institusi Zakah Fund selesai disusun. Setahun kemudian, 1975, institusi ini dimulai secara terbatas, sebagai Zakah Fund Cape, sementara di wilayah lain, Transvaal dan Natal inisiatif serupa juga telah dirintis. Pada 1977 ketiganya melebur dan berdirilah secara resmi lembaga nasional Sanzaf, dengan kantor pusat di Cape Town. Tak berapa lama kemudian Sanzaf melengkapi dirinya dengan organisasi perempuan dengan nama Liga Perempuan Sanzaf (Sanzaf’s Women League). Rumusan misi (*Mission Statement*) Sanzaf yang masih dianut sampai saat ini adalah:

South African National Zakah Fund adalah organisasi kesejahteraan-sosial dan pendidikan keagamaan yang berupaya memfasilitasi pemberdayaan keluarga-keluarga Muslim melalui pengumpulan dan penyebaran Zakat dan Sedekah lainnya secara efektif dengan proaktif dan hemat-biaya melalui proyek-proyek; dengan hormat, tulus, dan tanggung jawab bersama, semuanya dengan tujuan melayani Umat dan demi keridhaan Allah<sup>3</sup>.

Sementara itu, sampai hari ini, tiap-tiap masjid di Cape Town dikelola oleh suatu pengurus, semacam Dewan Keluarga Masjid di Indonesia, dengan struktur organisasi modern yang terdiri atas Dewan Penyantun, lalu ada Sekretaris, dan Bendahara; di samping seorang Imam tetap. Walaupun banyak di antara masjid ini yang juga aktif menyelenggarakan berbagai kegiatan sosial (pengelolaan madrasah, pengajian, perpustakaan, dsb), mereka tidak lagi mengumpulkan dan menyalurkan zakat. Kalaupun ada pengumpulan

sedekah tampaknya hanya ditujukan untuk membiayai kebutuhan pemeliharaan masjid, biasanya pada saat salat Jum'at. Peran mereka yang lebih luas dalam pengelolaan dana sosial telah digantikan oleh organisasi-organisasi derma, seperti Sanzaf dan sejenisnya.

Posisi MYM di atas pada mulanya ditolak oleh kalangan ulama karena, bagi mereka, pengambilan zakat hanya bisa dilakukan oleh otoritas atau pemerintahan Islam. Tetapi, karena pemerintah Afrika Selatan bukan Islam, yang terjadi kemudian adalah seperti yang disebut di atas zakat dan sedekah dikumpulkan dan dikelola oleh para imam masjid dan pengurus madrasah. Sanzaf akhirnya berhasil mendapat dukungan ulama, pada mulanya yang tergabung dalam MJC, setelah pengelolaannya diserahkan kepada seorang ulama, yang bernama Syekh Faik Gamielien.

Tetapi, di kemudian hari kalangan ulama pun umumnya dapat menerima keadaan ini, dengan alasan 'selama belum ada otoritas Islam pengelolaan zakat dapat diterima melalui organisasi, sepanjang mengikuti penunjukkan para wakil (*trustee*). Dalam hal ini posisi wakil diperankan oleh Majlisul Ulama dan organisasi ulama lainnya'. Dengan kata lain praktek tersebut dibolehkan atas dasar alasan 'darurah'. Hal ini menunjukkan sikap pragmatis mereka. Dalam kalimat Tayob (1995:128) situasinya digambarkan sebagai berikut:

*Bahkan, pengritik utama atas pemikiran Islam [modernis], para ulama Deobandi, juga telah mengadopsi aspek-aspek paradigma Islamis modern. Sebagai contoh, penentangan awal mereka atas pengumpulan dan pendistribusian zakat oleh MYM telah berubah. Mereka menyatakan bahwa, dalam ketiadaan pemerintahan Islam, pengumpulan dan pembagian zakat dapat diterima melalui penunjukan para wakil (trustee)*

Legitimasi yang diberikan oleh para ulama membuat Sanzaf memperoleh jalan sukses dari awal. Dari tahun pertama pendiriannya, 1977, Sanzaf berhasil mengumpulkan dana sebesar R 119.049,

kemudian meningkat menjadi R 153.376 di tahun berikutnya, 1978, atau naik sekitar 25% (Tayob, 1995). Angka perolehan ini terus naik dari tahun ke tahun. Pada pertengahan tahun 1980-an mobilisasi dana Zansaf sudah melonjak lebih dari empat kalinya, menjadi R 666.000, dan tahun 1990-an terus berlipat mendekati R 2 jutaan per tahunnya (Mahida, 1993). Pada tahun 2004 Sanzaf di wilayah Western Cape saja telah membukukan kegiatan senilai lebih dari R 3.9 juta, dengan beragam mata kegiatan. Sedangkan pada tahun 2005 (posisi September) jumlah zakat yang didistribusikan oleh Sanzaf meningkat lagi menjadi R 5.4 juta.

Jumlah uang yang telah dibagikan ini seharusnya lebih besar, sekitar dua kali lipatnya bila dilihat dari jumlah dana yang berhasil dihimpun. Dalam dua tahun terakhir Sanzaf berhasil mengumpulkan dana R 8.9 juta (2004) dan R 10 juta (2005), sebagaimana diperlihatkan pada Tabel 3 di bawah ini. Selisih antara jumlah dana yang dihimpun dan yang dibagikan sangatlah besar, antara 45-55%. Hal ini menunjukkan terjadinya penimbunan dana zakat dalam rekening bank. Hal ini tentu saja tidak sesuai dengan ketentuan syariah dalam pengelolaan zakat, yang mengharuskan pendistribusiannya secara segera.

**Tabel 3. Jumlah Mobilisasi Dana Sanzaf  
(Posisi September, dalam Rand)**

Mata Anggaran	2004	2005
Penghimpunan	8.944.348	10.077.925
Pendistribusian	3.928.805	5.419.524
Selisih	5.015.543	4.568.401

Sumber: Diolah dari Laporan Keuangan Teraudit (Muslim View, Januari 2006, hal. 4)

Secara nasional, jumlah uang zakat dan infak yang terkumpul di Afrika Selatan secara keseluruhan relatif besar, diperkirakan mencapai sekitar 300 juta rand/tahun, setara mendekati Rp 480 milyar. Dengan asumsi tiap rumah tangga terdiri atas 5 orang, maka rata-rata zakat per rumah tangga/muzaki adalah 1200 rand, lebih dari

Rp 1.92 juta<sup>4</sup>. Angka ini berarti sekitar lima kali lipat dari rata-rata zakat umat Islam di Indonesia, yang pada tahun 2004 sekitar Rp 400 ribu/muzaki. Besarnya nilai zakat terbayarkan, dan kemampuan membayar, umat Islam di Afrika Selatan relatif tinggi karena umumnya mereka adalah kelas menengah, yakni kaum profesional dan pedagang. Untuk mendapatkan gambaran yang lebih kontekstual angka ini bisa dibandingkan dengan tingkat upah minimum di Cape Town, yang besarnya sekitar 1000 rand/bulan.

Seperti organisasi sejenis di Indonesia Sanzaf memobilisasi dana dengan beberapa jenis kategori: zakat, sedekah (di sini disebut juga dengan istilah *lillah*), kemudian fitrah, fidyah, wakaf, dana untuk keperluan darurat (*emergency relief*), bahkan kafarat. Tiap tahun lembaga ini juga mengelola layanan penyelenggaraan korban hewan di hari Idul Adha. Selain pos dana untuk sumbangan Sanzaf juga menambahkan biaya administrasi, yang besarnya tidak ditentukan, sehingga dana yang disebutkan sebelumnya tidak ada yang terpakai untuk membiayai pengelolaannya. Semua sumbangan ditujukan untuk membiayai program. Program kegiatan Sanzaf sendiri sangat beragam mulai dari penyelenggaraan pendidikan informal dan pelatihan bagi kaum dhuafa, penyediaan santunan dan beasiswa bagi anak tidak mampu, aksi-aksi cepat tanggap untuk *emergency relief*, bantuan pembiayaan kesehatan, dan sebagainya. Dana-dana ini dikumpulkan, sebagaimana dilakukan di Indonesia, dalam bentuk uang kertas, dan hampir sepenuhnya melalui transaksi perbankan.

Dalam upayanya untuk menggalang dana Sanzaf aktif melakukan kampanye media melalui penerbitan majalah (*Zakah Magazine*), brosur, menerbitkan situs di Internet, juga memasang iklan di media massa setempat. Organisasi ini juga menerbitkan suatu buklet

---

<sup>3</sup> Pernyataan misi ini dapat dilihat pada berbagai informasi yang diterbitkan Sanzaf, antara lain buklet *Zakah Made Easy*, yang menjadi sumber kutipan di sini.

berisikan seluk-beluk zakat (*Zakah Made Easy*) yang diedarkan sebagai buku panduan bagi para Muzaki. Tiap tahun Sanzaf mengedarkan berbagai *merchandise* seperti kalender, buku harian, dan kartu telepon seluler. Lembaga ini juga menyediakan buku panduan tentang seluk-beluk zakat untuk masyarakat umum, dalam bentuk cetak maupun cakram padat (CD ROM) berisi rekaman digital piranti lunak untuk menghitung zakat, dengan nama *Zakah Calculator*. Di dalam paket CD ini disertakan juga karya Dr. Yusuf Qardhawi, *Fiqh As-Zakat*, sebagai rujukan umum.

Sebagai organisasi modern Sanzaf tentu harus tunduk pada hukum positif setempat, dan tidak mengikuti hukum syariah. Untuk memperoleh legalitas Sanzaf disyaratkan harus berbadan hukum (di Afrika Selatan disebut *Trust*, dengan nomer IT 1670/96), kemudian terdaftar sebagai salah satu Organisasi Nirlaba (Non Profit Organization atau NPOs), yang di Indonesia lazim disebut LSM. Sebagai NPO Sanzaf, selain harus berbadan hukum sebagai *Trust* tersebut, juga wajib tunduk pada Undang-undang No 71/1997 tentang Organisasi Non-Pemerintah. Sebagai NPO sebuah lembaga harus memenuhi sekurangnya dua syarat pokok yaitu didirikan untuk tujuan publik dan pendapatan serta kekayaannya tidak untuk dibagikan kepada anggota dan pengurusnya, kecuali kompensasi sewajarnya atas pekerjaan mereka. Ini merupakan suatu ketentuan tentang organisasi nirlaba yang baku dianut oleh kebanyakan negara nasional saat ini.

Sebagai organisasi nonpemerintah Sanzaf juga harus mendaftarkan diri di Direktorat NPO Departemen Sosial Afrika Selatan. Dalam hal ini Sanzaf terdaftar sebagai NPO: 007-160. Sebagai konsekuensinya Sanzaf secara rutin harus menyerahkan laporan baik program maupun finansial kepada pemerintah setiap tahunnya. Selain itu untuk dapat secara resmi diterima dan terdaftar sebagai NPO Sanzaf dan lembaga sosial lainnya, secara spesifik, harus memenuhi syarat keuangan tertentu. Dalam hal ini setiap organisasi diminta untuk memastikan 'harus melakukan semua transaksi finansial organisasi bersangkutan melalui rekening perbankan' (Pasal 12 ayat 2k, UU 71/1997).

Sebaliknya, pemerintah akan memberikan imbalan fasilitas pengurangan pajak bagi donatur lembaga bersangkutan, terutama untuk NPO yang memobilisasi dana dan menyalurkannya dan yang secara eksplisit menyatakan tujuannya ‘untuk masyarakat miskin’. Di Afrika Selatan lembaga sosial semacam ini disebut sebagai PBO (Public Benefit Organisation), yang selain tunduk pada Undang-undang 71/1997 di atas, juga harus memenuhi persyaratan dalam (Amandemen) Undang-undang Perpajakan tahun 2000. Untuk mendapatkan fasilitas tersebut suatu PBO juga harus tunduk pada Undang-undang Pajak Pendapatan yang menetapkan suatu PBO harus ‘berciri nirlaba, dan dengan tujuan altruistik atau filantropik.’ Selanjutnya Sanzaf juga terdaftar di Kantor Pajak (Revenue Service), dengan nomer RG/0240/08/04.

Tata cara pendaftaran dan pengaturan organisasi sosial semacam ini merupakan sebuah sistem yang pada prinsipnya seragam, dan dianut oleh sebagian besar pemerintahan nasional saat ini, termasuk Indonesia. Dasar pengaturan dalam sistem hukum semacam ini, tiada lain, adalah implikasi dari sistem negara fiskal: sistem negara modern atas dasar demokrasi konstitusional yang ditopang dengan sistem pajak. Dalam sistem negara fiskal subyek yang diaturnya – warga negara perorangan ataupun badan hukum – dipandang semata-mata sebagai pembayar pajak.

Untuk menyediakan insentif kepada umat Muslim setempat negara memberikan fasilitas pengurangan pajak. Untuk itu Sanzaf telah mendaftarkan diri sebagai PBO sejak 2004, dengan kode: PBO# 93000 1714. Dengan status Sanzaf sebagai PBO ini maka setiap donor yang menyumbang kepadanya, baik perusahaan maupun perorangan, akan mendapatkan pengurangan pajak pendapatan sampai dengan (maksimum) 5%. Pengurangan ini dapat dilakukan dalam bentuk *tax rebate* yang diperhitungkan di akhir tahun. Bagi Sanzaf kondisi seperti merupakan ‘*win-win solution*.’



## RESTORASI SYARIAH: PASCA-FUNDAMENTALISME-LIBERALISME

Meskipun dikemukakan secara ringkas studi kasus Sanzaf di atas dengan sangat jelas menunjukkan implikasi dari pengelolaan zakat oleh organisasi yang tunduk dengan sistem kapitalis. Syariah tidak lagi diikuti, maka runtuhlah rukun zakat yang telah ditetapkan secara pasti. Zakat telah berubah diasimilasikan menjadi bagian dari instrumen negara fiskal. Dalam hal ini, setidaknya, tersangkut empat hal berikut:

- Pertama, zakat yang merupakan ibadah wajib dan bagian dari institusi publik dalam tata pemerintahan Islam, telah berubah menjadi sedekah privat dan sukarela.
- Kedua, pengelolaannya tidak dilakukan oleh sebuah otoritas yang sah menurut ketentuan syariah melainkan oleh para 'amil partikelir', yakni orang-orang yang mengangkat dan menunjuk dirinya sendiri sebagai amil; dan bukan yang ditunjuk oleh otoritas tersebut.
- Ketiga, zakat mal yang seharusnya hanya dibayarkan dalam bentuk *'ayn* (aset, emas dan perak) digantikan dengan *dayn*, atau surat utang atau janji pembayaran, berupa uang kertas.
- Keempat, pengintegrasian organisasi pengumpul zakat ke dalam sistem nasional, telah menyatukannya ke dalam sistem riba (perbankan dan pajak) yang haram.

Sebagaimana akan diuraikan lebih rinci nanti rukun zakat hanya akan dapat ditegakkan bila syariah diterapkan sebagaimana adanya. Penggantian syariah dengan prinsip-prinsip syariah, sebagaimana dilakukan oleh para pembaru, telah terbukti menghapuskan syariah itu sendiri. Di luar runtuhnya beberapa rukun zakat sebagaimana yang telah disebutkan tadi modernisasi pengelolaan zakat juga berimplikasi pada runtuhnya beberapa ketentuan syariah lain, khususnya yang terkait dengan kepemimpinan dan tata pemerintahan,

---

<sup>4</sup> Hitungan ini dengan asumsi pada setiap rumah tangga rata-rata terdiri atas lima anggota, berarti ada sekitar 250 ribu rumah tangga, yang diwakili satu muzaki/ rumah tangga. Satu rand setara sekitar Rp 1600.

serta alat tukar (uang) dalam muamalat.

Cukup relevan untuk disebutkan di sini proses modernisasi umat Islam di Afrika Selatan, seperti halnya yang sedang terjadi di belahan bumi mana pun saat ini, berada dalam konteks dialektika palsu antara ‘dua wajah Islam’: dialektika antara ‘Islam Radikal’ versus ‘Islam Liberal’. Ini merupakan sebuah dialektika yang ditampilkan oleh media massa, sejak 1980an, dan terutama sejak peristiwa peledakan dua gedung kembar, World Trade Center (WTC), di New York, tahun 2001 yang lalu (Teror 9/11). Mengikuti dialektika ini umat Islam dibagi menjadi dua: Muslim baik dan Muslim jahat. Dialektika yang kemudian seolah dibenarkan bahkan oleh kalangan umat Islam sendiri sebagai sebuah realitas.

Dalam kenyataannya terorisme yang dilakukan hanya oleh satu-dua pihak yang, walaupun pelakunya Muslim, tidak bisa dikategorikan sebagai (tindakan) Islam. Namun, dengan sendirinya, kehadiran ‘Muslim jahat’ ini menimbulkan psikologi ‘bersalah dan malu’ di kalangan mayoritas ‘Muslim baik’ (liberal, moderat). Dialektika dua wajah Islam ini pada akhirnya berimplikasi ganda bagi kaum Muslim. Pertama, ia bermuara pada desakan bagi kalangan Muslim untuk menjadi ‘Muslim baik’, artinya semakin pragmatis, mengasimilasikan Islam dalam sistem kapitalis, sebagai bayaran dari rasa malu dan bersalah ini. Kedua, sebaliknya dari kalangan ‘Muslim jahat’ (radikal, teroris) diperoleh suatu pembenaran yang teramat kuat bagi kapitalisme, untuk secara represif semakin mendesakkan dominasinya tersebut.

Kembali di sini kita perlu memahami fenomena pembaruan Islam (baca: liberalisasi Islam) dalam konteks konstruksi negara fiskal dan otoritarianisme kapital. Sebagaimana sudah dijelaskan sebelumnya demokrasi telah menjadi istilah kosong yang dapat dimaknai apa saja, dan menunjukkan persamaan dalam kesejatiannya, dengan totalitarianisme. Gambaran tentang telah berakhirnya demokrasi, sebagai paradoks dari paham liberalisme yang mendasarinya, akan semakin gamblang kalau kita kembali kepada Agamben yang telah kita singgung sebelumnya. Dalam bukunya yang lain *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* Agamben menyatakan bahwa tujuan

akhir dari kekuasaan politik modern (baca: demokrasi liberal) bukan lagi kedaulatan negara nasional melainkan adalah: rumah tahanan (*concentration camp*). Sebelumnya telah kita singgung bahwa dalam negara fiskal kedaulatan nasional telah menjadi tidak relevan. Bagi Agamben *camp-camp*, lokasi-lokasi tanpa pemerintahan, inilah yang menjadi simbol sebenarnya dari sebuah negara modern.

Puncak kekuasaan dan kedaulatan politik yang sebenarnya akan terungkap dalam realitas rumah-rumah tahanan ini. Di tempat ini keputusan dengan sesukanya dapat dijatuhkan untuk mengenyahkan hak bicara, hukum, dan ruang gerak seseorang, dan meninggalkannya dalam 'kehidupan telanjang' (*bare life*). Semua yang dikatakan oleh Agamben di awal tahun 1990-an ini, kini benar telah terwujudkan, di Guantanamo dan tempat-tempat lain di sudut-sudut 'Negara Dunia' yang muncul di tengah kita hari ini. Bagi Agamben sebuah *camp* merupakan bagian integral dari eksistensi nomos global.

Abu Bakr Reiger (2003), seorang praktisi hukum Muslim Jerman, mengaitkan penjelasan Agamben ini dengan definisi tentang kewenangan (*sovereign*) dari Carl Schmitt, pemikir hukum yang konsepsi nihilismenya telah kita kutip sebelumnya. Menurut Schmitt kewenangan adalah 'pihak yang dapat memutuskan dalam keadaan darurat' (*state of emergency*). Di sini Rieger memberikan komentar atas makna 'kewenangan' tersebut, yang dapat diperluas, menjadi:

*'Kewenangan juga dapat berarti pihak yang dapat mendirikan sebuah camp'. Dalam hal ini, dilihat dari kaca mata sekuler, transisi hukum dari 'keadaan normal ke keadaan darurat' lengkap sudah. Demikian juga kekuasaan totaliter manusia atas kehidupan menjadi sempurna: sang monyet harus berakhir masuk kandang. Seseorang yang disekap dalam sebuah camp adalah seseorang yang tanpa hak dan dicerabut segala kehormatannya. Ia tidak lebih dari seseorang, dan yang dalam keadaan begini berarti adalah bukan-orang (non-person).*

Butir penting yang hendak ditunjukkan oleh Rieger dengan mengaitkan dua pengertian di atas, dalam konteks realitas saat ini, adalah bahwa 'fenomena global kapitalisme demokratis telah memberikan toleransi atas keadaan darurat yang permanen dan atas fenomena *camp*'. Fenomena terorisme, dengan demikian, adalah fenomena yang diperlukan dan menguntungkan 'kekaisaran global' itu sendiri. Tindakan otoritarian, atas nama anti-terorisme yang ditampilkan oleh 'kekaisaran global', mendapatkan legitimasinya dari sebuah 'keadaan darurat', yang terus-menerus dan kini menjadi permanen, akibat aktivisme 'Muslim jahat' atau 'Muslim radikal'. Dalam konteks ini pula, sekali lagi, kita dapat menunjukkan irelevansi batas-batas kewenangan nasional dan nasionalisme.

Otoritarianisme ini bahkan menjadi legal ketika diabsahkan dalam berbagai 'undang-undang antiterorisme' yang kini dimiliki oleh 'monark dan aristokrat' global dan para pengekornya, pemerintahan dalam tingkat negara-bangsa. Paradigma 'Keamanan Total' kini telah menjadi norma umum sebagai teknik untuk menguasai, menggantikan 'Keadaan Darurat' yang semula merupakan tindak perkecualian. Hal ini memberikan bukti dan konfirmasi atas pernyataan Agamben sebelumnya bahwa demokrasi dan totalitarianisme adalah saudara kembar belaka.

Uraian ini juga menunjukkan dengan cukup jelas bahwa dialektika 'Islam fundamental' dan 'Islam liberal' bukan saja menggambarkan dialektika palsu, tapi bahkan memperlihatkan motif-motif tertentu di baliknya. Dalam kenyataan yang benar, tentu saja, Islam adalah *dien* yang cuma satu sebagaimana yang diajarkan oleh Rasulullah ﷺ, melalui al-Qur'an dan *Sunnah*-nya. Syahadat, salat, puasa, zakat, dan haji, adalah pilar-pilar Islam yang berada dalam realitas sosial, yang dapat dilakukan hanya dengan dasar legalitas (syariah). Dalam pandangan legal, menurut Rieger, tidak ada sesuatu hal yang radikal atau liberal, yang ada hanya yang benar (legal) atau yang salah (ilegal). Salat wajib hanya dapat dilakukan secara benar yaitu lima kali sehari, tidak bisa menjadi radikal, lalu dilakukan sepuluh kali per hari, atau secara liberalistik, menjadi tiga kali dalam sehari.

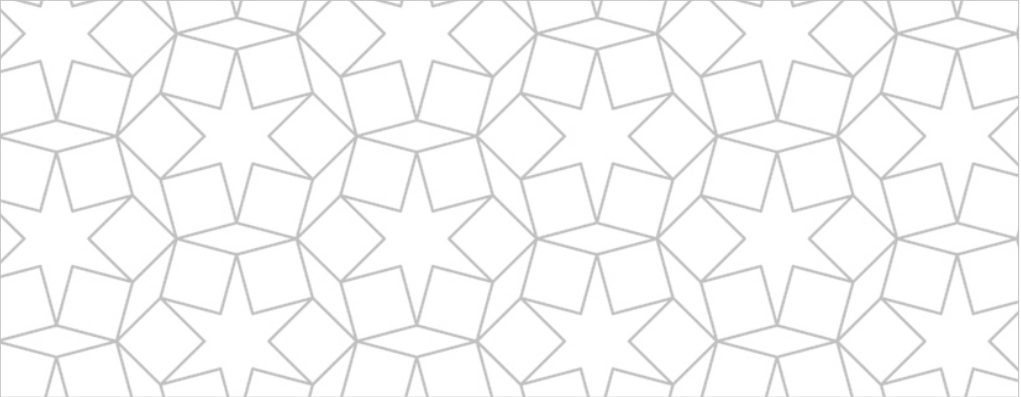
Pandangan yang terakhir ini paralel dengan pandangan yang kini berkembang di sebagian kalangan umat Islam di Cape Town. Islam tidak dipandang dalam perspektif dialektika 'fundamental versus liberal', tetapi 'Islam Legal', dalam arti mengikuti syariah sebagaimana yang diamalkan oleh komunitas awal Islam, di Madinah al Munawarah. Komunitas awal yang dimaksud adalah komunitas yang ada selama masa tiga generasi pertama umat Islam. Dalam konteks ini Islam dipandang bukan sebagai konsep ideal, atau abstraksi prinsip-prinsip, melainkan sebagai sebuah pengalaman eksistensial. Islam dipandang sebagai sebuah realitas sosial-politik yang pernah ada, tetapi kini telah ditinggalkan, dan karenanya perlu direstorasi.

Islam adalah Islam, tidak radikal, tidak liberal. Kata Islam, berakar pada kata salam, yang berarti damai, maka 'Islam Radikal' bagi kaum Muslim di Cape Town ini, adalah sebuah *contradictio in terminis*. Tindakan kekerasan, terorisme, apalagi melalui teknik (bom) bunuh diri, dinilai bertentangan dengan syariah, dan haram hukumnya. Dalam syariah bahkan *jihad* pun diatur dalam batas-batas tertentu. Sebaliknya pembaruan Islam dipandang bukan saja justru menghasilkan sebuah utopia melainkan juga semakin menjauhkan kaum Muslimin dari Islam itu sendiri. Kapitalisme, tentu saja, sangat akomodatif terhadap 'wajah kedua Islam' ini. Sebab, 'Islam moderat' adalah 'Islam modern', yang selama lebih dari satu abad ini berhasil mendorong proses asimilasi Islam pada kapitalisme. Proses asimilasi yang dilakukan kaum Muslim telah menunjukkan akhir dan puncak dari modernisasi Islam. Bentuk-bentuk keberhasilan dan produk 'Islam modern' ini tidak dapat dibedakan lagi dengan yang bukan Islam. Dengan kata lain, sebagaimana yang dijelaskan dalam uraian terdahulu, Islam kini telah ditaklukkan kepada sistem lain, yakni kapitalisme. Radikalisme dan liberlisme Islam itu dapat dimengerti sebagai satu proyek yang sama dari kapitalisme.

Sebagian kaum muslim di Cape Town kini tengah memulai upaya restorasi syariah dengan langkah awal pada restorasi pengelolaan zakat. Tetapi, sebagaimana akan kita lihat nanti, upaya restorasi penerapan pengelolaan zakat ini juga membawa implikasi atas restorasi penerapan beberapa ketentuan syariah lainnya, terutama

yang terkait dengan kepemimpinan dan tata pemerintahan, keuangan dan muamalat, serta pengelolaan masjid dan pelaksanaan salat Jum'at. Dalam dua bab berikut kita akan secara rinci mendiskusikan masalah ini.





Bab 7

# **Restorasi Syariah**

## Model 'Amal Madinah





## Bab 7

# Restorasi Syariah

## Model 'Amal Madinah

Dua bab berikut ini membahas upaya sebagian kaum Muslim di Cape Town untuk menegakkan syariah. Dalam upaya ini mereka tidak mengikuti strategi pembaruan tapi menjalankan model umat Islam yang paling awal, yakni masyarakat Madinah al Munawwarah. Modernisme ditolak karena terbukti telah mengasimilasikan Islam ke dalam kapitalisme. Maka, berbeda dari Islam modernis yang memperbarui fikih untuk mengislamisasi institusi modern, umat Islam di Cape Town ini kembali merujuk kepada fikih tanpa memperbaruinya. Ini berarti mereka mengikuti satu di antara empat madhhab utama, dalam hal ini Madhhab Maliki, yang juga dikenal sebagai '*Amal Ahlul Madinah* (Perilaku Penduduk Madinah).

Metode Maliki dipandang merupakan metode yang paling tepat untuk mendekati Islam sebagaimana dipraktikkan oleh Rasulullah. Dengan kata lain pemilihan metode Maliki di sini bukan tanpa kesadaran penuh dan dengan pertimbangan-pertimbangan tertentu, atau semata-mata karena alasan geografis serta tradisi turun-temurun,

sebagaimana umumnya seorang Muslim saat ini mengikuti suatu madhhab. Argumentasi pemilihan jalan Maliki ini akan dijelaskan lebih jauh di bawah nanti.

Sebagaimana secara umum dipahami oleh semua orang Muslim sumber fundamental Islam adalah al-Qur'an dan *Sunnah*. Walaupun banyak terdapat perbedaan dalam menafsirkan tentang sesuatu yang secara persis terkandung di dalam al-Qur'an dan *Sunnah*, umum dimengerti bahwa setiap Muslim yang mengikuti satu di antara empat Madhhab ortodoks dalam Islam, yakni Madhhab Hanafi, Madhhab Maliki, Madhhab Syafi'i, dan Madhhab Hanbali, telah berada dalam koridor al-Qur'an dan *Sunnah*. Sebagian besar Muslim di dunia ini mengikuti salah satu dari keempatnya.

Namun, seperti sudah disinggung sebelumnya, umumnya orang Islam saat ini mengikuti salah satu madhhab ini karena tradisi turun-temurun, atau alasan geografis, dan hanya sedikit saja yang benar-benar memahami makna pilihannya tersebut. Jadi, seorang yang lahir dari orang tua Muslim di Indonesia, yang mayoritas adalah pengikut Syafi'i, otomatis mengikuti jalan Syafi'i. Mereka yang lahir di Turki atau India, karena alasan sama, otomatis mengikuti jalan Hanafi; yang lahir di Maroko atau Semenanjung Arabia, mengikuti jalan Maliki atau Hanbali. Lebih lanjut, antara lain karena pengaruh ajaran Islam modernis, banyak orang sekarang menganggap bahwa keempat madhhab tersebut kurang lebih sama saja dan hanya mengandung sedikit perbedaan yang tidak penting, semisal soal posisi tangan dalam salat, batal tidaknya wudu setelah menyentuh perempuan, najis tidaknya ludah anjing, dan sebagainya.

Sebenarnya, sebagaimana akan ditunjukkan nanti, keempat madhhab ini, bukannya tidak berbeda satu dari lainnya. Keempatnya, atau tepatnya tiga di antaranya – karena Madhhab Hanbali secara metodologis mengikuti, dan tidak berbeda dari, Madhhab Syafi'i – bukan saja merupakan pendekatan dalam pengambilan keputusan hukum yang khas. Tiap-tiap madhhab memberikan implikasi kepada tatanan sosial dan politik umat Islam yang berbeda-beda. Masing-masing madhhab ini pun harus diterapkan secara konsisten dan ketat sesuai dengan sistemnya sendiri dan tidak dapat dicampuradukkan satu dengan yang lainnya. Sebagaimana sudah kita bicarakan di

bagian terdahulu pendekatan kaum modernis yakni *talfiq*, yang dilakukan dengan main comot sana comot sini dalam pengambilan keputusan hukum, bahkan di mata seorang modernis seperti An Na'im pun, secara metodologis tidak dapat diterima. Klaim *ijtihad* yang ditempuh kaum modernis juga tidak sesuai dengan kaidah *ijtihad* dalam tradisi Islam yang telah berlangsung ratusan tahun lamanya. Untuk dapat memahami perbedaan keempat madhhab ini berikut satu per satu dari setiap madhhab kita bahas secara ringkas.

## MENINJAU ULANG PENGERTIAN MADHHAB<sup>1</sup>

### MADHHAB HANAFI

Madhhab yang pertama dikenal sebagai Madhhab Hanafi yang dinisbatkan kepada Imam Abu Hanifah an-Nu'man yang hidup di Iraq antara tahun 80 dan 150 Hijriah, walaupun yang dianggap sebagai pendiri madhhab ini adalah dua murid utamanya, Ibrahim an-Nakha'i, dan Imam Abu Yusuf. Ciri utama dari pendekatan Imam Abu Hanifah adalah metode deduktifnya yang dengan sangat kuat mengandalkan penalaran (analogi, *qiyas*). Pengembangan metode *ra'i* ini sendiri terjadi dalam konteks tertentu di jamannya, khususnya berkaitan dengan letak geografis Iraq.

Kufah, tempat lahir dan mukim Imam Abu Hanifah, relatif jauh dari Madinah, dan karenanya memiliki akses yang relatif kecil terhadap *Sunnah*. Hal ini disebabkan karena hanya sedikit Sahabat yang pindah dan mukim di Iraq, meskipun ada dua di antaranya, Ali bin Abi Thalib dan 'Abdullah bin Mas'ud, yang sangat dekat dengan Rasulullah. Di jaman Imam Abu Hanifah, Kufah telah berkembang sebagai wilayah metropolitan, dengan berbagai

---

<sup>1</sup> Penjelasan yang lebih rinci tentang sejarah dan pokok-pokok ajaran keempat Imam dapat dibaca pada buku *The Four Imams* dari Imam Abu Zahra (tanpa tahun).

warisan budaya dan peradaban dari kepercayaan-kepercayaan besar sebelumnya, khususnya Persia, selain pengaruh filsafat Yunani, dan Kristen Syria. Akibatnya di Iraq telah terjadi berbagai percampuran kepercayaan dan budaya yang acap menimbulkan kerancuan. Tidak mengherankan, di Iraq pula mulai tumbuhnya berbagai aliran politik dan keagamaan, yang berbeda dari yang ada di Madinah. Untuk mendapatkan informasi yang benar, seseorang akan mendatangi seorang Sahabat dan bertanya, dan kemudian akan mereka dapatkan satu pendapat dari satu orang, dan jadilah sebertuk pendapat, fatwa ataupun hadis. Di lingkungan seperti inilah banyak hadis juga mulai terlupakan, bahkan dipalsukan.

Dengan kata lain situasi di Kufah, dan Iraq umumnya, di masa Imam Abu Hanifah sangat berbeda dengan situasi di Madinah, saat Rasulaallah mendirikan dan mewariskan Islam. Hanya sedikit *Sunnah* yang secara langsung dapat ditemukan di Iraq ketika itu. Karena itu, seperti telah disebut di atas, Imam Abu Hanifah mengembangkan metode deduktif dengan penalaran, sesuai dengan situasi baru yang ditemuinya. Maka metode Hanafi dikenal juga sebagai metode pendapat atau *ra'i*, dengan teknik analogi (*qiyas*).

Metode Hanafi dengan ketat diterapkan dengan cara menelaah alasan-alasan di belakang setiap penilaian, memeriksa maksud dan makna di balik setiap pernyataan, dan kemudian menerapkannya melalui analogi untuk menilai suatu situasi baru yang setiap kali dihadapi. Ciri lain dari metode Hanafi adalah ia diterapkan bukan saja pada sesuatu yang secara faktual telah terjadi tetapi juga untuk hal-hal, atau persoalan-persoalan, yang sifatnya hipotetis. Hal ini menjelaskan kecocokan antara metoda Hanafi dengan perkembangan dan pertumbuhan daulah-daulah Islam, sejak Bani Abbassiyah, dan terutama Daulah Utsmani di Turki dan Moghul di India, yang terus menghadapi situasi baru. Untuk menerapkan metode Hanafi, tentu saja, seseorang harus memiliki pengetahuan yang mumpuni akan sumber-sumber hukum, kesalehan, dan integritas tinggi, sebagaimana ditunjukkan pada diri Imam Abu Hanifah sendiri. Bukan semata-mata lantas sekadar mengandalkan kekuatan nalar.

## MADHHAB MALIKI

Madhhab yang kedua adalah Madhhab Maliki sesuai dengan nama pendirinya Imam Malik bin Anas yang hidup di Madinah dari 93 sampai 179 Hijriah. Berbeda dari metode Hanafi yang mengandalkan pada penalaran melalui deduksi Imam Malik hampir sepenuhnya mendasarkan diri kepada perilaku dan pengalaman hidup yang dilestarikan oleh tiga generasi pertama, yakni para Sahabat, Tabi'un dan Tabi'it-Tabi'un, sebagai tradisi yang tak berubah-ubah. Maka, metode Maliki, juga dikenal sebagai madhhab '*amal ahlul Madinah*' ('amal Penduduk Madinah), yang akan diuraikan secara lebih detail lagi di bawah nanti. Imam Malik merekam semua perilaku dalam tradisi ini terutama dalam kitabnya *al Muwatta*.

Hal pokok terpenting dari Metode Maliki, adalah perbedaan secara jelas atas dua istilah, *sunnah* dan *hadis*. Istilah yang pertama, *sunnah*, adalah praktek dan perilaku yang diteruskan turun-temurun tanpa putus, sedangkan *hadis* adalah pernyataan (tertulis), yang merupakan bukti-bukti tekstual. Pemahaman akan perbedaan dua istilah ini sangat penting sebab, sebagaimana akan diuraikan di bawah ini, sebagai akibat dari pengembangan metode tekstual oleh salah satu murid Imam Malik, yakni Imam Syafi'i, pengertian keduanya belakangan menjadi kabur.

Penerapan dengan sangat ketat dan kaku atas persyaratan akan bukti-bukti tekstual pada suatu tindakan telah menyebabkan *sunnah* semakin hari semakin dipahami sama dengan *hadis*. Selain itu Imam Malik juga menganggap '*amal*', yakni perilaku para Sahabat dan Pengikutnya, memiliki otoritas sebagai sumber hukum. Salah satu argumen Imam Malik adalah '*amal* merupakan perilaku yang diwariskan secara *mutawatir*, sedangkan *hadis* kebanyakan diriwayatkan secara tunggal (*ahad*).

Kita akan kembali membicarakan hubungan antara *Sunnah*, *hadis*, dan '*amal*', dengan lebih rinci di bawah nanti. Di sini hanya akan disebutkan sedikit penjelasan Imam Malik tentang keunggulan '*amal* dibanding *hadis*, sebagaimana dikutip oleh Dutton (1999:44), berikut:

*Rasulullah, pulang dari suatu perjalanan ghazwa [ekspedisi militer, pen] bersama ribuan Sahabat. Sekitar 10.000 dari mereka wafat di Madinah, dan sisanya berpencar di berbagai tempat. Maka, mana yang lebih patut dipilih untuk diikuti dan pendapatnya (qawl) diterima, mereka yang menyertai Rasulullah dan di antara para Sahabat yang wafat yang baru saya sebutkan, ataukah di antara para Sahabat Rasulullah, yang satu atau dua [maksudnya dari jumlah yang sedikit yang menyebar keluar Madinah, pen], yang meninggal?*

## MADHHAB SYAFI'I

Madhhab ketiga adalah Madhhab Syafi'i, yang dikembangkan oleh salah satu murid terbaik Imam Malik, Muhammad bin Idris Ash-Syafi'i. Imam Syafi'i lahir di Mekah, dan hidup antara 150 dan 204 Hijriah. Imam Syafi'i adalah seorang *syarif*, satu keturunan dengan Nabi Muhammad salallahu alayhi wasallam, dari garis ayah, ke atas sampai ke Bani Hasyim dari suku Quraish. Karakter utama metode Syafi'i adalah ketatnya penerapan bukti-bukti tekstual untuk mendukung setiap penilaian hukum yang dibuatnya. Sistem yang standar ini telah melahirkan suatu cara baru penilaian hukum, yang kemudian kita kenal sebagai Usul Fikih, di samping kebiasaan baru berupa pengumpulan dan pengembangan ilmu *hadis*.

Berbeda dari Imam Abu Hanifah dan Imam Malik yang menetap di suatu tempat, masing-masing di Kufah dan Madinah, dan hampir tidak pernah bepergian, Imam Syafi'i banyak melakukan perjalanan dan berpindah tempat bermukim. Ia pernah mukim di Mekah, di Madinah, di Syria, di Kufah, dan terakhir di Mesir, sampai meninggalnya di kota Fustat, bulan Rajab 204, pada usia 54 tahun. Imam Syafi'i belajar Islam dari berbagai sumber yang berbeda, baik dari pengikut Imam Hanifah maupun Imam Malik. Dengan sendirinya Imam Syafi'i menemui fakta-fakta adanya perbedaan penilaian hukum pada berbagai masalah yang sebenarnya hampir sama di tempat yang berbeda-beda. Karenanya ia khawatir tanpa

**Sesudah Buku Allah tidak ada buku lain yang lebih dapat diandalkan selain Al Muwatta.**  
(Imam Syafi'i)

suatu metodologi yang standar ada risiko dan kemungkinan Islam akan menjadi berbeda-beda di tempat yang berbeda, dan berubah dari ajaran aslinya.

Dengan latar belakang inilah, Imam Syafi'i mengembangkan metodologi baru dengan menekankan pemeriksaan bukti-bukti pernyataan tertulis, sebelum sampai pada pengambilan keputusan hukum. Kecuali didukung dengan bukti tertulis yang kuat dan sah, berupa *hadis*, madhhab Syafi'i tidak akan menerima suatu pendapat untuk keperluan pengambilan keputusan hukum. Metode tekstual ini dikembangkan Imam Syafi'i berdasarkan metodologi serupa yang diambilnya dari salah satu Sahabat, Ibn 'Abbas, yang dalam menganalisis dan menjelaskan al-Qur'an, menggunakan cara tekstual atas ayat-ayat al-Qur'an itu sendiri. Karena pendekatan tekstual ini menjadi sangat perlu untuk mengumpulkan, menelaah, dan memilah-milah, *hadis* untuk memastikan kesahihannya. Dari sinilah kita mewarisi kumpulan ribuan *hadis* dan ilmu tentangnya, yang hampir semuanya dilakukan oleh para pengikut Imam Syafi'i.

## MADHHAB HANBALI

Madhhab keempat dikenal sebagai Madhhab Hanbali, dari Imam Ahmad ibn Hambal yang hidup antara 164-241 Hijriah. Menurut kebanyakan ulama Imam Ibn Hanbal bukan termasuk seorang fakih tetapi seorang ahli *hadis*, *muhadis*, walaupun ia bukan sama sekali tidak mengerti fikih. Yang ia lakukan bagi generasi sesudahnya memang bukan suatu penyusunan metode yang khas dan berbeda dari metode-metode yang telah disebutkan di atas, melainkan suatu pengumpulan *hadis* dalam jumlah yang sangat kaya, *Musnad*. Berbeda dari Imam Malik dan Imam Syafi'i, Imam Ahmad tidak meninggalkan satu buku fikih pun, walaupun beberapa muridnya ada yang kemudian mengumpulkan sejumlah fatwa darinya. Imam



Ahmad sendiri melarang suatu pencatatan kecuali berupa *hadis-hadis*.

Imam Ahmad dikenal akan kesalehan dan keistiqahamannya. Ia hidup dengan sangat sederhana, bahkan termasuk miskin, tapi tidak pernah meminta atau mau menerima bantuan. Ia hanya akan menerima sesuatu sebagai imbalan atas hasil kerja. Terhadap penguasa ia tetap independen, meski harus menghadapi beragam cobaan, termasuk siksaan secara fisik, karena berbeda pendapat. Ia, berbeda dari Imam Malik dan Imam Syafi'i, tidak membenarkan seorang ulama menerima imbalan dari penguasa. Sikap ini sama dengan sikap Imam Abu Hanifa, walaupun baginya menjadi sangat berat, karena Imam Abu Hanifa, sebagai seorang pedagang, termasuk sejahtera hidupnya. Selama hidupnya Imam Ahmad telah lima kali naik haji, tiga kali di antaranya dengan berjalan kaki.

Situasi yang dihadapi Imam Ahmad semasa hidupnya sangat berbeda dari lingkungan asal Islam, yakni Madinah, karena ia hidup di Baghdad, Irak. Di sini, ketika itu, Islam telah mendapat pengaruh dari berbagai elemen dan budaya dari kota kosmopolitan tersebut. Dengan maksud untuk mencegah penyimpangan lebih jauh Imam Ahmad berupaya mendapatkan gambaran lengkap dan sedetil mungkin tentang kehidupan komunitas awal di Madinah. Ia mengabdikan hidupnya untuk mengumpulkan sebanyak mungkin laporan dan riwayat *hadis*. Secara metodologis Imam Ahmad mengikuti pendekatan tekstual dari Imam Syafi'i. Sebenarnya, Imam Ahmad dinisbatkan sebagai pendiri Madhhab Hanbali oleh murid-muridnya, sesudah beliau wafat.

## KERANCUAN MADHAB

Dari empat madhhab di atas kaum Muslim di Cape Town memilih metodologi Malik dengan dasar bahwa pada kenyataannya Islam saat ini telah semakin jauh dari sumber aslinya. Akibat dari sikap *taken for granted* atas madhhab yang diikutinya, kebanyakan kaum Muslimin saat ini tidak mengikutinya secara taat azas, atau bahkan secara sadar menyimpang darinya. Peyimpangan atas metode-metode dalam fikih ini terutama, sebagaimana dengan luas dan jelas telah dibahas pada bab-bab sebelumnya, dilakukan oleh kaum Islam modernis yang dengan liberal mengambil keputusan hukum tanpa mengikuti kaidah dan sistem yang melekat padanya. Kaum modernis yang mengklaim berjihad, tapi tak jarang sekadar mengambil pendekatan *talfiq* ini, oleh Haji Bewley disebut sebagai 'deviant Hanafi'<sup>2</sup>.

Di sisi yang lain ada sebagian kaum Muslim lainnya, yang menyebut dirinya sebagai kaum 'Salafi', dan mengklaim sepenuhnya 'kembali ke sumber Islam', tapi yang sebenarnya dilakukan adalah merujuk kembali semata-mata hanya kepada koleksi *hadis*. Dengan koleksi *hadis* ini kemudian mereka memberikan penilaian hukum atas sesuatu dengan cara sangat literal, dan mengabaikan makna kontekstual dari teks *hadis* tersebut., dan dengan serta merta mengabaikan usul fikih. Haji Bewley menyebutkan kecenderungan ini sebagai 'neo-Syafi'i'.

Ringkasnya, kedua kelompok ini melakukan penilaian hukum dengan cara yang mendekati salah satu dari dua metode di atas, Metoda Ra'i dan Metode Tekstual, tapi tidak disertai dengan persyaratan dan prosedur yang harus dipenuhinya. Di satu sisi mereka lebih bertujuan pragmatis, demi mendapatkan keputusan hukum atas berbagai situasi saat ini, dengan mengkompromikan Islam dan mengabaikan sejumlah ketentuan dasar dalam syariah.

---

<sup>2</sup> Lihat Bewley (tanpa tahun). *The Nature of the Four Madhhabs*. Makalah yang tidak diterbitkan.

Di sisi lain demi mempertahankan arti literal suatu teks *hadis* diinterpretasikan secara kaku dan acap di luar konteks.

Dalam hal metode Maliki, menurut Bewley, juga bukan bebas dari penyimpangan, tetapi dalam bentuk yang agak berbeda. Sebagaimana sudah disinggung di atas ciri khas pembeda metode Imam Malik adalah pentransferannya melalui transmisi langsung dari satu generasi ke generasi berikutnya. Dengan demikian, dalam praktek sehari-hari, sesungguhnya dengan cara inilah mayoritas umat Islam mengambil Islam. Mereka mempelajari praktek Islam dari keluarga dan komunitas Muslim di sekitar tempat hidupnya. Hal ini tidak bermasalah sejauh umat Islam secara jelas mengikuti parameter-parameter sebagaimana ditetapkan oleh salah satu empat madhhab yang telah disebutkan di atas. Yang jadi masalah adalah, bila metode Maliki diambil, untuk hal-hal yang bercampuraduk dengan sesuatu yang di luar Islam, seperti adat-istiadat, kebiasaan, dan budaya lokal, yang bertentangan dengan al-Qur'an dan *Sunnah*.

Persoalan mendasarnya adalah yang sedang terjadi di zaman sekarang ini, madhhab tidak lagi berfungsi sebagaimana asal-muasal madhhab ini dibentuk, yakni diterapkan bukan sekadar sebagai metodologi pengambilan keputusan hukum. Yang disebut sebagai madhhab bagi kebanyakan umat Islam saat ini hanyalah semata-mata menjadi sekumpulan keputusan hukum, kompilasi aturan-aturan, yang mencakup beragam aspek kehidupan dan ibadah umat Islam yang statis. Mengikuti suatu madhhab lantas sekadar menjadi suatu kebiasaan berdasarkan lokasi geografis tempat kelahiran seseorang, seperti sudah dikatakan di atas: mereka yang lahir di Indonesia otomatis mengikuti Madhhab Syafi'i, yang lahir di Turki dan India mengikuti Madhhab Hanafi, dan yang lahir di Maroko mengikuti Madhhab Maliki.

Hal ini, tidak diragukan, telah memberikan akibat positif bagi umat Islam di seluruh dunia untuk melindungi Islam itu sendiri, dan berdasarkan masing-masing madhhab menjaga keutuhan ajaran masing-masing melalui transmisi yang tidak putus dari satu generasi ke generasi berikutnya. Akan tetapi, sebagaimana dikatakan oleh Haji Bewley (2005), kenyataan ini bukan tidak mengandung

**Kaum modernis menghasilkan 'Islam Liberal', yang tak lain adalah asimilasi total Islam atas Kapitalisme. Mereka dengan liberal mengambil keputusan hukum tanpa mengikuti kaidah dan sistem yang melekat padanya, tak jarang sekadar mengambil pendekatan talfiq, dapat disebut sebagai 'deviant Hanafi'. Kaum 'Salafi' menghasilkan 'Islam Fundamentalis' yang mengklaim bahwa kaum Muslim di luar mereka tidak memiliki akses terhadap teks, dan karenanya harus ditolak. Pendekatan 'neo-Syafi'i' ini juga mengakibatkan para penganutnya untuk secara arbitrer menentukan sesuatu sebagai sunnah semata-mata berdasarkan suatu teks hadis.**

masalah. Hal ini, menurutnya, cenderung memberi kesan bahwa segalanya masih dalam keadaan baik, bahwa situasi umat Islam saat ini masih dapat disetarakan dengan di masa lalu, ketika Islam masih merupakan realitas sosial politik. Hal ini jelas tidak terjadi, sebab al-Qur'an dan *Sunnah* saat ini tidak dilihat, terutama, sebagai sumber tata pemerintahan. Akibatnya madhhab pun menjadi rancu satu sama lainnya, karena tidak terkait dengan suatu *amr*, atau otoritas yang membuatnya relevan dalam kehidupan umat.

Peran madhhab yang bukan semata sebagai suatu pendekatan pengambilan keputusan hukum ditunjukkan dan dijelaskan secara luas oleh Syekh Abdalqadir dalam bukunya *Root Islamic Education*. Tiap madhhab menghasilkan suatu realitas politik tertentu. Penerapan madhhab Hanafi, misalnya, menghasilkan realitas politik elitis, birokratik dan legalistik, sebagaimana ditunjukkan dalam fenomena Kerajaan Mogul dan Utsmani. Sementara madhhab Maliki menghasilkan suatu dinamika antara otoritas politik di satu sisi, Amir, dan otoritas yudikatif di sisi lain, para Fukaha. Hal ini menghasilkan suatu proses perimbangan kekuasaan antara entitas

politik, Amirat di satu sisi, dan pengendalian atas dasar syariah oleh Fuqaha di sisi lain. Ketika dinamika keduanya, demi menjaga berlangsungnya *rule of law*, tidak lagi berfungsi, maka para subyek (umat Islam) mengemban suatu tanggung jawab untuk melakukan hijrah ke tempat lain, untuk kembali berupaya menegakkan dinamika nomokrasi ini.

Sebaliknya, dengan ditinggalkannya sama sekali madhhab saat ini, menghasilkan suatu realitas politik tertentu bagi umat Islam. Mencampakkan madhhab berarti mencampakkan pengambilan keputusan hukum, pelaksanaan keputusan hukum tersebut, dan otoritas politik di atasnya, sekaligus. Modernisme Islam, sebagaimana telah ditunjukkan sebelumnya, mencampakkan madhhab dan sebagai gantinya mengajarkan konsep 'negara Islam', yang tak lain adalah sistem negara fiskal produk Revolusi Perancis. Modernisasi Islam kemudian mencapai penuntasannya dengan diislamisasinya kapitalisme itu sendiri. Struktur negara fiskal, beserta seluruh perangkat kapitalisnya, merupakan praktek yang asing dalam perjalanan panjang sejarah politik Islam.

Dalam gambaran Bewley situasi umat Islam saat ini adalah sebagai berikut:

Tidak ada satu tempat pun di muka bumi ini dien Allah sedang dipraktekkan dengan sepenuhnya kecuali secara terfragmentasi. Ketentuan hudud dengan sepenuh tujuan dan kesengajaan ditolak dan diganti dengan berbagai undang-undang kriminal buatan manusia. Sebagian besar aspek personal dan sosial dari dien, bahkan di tempat-tempat yang mengklaim menerapkannya, dalam kenyatannya telah dicairkan dan dikompromikan agar sesuai dengan modalitas hukum Barat.

Dalam hal aspek ekonomi dan finansial dari Syariah, telah sepenuhnya dibuang, demi sistem ekonomi kapitalis berdasarkan riba produk Eropa pasca-reformasi yang sejak semula dipakai untuk menghancurkan Dar al-Islam.

Dengan semua latar belakang yang telah diulas di atas kita perlu meninjau dengan agak detil pengertian 'Amal Penduduk Madinah

di atas. Tujuannya agar kita dapat memahami dengan baik makna pilihan sebagian umat Islam di Cape Town yang telah mengambil jalan Maliki tersebut. Berikut adalah penjelasannya.

## 'AMAL MADINAH

Pertama-tama harus dipahami bahwa pemilihan Metode Malik tidak memberi arti bahwa umat Islam di Cape Town dengan serta-merta menganggap bahwa hanya metode ini yang paling baik dan yang lainnya tidak baik. Namun demikian, seperti telah disinggung di atas, keadaan saat ini yang telah semakin jauh dari realitas Islam, memerlukan rujukan yang paling otentik. Dan itu berarti umat Islam perlu kembali kepada pengalaman yang paling awal, paling murni, paling dekat dengan Rasulullah alayhi wasallam sendiri. Pengalaman 'paling awal' yang dimaksud adalah pengalaman masa tiga generasi pertama, yang biasa dikenal sebagai generasi Sahabat, generasi Pengikut (*Tabi'un*), dan generasi sesudah Pengikut (*Tabi'u'l-Tabi'in*). Dalam salah satu *hadis* Rasulullah alayhi wasallam sendiri menyatakan bahwa tiga generasi ini adalah generasi terbaik dari seluruh umat manusia. Dengan kata lain di sinilah, di kota Madinah, sumber otentik bagi umat Islam berada.

Jalan yang ditempuh kaum muslimin di Cape Town, dengan demikian, adalah melalui pendekatan eksistensial dan kesejarahan. Di sini Islam direalisasikan sebagaimana model dari kenyataan yang pernah berlangsung, mencontoh pada sumber terbaik dan otentiknya, perilaku penduduk Madinah. Islam tidak dipandang secara idealistik berdasarkan angan-angan atau dicangkokkan pada model yang asing dari Islam, seperti dalam cara hidup modern di bawah sebuah sistem yang kaku.

Merujuk kepada Madinah bukan saja diyakini akan membawa umat Islam kepada sumber terbaiknya tetapi juga akan berarti menyatukan mereka. Madinah adalah titik temu, tempat manusia berkualitas terbaik, tempat yang terbebas dari perselisihan dan terhindarkan dari segala bentuk penyimpangan. Ibn Taymiyyah (2000), seorang fakih yang sangat besar pengaruhnya dari Madhhab Hanbali, menyatakan

pentingnya kembali ke Madinah, dengan tiga alasan:

1. Penduduk Madinah (merujuk pada tiga generasi awalnya) adalah penduduk kota yang paling baik dalam segala hal, sebagaimana dinyatakan dalam *hadis* yang telah disebutkan di atas. Ibn Taymiyyah mengatakan periwayatan dan pendapat penduduk Madinah sangat dapat diandalkan. Para muhadis sepakat bahwa *hadis* yang paling tepat adalah *hadis* penduduk Madinah dan baru kemudian *hadis* penduduk Basra (Iraq). Sedang Imam Malik dan penduduk Madinah umumnya tidak menerima *hadis* penduduk Irak karena di sana terlalu banyak pendusta dan penduduk Irak tidak membedakan antara yang berkata benar dengan yang berdusta.
2. Karena penduduk Madinah, lebih dari penduduk kota mana pun, sepenuhnya hanya mengandalkan diri pada jejak-jejak Rasulullah salallahu alayhi wasallam, kesepakatan (konsensus) penduduk Madinah adalah fakta yang jelas. Selain itu, menurut Ibn Taymiyyah, penduduk kota-kota lain paling sedikit memiliki pengetahuan tentang *Sunnah* Rasulullah salallahu alayhi wasallam dan paling tidak lengkap dalam mempraktekannya.
3. Berbagai penyimpangan, aliran-aliran *bid'ah*, muncul dari berbagai kota kecuali Madinah. Menurut Ibn Taymiyyah para Sahabat nabi menyebar ke lima kota utama, Mekah, Madinah, dua kota di Irak (Kufah dan Basra), serta di Syria. Dari empat kota di luar Madinah, kata Ibn Taymiyyah, muncul berbagai aliran yang dikategorikannya sebagai penyimpangan (*bid'ah*), seperti qadariyyah dan mu'tazillah, serta jamhiyah dan murji'ah, dan lain sebagainya. Madinah bebas dari berbagai aliran ini.

Ibn Taymiyyah (2000:1), ketika ditanya tentang keutamaan Madhhab Madinah, memberikan jawabannya sebagai berikut:

*Segala puji bagi Allah. Ini adalah madhhab penduduk Kota Rasul, Rumah bagi Sunnah, Rumah bagi Hijrah, dan Rumah Kemenangan. Di Madinahlah Allah membentuk Sunnah dan Syariat Islam bagi*

*Muhammad rasulullah salallahu alayhi wasallam. Ke Madinahlah para Muhajirin datang kepada Allah dan Utusan-Nya, dan di Madinah pula kaum Ansar bermukim. Di masa Sahabat, Tabi'un, dan Tabi'ut-Tabi'in, madhhab mereka merupakan madhhab yang paling utama dari semua penduduk dari seluruh kota-kota Islam, timur dan barat, baik dalam hal prinsip-prinsip dasar maupun dalam ketetapan-ketetapan sekunder.*

Imam Malik sepenuhnya mendasarkan diri kepada perilaku dan pengalaman hidup yang dilestarikan oleh tiga generasi pertama di kota Madinah, yakni para Sahabat, Tabi'un dan Tabi'it-Tabi'un, sebagai tradisi yang tak berubah-ubah. Inilah, sesungguhnya, pelestarian dan pewarisan pola perilaku yang menjadikan Islam sebagai kenyataan hidup mewujud untuk pertama kalinya. Maka, dengan bukti-bukti sebagaimana dikemukakan Ibn Taymiyyah di atas, untuk kepentingan hari ini pun – ketika umat Islam praktis harus memulai lagi dari bawah - tiada model yang lebih baik daripada yang dipraktekkan menurut Metode Maliki.

Di atas telah disebutkan hal pokok terpenting dari Metode Maliki adalah pembedaan secara khas atas dua istilah, *sunnah* dan *hadis*. Imam Malik juga mengajarkan bahwa *'amal*, perilaku nyata sehari-hari penduduk Madinah, sebagai tolok ukur *Sunnah* yang lebih utama ketimbang *hadis*. Berikut adalah penjelasan ringkas tentang hal ini.

---

<sup>3</sup> Penjelasan yang sangat detil mengenai hal ini dapat dilihat pada *Root Islamic Education* (Syekh Abdalqadir, 2000) dan *The Origin of Islamic Law* (Dutton, 1999).



## SUNNAH, HADIS DAN 'AMAL

Istilah yang pertama, *sunnah*, adalah praktek dan perilaku yang diteruskan secara turun-temurun tanpa putus. Sedangkan *hadis* adalah pernyataan atau laporan (tertulis), yang merupakan bukti-bukti tekstual, tentang sesuatu yang Rasulullah salallahu alayhi wasallam katakan ataupun lakukan yang disampaikan oleh satu perawi ke perawi lain melalui *isnad* (mata-rantai). Pemahaman akan perbedaan dua istilah ini sangat penting sebab, sebagai akibat dari pengembangan metode tekstual dari Imam Syafi'i, pengertian keduanya menjadi kabur. Penerapan persyaratan bukti-bukti tekstual dengan sangat ketat dan kaku atas suatu tindakan telah menyebabkan *sunnah* semakin hari semakin dipahami sama dengan *hadis*<sup>3</sup>.

Pandangan bahwa *hadis* sama dengan *sunnah* ini telah menjadi kesalahkaprahan. Padahal keduanya berbeda, sebagaimana dibuktikan dalam berbagai hal oleh Yasin Dutton dalam disertasinya *Asal Mula Hukum Islam*, '*hadis* tidak mutlak menjadi *sunnah*', bahkan bila *hadis* tersebut merupakan *hadis sahih*. *Sunnah* bisa dicatat ataupun tidak dicatat dalam sebuah *hadis*, demikian pula *hadis* bisa mencatatkan suatu *sunnah* bisa juga tidak. Ini berarti bahwa kita tidak akan dapat mengakses langsung *sunnah* melalui *hadis*. Kita tak bisa mencomot kumpulan *hadis*, membacanya, lalu mengungkapkannya, sebagai *sunnah* dari situ, sebagaimana dilakukan oleh kaum 'neo Syafi'i' tersebut di atas.

Fakta sejarah menunjukkan bahkan di masa Rasulullah beliau pernah melarang para Sahabat mencatat suatu pernyataan darinya selain al-Qur'an. Beliau memerintahkan mereka untuk menghapus seluruh *hadis* yang telah dicatat, dan baru di kemudian hari mengijinkannya. Hal ini megindikasikan keinginan untuk menghindari *hadis* diangkat sederajat dengan al-Qur'an. *Sunnah*, seperti yang telah dijelaskan, tidaklah sama dengan *hadis*, karena meski seluruhnya disepakati asli dan sahih, baik dalam naskah dan *isnad*-nya, namun tak mesti diujudkan dalam perilaku di masa awal Madinah. Dapat dikatakan bahwa *hadis* bukanlah bagian dari *sunnah*.

Kini kita beralih pada persoalan '*amal* itu sendiri. '*Amal* berarti perbuatan dan mengacu pada perilaku sehari-hari dari penduduk

**Islam bukanlah sebuah idealisme, dia bukan sebuah mimpi yang tak tercapai terhalang oleh keserakahan dan nafsu berkuasa dari generasi-generasi manusia korup. Islamnya Rasulullah telah tercapai, telah diletakkan, telah terjadi, telah berlangsung, telah bertahan dan kemudian tersapu bersih.**

Shaykh Abdalqadir As-Sufi (1993:15)

Madinah yang disepakati. *'Amal* adalah perilaku normatif Rasulullah, ataupun keempat Khalifah pertama, para Sahabat dan pengikutnya, Tabi'un, dan generasi sesudahnya, yakni Tabi'ut-tabi'in. Jadi *'amal* terbentuk dari *sunnah* Rasulullah, dan juga ijtihad ataupun keputusan pribadi pihak berwenang sesudahnya. Sumber pencatatan *'amal* yang dilakukan oleh Imam Malik terutama adalah Sayyidina 'Umar ibn al-Khattab. Karena itu Madhhab Maliki juga dikenal sebagai Madhhab Umar. Maka *'amal* adalah bagian kesatuan dari *sunnah*. Zayd ibn Thabit, yakni sahabat yang masyhur, menyatakan "Ketika engkau melihat penduduk Madinah melakukan sesuatu, ketahuilah bahwa itu adalah *sunnah*." Jelas ini mengacu pada *'amal*, 'melakukan', dan bukanlah merujuk pada periwayatan verbal. Maka antara *sunnah* dan *'amal* lebih dekat kesamaannya daripada antara *sunnah* dan *hadis*.

Seperti telah disinggung sebelumnya, dengan kejelasan kedudukan *hadis* dan *sunnah*, maka pengambilan *hadis* begitu saja sebagai dasar perilaku seorang Muslim akan menimbulkan masalah. *Hadis* tidak dapat secara langsung dicomot, dijadikan landasan, tanpa pemahaman dan pengetahuan tentang usul fikih yang memadai sebagaimana diajarkan oleh Imam Syafi'i. *Hadis* tidak otomatis merupakan tindakan nyata yang pernah diamalkan. Sedangkan bagi Metode Maliki, kriteria dasarnya adalah *'amal*, dan bukan *hadis*.

**Hadis lebih bersifat ilustratif daripada otoritatif dan pemahaman yang benar tentang Qur'an dan sunnah sebagai sumber hukum dicapai (bagi penduduk Madinah) tidak terutama dari mempelajari teks Qur'an dan hadis melebihi dari menyaksikan yang dilaksanakan sebagai 'amal.**

Yasin Dutton (1999:178)

Selanjutnya, mengenai kedudukan *'amal* bila dihubungkan dengan *hadis*, dengan mengikuti pendapat dari Qadi Iyad, Dutton menyebutkan adanya empat kemungkinan.

1. *'Amal* sesuai dengan *hadis*, maka *'amal* mendukung kesahihan *hadis*.
2. *'Amal* sesuai dengan satu *hadis*, namun bertentangan dengan *hadis* yang lain. Dalam hal ini keberadaan *'amal* menjadikan *hadis* pertama lebih dipilih.
3. *'Amal* bertentangan dengan satu atau beberapa *hadis*. Jika *'amal* bersangkutan berasal dari masa Rasul, maka ia lebih dipilih, karena kategori *'amal* seperti itu pasti memiliki otoritas dan periwayatan berganda (*mutawatir*), sedangkan *hadis-hadis* lain yang diriwayatkan secara tunggal dari satu ke satu, hanya mungkin bisa dipercaya. Jika *'amal* bersangkutan adalah yang didasarkan pada *ijtihad*, maka *hadis* lebih disukai, meskipun dalam hal ini ada beberapa keberatan dengannya.
4. Terdapat suatu *hadis* yang tidak ada *'amal*-nya. Tentu dalam hal ini tidak ada kontroversi, maka *hadis* itu diikuti, sepanjang terbukti bahwa *hadis* tersebut *sahih*, dan tidak ada *hadis* lain yang bertentangan dengannya. Dalam hal ini juga ada keberatan dengannya, dengan alasannya ketiadaan *'amal* ini menunjukkan bahwa isi *hadis* tersebut tidak normatif.

Dari keempat kemungkinan di atas tampak dengan jelas bahwa *'amal* lebih utama daripada *hadis*. Sebagaimana umum diketahui *hadis* terdiri atas dua jenis, yaitu *hadis* yang diriwayatkan secara berganda (*mutawatir*) yang berasal dari sejumlah besar Sahabat, dan *hadis* tunggal (*ahad*) yang berasal dari seorang Sahabat. *'Amal* sudah barang tentu selalu *mutawatir*, karena berasal dari sejumlah besar Sahabat, mewakili pemufakatan sejumlah besar Sahabat di Madinah, serta perilaku mereka yang juga telah disepakati, yang kemudian ditransmisikan turun temurun tanpa perubahan. Penyampaian berganda pasti mengungguli yang tunggal, yang berasal dari seorang Sahabat saja, dan karenanya Imam Malik lebih mengutamakan *'amal* daripada *hadis*.

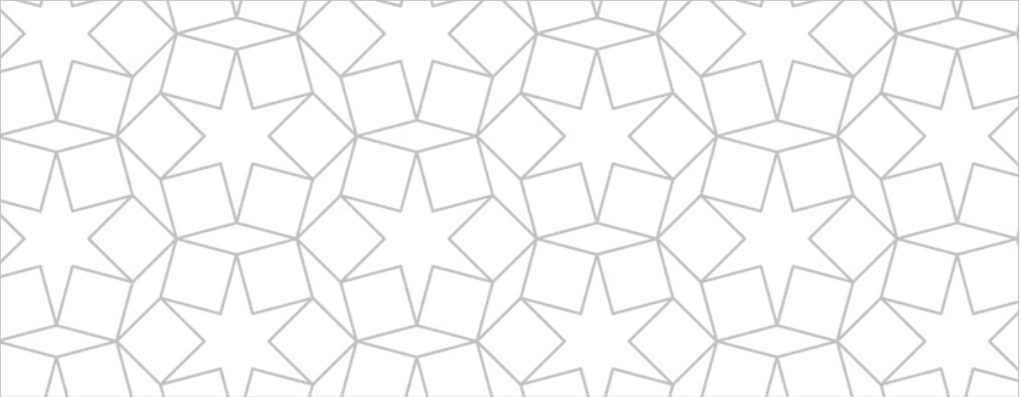
Gambaran jelas mengapa *'amal* lebih dipilih disampaikan Ibn Qutayba (wafat 276H/889M) dalam kitabnya, *Ta'wil mukhtalif al-hadith*, sebagaimana dikutip oleh Dutton (1999: 51) berikut ini:

*Menurut pendapat kami kebenaran lebih mungkin diperoleh dengan ijma' daripada dengan penyampaian hadis (al riwaya). Hadis bisa jadi sasaran kealpaan, kesalahan, ketidakpastian, penafsiran yang mungkin berbeda serta pembatalan; perawi yang dapat dipercaya boleh jadi meriwayatkannya dari seseorang lain yang tidak dapat dipercaya; bisa jadi terdapat dua perintah yang berbeda, yang keduanya mungkin saja, seperti melakukan baik satu ataupun dua taslim [salam di akhir salat]. Serupa dengannya, seseorang mungkin hadir pada saat Rasulullah bersabda, dan tak hadir di lain waktu saat beliau meminta khalayak melakukan sesuatu yang berbeda [dari yang didengarnya]: ia lantas menyampaikan sabda yang pertama dan tidak yang kedua karena tak tahu. Namun ijma' terbebas dari perubahan-perubahan seperti itu. Itu sebabnya Malik, semoga Allah mengasihinya, kadang menyampaikan suatu hadis dari Rasulullah, tapi kemudian berkata, "Amal di kota kita adalah begini-dan-begini, mengatakan sesuatu yang berbeda dari hadis.'*

Banyak contoh dapat diberikan tentang berbagai hal yang pada mulanya tidak dicatat secara tertulis sebagai *hadis* tetapi secara umum diketahui dan dimengerti oleh penduduk Madinah berasal dari masa Rasulullah. Semua ini tentu saja merupakan '*amal*'. Beberapa contohnya adalah seperti soal takaran *sa'* dan *mudd*, cara pelafalan dan penyuaan adzan dan iqamah, tidak mengeraskan *Bismillah* dalam salat yang dikeraskan (misalnya salat magrib, isya', dan subuh), lalu posisi berdiri dalam salat dengan posisi tangan di samping badan dan bukan berlipat di muka. Dalam kaitan ini dapat ditambahkan fakta bahwa Sayyidina Abu Bakr, sahabat terdekat Rasulullah dan yang praktis berada di sampingnya sepanjang hidup Rasul, hanya sedikit meriwayatkan *hadis*. Sedangkan Abu Hurairah, yang hanya sekitar empat tahun bersama Rasul, meriwayatkan ribuan *hadis*. Segala perilaku dan pendapat Abu Bakar as-Siddiq, tentu saja, adalah *sunnah* itu sendiri, tanpa harus dilaporkan secara verbal.

Bagian berikut ini akan menguraikan upaya umat Islam di Cape Town menegakkan syariah dengan merujuk pada '*amal* Madinah. Fokus pembahasan ditujukan pada upaya mereka dalam melaksanakan penarikan zakat. Untuk itu kita terlebih dahulu akan mengawali bab berikut ini dengan diskusi secara ringkas membahas masalah zakat itu sendiri.





Bab 8

# **Restorasi Zakat**

## Menegakkan Pilar yang Roboh





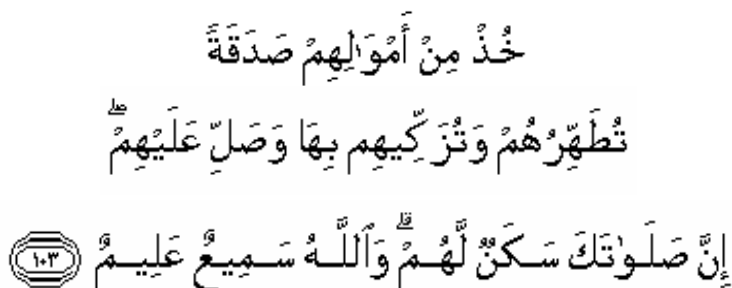
## Bab 8

# Restorasi Zakat Menegakkan Pilar yang Roboh

Zakat adalah satu di antara lima Rukun atau Pilar Islam, merupakan ibadah wajib, yang memiliki kedudukan sejajar dengan salat. Perintah berzakat selalu dipadukan dengan perintah bersalat (dalam redaksi *'akimusalat wa atazzakat'* dan sejenisnya), sekurangnya sebanyak 29 kali dalam al-Qur'an. Ini menunjukkan bahwa validitas keduanya tidak dapat dipisahkan, zakat tidak bermakna tanpa salat, begitu pun sebaliknya, salat tidak ada artinya tanpa melaksanakan kewajiban zakat. Untuk sahnya keduanya harus dilaksanakan menurut syarat dan rukun yang telah ditetapkan<sup>1</sup>. Tanpa zakat atau salat, apalagi keduanya, tidak ada Islam.

Dasar langsung perintah penarikan zakat adalah ayat al-Qur'an surat

At Taubah ayat 103 yang berbunyi:



*Ambillah zakat dari kekayaan mereka untuk membersihkan dan mensucikan mereka dengannya. Dan berdoalah untuk mereka, sungguh doamu mendatangkan ketentraman bagi mereka. Allah Maha mendengar, Maha mengetahui.*

Ijma' para ulama menyatakan bahwa awal ayat ini yang disebutkan dalam bentuk kata perintah, *fi'il amr (Khud)*, menunjukkan bahwa zakat harus diambil dari, dan bukan diserahkan oleh, pembayarnya (muzaki). Hal ini mensyaratkan adanya otoritas yang melakukannya, baik secara langsung, atau tidak langsung dengan cara penunjukan seseorang lain untuk mewakilinya, sebagai amil (petugas pengumpul zakat). Dengan kata lain seorang amil hanya sah sebagai amil kalau dia memiliki otoritas, atau menerima delegasi, dari pihak yang memiliki otoritas untuk itu. Seseorang tidak dapat menunjuk dirinya sendiri sebagai pengumpul zakat, sebagaimana Sanzaf di Afrika Selatan atau semua Lembaga Amil Zakat (LAZ) dan Baz (Badan Amil Zakat) yang beroperasi di Indonesia, saat ini.

---

<sup>1</sup> Mengenai fikih zakat secara rinci lebih lanjut lihat Bewley, A dan Douglas A (2005). *Restorasi Zakat: Menegakkan kembali Pilar yang Runtuh*. Pustaka Adina, Jakarta.

Penyandingan zakat dan salat dalam satu kesatuan dan perintah pengambilannya oleh suatu otoritas menunjukkan bahwa zakat, berbeda dari salat yang merupakan urusan privat, adalah urusan publik. Zakat, selain merupakan ibadah wajib, dipandang sebagai institusi politik dalam Islam. Tegaknya zakat sebagai rukun Islam mensyaratkan, dan menunjukkan, tegaknya tata pemerintahan dalam Islam. Sejak Rasulullah, kemudian diteruskan oleh Khulafaurrasidin, terus sampai ke Khalifah dan Sultan-sultan, serta para Amir di wilayah lokal, sepanjang ada pemerintahan Islam, zakat dilaksanakan sesuai dengan rukunnya. .

Imam Malik dalam kitabnya *Muwatta* menyatakan:

*Permbagian zakat terserah menurut penilaian individual orang yang memegang otoritas... Tidak ada ketentuan pasti tentang porsi bagi amil zakat kecuali sesuai dengan yang dianggap tepat oleh pemimpin kaum Muslim.*

Pendapat Imam Malik ini bukan satu-satunya dasar hukum yang menunjukkan bahwa zakat adalah urusan publik, dan bukan urusan privat. Pendapat ulama dari tiga madhhab besar lainnya pun menegaskan soal ini. Bewley (2005) menunjukkan hal ini sebagaimana dalam kutipan berikut<sup>2</sup>:

*Imam al-Sarakhsi, ulama terkemuka dari madhab Hanafi, dalam kitabnya al-Mabsut menyatakan, "Zakat merupakan hak Allah dan untuk dikumpulkan dan dibagikan oleh seorang pemimpin Muslim atau pihak yang ditunjuknya. Kalau seseorang membayarkan zakatnya kepada orang lain, hal ini tidak menggugurkan kewajibannya membayar zakat."*

...

*Imam ash-Shafi'i dalam kitab al-Um menyatakan tentang kategorisasi dari Al Qur'an soal "mereka yang*

*mengumpulkannya” sebagai **mereka yang ditunjuk oleh khalifah** kaum Muslim untuk mengumpulkan dan membagikan zakat.*

*Imam Ahmad dikutip dalam kitab as-Sharih ar-Rabbani li Musnad Ahmad menyatakan, “**Hanya khalifah saja** yang mengemban otoritas dan tanggung jawab untuk mengumpulkan dan mendistribusikan zakat, apakah dilakukannya sendiri atau melalui orang yang ditunjuknya, dan dia juga berhak dan bertanggungjawab untuk memerangi mereka yang menolak membayarkannya.”*

Tentang jenis harta yang wajib dizakati dapat dipahami dengan jelas, secara umum terdiri atas harta uang (*mal*), hasil tetanaman, serta hasil peternakan. Harta uang merujuk pada emas dan perak, dalam bentuk apa pun, hasil tambang dan barang temuan, serta barang mata dagangan. Hasil tetanaman terdiri atas produk perkebunan dan pertanian dalam jenis-jenis yang dapat disimpan dalam waktu lama. Sedangkan produk peternakan terdiri atas onta, sapi, kambing dan domba, dan sejenisnya. Masing-masing dengan nisabnya sendiri-sendiri, dengan atau tanpa ketentuan *haul*, yang tidak akan dibahas secara lebih rinci lagi dalam buku ini. Kita akan lebih memfokuskan pembahasan hanya pada zakat harta uang (*mal*).

Nisab zakat *mal* dengan jelas telah ditetapkan sebagai 20 dinar (84.7 gr emas, 22 karat) dan 200 dirham (593 gr, perak murni), dengan *haul* satu tahun. Ketentuan ini merupakan *ijma*’ para ulama yang tidak pernah berubah, sama halnya dengan ketentuan jenis *mal* yang terkena kewajiban zakat, yakni *hanya* emas dan perak, atau mata dagangan yang juga dihitung *hanya* dalam emas dan perak<sup>3</sup>. Perlu diingat juga bahwa dua jenis *mal*, emas dan perak, memiliki ketentuan terpisah yang tidak bisa saling dicampurkan.

Semua ini menunjukkan pada kita bahwa ketetapan tentang zakat, berarti rukun sahnya, telah ditentukan dengan tegas dan jelas.

---

<sup>2</sup> Cetak tebal dari saya.

Namun, sebagaimana halnya dengan soal kepemimpinan yang segera akan kita bahas, kita dihadapkan pada kenyataan bahwa harta uang – karena proses sejarah dan politik sebagaimana telah kita bahas di muka – telah mengalami perubahan bentuk, berupa uang kertas dengan segala turunannya (kertas saham, deposito, cek, *bond*, dan sejenisnya). Tidak ada perkecualian semua lembaga 'amil' zakat modern yang beroperasi saat ini juga hanya beroperasi dalam sistem perbankan dengan uang kertas dan turunannya ini.

Dari kutipan pendapat sejumlah Imam di atas sangat jelas terlihat bahwa prasyarat pertama yang harus dipenuhi, dan aspek yang harus diluruskan, dari praktek pengambilan zakat saat ini adalah penegakkan otoritas. Sebab, memang benar bahwa persoalan umat Islam dalam waktu 80 tahunan terakhir ini, sejak runtuhnya kekhalifahan Utsmani, 1924, adalah telah tidak adanya lagi otoritas Islam. Tetapi hal ini tidak berarti lalu rukun zakat telah berubah, dan pengubahannya menjadi sedekah privat seperti yang dipraktekkan saat ini bisa dibenarkan pula. Sebagaimana selanjutnya dikatakan oleh Bewley (2005):

*Sepanjang kurun sejarah Islam acap terjadi ketika kekuasaan dan otoritas seorang khalifah tidak mencapai banyak wilayah umat tetapi [hal ini] tidak menghambat pelaksanaan zakat secara penuh dan benar di wilayah-wilayah tersebut. Dalam keadaan demikian pemimpin politik lokal kaum Muslimin akan bertindak atas nama khalifah dan menunjuk amil dan mengorganisir pembagian zakat di daerahnya. Jelas menjadi tanggung jawab kita sebagai Muslim*

---

<sup>3</sup> Uraian rinci tentang fikih zakat selain dapat diperoleh pada buku *Restorasi Zakat* (catatan kaki no 2) juga bisa dilihat, antara lain, pada kitab *Al Ahkam as-Sultaniyyah*, oleh Abu'l-Hasan al-Mawardi, bab 11 tentang Pengelolaan Zakat. Terjemahan dalam bahasa Inggrisnya diterbitkan oleh Ta-Ha Publisher, London (1996). Halaman 168-185.

*di zaman gelap tanpa khalifah ini untuk melakukan hal yang sama.*

Dalam konteks sekarang melakukan hal yang sama sebagaimana dalam kutipan di atas berarti penegakkan kepemimpinan lokal umat Islam, melalui cara dan mekanisme yang benar menurut fikih. Bagaimana hal ini bisa dilakukan ditunjukkan dalam studi kasus pelaksanaan penarikan zakat oleh sebagian kaum Muslim di Cape Town, Afrika Selatan, yang akan diuraikan di bawah ini. Tindakan pertama mereka adalah menegakkan otoritas, melalui restorasi tata pemerintahan dan kepemimpinan dalam masyarakat.

## **RESTORASI KEPEMIMPINAN PENEGAKAN AMIRAT**

Walaupun arus besar yang tengah terjadi di kalangan umat Islam di Cape Town saat ini adalah modernisasi, termasuk dalam pengelolaan zakat, ada sebagian umat Islam yang melakukan restorasi. Tujuannya agar rukun zakat yang ditetapkan syariah dapat dipenuhi. Sudah ditunjukkan di muka pengelolaan zakat di Cape Town – yang pada dasarnya sama dengan pengelolaan zakat secara modern di Indonesia - telah menjadikannya sebagai bagian dari instrumen negara fiskal. Zakat terintegrasi ke dalam sistem perpajakan dan perbankan sekaligus.

Berbeda dari kalangan pengritik sebelumnya, yang berhenti pada sekadar menolak penanganan zakat modern tersebut – dan bahkan pada akhirnya menerimanya juga – sebagian umat Islam ini merealisasikan prasyarat yang diperlukan untuk menegakkan rukun zakat. Maka, pendekatan yang dipilih oleh umat Islam di Cape Town ini tidak dilakukan dengan cara membentuk organisasi, melainkan dengan berjamaah, dan menetapkan satu di antaranya sebagai seorang pemimpin, yang disebut sebagai Amir.

Dalam tradisi politik Islam hal ini tercatat selalu dilakukan oleh umat Islam sepanjang sejarah. Al-Mawardi dalam mengawali kitabnya

*al-Ahkam as-Sultaniyyah* telah menyebutkan:

**Kepemimpinan ditetapkan untuk melanjutkan kerasulan sebagai cara untuk menjaga dien dan mengelola urusan dunia. Merupakan ijma bahwa seseorang yang hendak melaksanakan sebuah tanggung jawab dalam posisi ini untuk melaksanakan kontrak Kepemimpinan atas Umat.**

Ulama yang lain, Ibnu Khaldun, dalam bukunya *Muqaddimah*, menyatakan hal yang sama 'otoritas untuk dapat melakukannya [memenuhi ketetapan Syariah dan urusan dunia] dipegang oleh wakil hukum agama, yakni Rasul; dan kemudian pihak yang meneruskannya, para khalifah'. Selanjutnya Al Mawardi menegaskan bahwa penegakan otoritas merupakan ketetapan hukum sebagaimana dinyatakan dalam Surat An-Nisa ayat 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ  
وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ  
تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ  
تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾

*Hai orang-orang yang beriman taatilah Allah dan taatilah Rasul dan mereka yang memegang otoritas di antara kamu. Bila kamu menghadapi perselisihan tentang sesuatu kembalikan perkara tersebut kepada Allah dan Rasul, bila kamu beriman kepada Allah dan hari akhir. Yang demikian itulah yang terbaik yang kamu lakukan dan mendapatkan hasil yang terbaik.*

Otoritas diberikan kepada seorang pemimpin oleh warga jamaah, sebagaimana disebutkan di atas, dalam bentuk pengakuan kepemimpinan kepadanya dengan cara *baiat*. Dalam ayat di

atas telah ditegaskan bahwa dasar pengakuan kepada otoritas itu sendiri tiada lain adalah ketaqwaan kepada Allah. Ayat ini juga mengindikasikan model hubungan antara sang pemimpin dan jamaah yang dipimpin serta bentuk tata pemerintahan yang mengaturnya. Tata cara dan lafal *baiat* yang dilaksanakan di Amirat Cape Town mengikuti *sunnah* nabi sebagaimana dipraktekkan di Madinah al Munawwarah. Dalam kitab *Al Muwatta*, buku ke-55, Imam Malik ibn Anas meriwayatkan:

*Malik meriwayatkan kepada saya dari Abdullah ibn Dinar bahwa Abdullah ibn Umar menulis kepada Abd al-Malik ibn Marwan, menyatakan sumpah-setia. Ia menulis, 'Bismillahirrahmanirrohim. Kepada hamba Allah, Abd al-Malik, Amir-al Mukminin. Assalamu'alaikum. Saya memuji Allah untukmu. Tiada tuhan selain Dia. Saya menyatakan hak Anda atas pendengaran dan kesetiaan saya menurut sunnah Allah dan sunnah Rasulallah semampu saya'.*

### **Tugas Seorang Amir**

Pada tingkat tertinggi kepemimpinan Islam, atau Imamah, menurut Imam Al Mawardi ada di tangan seorang Khalifah. Untuk tingkat di bawahnya seorang Khalifah diwakili oleh pemimpin wilayah atau daerah, para Amir. Dalam kasus di kota Cape Town, dalam keadaan tanpa Khalifah sekarang ini, maka otoritas yang terbentuk adalah pada tingkat Amirat. Seorang Amir telah menerima *baiat* dari jamaahnya, yang lafalnya mengikuti *sunnah* sebagaimana dikutip dari *Muwatta* di atas. Amirat di Cape Town telah terbentuk secara relatif mantab sejak 2001, meskipun telah dirintis sejak beberapa tahun sebelumnya.

Fungsi seorang Amir pada pokoknya adalah melaksanakan suatu *amr*, dan tidak menetapkannya. Pihak yang mengevaluasi dan menetapkan suatu ketentuan, berdasarkan syariah dan penerapan usul fikih, adalah seorang *faqih* atau sejumlah *fuqaha*, yang hasilnya antara lain berbentuk fatwa. Amirat Cape Town sendiri ada di bawah



**Tugas dan kewajiban seorang pemimpin (Amir) menurut Imam Qurtubi, seorang Mufassir yang mengikuti tradisi Imam Malik, berdasar tafsir atas ayat dalam Surat Ali Imran ayat 62, adalah:**

- 1. Menetapkan dan mengotorisasi dua salat Id (Idul Fitri dan Idul Adha) dan salat Jum'at**
- 2. Menjamin kemurnian dan kebenaran timbangan dinar dan dirham**
- 3. Menjamin dan menjaga kebenaran takaran, ukuran, dan timbangan di pasar**
- 4. Menunjuk petugas zakat, menarik, dan mendistribusikannya menurut ketentuan yang ada**
- 5. Menyiapkan diri untuk memimpin jihad, dan bila berhasil, mengumpulkan dan membagikan harta pampasan (ghanimah)**

**Shaykh Abdalqadir As-Sufi (2002b) menambahkannya dengan satu tugas lagi yaitu melindungi kaum dhimmi dan menerapkan jizya terhadap mereka.**

Amirat yang lebih besar, yakni Amirat Afrika Selatan, dengan kedudukan Amir-nya di Johannesburg. Meskipun dalam konteks yang berbeda upaya pengisian kevakuman otoritas yang dilakukan oleh umat Islam di Cape Town ini dapat dilihat telah mengikuti model yang pernah ada dalam sejarah umat Islam.

Kembali kita mengutip al-Mawardi dalam bukunya *al-Ahkam as-Sultaniyyah* yang menyebutkan dua cara pemilihan seorang pemimpin (dalam hal ini Khalifah), yaitu: melalui pengakuan dan keputusan sejumlah orang yang 'berpengaruh dan berwenang', atau melalui penunjukkan oleh Khalifah sebelumnya. Namun demikian sebagaimana sejarah yang lebih panjang menunjukkan pada kita pengisian otoritas di kalangan umat Islam, sepeninggal Rasulullah tidak memiliki pola yang sama. Kita mengenalinya sekurangnya dalam empat pola:

1. Atas dasar *baiat* oleh sejumlah ulama yang mengikat serta para pemimpin umat (*ahl al-hal wa 'l-'aqd*), sebagaimana terjadi pada kasus terpilihnya Khalifah Abu Bakar;
2. Atas dasar penunjukan dan pilihan oleh khalifah sebelumnya, sebagaimana terjadi pada kasus Khalifah Umar ibn al-Khattab;
3. Atas dasar keputusan konsultatif (*shura*) sejumlah orang tertentu, sebagaimana terjadi pada Khalifah Usman ibn Affan dan Ali bin Abi Thalib;
4. Atas dasar pengisian oleh seseorang yang berhasil, mampu dan memiliki kualifikasi, sebagai pemimpin sebagaimana banyak terjadi di berbagai masa kekhalifahan.

Tata cara pemilihan Amir di Cape Town pada awalnya dilakukan melalui proses penunjukkan oleh sejumlah warga jamaah terkemuka, dalam pengertian memiliki pengetahuan tentang *dien* yang terbaik (para ulama), serta mereka yang memiliki pengaruh (sebagai panutan) dalam jamaah. Dengan kata lain prosedurnya melalui proses konsultasi, sebagaimana yang terjadi atas diri Khalifah Usman ibn Affan dan Khalifah Ali bin Abi Thalib. Amir yang terpilih ini kemudian menjalankan sejumlah kewajiban dan melayani umat berupa:

- Menyelenggarakan, mengimami, dan menjadi khatib dalam salat Jum'at dan dua Id (Idul Fitri dan Idul Adha), atau menunjuk penggantinya untuk tugas ini.

- Menetapkan dan mengumumkan tiap-tiap awal dan akhir bulan Ramadhan (berarti menetapkan Hari Raya Idul Fitri, selain Idul Adha).
- Mencetak koin dinar dan dirham dan mengawasi kesesuaiannya dengan ketentuan syariah. Standar yang dipakai adalah sesuai dengan yang ditetapkan oleh Khalifah Umar ibn Khatab. Satu dinar adalah koin emas 4.25 gr, 22 karat; dan satu dirham adalah koin perak murni, 3 gr.
- Menarik zakat (dalam bentuk *ayn*, dinar dan dirham untuk zakat mal), atau menunjuk seseorang yang mampu dan dapat dipercaya, sebagai amil untuk mewakilinya, kemudian membagikannya kepada mustahik yang berhak menerimanya dalam waktu secepatnya, maksimal 73 jam.
- Memimpin dan menyelenggarakan berbagai kegiatan kesejahteraan umat, seperti pengajian, majelis dhikir, pengelolaan pendidikan, dan kegiatan sosial lainnya.

Ulama lain yang telah dikutip sebelumnya, Al-Mawardi, menyebutkan **tujuh tugas seorang pemimpin atau Amir** suatu daerah. Ketujuh tugas dan kewajiban Amir ini adalah<sup>4</sup>:

1. Mengatur pasukan, penugasan mereka, dan pembagian bekal hidup mereka; kecuali bila Khalifah telah menetapkan besaran perbekalannya, seorang Amir tinggal melaksanakannya saja.
2. Menegakkan hukum, menunjuk hakim dan jaksa.
3. Mengumpulan zakat dan kharaj, menunjuk petugasnya, serta membagikannya kepada mereka yang berhak
4. Melindungi dien, mempertahankan segala sesuatu yang tidak boleh dilanggar, serta menjaganya dari segala perubahan dan penyimpangan
5. Melaksanakan hukuman dan hudud, baik atas hak-hak Allah maupun hak masyarakat

6. Memimpin salat berjamaah Jum'ah, ia sendiri bertindak sebagai imam dan khatib atau menunjuk penggantinya
7. Memfasilitasi perjalanan haji umatnya maupun yang dari wilayah lain, dan menjaga keamanannya

Dibandingkan dengan keseluruhan peran, fungsi, dan tugas yang seharusnya diemban oleh seorang pemimpin umat yang paripurna, hal-hal yang telah dilakukan oleh Amir di Cape Town memang belum sempurna. Walaupun demikian, dalam konteks pelaksanaan rukun zakat, model kepemimpinan yang telah dilaksanakan di Amirat Cape Town telah memenuhi syarat. Hal yang terpenting dipahami di sini adalah bahwa tanpa seorang Amir tiada satu *amr* pun dapat dilaksanakan. Dengan kata lain kehadiran seorang Amir dalam suatu komunitas Muslim adalah sebuah keharusan. Dalam kevakuman otoritas fatwa ulama akan menjadi pernyataan mandul, dan segala ketentuan syariah lainnya tidak dapat dilaksanakan. Tentang kaitan erat antara Umara dan Ulama ini Shaykh Abdalqadir as-Sufi as-Sufi (2002a:63) selanjutnya menyatakan:

*Sebuah Fatwa adalah sesuatu yang dihasilkan oleh ulama yang dilindungi atas perintah seorang Amir yang efektif. Implikasi hukum dan politik darinya berarti bahwa penilaian hukum kemudian akan diratifikasi oleh Amir dan dilaksanakan di bawah perintahnya. Seorang Qadi yang memberikan keputusan dalam situasi ini menjadi sangat berbeda dari seorang alim yang semata-mata menyuarakan pendapatnya dalam suatu persoalan sebagai tanggapan pribadi atau saat diminta oleh seorang Muslim lainnya. Yang terpenting dari ini, energi regang yang dihasilkan dari rasa takut kepada Allah melalui penilaian [hukum] yang akan ditindaklanjuti ini menghasilkan manusia yang sangat spesial dan berkaliber tinggi.*

---

<sup>4</sup> Lihat al-Ahkam bab 3, tentang Amirat, halaman 48-56.

Pencetakan koin Dinar dan Dirham yang kini dilakukan di Amirat Cape Town – selain di berbagai Amirat di tempat lain - misalnya, merupakan pelaksanaan dan konsekuensi dari sebuah *amr*, yang ada sejak sekitar 15 tahun lalu. Dalam hal ini, dasarnya adalah sebuah fatwa yang menyatakan keharaman uang kertas sebagai alat tukar. Fatwa ini diterbitkan pada 18 Agustus 1991 dengan judul *Fatwa Tentang Larangan Pemakaian Uang Kertas sebagai Alat Tukar*, yang menyatakan:

*Setelah meneliti dengan saksama berbagai aspek dari uang kertas, dengan berpegang pada al Quran dan sunnah kami nyatakan penggunaan uang kertas sebagai alat tukar dalam bentuk apa pun adalah riba dan karena itu haram hukumnya.*

Fatwa ini sendiri tidak diterbitkan di Cape Town, tetapi di Granada, dan karena itu pencetakan koin Dinar dan Dirham pun dimulai di Amirat Granada, tahun 1992. Setelah hampir lima belas tahun lamanya sejak fatwa tersebut diterbitkan, sampai pada pertengahan tahun 2006, Dinar dan Dirham telah dicetak di berbagai Amirat lain, termasuk di beberapa negara Asia, terutama di Dubai, Malaysia, dan Indonesia. Koin Dinar dan Dirham ini didistribusikan dan disediakan melalui *counter-counter* yang disebut sebagai *Wakala*. Di Amirat Cape Town pusat berbagai kegiatan yang terkait dengan pelaksanaan syariah ini berpusat di Masjid Jum'ah Cape Town, yang kini tengah dikembangkan sebagai cikal-bakal Imaret, yang akan dibahas lebih detil di bawah nanti.

## **RESTORASI ALAT TUKAR DINAR DAN DIRHAM**

Proses politik dan sejarah yang telah mengubah makna harta, dengan segala implikasinya, terutama perubahan dari penggunaan logam mulia, emas dan perak, menjadi uang kertas - lantas dari *promissory note* atau *dayn* menjadi uang fiat - sebagai alat pembayaran telah dibahas secara luas. Satu soal yang tersisa dalam konteks ini adalah pemakaiannya sebagai alat pembayaran zakat. Dalam sejarah umat

Islam, selama ada otoritas, zakat mal hanya dibayarkan dalam Dinar dan Dirham. Hal ini terkait langsung dengan adanya suatu otoritas politik Islam, yang memungkinkan pencetakan dan peredaran Dinar dan Dirham dapat dilakukan dengan benar.

Mengenai alat pembayaran zakat mal itu sendiri posisi keempat madhhab sangat jelas mensyaratkan hanya dalam emas dan perak, Dinar dan Dirham. Dengan kata lain pemakaian emas dan perak harus diterapkan bukan hanya untuk menghitung nisabnya, sebagaimana dipraktekan sekarang. Maka, seperti juga dalam kepemimpinan, menjadi kewajiban umat Muslim untuk mempertahankan ketetapan ini. Di bagian atas telah disebutkan sebuah fatwa mutakhir yang dikeluarkan oleh seorang *faqih*, pada 1991, tentang larangan penggunaan uang kertas sebagai alat tukar karena uang kertas merupakan sebetulnya riba.

Secara lebih spesifik, dalam konteks pembayaran zakat mal, di sini ditampilkan sejumlah kutipan dari berbagai posisi madhhab. Posisi Imam Syafi'i dapat dilihat dari pendapatnya, dalam kitabnya *Risala* (1987:165). Ia mengatakan:

*Rasulullah memerintahkan pembayaran zakat dalam perak, dan kaum Muslim mengikuti presedennya dalam emas, baik berdasarkan [kekuatan] hadis yang diriwayatkan kepada kita atau berdasarkan [kekuatan] analogi bahwa emas dan perak adalah penakar harga yang digunakan manusia untuk menimbun atau membayar komoditas di berbagai negeri sebelum kebangkitan Islam dan sesudahnya.*

*Manusia memiliki berbagai [jenis] logam lain seperti kuningan, besi, timbal yang tidak pernah dibebani zakat baik oleh Rasulullah maupun para penerusnya. Logam-logam ini dibebaskan dengan dasar [pada kekuatan] preseden dan kepada mereka, dengan analogi pada emas dan perak, tidak seharusnya dibebani zakat, karena emas dan perak digunakan sebagai standar harga di semua negeri, dan semua*

*logam lainnya dapat dibeli dengan keduanya dengan dasar kadar berat tertentu dalam waktu tertentu pula.*

Sebuah kutipan fatwa dari Shaykh Muhammad Illysh, Mufti Al Azhar<sup>5</sup>, yang secara tegas mengharamkan pemakaian uang kertas sebagai alat pembayar zakat, mewakili posisi Madhhab Maliki. Ia mengatakan alasannya sebagai berikut<sup>6</sup>:

*Kalau zakat menjadi wajib karena pertimbangan substansinya sebagai barang berharga (merchandise), maka nisabnya tidak ditetapkan berdasarkan nilai [nominal]-nya melainkan atas dasar substansi dan jumlahnya, sebagaimana pada perak, emas, biji-bijian atau buah-buahan. Karena substansi [uang kertas] tidak relevan [dalam nilai] dalam hal zakat, maka ia harus diperlakukan sebagaimana tembaga, besi atau substansi sejenis lainnya<sup>7</sup>.*

Posisi yang sama juga diberikan oleh ulama dari madhhab Hanafi, sebagaimana bisa kita lihat dalam buku *Seadet-i Ebediyye (Kebahagiaan Tanpa Akhir)*, Waqf Ikhlas (1993: 22-30), pada bagian yang membicarakan zakat uang kertas. Di sini disebutkan bahwa seseorang yang memiliki harta (*mal*) yang bukan berbentuk aset dagangan, dengan kata lain berupa uang kertas dan sejenisnya, dan memenuhi ketentuan nisab (dihitung dengan perak atau emas), harus membayarkan zakatnya dalam bentuk emas atau perak. Dasarnya adalah bahwa uang kertas, yang hanya memiliki nilai nominal, adalah *dayn*, sedangkan nilainya sebagai aset (*'ayn*) tidaklah berarti.

---

<sup>5</sup> Syech Muhammad Illysh digantikan oleh Muhammad Abduh yang diangkat menjadi Mufti Al Azhar oleh Lord Cromer (1899). Beberapa saat kemudian Abduh mengeluarkan fatwa tentang halalnya bunga tabungan, sebagaimana diulas pada bab Pendahuluan buku ini.

<sup>6</sup> Sebagaimana dikutip dalam Postscript buku Shaykh Abdalqadir As Sufi (2002). *Letter to An Arab Muslim*. Madinah Press. Halaman 116.

**Haram hukumnya bagi seorang Khalifah untuk mengambil uang selain emas dan perak, yakni koin yang disebut Sutuqa, dari para pemilik tanah sebagai alat pembayaran kharaj dan ushr mereka. Sebab walaupun koin-koin ini merupakan koin resmi dan semua orang menerimanya, ia tidak terbuat dari emas melainkan tembaga. Haram hukumnya menerima uang yang bukan emas dan perak sebagai zakat atau kharaj.**

**Surat Imam Abu Yusuf  
kepada Khalifah Harun Al Rashid**

Waqf Ikhlas (1993: 23) mengatakan:

**Tidak dapat dibenarkan membayarkan zakat dengan dayn untuk harta [berupa] 'ayn atau dayn [janji utang] yang masih harus dikembalikan. Merupakan keharusan untuk memberikannya dalam bentuk aset yakni 'ayn.**

Dari kutipan di atas cukup jelas bahwa seorang muzaki yang memiliki harta uang kertas atau turunannya, sebagai kelaziman zaman sekarang, terlebih dahulu harus menukarkan uangnya tersebut dengan emas atau perak, sebelum membayarkan zakatnya. Dalam salah satu catatan sejarah awal Islam dapat dinukilkan pendapat Imam Abu Yusuf, seorang *faqih* dan satu di antara dua murid utama Imam Abu Hanifah yang dikenal sebagai pendiri Madhhab Hanafi, tentang haramnya fulus sebagai alat pembayar zakat. Ketika

---

<sup>7</sup> Dengan 'memperlakukan uang kertas sebagaimana tembaga atau besi' berarti yang harus dihitung sebagai nilai uang kertas adalah harga kuantitasnya (lazimnya dalam ukuran berat), bukan nilai nominalnya.



menjabat sebagai Hakim Agung (Qadi) di zaman Sultan Harun Al Rashid, khalifah kelima (memerintah 170H/786M-193H/809M) Dinasti Abbassiyah, ia menulis surat kepadanya. Imam Abu Yusuf menegaskan keharaman menggunakan uang selain emas dan perak sebagai alat pembayaran.

Lebih jauh uang kertas juga akan terlihat dengan lebih jelas sebagai *promissory note* atau janji utang, atau *dayn*, dengan mengingat proses kemunculannya. Pada bab terdahulu telah dikutipkan penjelasan dari sejarawan Inggris, Helairie Beloc, yang menguraikan munculnya cikal-bakal uang kertas dari para bankir. Sekarang kita kutip pendapat Yusuf Qardawi, seorang ulama modernis, dalam bukunya *Fiqh az-Zakat*<sup>8</sup> yang menguraikan perkembangan lanjut uang kertas ini, dengan cara agak lain, sebagai berikut:

*Uang kertas mengalami perkembangan dari waktu ke waktu dari keharusan untuk dapat ditukar menjadi tidak. Pada tahap awalnya, uang kertas semata-mata berupa IOU [I Owe You, Saya Berutang pada Anda] yang dikeluarkan oleh sebuah bank, yang menjamin substitusinya dengan sejumlah pasti emas atau perak. Bank berkewajiban menukar IOU ini dengan emas dan perak ketika diminta. Dengan bergulirnya waktu, mesin perbankan berhasil mempengaruhi pemerintah dan mendapatkan hak untuk menyimpan hanya sebagian kecil emas dan perak atas IOU yang diterbitkannya. Pemerintah sendiri kemudian ikut masuk dalam bisnis pencetakan uang kertas karena terbukti sangat menguntungkan...*

---

<sup>8</sup> Terjemahan Indonesiannya adalah *Hukum Zakat: Studi Komparatif Mengenai Status dan Filsafat Zakat Berdasarkan Qur'an dan Hadits*, Litera AntarNusa dan MIZAN. 1999.

*Pada mulanya pemerintah menerbitkan uang kertas atas dasar cadangan emas dan perak, tapi dengan berjalannya waktu, kebutuhan yang berubah, dan penerimaan secara umum atas uang kertas, pemerintah mengganti sistem dari cadangan logam mulia menjadi sistem otorisasi kepada bank sentral untuk menerbitkan sejumlah tertentu uang kertas. Maka kita memasuki tahap non-convertibility, ketika mata uang nasional menjadi kewajiban dan tidak dapat ditebuskan dengan emas atau perak dalam batas tiap negara<sup>9</sup>.*

Jelas bahwa uang kertas adalah janji utang. Suatu janji (utang) yang tidak pernah dibayarkan kembali adalah melanggar kontrak utang-piutang, yang menurut syariah, adalah batil. Apalagi kebatilan itu *diwajibkan*, dalam hal ini atas sesuatu yang menyangkut harta, yang itu berarti perampasan hak milik pribadi seseorang. Dalam kenyataannya uang kertas, *fiat money*, yang nilai dan validitasnya hanya didasarkan pada keputusan politik dalam bentuk undang-undang alat pembayaran (*Legal Tender Law*) merupakan pajak terselubung dan sumber inflasi, sebagaimana dijelaskan panjang lebar pada bab Pendahuluan buku ini. Pemaksaan uang kertas berarti memakan harta seseorang secara batil, yang bertentangan dengan Surat An Nisa ayat 29, ketika Allah berfirman:

---

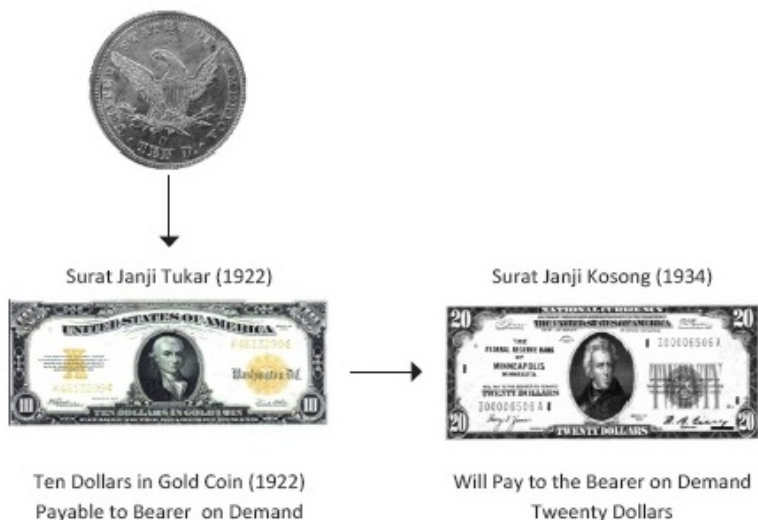
<sup>9</sup> Sebagaimana dikutip oleh Vadillo (2003). Halaman 699-698, cetak tegak dari saya.

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

*Hai orang-orang beriman janganlah kamu makan harta saudaramu secara batil, kecuali melalui perdagangan sukarela di antaramu.*

Dalam bab lainnya juga sudah diperlihatkan bahwa uang kertas merupakan riba, yang penggunaannya sebagai alat pembayaran, haram hukumnya. Dari kitab fikih yang ada, sekali lagi di sini kita baca suatu riwayat dari Imam Malik, dalam *Muwatta*.

*Yahya meriwayatkan kepada saya dari Malik bahwa ia mendengar tentang kuitansi yang diberikan kepada orang-orang di masa Marwan ibn al-Hakam untuk produk-produk di pasar al-Jar. Orang-orang memperjualbelikan kuitansi sesama mereka sebelum mereka menyerahkan barang. Zayd ibn Thabit dan seorang Sahabat rasulallah , pergi kepada Marwan ibn al-Hakam dan berkata, 'Marwan! Apakah kamu telah menghalalkan riba?' Ia berkata, 'Saya mohon perlindungan kepada Allah! Apakah itu?' Ia berkata, 'Kuitansi ini yang diperjualbelikan orang sebelum mereka menyerahkan barang.' Marwan kemudian mengirim para petugas untuk mengikuti mereka dan merampas kuitansi-kuitansi itu dari tangan mereka dan mengembalikannya kepada pemiliknya.*



Janji tukar dengan koin emas telah dihapus dari surat janji tukar. **Ini suatu kebohongan Bank!**

Dengan melihat esensi uang kertas sebagai IOU tersebut, dan penegasan dalam fatwa seperti dari Shaykh Illysh dan pernyataan dari sejumlah ulama dari keempat madhhab di atas, dapat disimpulkan bahwa uang kertas tidak dapat dipakai sebagai alat pembayaran zakat *mal*. Hanya dengan emas dan perak, Dinar dan Dirham, zakat dapat *dihitung* dan *dibayarkan*. Patut juga untuk disebutkan di

<sup>10</sup> Kitab ini berisi berbagai ketentuan muamalah yang telah dikodifikasi, yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab (*Majallah Al-Ahkam-i-Adliya*), Inggris dan Melayu. Di negara bagian Johor, Malaysia, kitab ini telah menjadi rujukan, dengan nama *Majalah Ahkam Johor*, sejak 1913. Pengkodifikasian *Mejelle* sendiri berlangsung antara 1869-1876.

sini, suatu batasan tentang alat pembayaran, *nuqud*, yang berlaku dan sah menurut hukum di Daulah Utsmani (mengikuti Madhhab Hanafi), hanyalah emas (Dinar) dan perak (Dirham). Uang kertas, sebagaimana ditetapkan dalam kompedium hukum *Mejelle Alkahme Adliye*<sup>10</sup> (Pasal 130 dalam Buku I), tidak dapat diterima sebagai alat pembayaran. Ketentuan formal ini terus berlaku sampai 1926, dua tahun sejak berakhirnya Kekhalifahan Utsmani, Maret 1924.

Perlu ditambahkan di sini, berbeda dari ulama-ulama terdahulu, posisi Yusuf Qardhawi yang mewakili posisi Islam modernis, memang membenarkan pemakaian uang kertas. Pembeneran penggunaan uang kertas sebagai alat pembayaran zakat *mal* – meskipun dengan jelas ia telah memposisikan uang kertas sebagai *dayn* – sebagaimana dilakukannya dalam bukunya *Hukum Zakat* semata-mata berdasarkan pragmatisme. Ia mengatakan: ‘Uang kertas saat ini dominan dipakai sebagai alat transaksi di seluruh dunia, dan emas dan perak telah lenyap dari peredaran sebagai mata uang.’ Dengan kata lain, Qardhawi mengesampingkan ketetapan syariah karena pragmatisme, salah satu watak utama Islam modernis.

## RESTORASI PELAKSANAAN ZAKAT

Restorasi pelaksanaan zakat agar sesuai dengan rukunnya adalah sebuah keniscayaan. Sebagaimana telah dibahas di muka, ada dua aspek yang harus dilakukan saat ini, yaitu mengembalikan otoritas di tengah umat Islam dan pemakaian Dinar dan Dirham dalam perhitungan dan pembayaran zakat. Dengan telah ditegakkannya Amirat dan dikembalikannya Dinar dan Dirham maka kaum Muslimin, dapat melaksanakan rukun zakat dengan benar.

Pengelolaan zakat pada dasarnya hanya mencakup dua aspek, yaitu penarikan dan pembagian. Sebagaimana ditetapkan dalam syariah kedua kegiatan ini harus dilakukan oleh seorang Amir atau Amil yang ditunjuknya. Demikian pula pendistribusiannya hanya bisa dilakukan kepada penerima yang telah ditetapkan, terdiri atas delapan golongan atau *asnaf*. Sudah dijelaskan pula secara luas bahwa alat pembayarannya harus dalam bentuk aset atau *dayn*, dalam hal harta berupa Dinar emas dan Dirham perak.

### **Penunjukkan Amil**

Hak untuk menunjuk dan memberhentikan Amil sepenuhnya merupakan kewenangan seorang Amir. Penarikan zakat tidak mengenal waktu tertentu saja, sebab sangat tergantung kepada *haul* (batas waktu setahun), yang berbeda dari satu muzaki dengan muzaki yang lainnya. Karenanya Amil merupakan jabatan yang juga tidak mengenal batas waktu. Dapat dikatakan bahwa seorang Amil adalah seorang 'profesional', karenanya mereka berhak mendapatkan upah, yang diambil dari zakat yang terkumpulkan itu sendiri. Sebagai bagian dari tugas Amil adalah melakukan pencatatan tentang hal-hal yang terkait dengan pekerjaannya, termasuk mengembangkan pangkalan data (*data base*), yang dapat digunakan untuk penarikan zakat seseorang pada tahun berikutnya.

Bagi Amirat di Cape Town yang sangat diperhatikan dalam penunjukkan Amil adalah pemilihan orang yang tepat dan memenuhi syarat. Beberapa kriteria yang digunakan untuk menunjuk seorang Amil adalah sebagai berikut:

- Memiliki kemampuan menilai dan menghitung nisab zakat sesuai dengan ketentuan untuk masing-masing komoditas dan aset yang terkena zakat
- Dapat diandalkan dalam menjaga 'kehormatan' muzaki, dalam hal ini, tidak memiliki kecenderungan suka membeberkan hak pribadi seseorang, termasuk masalah pemilikan harta pribadi muzaki
- Kejujuran
- Dapat dipercaya

### **Tatacara Penarikan Zakat**

Penarikan zakat dimulai dengan komunikasi antara jamaah dan Amir-nya, yang dapat berlangsung satu maupun dua arah, yang dibuka oleh pihak jamaah maupun dari pihak Amir. Setelah muzaki

diketahui maka Amil yang ditunjuk oleh Amir akan menghubungi pihak muzaki untuk menyepakati teknis pelaksanaan penarikan zakatnya. Pada waktu yang disepakati Amirat akan mengirimkan dua orang Amil kepada muzaki untuk menarik zakat, yang dilaksanakan di rumah sang muzaki. Bila sang muzaki memiliki kemampuan untuk menghitung dan menetapkan sendiri jumlah zakat yang harus dibayarkannya, maka Amil tinggal mengambilnya. Bila seorang muzaki tidak memiliki pengetahuan cukup tentang hal ini, maka Amil bersangkutan akan membantu melakukan penilaian dan penghitungannya.

Satu hal yang perlu diketahui di sini adalah bahwa Amil tidak diperkenankan mengajukan pertanyaan-pertanyaan yang sifatnya 'interogatif' atau 'investigatif'. Pertanyaan yang boleh diajukan dibatasi hanya yang terkait dengan harta yang terkena kewajiban zakat. Jadi, seorang Amil tidak boleh mengajukan pertanyaan, misalnya, tentang besar pendapatan bulanan seorang muzaki. Ia hanya boleh mengajukan pertanyaan tentang besarnya tabungan sang muzaki, dan tenggang waktu tabungan itu dimiliki.

Selesai pelaksanaan serah terima zakat, petugas penarik zakat kemudian memanjatkan do'a untuk sang muzaki. Mereka akan memohonkan kepada Allah SWT agar zakat yang dibayarkan diterima, dan yang bersangkutan dilimpahi rezeki dan keberkahan. Mengenai do'a dari petugas zakat untuk muzaki ini menurut al-Mawardi ada dua tujuan. Pertama, untuk mendorong agar muzaki membayarkan zakatnya dengan segera dan membedakan mereka dari kaum *dhimmi* yang harus membayarkan *jizya*; kedua karena perintah dalam ayat al-Qur'an:

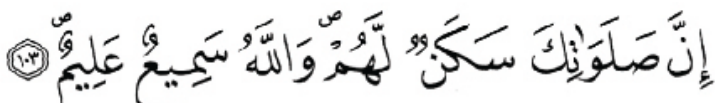
وَصَلِّ عَلَيْهِمْ

*Dan berdoalah untuk mereka.*

Selanjutnya al-Mawardi mengatakan, ayat 'berdo'alah untuk mereka' ini, dapat berarti 'memintakan ampunan untuk mereka',

sebagaimana pendapat Ibn Abbas, *radhiallahu anhu* (r.a), atau 'memohonkan [sesuatu untuk] mereka', yang merupakan pendapat mayoritas ulama. Sedangkan tentang kalimat dalam lanjutan ayat ini:

*Sungguh do'amu mendatangkan ketentraman bagi mereka. Allah Maha mendengar, Maha mengetahui.*



Menurut Al Mawardi, ada empat penafsiran:

1. Sebagai cara untuk mendekatkan mereka kepada Allah
2. Sebagai rahmat untuk mereka
3. Supaya memantapkan hati mereka
4. Supaya memberikan ketenangan kepada mereka.

Menurut al Mawardi hukum untuk mendoakan muzaki ini, menurut sebagian ulama, adalah sunah, dan menurut sebagian lainnya adalah wajib, terutama bila sang muzaki memintanya kepada sang petugas. Dengan telah berubahnya zakat menjadi sedekah yang dibayarkan hanya melalui transfer bank, sebagaimana dilakukan oleh para 'amil' modern, hak muzaki untuk mendapatkan doa dari petugas sebagaimana diperintahkan al-Qur'an di atas tentu tidak diperoleh lagi. Salah satu sumber keberkahan dalam hubungan sosial umat Islam pun terputuskan di sini.

Terakhir, kepada para muzaki, diserahkan sebuah sertifikat sebagai bukti tanda terima zakat yang telah dibayarkan melalui Amil. Tanda terima ini ditandatangani langsung oleh Amir, dengan menyebutkan waktu penarikan, jumlahnya, dan nama-nama Amil yang menariknya. Kadangkala ada tambahan catatan kecil bila diperlukan, misalnya ada pengembalian, berupa dirham atau, dalam keadaan sekarang, uang kertas. Dibawah ini dapat dilihat contoh sertifikat zakat dari Amirat Cape Town ini.



### Pembagian Zakat

Pembagian zakat dilakukan oleh, dan sepenuhnya menjadi wewenang, seorang Amir. Dasar yang digunakan oleh Amirat Cape Town adalah pendapat dari Imam Malik dalam kitabnya *Muwatta* yang menyatakan bahwa 'Permbagian zakat terserah menurut penilaian individual orang yang memegang otoritas'. Sebagaimana sudah disebutkan di atas pendapat yang sama juga dapat ditemukan dari para fukaha dari ketiga madhhab lainnya. Dengan kata lain ketentuan ini merupakan *ijma*'.

Mengenai pihak yang dapat menerima zakat secara jelas telah ditetapkan dalam al-Qur'an yaitu hanya dapat diberikan kepada delapan kelompok (*asnaf*), sebagaimana ditetapkan dalam Surat At Taubah ayat 60.

*Zakat adalah untuk: kaum fakir; miskin, petugas yang mengumpulkannya, para mualaf, memerdekakan*

إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ  
وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ  
وَالْغَرَامِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً  
مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٦٠﴾

*budak, mereka yang terlilit utang, berjihad di jalan Allah, dan ibnu sabil. Ini adalah kewajiban dari Allah. Allah Maha Mengetahui dan Maha Adil.*

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

IN THE NAME OF ALLAH, ALL-MERCIFUL, MOST-MERCIFUL

OFFICE OF THE AMIR OF CAPE TOWN  
AMIR IMRAN EBRAHIM

Record of Zakat Collection

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُنْفِقُوا  
لَا تُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَهُوَ يُعَذِّبُ  
مَنْ يُشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٠٩﴾

ESTABLISH SALAT AND PAY ZAKAT.

ANY GOOD YOU SEND AHEAD FOR YOURSELVES, YOU WILL FIND WITH ALLAH.

CERTAINLY ALLAH SEES WHAT YOU DO.

(SURAT AL-BAQARA 109)

To .....

I hereby affirm the receipt of your Zakat amounting to the sum of

..... DINARS

paid to my Collectors **MUSTAFA DAVIDS** and **RISHAD CHAN**

on the 19TH DAY OF RAMADAN 1426 (23 OCT. 2006) at CAPE TOWN

Additional comments

.....  
.....

Amir Imran Ebrahim.....date.....

Contoh blangko Serifikat Zakat yang dipakai  
sebagai bukti dan tanda terima zakat di Amirat Cape Town

Amirat Cape Town pun berpegang kepada ketentuan ini. Mengenai proporsi pengalokasiannya diserahkan sepenuhnya menurut pertimbangan seorang Amir. Dasar yang digunakan adalah pendapat Imam Malik dalam kitab *Muwatta* yang menyatakan:

*Posisi kita berkaitan dengan pengalokasian zakat tergantung sepenuhnya kepada penilaian seseorang yang memegang otoritas. Kategori manapun dari orang yang paling membutuhkannya dan yang paling banyak jumlahnya diberi prioritas, sesuai dengan penilaian pihak yang berwenang. Sangat mungkin hal ini berubah sesudah setahun, atau dua tahun, atau lebih, tetapi selalu mereka yang paling banyak dan paling membutuhkan diberi prioritas, dari katagori apa pun. Ini yang saya lihat dilaksanakan oleh orang-orang berpengetahuan yang saya puas dengannya.*

## RESTORASI FUNGSI MASJID

Berbeda dari seluruh masjid di Western Cape, Masjid Jami' (Jumu'a Mosque) Cape Town<sup>11</sup>, tidak diurus oleh suatu Komite atau Dewan Masjid. Masjid ini langsung berada di bawah otoritas Amirat Cape Town. Sebagai khatib dan imamnya adalah seseorang yang ditunjuk oleh Amir. Untuk salat Idul Fitri (pada 2005) dan Idul Adha (pada 2006), bertindak sebagai khatib dan imamnya, adalah sang Amir sendiri, yang pada saat buku ini ditulis, adalah Amir Imran Ebrahim. Masjid megah yang terletak di salah satu jantung kota Cape Town, di sudut Long Street, ini kini tengah dalam pengembangan sebagai tempat terbuka dan fungsional bagi umat, menjadi sebuah Imaret.

---

<sup>11</sup> Masjid ini terletak di Long Street yang merupakan salah satu lokasi strategis di Cape Town, dan tidak seberapa jauh dari Masjid Palm Tree, yang jauh lebih tua dan ukurannya lebih kecil dari Masjid Jumu'a.

## Pengembangan Imaret

Bercermin pada pengalaman sejarah Islam, khususnya dalam pengalaman Daulah Utsmani, masjid merupakan bagian tak terpisahkan dari suatu kawasan yang dikenal sebagai Imaret. Selain sebagai tempat bersalat di dalamnya terdapat sejumlah fungsi utama lain: madrasah, klinik, penginapan, dengan pasar di dekatnya, yang secara keseluruhan merupakan suatu 'kompleks' yang terbuka bagi seluruh umat. Masjid Jum'ah Cape Town, karena itu, oleh Amirat di sana dikembangkan sebagai semacam 'Imaret mini', dengan 'kantor' atau Diwan Amirat serta Darul Zakah, pusat pengumpulan dan pembagian zakat, ada di dalamnya. Dalam salah satu ruang di bangunan yang sama ini juga tengah dirintis pembukaan *Wakala*, sebagai pusat penukaran, dan jual-beli, koin Dinar dan Dirham.

Pengintegrasian Darul Zakat di dalam kompleks Imaret ini untuk memastikan bahwa zakat dan salat bersanding bersama, sebagaimana ditemukan dalam berbagai ayat al-Qur'an. Bagi Amirat Cape Town pengembangan Imaret ini juga bertujuan menjadikannya sebagai model bagi umat Islam lainnya agar zakat tidak dipisahkan dari tubuh umat itu sendiri, sebagaimana yang saat ini terjadi pada berbagai organisasi derma, yang mengklaim sebagai 'Amil'. Khatib juga dapat menyerukan dan mengingatkan umat akan kewajibannya membayarkan zakat saat haulnya tiba, dengan melalui fasilitas (*Wakala* dan Darul Zakat) yang ada di lokasi yang sama.

Diwan Amirat ditempatkan di lokasi yang sama, dan menjadi kewajiban Amir untuk selalu berada di tempat, untuk melayani kepentingan umat. Amir merupakan pemegang tanggungjawab berbagai kepentingan umat, termasuk dalam menyelesaikan sengketa tertentu bila terjadi di kalangan umat, hingga Diwan Amirat harus selalu terbuka. Di kompleks Imaret Masjid Jumu'a Cape Town ini juga akan dikembangkan fasilitas muamalat lainnya, terutama yang berkaitan dengan pemakaian Dinar dan Dirham, dalam jaringan perdagangan.



Masjid Jumu'a Cape Town: Tempat Restorasi Syariah

### **Pelaksanaan Salat Jum'at**

Al Mawardi dalam Bab 9 *al-Ahkam as-Sultaniyyah* membedakan masalah keimaman dalam salat berjamaah menjadi tiga bagian, masing-masing untuk: (1) salat wajib lima waktu, (2) salat Jum'at, dan (3) salat sunat, khususnya dua salat Idul Adha dan Idul Fitri, salat istisqa' (meminta hujan), dan salat gerhana (bulan dan matahari). Selanjutnya ia menjelaskan bahwa untuk keimaman salat wajib dibedakan antara masjid yang berada di bawah otoritas seorang sultan dan masjid dari masyarakat biasa. Perbedaan kedua jenis masjid ini adalah dalam hal posisi imamnya harus dengan atau bisa tanpa otorisasi dari sultan.

Yang terpenting untuk diketahui adalah bahwa pelaksanaan salat Jum'at hanya dilaksanakan di masjid-masjid yang berada dalam otoritas seorang sultan. Secara umum, menurut Al Mawardi, sebagai imam dalam masjid ini haruslah orang yang, dengan

persyaratan tertentu, ditunjuk dan diberi wewenang oleh sultan dan tidak boleh digantikan oleh orang lain tanpa seizinnya, walaupun bukan merupakan rukun sahnya salat berjamaah di masjid tersebut. Sedangkan untuk masjid pribadi yang didirikan oleh warga masyarakat sultan tidak berwenang mencampuri urusan keimamannya. Dengan kata lain Salat Jum'at merupakan bagian dari institusi politik dalam Islam.

Selanjutnya, dalam hal salat Jum'at ini, ada perbedaan pendapat dalam hal ketentuan akan otoritas imam bersangkutan sebagai rukun sahnya salat Jum'at atau bukan. Menurut Madhhab Hanafi kepemimpinan salat Jum'at adalah bagian dari kewajiban kepemimpinan (otoritas) setempat dan salat Jum'at menjadi tidak sah tanpa kehadiran sultan, atau orang yang mewakilinya di situ. Sedangkan menurut Maddhab Syafi'i dan Madhhab Maliki kehadiran sultan atau orang yang mewakili tidak merupakan rukun sahnya salat Jum'at. Untuk lima jenis salat sunat yang disebutkan di atas, menurut Al Mawardi, posisi imam yang ditunjuk oleh pihak otoritas hukumnya juga sunat.

Lebih jauh dari pandangan legalistik sebagaimana dikemukakan oleh Al Mawardi ini adalah pandangan dari Shaykh Abdalqadir as-Sufi yang menguraikan fungsi salat Jum'at dalam dimensinya yang lebih utuh. Selain aspek hukum, menurut Shaykh Abdalqadir as-Sufi, salat Jum'at memiliki aspek ruhaniah, politik, dan sosial, yang terkandung secara keseluruhan dalam tata cara dan pelaksanaannya, sejak jama'ah memasuki halaman masjid sampai jamaah meninggalkan pintu masjid. Ia menggambarkan dimensi ruhaniah salat Jum'at berikut ini:

---

<sup>12</sup> Sebagaimana disampaikan kembali oleh Amir Imran Ebrahim dalam Khutbah Idul Adha, 2006, di Cape Town. Seluruh kutipan berikutnya berasal dari sumber yang sama.

*Bagian terpenting dari [salat] Jum'at adalah sesaat sesudah adhan sampai saat ketika imam bergerak masuk, menyalami orang-orang dan duduk di atas mimbar. Rasul, mengatakan bahwa pada jarak waktu tersebut malaikat mencatat setiap mukmin atau mukminat yang datang ke masjid untuk [salat] Jum'at. Saat ruhani yang penting di dalam [salat] Jum'at sesungguhnya berakhir saat imam duduk. Itulah sebabnya, secara tradisional, ketika hal ini dimengerti dan diamati, pada saat itu masjid seperti berkilauan, dengan cahaya halus keperakan di udara – Anda dapat merasakan kemeriahan spiritual, ruhaniah, dari setiap masjid pada saat tersebut. Seseorang menegakkan raka'at, seorang lagi membaca Qur'an, yang lain memegang tasbeih, yang lainnya lagi bertafakur tentang kemungkinan ia akan segera mati dan bagaimana ia mempersiapkan kematiannya<sup>12</sup>.*

Itulah saat-saat paling berharga dari salat Jum'at. Tetapi, seperti yang diuraikan dalam bab terdahulu, salat Jum'at di Cape Town, dilaksanakan dengan cara berbeda, didahului dengan ceramah dalam bahasa Inggris sebelum adhan dikumandangkan. Ceramah ini dilakukan di hadapan jamaah Jum'at tapi bukan dari atas mimbar. Imam baru bergerak ke mimbar dan melaksanakan khutbah, yang disampaikan sepenuhnya dalam bahasa Arab, sesudah ceramah tersebut selesai dilaksanakan. Tentang makna penting sebuah mimbar, dalam penilaian Shaykh Abdalqadir as-Sufi:

*Seseorang masuk, berdiri di atas podium kristen dan memberikan ceramah, tapi tidak dari atas mimbar. Mimbar, dari segi Syariah, adalah hal yang paling kuat. Tapi di sini Anda menemukan orang tersebut berceletoh, apa pun yang dikatakannya, tengah*

---

<sup>13</sup> Karena sepenuhnya khutbah disampaikan dalam bahasa Arab yang praktis tidak dimengerti oleh jamaah.

*merusak saat-saat [kehadiran] malaikat, perjumpaan dengan malaikat, menjadikannya hilang dari kaum mukminin. Kemudian si imam berdiri dan berbicara dari mimbar, tetapi pengajaran dari atas mimbar tidak terjadi<sup>13</sup>. Kekuatan transmisi sosial dalam Islam terletak di atas mimbar.*

*Ketika Jalaluddin Rumi, rahimahullah, dan ayahnya, seorang ulama besar, tiba di Baghdad, khalifah di Baghdad mengiriminya sekotak besar pernak-pernik perak buatan tangan, yang biasa dijahitkan para perempuan pada pakaian mereka, untuk para istrinya, dan dia menolaknya. Sang khalifah berkata, 'Anda seorang ulama besar, apa yang anda inginkan?' Ia berkata, 'Berikan pada saya mimbar!'*

*Anda lihat, ini sangatlah penting. Maka khalifah berkata, 'Bismillah,' dan dia berikan mimbar kepadanya, dan ia melaksanakan salat Jum'at di masjid besar Baghdad. Di sana ia memberi tahu para jama'ah, 'Kaum Moghul tengah datang dan mereka akan membinasakan Anda dan Anda harus bertobat dan berpaling kepada Allah, kalau tidak Anda semua akan dihancurkan,' dan mereka menertawainya.*

*Ia berkata, 'Saya mohon perlindungan pada Allah,' dan ia pergi, dan itu yang membuat ia sampai di Konya<sup>14</sup>.*

---

<sup>14</sup> Sebuah kota di Turki sekarang.





Mimbar Jum'at: Memiliki Kedudukan Penting dalam Penegakan Syariah

*Mimbar adalah sesuatu yang sangat penting, dan hal-hal yang dikatakan di atas mimbar memiliki bobot. Allah memberi mimbar bobot, karena padanya, pada jenjang yang berbeda, duduk Abu Bakar as-Siddiq, 'Umar bin Khatab dan Usman, maka ini sangat penting. Bahkan jenjang tempat mereka duduk pun [kini] telah lenyap, semua telah berubah. Semua ini*

*bagian dari Dien, dan Dien ini telah dienyahkan. Di Masjid Pusat London yang ada adalah sebuah podium (pulpit)! Di separuh masjid-masjid di Timur Tengah yang ada adalah podium kristen. Di sana tidak ada mimbar, ia telah dimusnakan. Bahkan jenjang tempat Anda duduk – bahkan tak seorang pun duduk di sini, semuanya naik ke atas. Persis mengikuti adat Khulafaur Rashidin, bahwa mereka menurunkan satu jenjang, menurut adat, untuk tidak memposisikan mereka sendiri di atas pendahulunya, Khulafaur Rashidin. Semua ini telah hilang, sedang semua ini sangat penting. Semua ini yang memberi bobot salat Jum'at. Salat Jum'at adalah soal berbobot.*

...

*[D]an di sini bukan [tempat] pengajaran Sufi, di sini adalah ujaran kemasyarakatan (civic address). Di sini bukan [membahas] soal Palestina, di sini adalah soal yang tengah terjadi di tempat Jama'ah berada – tentang apa yang salah, dan seruan kepada kebaikan dan peringatan atas perbuatan maksiat menurut perintah Allah, subhanahu wa ta'ala, di dalam Qur'an. Itulah Syariat.*

Dari paragraf terakhir kutipan di atas terkandung satu butir yang penting yang kini juga dilupakan umat Islam, fungsi mimbar dan khutbah Jum'at, sebagai satu forum kepemimpinan. Khutbah Juma't bukan forum seorang ulama memberi nasehat pribadi, tetapi forum seorang pemimpin menyampaikan hal-hal publik, dan pada soal-soal yang kongkrit dan relevan, bukan persoalan yang jauh dan tidak relevan dengan jama'ahnya.

Ada sebuah ilustrasi yang kiranya perlu dituliskan di sini mengenai makna otoritas dalam pelaksanaan salat Jum'at di atas. Ilustrasi ini menarik disebutkan di sini karena menyangkut umat Islam di Nusantara, yang pada abad 16, telah berhubungan dengan Daulah Utsmani. Dalam catatan Inalcik (1994) hubungan antara kaum

**Arsip-arsip Utsmani menunjukkan adanya aliansi yang sungguh-sungguh antara dua negara kuat Muslim ini, dan upaya kerjasama penuh dalam periode 1560-1580. Berkat carracks besar mereka, yang dilengkapi dengan artileri kuat, Portugis mendominasi Lautan Hindia. Tetapi mereka diusir dari Laut Merah dan Teluk oleh Utsmani dan di Sumatra oleh kekuatan laut yang tengah bangkit dari Atjeh. Negara muslim lain, Gujarat, harus pula disebutkan sebagai kaitan penting antara Atjeh dan Utsmani dalam perdagangan dan diplomasi. Ditakdirkan untuk mengenyahkan kendali Portugis dan monopoli mereka, kerjasama tiga negeri Muslim harus dipertimbangkan dalam menjelaskan kegagalan Portugis membangun penguasaan penuh atas lalu lintas wilayah Utsmani dan Timur. Kerjasama ini menemukan ekspresinya dalam idiologi Perang Suci [Jihad] Islam.**

**Inalcik (1994)**

Muslim Nusantara dengan kaum Muslim di Turki telah terjalin dalam bentuk kerjasama perdagangan sejak abad ke-16. Kapal dagang dari Kesultanan Pasai, Aceh, yang mengangkut lada pertama kali mengarungi Laut Merah, pada 1530. Sebaliknya, pemerintahan Daulah Utsmani (di bawah Sultan Suleyman Pasha) mendapat hak dan izin dari pemerintahan Pasai, di bawah Sultan Alaeddin, untuk membangun gudang dan tempat pengolahan lada di pelabuhan Pasai.

Hubungan dagang tersebut kemudian juga ditingkatkan dalam hubungan politik dan diplomasi, terutama dalam periode 1560-1580. Pada tahun 1566, misalnya, secara resmi Sultan Pasai mengirimkan

surat pengakuan atas kedaulatan Daulah Utsmani sebagai pelindung Kesultanan Aceh, yang salah satunya dibuktikan dengan cara selalu disebutkannya nama Sultan Utsmani dalam setiap khutbah Jum'at yang dilakukan di wilayah Kesultanan Pasai. Di sisi lain Kesultanan Pasai meminta perlindungan kepada sultan dari Daulah Utsmani untuk ikut menjaga keamanan jalur perdagangan, dan rute perjalanan kapal haji, di Lautan Hindia dari gangguan orang-orang Portugis.

Pada masa awal hubungan politik Aceh-Istambul itu secara kongkrit telah diwujudkan, antara lain, dengan dikirimnya 300 orang dari angkatan bersenjata Utsmani ke Pasai. Hal ini sangat membantu Sultan Alaeddin dalam percobaan pengusiran kaum kolonialis Portugis di Selat Malaka, pada 1537. Walaupun di masa-masa selanjutnya, pada 1568 dan 1570, pasukan Alaeddin dengan bantuan militer dari Utsmani, terus mengalami kegagalan dalam upaya mengusir kaum Portugis ini. Bantuan dari Istambul, berupa dua kapal perang, dengan 500 anggota pasukan yang dilengkapi dengan teknisi dan penembak meriam, serta senapan, yang dikirimkan pada 1567 sebagai persiapan dua kali misi penyerangan tersebut, ternyata tidak mampu mengalahkan kaum penjajah.

Shaykh Abdalqadir as-Sufi juga mengajarkan betapa pentingnya saat sesudah salat Jum'at, dalam dimensi sosialnya. Sebagai satu kesatuan yang utuh, ia menjelaskannya sebagai berikut:

*Menurut 'Amal Madinah tidak ada salat sunat [di saat salat Jum'at] – para pengikut Imam Abu Hanifah menjalankan salat sunat sesudah salat Jum'at dan saya tidak mendebat soal ini, tapi yang saya perhatikan pada Anda adalah bagaimana [salat Jum'at dilaksanakan] pada saat awalnya, di Madinah. Intinya adalah sesudah raka'at Jum'at, [menurut] sunnah di Madinah, adalah orang-orang langsung berdiri dan meninggalkan masjid. Mengapa? Seperti bagian pertama salat Jum'at, saat ini adalah hakikat, sesuatu yang tersembunyi. Ini merupakan kontrak Anda bahwa malaikat telah mencatat nama Anda. Anda telah menaruhnya di timbangan, Anda*

*ada di sana. Kita tidak sedang mencoblos [Pemilu], kita sedang menghadiri salat Jum'at! Kita sedang memanfaatkan hak istimewa kita sebagai Muslim.*

...

*Bagian ketiga adalah saat meninggalkan masjid. Ingat, Anda memasuki masjid dimulai dengan kaki kanan dan sebuah do'a. Anda meninggalkan masjid dimulai dengan kaki kiri dan sebuah do'a. Anda melihat seseorang, dan bila Anda mampu, Anda mengundang mereka ke rumah dan makan bersama, atau seseorang yang Anda lihat tidak mampu, Anda ajak mereka untuk makan bersama Anda.*

*Sunnah-nya adalah Anda tidak berjalan di tengah jalan, tapi berjalan [seolah] menyenderi tembok, agak miring ke depan sedikit, sebagaimana Rasul, berjalan. Ia hampir menyenderi tembok, miring ke depan. Jadi, Anda dapat mengatakan bahwa bagian pertama adalah, sejak meninggalkan rumah setelah mandi, dan Anda bersih dan mengenakan pakaian yang baik, untuk pergi ke masjid. Anda memiliki tatakrama untuk pergi ke masjid, Anda disebar dengan murah hati di kalangan orang miskin, Anda tiba di masjid, dan kemudian rahasia ruhani itu terjadi pada tiap orang mukmin. Lalu, [bagian kedua] kebesaran Syariat dengan mimbar, lalu [bagian ketiga] saat meninggalkan masjid, dan lagi, kedermawanan sosial dengan kemurahan Anda terhadap orang miskin, juga kemurahan yang Anda miliki untuk teman dan untuk orang-orang yang Anda ingin jalin hubungan dengannya, dengan mengundang mereka ke rumah Anda, atau Anda diundang ke rumah mereka. Inilah [salat] Jum'at. Inilah mengapa ada Masjid Jami'.*

## PERAN TASSAWUF

Sebagaimana diperlihatkan pada bab-bab sebelumnya kaum Muslim di Cape Town sejak awal kehadirannya pada abad ke-16 sudah sangat akrab dengan tassawuf. Shaykh Yusuf adalah seorang Mursyid, khususnya dari Tariqah Khalwatiyah, meskipun ia mendapatkan ijazah dari beberapa shaykh dari tariqah yang berbeda-beda. Sultan Malaka, Shaykh Abdurahman Matebe Shah, pada masa hidupnya juga seorang mursyid Tariqah Qadiriyyah. Di masa sekarang sejumlah tariqah lain juga berkembang di Cape Town, seperti Chistiah dan Darqawiyah-Shadiliyah. Para jamaah di Amirat Cape Town adalah para pejalan dalam tariqah yang terakhir disebutkan ini, dengan *mursyid*, Shaykh Dr. Abdalqadir As-Sufi.

Tassawuf, atau sufisme, adalah pengetahuan tentang Allah atau *ma'rifatullah*. *Ma'rifatullah* menempati kedudukan yang sangat penting dalam Islam. Pengetahuan ini tidak didasarkan pada eksplorasi pengalaman rasional. Dengan izin Allah pengetahuan ini diperoleh melalui jalan penyucian diri (purifikasi), dengan melaksanakan ibadah yang wajib, nawafil dan melakukan rangkaian dzikir sesuai dengan kapasitas spiritual laten yang ada pada manusia untuk mengenali Allah, melalui panghayatan langsung (*dhawq*) dan penyingkapan spiritual (*kashf*). Tassawuf adalah pengetahuan tentang hakekat (Kebenaran sejati tentang al-Haqq).

Pengajaran tentang hakekat merupakan satu kesatuan dengan pengajaran tentang syariat. Shaykh Abdalqadir as-Sufi, mengutip Shaykh Muhammad ibn al-Habib, berkata, 'Syari'at adalah yang memisahkan dan hakekat adalah yang menyatukan.' Baginya syari'at adalah di dunia ini dan adalah pembeda antara yang halal dengan yang haram. Syari'at adalah pemisah, pembeda, *furqan*. Sedangkan hakekat, kebenaran ruhani, adalah kebalikannya, yakni yang mengumpulkan. Sehingga insan manusia berada dalam dua dunia. Insan manusia berada antara dunia batiniah dengan lahiriah, antara *mulk*, dunia yang tercipta, dengan *malakut*, dunia yang tak tampak, kerajaan yang tersembunyi. Yang pertama disebut dengan Islam, dan bentang alam Yang Tak Tampak itu yang tersembunyi disebut dengan Iman.

Beberapa ajaran pokok dari Shaykh Abdaqadir as-Sufi lainnya merujuk pada ajaran tassawuf dari Imam Junayd, yang juga dikenal sebagai School of Iraq atau School of Tawhid. Salah satu ajaran dasar yang disampaikan Shaykh Abdalqadir as-Sufi adalah bahwa seorang manusia terikat dalam suatu kontrak primordial dengan Allah, ketika ia mengakui Allah sebagai Tuhannya, sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'an (7:172):

أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ

*Bukankah Aku adalah Tuhanmu?*

dan seluruh makhluk manusia menjawab:

قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا

*Kami bersaksi sungguh benar Engkau!*

Dengan tuntunan dari seorang Shaykh, para *fuqara* (sebutan untuk murid-murid jalan ini) belajar untuk berpaling dari kesia-siaan pencarian dunia dan melangkah pada pencarian atas al-Haqq. Ini dapat ditempuh dengan selalu dalam keadaan mengingat, dan melupakan yang selain Allah. Sebab, Realitas yang sebenarnya hanyalah Allah semata, realitas yang lain adalah ilusi belaka. Dengan sikap mengingat yang terus-menerus ini maka manusia akan meningkatkan taqwa. Dengan taqwa tumbuhlah pemahaman akan kebenaran '*La haula wala quwataillahbillah*'. Taqwa juga sering disamakan dengan takut pada Allah, yang berarti bahwa seseorang haruslah tidak takut pada apapun, selain DIA.

Hanya dengan memahami '*La haula wala quwataillahbillah*' ini seseorang berpeluang memurnikan jalan hidupnya. Dengan taqwa seseorang tidak akan bergantung kepada keadaan dan urusan selain-

dari-Allah. Di sini diajarkan bahwa seseorang hanya bergantung pada sikapnya sendiri seberapa jauh ia menjadi hamba Allah. Dan dalam menjadi hamba-Nya, seluruh atribut dan jati diri seseorang haruslah sirna. Dengan semakin dalam hubungan antara seseorang dengan Allah *Subhanahu wa Ta'ala* ia akan mendapatkan Keyakinan yang semakin kuat. Dalam salah satu *durs*-nya Shaykh Abdalqadir as-Sufi mengutip ayat berikut ini (Ta Ha: 132):

وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا  
لَا تَسْأَلْكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَقِبَةُ لِلتَّقْوَى ۝

*Perintahkan keluargamu untuk mengerjakan salat, dan bersikap konstan di dalamnya. Kami tidak meminta rezeki darimu. Kamilah yang memberimu rezeki. Dan hasil akhir yang terbaik adalah diperoleh dengan jalan taqwa.*

Bagaimana mengajarkan taqwa merupakan urusan Tasauf. Kaum muslimin Cape Town memandang unsur taqwa ini sangat penting untuk seseorang dapat memahami syariah. Pengajaran taqwa dilakukan berdasarkan teladan dan penyaksian-langsung atas seseorang yang memiliki pengetahuan dan izin untuk mengajarkannya, dengan silsilah yang jelas, yang dapat dirunut sampai kepada Rasulullah. Silsilah ini sangat penting karena pengetahuan ini diambil dari tangan-ke-tangan, dari satu shaykh yang hidup ke shaykh yang hidup berikutnya. Ini berarti, pengajaran tersebut, telah diteruskan melalui pandangan mata langsung, bukan melalui buku, tapi dari satu orang yang hidup ke orang yang hidup berikutnya.

Masyarakat Muslim di Cape Town menjalankan ajaran akan pengetahuan tentang hakekat ini bersamaan dengan upaya mereka dalam menegakkan syariah. Shaykh Abdalqadir as-Sufi dalam



berbagai kesempatan acap mengulang-ulang ajarannya bahwa penegakkan syariah menjadi prasyarat sebelum pengetahuan akan hakekat dapat diperoleh. Jika syariah tidak tegak di sekeliling umat Islam, maka tugas pertama yang diperlukan oleh pengetahuan ini adalah pemulihan kembali syariah, sebelum apa pun yang lain. Maka, seorang Sufi sesungguhnya adalah pembela pertama syariah.

Berkaitan dengan hal ini di Amirat Cape Town, selain upaya penegakan sejumlah sendi syariah yang diuraikan di atas, juga dilaksanakan sejumlah kegiatan rutin, antara lain dzikir bersama yang dilakukan sepekan sekali. Dalam malam dzikir ini para jama'ah mendahuluinya dengan salat maghrib berjama'ah, yang dilanjutkan dengan pembacaan al-Qur'an bersama-sama. Pembacaan al-Qur'an ini mengikuti cara membaca sebagaimana dilakukan oleh Imam Nafi, yang dikenal sebagai *Warsh*. Selesai pembacaan al-Qur'an diteruskan dengan pembacaan *wird al miftah* sebagaimana diajarkan oleh Shaykh Muhammad ibn Habib, dari Maroko. Wird ini merupakan kumpulan salawat nabi, kutipan beberapa ayat al-Qur'an, dan do'a.

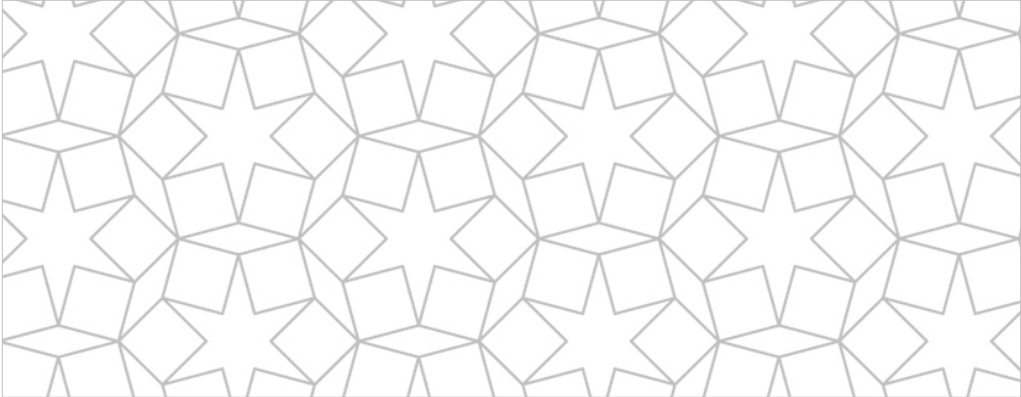


Para faqirat di Cape Town dalam acara pekanan pengajian dan dzikir

Pembacaan wirid tersebut berakhir sekitar waktu Isya, yang segera dilanjutkan dengan salat Isya berjamaah. Selepas salat Isya, para jamaah akan melagukan sejumlah qasidah dari Diwan dari Shaykh Muhammad Habib dan Shaykh Al Fayturi. Selepas Diwan dinyanyikan qasidah *Burdah* dari Imam Busyairi. Bagian akhir dari malam wirid, sebelum acara penutupan berupa makan malam bersama, adalah hadra yang merupakan cara berdzikir dengan posisi berdiri, dalam formasi lingkaran. Hadra ini hampir selalu dipimpin sendiri oleh Shaykh Abdalqadir as-Sufi sebelum dilanjutkan oleh muqadam yang ditunjuknya. Selain itu, khusus untuk jamaah faqirat, ada kegiatan rutin tambahan setiap Rabu sore dengan urutan kegiatan serupa tapi tanpa pembacaan wirid.

Bagian penting dari acara pekanan ini adalah *durs* (ceramah pengajaran) dari Shaykh Abdalqadir as-Sufi sendiri, atau salah satu murid seniornya, yang ditunjuknya bila ia berhalangan – sesuatu yang sangat jarang terjadi. Dalam *durs* inilah para jamaah menerima berbagai ajaran dan tuntunan dari Shaykh Abdalqadir as-Sufi, baik dalam pengetahuan tentang hakekat, tentang syariah, dan tentang penerapannya dalam kehidupan sosial dan politik. Salah satu ajaran terpentingnya adalah penegakan kembali otoritas Islam, penegakkan Amirat-Amirat dan pengisian kembali posisi para Amir yang, berdampingan dengan para *fuqaha*, dapat menegakkan syariah. Pintu masuk untuk itu, sebagaimana Shaykh Abdalqadir as-Sufi tunjukkan, adalah penegakkan rukun zakat, dengan Dinar dan Dirhamnya sebagai alat pembayaran, yang kini telah dilaksanakan di Amirat Cape Town.





Bab 9

# Penutup



# Penutup

Dari berbagai uraian buku ini kita dapat melihat makna dan pengaruh modernisme atas kehidupan sosial politik kaum Muslimin. Modernisme yang berwujud dalam sistem negara fiskal, yakni integrasi demokrasi dan kapitalisme, terbukti merupakan instrumen menindas. Negara fiskal merupakan instrumen bagi 'Kekuatan Uang', jaringan bankir internasional untuk memperbudak hampir seluruh penduduk bumi, melalui jerat utang, baik utang publik maupun pribadi. Instrumen dasar dalam sistem ini adalah dipaksakannya pemakaian uang kertas, pengoperasian perbankan, serta penarikan pajak berlapis - secara ringkas mempraktekan sistem ribawi - yang haram di dalam Islam. Dalam kungkungan kapitalisme ini kedaulatan nasional menjadi irelevan. Melalui negara fiskal penindasan berlangsung tanpa mengenal batas nasional, dilakukan oleh sekelompok elit oligarki bankir, terhadap seluruh umat manusia di muka bumi.

Dengan *trick* utang negara oligarki bankir mencengkeram umat manusia, dan menjadikannya sebagai alat efektif untuk mengeruk kekayaan bangsa-bangsa korbannya. Utang negara dirancang untuk menjadi permanen, tidak pernah dimaksudkan untuk dilunasi, melainkan hanya terus-menerus dicicil. Dalam kasus Indonesia lebih dari 50% produk nasional tahunan dipakai hanya untuk mencicil utang ini, meninggalkan nasib rakyat yang semakin menderita. Secara langsung bangsa-bangsa di seluruh dunia dipaksa menguras sumberdaya alamnya untuk mencicil utang. Aset-aset nasional dipaksa dijual kepada perusahaan-perusahaan swasta asing untuk kepentingan ganda, mencicil utang dan pengambilalihan aset nasional tersebut. Dana-dana untuk pelayanan sosial, yang semula menjadi salah satu kewajiban utama negara nasional, dipangkas juga demi kepentingan mencicil utang. Sebagai gantinya jasa-jasa layanan 'sosial' ini diambilalih oleh para bankir sebagai lahan investasi lebih jauh lagi.

Buku ini memperlihatkan bahwa jebakan yang sama kini telah memerangkap kaum Muslim melalui gerakan pembaruan Islam. Studi kasus pada kaum Muslimin di Cape Town memperlihatkan telah terjadinya asimilasi kehidupan kaum Muslim sepenuhnya ke dalam institusi kapitalis ini, dalam bentuk islamisasi. Pengelolaan zakat, sebagai satu teladan, sepenuhnya telah berubah menjadi instrumen negara fiskal, sebagai bagian dari insentif perpajakan, dan terintegrasi sepenuhnya pada perbankan. 'Zakat' ini tidak lagi sesuai dengan syaria Islam. Dua rukun zakat, tegaknya otoritas Islam dan penggunaan Dinar dan Dirham sebagai alat pembayaran, telah ditinggalkan.

Sejak berakhirnya Daulah Utsmani pada tahun 1924, sebagai bentuk nomokrasi Islam terakhir, sampai saat ini, penarikan zakat praktis telah berakhir pula. Bekas wilayah Utsmani sendiri telah terpecah-pecah menjadi satuan-satuan negara nasional sekuler, dan tidak satupun di antaranya yang menegakkan rukun zakat. Sebagian umat Muslim di berbagai negeri berpenduduk Muslim ini kemudian mengambil inisiatif untuk mengangkat dirinya sebagai 'amil zakat'. Para amil ini kemudian mengumpulkan 'zakat' atas dasar kesukarelaan, dalam bentuk uang kertas dan melalui institusi



perbankan. ‘Amil-amil’ zakat ini umumnya berbentuk organisasi-organisasi sedekah (*charity organizations*).

Hal tersebut mengakibatkan zakat, yang semula merupakan bagian dari urusan publik, telah berubah menjadi sedekah privat. Pengelolannya melalui organisasi-organisasi modern, yang tunduk dalam hukum positif nasional, mengakibatkan zakat terserap ke dalam otoritas dan sistem fiskal yang tidak relevan dengan otoritas sebagaimana ditentukan oleh syariah. Pengumpulan ‘zakat’ dalam sistem ini, yang ditawarkan sebagai insentif untuk pengurangan pajak negara, juga menjadi ironi tersendiri, sebab zakat sejatinya adalah pajak – dan satu-satunya pajak personal yang dibenarkan oleh Islam – itu sendiri. Tetapi, berbeda dari pajak dalam negara fiskal, ketentuan penarikan dan pemerataannya telah secara jelas diatur dalam syariah.

Kegiatan ‘amil-amil’ partikelir yang membenarkan uang kertas dan perbankan dalam urusan zakat ini juga dapat mengakibatkan penyesatan umat, mengesankan seolah kewajiban zakat hanya pada harta *mal*. Harta-harta lain, yang boleh jadi nilainya lebih besar, seperti tetanaman, peternakan, hasil tambang, dan mata dagangan terabaikan, dan seolah tidak lagi memiliki kewajiban untuk dibayarkan zakatnya, setidaknya membuat umat melupakan tentangnya. Pemakaian perantara pembayaran melalui institusi perbankan juga menjadikan dana ‘zakat’ mengalami penimbunan dalam rekening-rekening bank, dan niscaya bercampuraduk dengan riba yang diharamkan. Namun demikian, di tengah arus besar modernisasi Islam ini, upaya untuk merestorasi pengelolaan zakat agar sepenuhnya kembali mengikuti syariah, dapat dan telah dilakukan.

Satu-satunya argumen yang mungkin diterima bagi pemakaian uang kertas sebagai alat pembayaran zakat adalah dalil *darurah*. Tetapi dalil ini tidak menggugurkan ketetapanannya, hanya bersifat sementara, dan hanya boleh digunakan – sesuai namanya – dalam keadaan terpaksa ketika segala upaya telah dilakukan dengan sungguh-sungguh dan tidak membuahkan hasil. Dalam hal keharusan adanya Dinar dan Dirham, emas dan perak, sebagai alat pembayar

Konsep Negara Islam bermula dari Islam modernis. Pada dasarnya gagasan ini berakar dari ketidaktahuan total mereka atas watak masyarakat Barat dan konsep Negara modern sebagai sebuah tirani. Di sisi lain mereka juga tidak memahami watak tatanan masyarakat Islam yang sepenuhnya berdasarkan fitrah. Rasulullah menegaskan, 'Al-Islam deen al-fitrah.'

zakat, dalil *darurah* ini menjadi sangat lemah, dan praktis telah gugur. Sebab Dinar dan Dirham dengan mudah bisa – **dan telah** – dicetak dan disediakan di berbagai tempat di dunia.

Kevakuman otoritas di kalangan umat juga tidak bisa terus dibiarkan, dan menjadi kewajiban setiap muslim, untuk mengisinya sejauh yang dapat dilakukan sesuai dengan kondisi masing-masing. Pembentukan jamaah dengan pola kepemimpinan dan tata kelola yang mengikuti hukum syariah, sebagaimana diteladankan oleh umat Islam di Cape Town, juga bisa – **dan telah** – dilakukan. Berbeda dari sistem politik negara fiskal yang merupakan mesin politik yang tidak *accountable*, tata pemerintahan dalam Amirat merupakan model *Personal Rule* yang lebih *accountable*. Dalam model *Personal Rule* ini, bila sang Pemimpin tidak lagi layak memimpin ia dapat digantikan dengan orang lain yang lebih pantas. Dalam *System Rule*, sebagaimana dalam negara fiskal, siapa pun yang memimpinnya di puncak piramida kekuasaan ia akan tetap menindas, karena sifat menindas ini inheren di dalam mesin politik itu sendiri. Islamisasi struktur negara, menjadi 'negara Islam' atau 'konstitusi Islam' dan 'parlemen Islam', hanya akan menghasilkan konstruksi mesin kekuasaan - negara fiskal - yang sama menindasnya, kecuali embel-embel nama Islam di belakangnya.

Tegaknya otoritas dan pencetakan Dinar dan Dirham di bawah otoritas tersebut memungkinkan pelaksanaan rukun zakat sesuai dengan yang ditetapkan. Bentuk-bentuk Amirat, sebagaimana diteladankan oleh jamaah Muslim Cape Town, dapat – **dan telah** – diikuti oleh kaum Muslimin di berbagai tempat. Dengan

terbentuknya Amirat sejumlah aspek lain dari syariah dapat turut ditegakkan, seperti pemakaian kembali mata uang Dinar dan Dirham, pengelolaan institusi kesejahteraan umat (Imaret dan Baitul Mal), pelaksanaan salat Jum'at, dan sebagainya. Upaya pengajaran tentang ihsan, melalui tariqah, yang memiliki sejarah panjang di Afrika Selatan, sebagai bagian tak terpisahkan dari upaya restorasi syariah ini, juga dapat digairahkan kembali di mana pun.

Dalam konteks ini perlu ditambahkan, sebagaimana diuraikan oleh Shaykh Abdalqadir As-Sufi (2002) dalam bukunya *Sultaniyya*, konstruksi tata pemerintahan dalam daulah Islamiah selalu memperlihatkan kesatuan otoritas tata pemerintahan di satu sisi dan pengajaran tentang ihsan di lain sisi. Dengan kata lain adanya kesatuan yang utuh antara syariat dan haqiqat dalam praktik umat Islam sehari-hari. Fikih dan tassawuf berjalan bersamaan di kalangan umat Islam. Setiap sultan di masa Daulah Utsmani, misalnya, selalu didampingi oleh seorang mursyid. Sebuah fakta yang juga diperlihatkan oleh Kesultanan Banten, di bawah Sultan Ageng Tirtayasa, yang didampingi oleh Shaykh Yusuf. Demikian juga tata pemerintahan di Kesultanan Aceh dengan Shaykh Nurrudin al-Ranirri, Kesultanan Malaka dengan Shaykh Matebe Shah, dan boleh jadi juga di Ternate, serta berbagai Kesultanan lain di Nusantara, dengan masing-masing sultan dan mursyidnya.

Pelajaran terpenting dari teladan yang ditunjukkan dalam amal oleh kaum Muslim di Cape Town adalah bahwa Islam, dan kaum Muslimin, memiliki jalan keluar dari persoalan mendasar umat manusia saat ini: penindasan oleh kapitalisme. **'Amal Madinah** adalah cetak biru yang telah tersedia, dan kini dapat kembali dirujuk untuk direalisasikan dalam konteks zaman kini. Jalan pintas yang ditawarkan oleh sebagian kecil aktivis melalui radikalisisasi – bahkan terorisme – yang kemudian dilabelisasi sebagai 'radikalisme Islam' sangatlah berbahaya, dan hanya mencerminkan sikap nihilistik para pelakunya. Pendekatan ini juga bertentangan dengan Islam itu sendiri, yang bermakna kedamaian. Sebaliknya, jalan belakang yang ditawarkan oleh sebagian kecil aktivis lain melalui modernisme, yang dilabelisasi dengan 'liberalisme Islam', telah berakhir dengan penundukkan Islam itu sendiri di bawah kekuasaan kapitalisme.

Islam adalah Islam, tidak radikal, tidak liberal, tidak kiri dan tidak kanan. Tegaknya Islam adalah tegaknya muamalat, dan runtuhnya kapitalisme. Pemakaian kembali Dinar dan Dirham artinya kembalinya pasar bebas islam, kembalinya qirad dan syirkah, kembalinya pemerintahan secara syariat, dan tegaknya kembali rukun zakat kita, seluruh bangunan islam kembali dan menandai keruntuhan kapitalisme ini.

Demokrasi adalah mesin politik kekuatan uang demi penegakkan negara-budak (slave state). Sistem demokrasi menjadikan negara-bangsa tidak relevan dan pemerintahan nasional kehilangan otoritas memerintah. Kebijakan pemerintahan demokrasi tak lebih dari menjalankan keputusan dan kepentingan kekuatan oligarki bankir internasional.

Kapitalisme adalah sistem yang dibangun di atas fondasi riba dan menjadikan riba sebagai doktrin yang absolut. Dalam perspektif ini sosialisme pun adalah kapitalisme dalam versi lain, yakni kapitalisme negara (state capitalism). Kapitalisme dalam negara modern telah ditetapkan dalam tiap konstitusi dengan elemen utama di dalamnya berupa sistem bank sentral, uang kertas, dan pajak.

Buku ini membicarakan dua sisi dari koin yang sama. Pertama, tentang kritik Islam atas sistem kehidupan modern, yaitu kapitalisme dan mesin kekuasaan yang mendukungnya, negara fiskal dengan demokrasinya. Kedua, tentang upaya umat Islam – dengan studi kasus umat Islam di Cape Town, Afrika Selatan – untuk merestorasi cara hidup Islami sebagai jalan keluar atas persoalan yang ditimbulkan oleh modernitas. Model yang mereka tempuh adalah 'amal Madinah, yakni perilaku penduduk Madinah, dari tiga generasi pertama Islam.

Islam ditawarkan sebagai solusi dengan menghidupkan kembali muamalat, restorasi zakat, pasar terbuka, wakaf, kontrak-kontrak bisnis syirkat dan qirad, gilda, pemakaian dinar emas dan dirham perak, dan karavan dagang. Suatu pendekatan yang melampaui dialektika palsu dua wajah Islam, yang kini tampil di muka publik, yakni Islam radikal dan Islam liberal. Keduanya adalah produk kembar kapitalisme.

Modernisasi Islam, yang bermuara pada cita-cita penegakkan Negara Islam dan Ekonomi Islam, justru telah memastikan terasimilasikannya Islam ke dalam kapitalisme. Pengharaman riba dan pajak dalam Islam di satu sisi, serta penghalalan muamalat di sisi lain, memastikan keterpisahannya dari kapitalisme. Inilah buku yang telah lama ditunggu-tunggu.