

MENANAM KEMBALI MODERASI BERAGAMA

by Muhammad Ishom

Submission date: 02-Sep-2022 03:37PM (UTC+0700)

Submission ID: 1891222297

File name: MENANAM_KEMBALI_MODERASI_BERAGAMA.pdf (3.2M)

Word count: 33731

Character count: 220795

MENANAM KEMBALI MODERASI BERAGAMA

Untuk Merajut Bingkai Pluralitas Hukum Islam



Prolog
Prof. Dr. H. Fauzul Iman, MA.

Tim Penyusun :

Wawan Wahyuddin | Wazlin | Dede Permana
Muhammad Ishom | Salim Rosyadi

MENANAM KEMBALI MODERASI BERAGAMA Untuk Merajut Bingkai Pluralitas Hukum Islam

Di era disrupsi *new normal* pengembangan literasi keagamaan yang mengandung nilai-nilai moderasi sangat mendesak dilakukan untuk mengimbangi konservatisme berbasis media sosial. Mengapa? Karena, saat ini faktor-faktor yang dapat menyumbang tumbuh suburnya pemahaman keagamaan yang sempit semakin kompleks, bukan saja muncul dari lingkungan keluarga, pertemanan, atau pelajaran sekolah, melainkan juga yang tak terbendung dari informasi yang tersebar di belantara internet. Oleh karenanya, di era ini setiap orang perlu memikirkan kembali praktik beragama yang selama ini dianutnya. Kebiasaan lama yang sudah menjadi habitus tertantang kembali dengan adanya tatanan kebiasaan baru. Keberagaman (*religiosity*) kita perlu dikembalikan pada fundamen sebagai *guide* spiritualitas dan moralitas, bukan sekadar pada sisi ritual yang formalitas belaka.



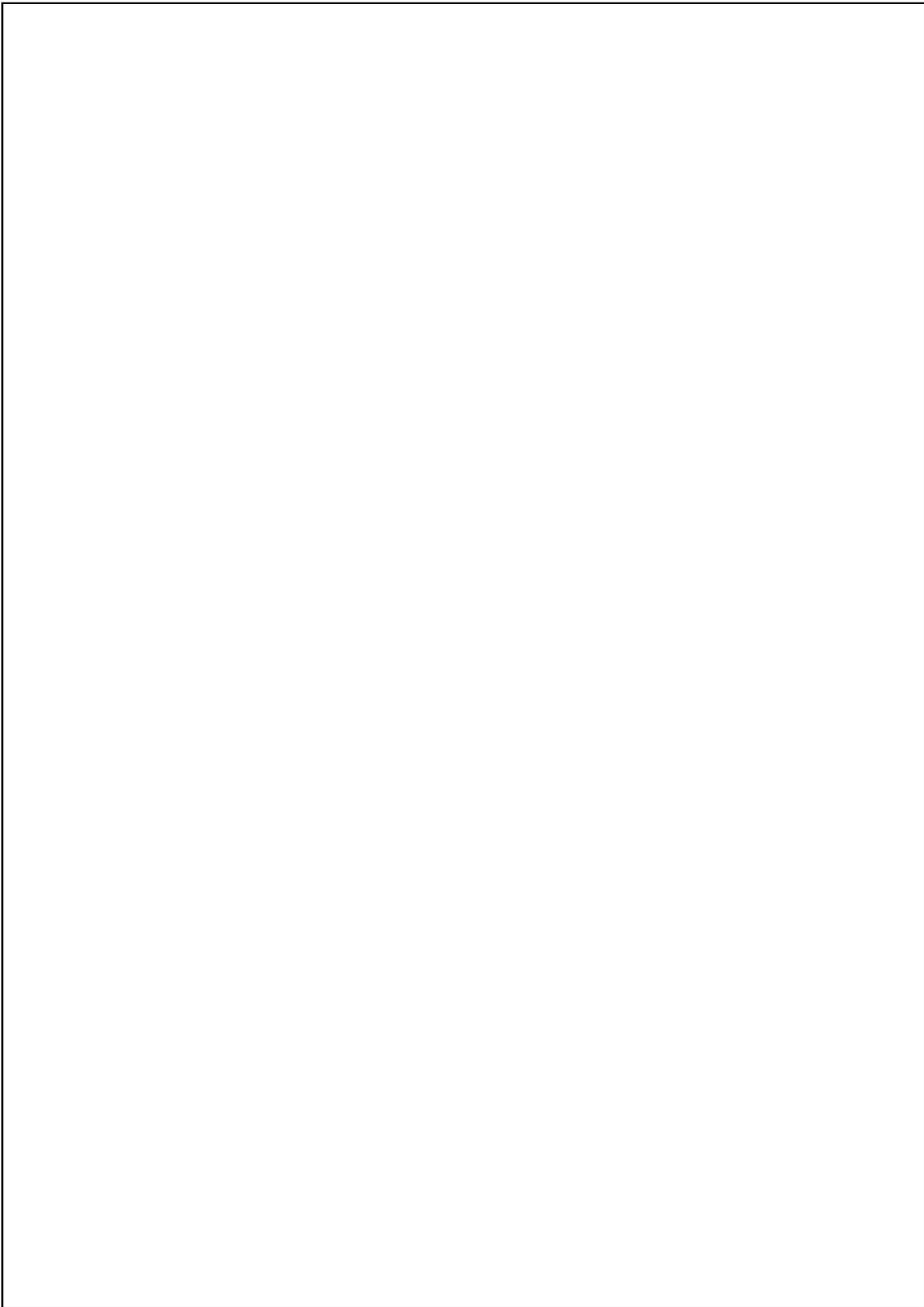
Jl. Pulo Harapan Indah Cengkaeng Barat
Jakarta Barat - DKI Jakarta
www.teraskarsa.com
teraskarsa.publisher@gmail.com
Komunitas Karasa
Teras Karasa



ISBN 978-602-6062-1-6
9 786239 506216



MENANAM KEMBALI
MODERASI BERAGAMA
Untuk Merajut Bingkai Pluralitas Hukum Islam



MENANAM KEMBALI

MODERASI BERAGAMA

Untuk Merajut Bingkai Pluralitas Hukum Islam

Tim Penyusun :

Wawan Wahyuddin | Wazin | Dede Ahmad Permana
Muhammad Ishom | Salim Rosyadi



Teras Karsa

MENANAM KEMBALI MODERASI BERAGAMA
Untuk Merajut Bingkai Pluralitas Hukum Islam

Penulis:

Wawan Wahyuddin, Wazin, Dede Ahmad Permana,
Muhammad Ishom, Salim Rosyadi

Editor : Muhammad Ishom
Layout : Teras Karsa Publisher
Cover : Teras Karsa Publisher

ISBN: 978-623-95062-1-6

Cetakan Pertama, Desember 2020

Penerbit:

Teras Karsa Publisher

Alamat Redaksi:

Jl. Pulo Harapan Indah Cengkareng Barat
Jakarta Barat - DKI Jakarta

e-mail : teraskarsa.publisher@gmail.com

website : teraskarsa.com

Hak Cipta dilindungi Undang-Undang

All Rights Reserved

©Teras Karsa 2020

KATA PENGANTAR

Fundamentalisme keberagamaan yang berpotensi pada radikalisme dan terorisme beragama, menjadi persoalan serius yang dihadapi bangsa ini. Fenomena ini terjadi disebabkan kemunculan tokoh agama dan intelektual yang instan, pragmatis, silsilah dan kapasitas keilmuan keagamaan yang tidak jelas dan berorientasi pada politik ideologi, bahkan memiliki pengaruh massa yang luar biasa melalui jejaring media sosial. Konten dan video melalui internet (*website, youtube*) dan media sosial (*whatsapp, facebook, instagram, twitter*) telah menjadikan tokoh-tokoh agama baru itu sebagai rujukan bagi keberagamaan masyarakat Indonesia. Ironisnya, tidak jarang konten narasi dan video keagamaan yang beredar berisi ujaran kebencian (*hate speech*), berita bohong (*hoax*), dan sentimen-sentimen politik identitas, semisal fanatisme agama, suku, agama, ras dan antargolongan, yang bisa mengancam keutuhan bangunan kebangsaan yang sudah disepakati bersama oleh *founding fathers* dan *founding mothers* bangsa ini.

Kompleksitas kehidupan beragama saat ini menghadapi tantangan dan perubahan yang sangat ekstrem berbeda dengan masa-masa sebelumnya karena dunia 4.0 sebagai era disrupsi,

sehingga disrupsi keberagaman pun tak bisa dihindari. Diperparah dengan pandemi *Corona Virus Disease* (COVID)-19 yang telah mengorbankan ribuan jiwa (2.429) di Indonesia, bahkan ratusan ribu (456.973) jiwa manusia di dunia (20/06/2020, Satgas Covid19.go.id). Suka atau tidak, era disrupsi digital memang mendorong lahirnya kompleksitas masyarakat dalam beragama. Akibat kedangkalan memahami sumber pengetahuan keagamaan, ada yang memahami ayat-ayat suci secara tekstual dan disertai fanatisme keagamaan, sehingga mengarah pada eksklusivisme, ekstremisme, bahkan terorisme dalam kehidupan beragama. Ada yang kebablasan menafsirkan isi kitab suci sampai tidak bisa membedakan antara ayat Tuhan dan yang bukan. Ada pula yang mempermainkan pesan- pesan Tuhan menjadi pesan pribadi yang sarat kepentingan. Semua persimpangan itu rentan menciptakan konflik yang dapat mengoyak keharmonisan kehidupan bersama. Pada *positioning* itu, moderasi beragama tak lagi sekadar wajib, akan tetapi sudah menjadi kebutuhan untuk diimplementasikan demi kehidupan beragama yang lebih baik.

Di era disrupsi *new normal* pengembangan literasi keagamaan yang mengandung nilai-nilai moderasi sangat mendesak dilakukan untuk mengimbangi konservatisme berbasis media sosial. Mengapa? Karena, saat ini faktor-faktor yang dapat menyumbang tumbuh subur nya pemahaman keagamaan yang sempit semakin kompleks, bukan saja muncul dari lingkungan keluarga, pertemanan, atau pelajaran sekolah, melainkan juga yang tak

terbendung dari informasi yang tersebar di belantara internet. Oleh karenanya, di era ini setiap orang perlu memikirkan kembali praktik beragama yang selama ini dianutnya. Kebiasaan lama yang sudah menjadi habitus tertantang kembali dengan adanya tatanan kebiasaan baru. Keberagamaan (*religiosity*) kita perlu dikembalikan pada fundamen sebagai *guide* spiritualitas dan moralitas, bukan hanya sekadar pada sisi ritual formalistik.

Sejak tahun 2019 sebagai *leading sector*, Kementerian Agama menebarkan cara pandang, sikap dan perilaku umat beragama yang *wasathiyah* (moderat) dalam relung kehidupan berbangsa dan bernegara. Moderasi beragama adalah cara pandang, sikap dan perilaku kita dalam beragama secara moderat, yakni memahami dan mengamalkan ajaran agama dengan tidak ekstrem, baik ekstrem kanan maupun ekstrem kiri. Ekstremisme, radikalisme, ujaran kebencian, hingga retaknya hubungan antar umat beragama, merupakan problem yang dihadapi oleh bangsa Indonesia saat ini. Program pengarus utamaan moderasi beragama ini sangat penting. Bahkan, menjadi sebuah solusi untuk menciptakan kehidupan beragama yang damai dan rukun di Indonesia. Moderasi beragama merupakan fokus utama Kemenag RI untuk melawan radikalisme dan ekstremisme.

Dimulai dari unit terkecil, yakni bilik keluarga, bimbingan perkawinan, dan merambah ke unit pendidikan, perkantoran, pemerintahan, sampai moderasi beragama dalam konteks berbangsa dan bernegara. Ikhtiar sosialisasi moderasi beragama

dilakukan Kemenag yaitu menyiapkan instruktur nasional moderasi beragama melalui Pendidikan Instruktur Nasional Moderasi Beragama (PIN- MB) di Ciputat, Tangerang dan Banten. Acara itu diikuti para dosen dan mahasiswa Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam Negeri (PTKIN) seluruh Indonesia ini berlangsung empat hari, 27-31 Desember 2019. Untuk itu, kegiatan penyusunan buku ini sebagai tindak lanjut yang harus dilakukan dalam dharma pengabdian kepada masyarakat.

Dengan demikian, Gerakan Moderasi Beragama di PTKIN bertujuan untuk menempuh jalur edukatif dalam memerangi peredaran konten-konten negatif di media sosial melalui pemberdayaan literasi masyarakat terkait informasi dan wacana keagamaan di ruang publik. Kegiatan yang digagas Pusat Pengabdian kepada Masyarakat LP2M UIN SMH Banten yang berkolaborasi dengan Rumah Moderasi Beragama ini bertujuan untuk membekali para dosen dan mahasiswa dengan pengetahuan sosial mutakhir dan urgensi penyebaran pemahaman keberagamaan yang moderat, meningkatkan kemampuan dan keterampilan masyarakat dalam pemanfaatan teknologi digital dalam dakwah keagamaan, dan menerbitkan tulisan-tulisan dan jurnal ilmiah terkait relasi agama dan kebhinekaan yang mencerahkan bagi bangsa Indonesia.

PROLOG

FIQH SEBAGAI KIBLAT MODERASI BERAGAMA



Prof. DR. H. Fauzul Iman, MA.

Fiqh atau pemikiran hukum Islam merupakan kiblat moderasi beragama yang paling autentik dalam peradaban Islam. Pemikiran ilmu hukum Islam muncul bersamaan dengan tumbuhnya mazhab fiqh. Sebetulnya mazhab fiqh tidak hanya 4 (Hanafiyyah, Malikiyah, Syafi'iyah, dan Hanabilah). Hampir semua aliran sempalan (*firqah*) Islam yang berjumlah 73 kelompok juga memiliki mazhab fiqh. Hal ini disebabkan semua kelompok Islam meyakini bahwa Islam bukan sekedar teologi tapi juga mengatur hukum perbuatan manusia. Sementara memahami hukum yang mengatur perbuatan manusia disebut fiqh.

Akan tetapi seiring perputaran waktu, ada madzhab fiqh yang tetap bertahan dan banyak yang musnah di telan zaman. Mazhab fiqh yang bertahan adalah 4 Mazhab Ahlussunah wal Jamaah,

Mazhab fiqh Syiah Ja'fariyah, Mazhab fiqh Dhahiriyah, Mazhab fiqh Khawarij, dan terakhir Mazhab fiqh *alla-madzhabiyah* (anti-madzhab). Madzhab-madzhab fiqh itu mampu bertahan sebab ada dinamika pemikiran di dalamnya sehingga melahirkan karya-karya tulis yang dapat ditelusuri dari generasi ke generasi.

Terutama 4 madzhab fiqh Ahlussunah wal Jamaah, selain memiliki kelebihan tidak lekang di makan zaman, keempat-keempatnya juga tipe mazhab fiqh paling moderat. Untuk mengukur aspek moderasinya dapat dianalisis dari instrumen polarisasi *istidlal* (cara menggunakan dalil hukum) yang mereka gunakan.

Dalil hukum Islam secara garis besar menggunakan sumber nash (teks) suci berupa wahyu (Al-Qur'an) berbahasa Arab. Sampai level ini semua Mazhab sepakat. Ketidaksepahaman di antara mereka muncul pada saat menggunakan teks hadits. Misalnya, ada yang hanya membatasi pada teks hadits yang diriwayatkan sahabat tertentu, seperti golongan Syiah dan Khawarij. Ada yang hanya mengakui hadits yang diriwayatkan perawi secara berkelompok (hadits mutawatir dan masyhur) dan menganulir hadits yang diriwayatkan perawi tunggal (hadits Ahad) seperti 4 Mazhab Ahlussunah wal Jamaah.

Secara otomatis karena ada polarisasi batasan teks yang dijadikan dalil hukum maka berpengaruh kepada pemikiran hukum itu sendiri. Mungkinkah seluruh perkembangan hukum diadu dengan teks hukum yang terbatas? Padahal tidak semua isi ayat Al-Qur'an merupakan teks hukum. Tidak semua hadits mengulas

masalah hukum. Pergulatan ini mengakibatkan berkembangnya 2 aliran besar fiqh, masing-masing *Ahlu'l-ra'yi* dan ahlul-hadits.

Kelompok pertama berkembang di wilayah Iraq yang jauh dari pusat Islam di Mekkah-Madinah. Dikarenakan akses mereka terhadap teks suci sangat terbatas maka mereka lebih mengedepankan logika. Pelopor kelompok ini adalah Imam Abu Hanifah yang hanya mengoleksi kurang lebih 50 hadits, selain ayat Alquran. Secara logika dapat dimaklumi pendiri Mazhab Fiqh Hanafiyah itu banyak menggunakan logika, sebab kapasitas teks hukum yang dipunyainya sangat terbatas.

Kelompok kedua berkembang di pusat Islam, Mekkah dan Madinah (*ahlul-hijaz*). Mereka sudah pasti sangat leluasa mengakses teks hukum karena berada dalam cakupan wilayah hotspot Islam. Tokohnya adalah Imam Malik dan Imam Syafi'i. Namun, Imam Malik yang asli penduduk Madinah hanya menggunakan teks hadits yang diriwayatkan perawi lokal. Sementara Imam Syafi'i yang melanglang buana dari wilayah Irak, Hijaz, Yaman sampai Mesir menguasai teks hadits dari banyak perawi dari berbagai wilayah. Oleh sebab itu beliau dijuluki "penolong Sunnah" (*Nashir al-sunnah*).

Kapasitas Imam syafii sebagai tokoh ahlul-hadits yang mempunyai banyak koleksi teks hukum tak berarti memudahkannya melakukan *istidlal*. Seperti halnya seorang peneliti, beliau mempunyai banyak data faktual yang perlu diolah

menjadi data aktual. Hal ini yang membedakan Imam Syafii dengan Imam Ahmad b. Hanbal.

Secara umum madzhab Hanbali lebih memilih ber-*istidlal* dengan menerapkan teks hukum dalam bentuk data faktual. Akibatnya dalam internal mazhab Hanbali terdapat banyak perbedaan sintesa hukum. Misalnya antara Imam Ahmad dengan Ibn Hazm al-Andulusi, dan terlebih lagi dengan Daud al-Dzahiri. Bahkan akibat keseringan ada perbedaan sintesa hukum di antara Daud al-Dzahiri dengan mazhab Hanbali secara umum, Daud al-Dzahiri dianggap keluar dan bermetafora menjadi mazhab Dzahiriyah.

Berpikir sintesis sebetulnya bukan hal baru dalam Islam. Sebelum terjadi kemapanan berpikir ilmiah dalam peradaban Islam, berpikir sintesis sudah berjalan melalui tradisi "asybah wa nadzair" seperti dilakukan Umar b. Khattab dan Mu'adz b. Jabal, serta Ibnu Abbas. Orang-orang Hijaz dan murid-murid Imam Malik sekalipun dikenal sebagai ahlul-hadits dalam praktiknya juga melakukan sintesa hukum, yang disebut *al-naf'* atau *al-istihsan* (berpikir mencari manfaat).

Apalagi orang-orang Irak dan murid-murid Imam Abu Hanifah, yang lebih dahulu bersinggungan dengan filsafat yang dikembangkan Dinasti Abbasiyah dibandingkan ahlul-hadits, mereka bukan sekedar menggunakan sintesa hukum tapi sudah masuk logika hukum. Faktor inilah yang kurang disukai ulama-ulama Irak lainnya yang memiliki jaringan dengan Ahlul-hadits,

seperti Imam Syafii dan Imam Ahmad b. Hanbal. Dengan alasan sumber utama hukum Islam itu ialah data faktual berupa teks hukum bukan dan bukan sumber rasional, Imam Syafii mengeluarkan testimoni: "barang siapa berlogika hukum sebatas *istihsan* maka sama halnya membuat hukum sendiri" (*man istahsana faqad syara'*).

Sebagai jalan tengahnya, Imam Syafii menggagas cabang ilmu hukum berbasis data teks yang faktual. Dalam pandangan Imam Syafii, karena teks hukum Islam itu berbahasa Arab maka perlu dipahami makna simiotikanya sesuai penggunaan awal-nya. *Dus*, karena teks hukum faktual itu merupakan wahyu maka interpretasinya harus ditentukan dengan instrumen yang paling mendekati semiotika wahyu, yakni pemahaman yang disampaikan Rasulullah Saw. Oleh sebab itu selemah apapun penjelasan Rasulluh dalam hadits dhaif, di mata Imam Syafii lebih diperhatikan daripada pemahaman kolektif setingkat Ahlul-Madinah sekalipun. Dalam perspektif ahli hukum, apa yang digagas Imam Syafi'i itu merupakan pendekatan ilmiah, sehingga ia dianggap sebagai tokoh yang membidani lahirnya disiplin ilmu hukum Islam (*Islamic legal thought*). Seorang ilmuan Barat, Joseph Schacht --yang melakukan banyak kritik tentang hadits dalam karyanya *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, diapun mengakui bahwa apa yang ditulis Imam Syafii dalam *Kitab al-Risalah* tak dapat digolongkan sebagai kumpulan hadits. Akan tetapi karya Imam Syafi'i itu disebut

Schacht sebagai cikal bakal lahirnya disiplin ilmu hukum dalam sejarah Islam.

Pendekatan semiotik yang digunakan Imam Syafii ini berbeda dengan pendekatan hermeneutik yang diterapkan dalam mazhab Hanafi. Pengaruh perbedaan ini dapat dilihat jelas dalam penggunaan metode logika deduksi silogisme (*qiyas syumuli-ta'lili*) Mazhab Syafii, daripada metode logika induksi (*qiyas tamtsili-istishlahi*) Mazhab Hanafi. Dalam logika deduksi silogisme selalu melibatkan premis mayor dan premis minor. Imam Syafii selalu menggunakan premis mayor dari teks suci maupun semiotika teks suci. Sedangkan dalam logika induksi yang dipakai Mazhab Hanafi ciri utamanya adalah sintesis, general dan berdasarkan pengamatan langsung.

Perbedaan pendekatan ini bukan berarti menafikan satu daripada yang lain. Justru ini bukti keilmiahannya masing-masing pendekatan hukum karena dapat diuji dan dipraktikkan oleh siapapun. Oleh sebab itu sebagai bentuk apresiasi terhadap kedua pemikir hukum Islam itu, pendekatan masing-masing dijadikan sebagai mazhab.

Pendekatan Imam Syafii dibakukan sebagai pendekatan mutakallimin, yang disejajarkan bersama ulama ahlul-hadits lainnya (Maliki dan Hanbali). Pertimbangannya mereka selalu mendasarkan *istidlal* kepada teks suci dan semiotika wahyu yang dijadikan sebagai premis mayor dalam membangun logika deduksi hukum.

Untuk mengembangkan hukum dalam aliran Mutakallim tidak digunakan proposisi.

Sedangkan pendekatan Imam Abu Hanifah dibakukan sebagai pendekatan fuqaha karena logika induksi yang diterapkannya dalam cabang-cabang hukum Islam melalui pemahaman sintesis dan generalisasi teks suci, serta hasil pengamatan langsung. Mazhab Fuqaha selalu menggunakan proposisi dalam pengembangan hukum.

Baik pendekatan Ahlul Mutakallimin maupun pendekatan Fuqaha adalah jalan tengah antara kelompok tekstualis dengan kelompok rasionalis. Semangat moderasi kedua aliran pemikiran hukum Islam itupun diwarisi oleh pengikut masing-masing. Garis kecil yang masih memisahkan antara logika deduksi silogisme dengan logika deduksi oleh Sa'duddin al-Taftazani al-Syafii dkk dijadikan perekat antar dua aliran itu melalui *istiqrai* di antara *tamtsil* dengan *qiyas*. Yaitu dengan cara mencangkokkan proposisi yang semula hanya dipakai aliran fuqaha kepada aliran mutakallimin. Hasilnya adalah munculnya proposisi hukum berbentuk kaidah-kaidah fiqhiyah (*al-qawaid al-fiqhiyyah*) dan kaidah-kaidah ushuliyah (*al-qawaid al-ushuliyah*) dalam cabang ilmu hukum Islam.

Dengan demikian sangat tepat jika fiqh dijadikan *role model* pendekatan moderasi beragama dalam seluruh lini kehidupan masyarakat beragama dan bernegara. Secara pribadi saya memberikan apresiasi kepada Tim penyusun buku Moderasi

Beragama UIN Sultan Maulana Hasanuddin yang telah berhasil melahirkan buku ini untuk dipublikasikan kepada masyarakat luas. Semoga buku ini memberikan sumbangsih pada usaha merajut kembali gerakan moderasi beragama di Indonesia. Amiin.

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	v
PROLOG : Fiqh Sebagai Kiblat Moderaasi Beragama	ix
DAFTAR ISI	xvii
Nilai-Nilai Moderasi dalam Pemikiran Fikih Syekh Nawawi Al Bantani (1813-1897 M).....	1
Implementasi Moderasi Beragama dalam Pengembangan Dunia Pendidikan Islam.....	29
Moderasi Beragama dalam Perkembangan Ekonomi Syari'ah di Indonesia	63
Moderasi Beragama Dalam Praktik Fiqh Siyasah di Banten	93
Moderasi Beragama Dalam Wacana Gerakan Nir-Kekerasan Dan Bina-Damai di Provinsi Banten	137
BIODATA KONTRIBUTOR/PENULIS	173

Nilai-nilai Moderasi dalam Pemikiran Fikih Syekh Nawawi Al Bantani (1813-1897 M)



Dede Permana

Pendahuluan

Tema Islam moderat (*wasathiyah*) sangat menarik untuk diperbincangkan kembali dalam konteks kekinian, mengingat belakangan ini muncul sekelompok umat Islam yang cenderung radikal dalam memahami dan menjalankan praktik-praktik keagamaan. Radikalisme dimaksud berupa sikap berlebihan (*al ghuluw*) dalam beragama, ditandai dengan beberapa perilaku, seperti fanatisme berlebihan terhadap salah satu pandangan, cenderung mempersulit, berprasangka buruk kepada orang lain, dan mengkafirkan orang lain. Sebaliknya, ditemukan pula sekelompok lain yang longgar dalam memahami doktrin agama. Kelompok ini cenderung *permissive* (serba membolehkan) terhadap

doktrin-doktrin ajaran yang telah jelas ketentuannya, sehingga mengaburkan esensi ajaran Islam itu sendiri (Mukhlis M. Hanafi: 2013, 15-19).

Kedua kecenderungan dalam beragama ini tidak menguntungkan, baik bagi Islam maupun umat Islam. Kecenderungan pertama memberikan citra negative kepada Islam sebagai agama yang mengajarkan kekerasan. Sedangkan kecenderungan kedua dapat mengakibatkan Islam kehilangan jati dirinya karena lebur dalam budaya dan peradaban lain.

Sikap berlebihan dalam beragama sebagaimana digambarkan dalam dua kelompok di atas, jelas tidak mencerminkan ajaran Islam. Sebaliknya ia malah mereduksi kesempurnaan dan kemuliaan Islam itu sendiri. Sikap ini bertentangan dengan karakteristik umat Islam sebagaimana disebut Alquran sebagai *ummatan wasathan*, yakni umat yang adil, terbaik, dan pertengahan alias moderat (*wasathiyah*).

Ulama besar Yusuf al Qardhawi menjelaskan bahwa *al wasathiyah* adalah upaya menjaga keseimbangan antara dua sisi yang berlawanan atau bertolak belakang, agar jangan sampai ada sisi yang mendominasi dan menegasikan yang lain. Dengan demikian, *al wasathiyah* adalah memberi porsi yang adil dan proporsional kepada masing-masing pihak tanpa berlebihan. Pada tataran praktis, *al wasathiyah* ditandai dengan memahami realitas, memahami fikih prioritas, memahami sunnatullah dalam penciptaan, memberikan kemudahan kepada orang lain dalam

beragama, memahami teks-teks keagamaan secara komprehensif, bersikap toleran, serta mengedepankan dialog.

Para ulama memaparkan konsep wasathiyah dalam Islam ini dalam karya-karya mereka, baik secara tersurat maupun tersirat. Tersurat dalam arti menyebutkan langsung kata wasathiyah, mendefinisikannya, serta menjelaskan model-model aplikasinya dalam beragama. Sedangkan penjelasan tersirat artinya konsep wasathiyah ditunjukkan langsung dalam pemikiran-pemikiran keagamaan, tanpa menyebutkan kata wasathiyah itu secara langsung.

Dari sekian banyak ulama yang memiliki gagasan-gagasan keagamaan yang wasathiyah, Syekh Nawawi al Bantani(1813-1897 M) adalah salah satunya. Hal ini dapat dilihat dari pemikiran-pemikirannya yang tertuang dalam karya-karyanya.

Tulisan ini mencoba memaparkan beberapa nilai wasathiyah ala Syekh Nawawi al Bantani, sebagaimana tertera dalam pemikiran-pemikiran fikihnya. Rujukan utama tulisan ini adalah karya-karya Nawawi di bidang fikih, serta beberapa karya ilmiah yang membahas pemikiran Nawawi.

Biografi Singkat Syekh Nawawi Al Bantani

Pada abad ke-19 Masehi, Indonesia melahirkan sejumlah tokoh yang beberapa di antaranya memiliki reputasi dunia. Salah satunya adalah Muhammad Nawawi, yang lahir pada tahun 1230 Hijriyah, bertepatan dengan 1813 Masehi di Kampung Tanara,

Banten. Ayahnya bernama Umar, seorang pemuka agama di kawasan itu, sedangkan ibunya adalah Zubaidah.

Pada saat Nawawi lahir, Kesultanan Banten sedang berada dalam periode terakhir atau di ambang keruntuhan. Kesultanan tidak berdaya menghadapi tekanan penjajah Belanda, hingga puncaknya pada tahun 1816 M, terjadi perjanjian antara penjajah Belanda dengan Sultan Rafiudin. Isi perjanjian itu adalah diadakannya jabatan bupati yang diangkat oleh Pemerintah Belanda. Setahun kemudian, diadakan jabatan residen yang dijabat oleh orang Belanda sendiri. Pada tahun 1832, pusat pemerintahan dipindahkan oleh Belanda dari semula di Istana Kaibon menjadi ke Serang. Dengan demikian, berakhirlah Kesultanan Banten yang didirikan oleh Sunan Gunung Jati pada tahun 1527.

Kondisi seperti inilah yang melingkupi kehidupan Nawawi, sehingga menggugah hatinya untuk mengobarkan semangat juang melawan penjajah, salah satunya dengan keberangkatannya ke Mekah untuk belajar, kemudian menyebarkan ilmu pengetahuan dan semangat juang kepada para muridnya yang berasal dari Indonesia.

Sebagai seorang putera tokoh agama, Nawawi mendapat tempat hidup di lingkungan yang agamis. Pada usia belia, mula-mula ia belajar membaca Al Quran dan pengetahuan dasar keagamaan kepada ayahnya. Pada masa remaja ia belajar pada Kyai Sahal (Banten) dan Kyai Haji Yusuf (Purwakarta).

Saat berusia 15 tahun, ia berkesempatan pergi haji ke Tanah Suci, lalu bermukim di sana untuk memperdalam ilmu agama. Tiga tahun kemudian ia kembali ke kampung halamannya dengan keberhasilan menghafal Al Quran serta menguasai pengetahuan dasar bahasa Arab, ilmu kalam, ilmu mantik, ilmu tafsir-hadits dan juga ilmu fikih.

Selama keberadaannya di tanah air, Nawawi menyaksikan bagaimana umat Islam di Banten berada dalam penindasan kaum penjajah. Praktik ketidakadilan dan kesewang-wenangan yang dilakukan penjajah terhadap umat Islam, meneguhkan tekad Nawawi untuk berjihad melawan Belanda melalui jalur ilmu pengetahuan. Ia kemudian gencar berdakwah di tengah masyarakat, juga membina para santri yang belajar kepadanya. Pengaruhnya di tengah masyarakat semakin menguat sehingga membuat pihak penjajah merasa khawatir. Pihak penjajah kemudian melakukan berbagai pembatasan dan tekanan untuk mempersempit ruang gerak Nawawi di tengah masyarakat.

Tekanan penjajah semakin merajalela, merasuki kehidupan politik, ekonomi, social dan budaya masyarakat. Bahkan Belanda mempraktikkan strategi adu domba, penggunaan kekerasan fisik, penangkapan dan penghadangan, guna memperkuat posisinya di Banten. Kenyataan seperti itu mendorong Nawawi untuk berangkat lagi ke tanah suci. Setelah kepergiannya ini, ia tidak pernah kembali lagi ke tanah air hingga akhir hayatnya.

Di Mekkah, ia belajar kepada guru-guru terkenal di Masjid al Haram, di antaranya Syekh Khatib Sambas, Syekh Abdul Ghani Bima, Syekh Yusuf Sumbulawaini, Syekh Nahrawi dan Syekh Abdul Hamid ad Dagistani. Dengan bekal pengetahuan yang diperoleh dari guru-gurunya itu, sekitar tahun 1860, Nawawi mulai mengajar di Masjid al Haram. Murid-muridnya sebagian besar berasal dari Indonesia, seperti KH Hasyim Asy'ari, KH Kholil, KH Asnawi, dan KH Arsyad Thawil.

Selama mengajar, Nawawi dikenal sebagai seorang guru yang simpatik, komunikatif, berilmu luas dan penjelasannya mudah difahami. Tidak heran jika para murid berbondong-bondong datang kepadanya untuk belajar. Ia mengajarkan hampir seluruh bidang ilmu agama : fikih, ilmu kalam, tasawuf, tafsir, hadits dan bahasa Arab.

Mulai tahun 1870, ia aktif menulis dan menyusun kitab-kitab yang sebagian besar berupa komentar (*syarah*) atas kitab-kitab yang ia ajarkan. Ia menulis sejumlah kitab yang berkenaan dengan fikih, tauhid, tasawuf, tafsir, hadits dan bahasa Arab. Di bidang fikih, ia menulis *Kasyifah al Saja*, *Sulam al Munajat*, *as Simar al Yani'ah fi Riyad al Badi'ah*, *'Uqud al Lujain fi Bayan Huquq al Zaujain*, *Nihayat al Zein fi Irsyad al Mubtadiin*, *Bahjat al Wasail bi Syarh Masail*, dan *Qut al Habib al Gharib*.

Dalam bidang tafsir, ia menulis kitab *Marah Labid*, atau yang lebih dikenal dengan *at Tafsir al Munir li Ma'alim at Tanzil*. Di bidang ilmu kalam dan akhlak, ia menulis kitab *Bahjah al Wasail*,

Fath al Majid, Tijan ad Darari, an Nahjah al Jadidah, Dzariah al Yaqin, Qami at Thugyan, Nur ad Dhalam, salalim al Fudhala dan Nasaih al Ibad.

Sebagian besar karya-karyanya diterbitkan di Mekkah, Mesir, Beirut dan Indonesia. Menurut para peneliti, di antara keistimewaan karya-karya Nawawi adalah ia mampu menghidupkan isi karangan sehingga dapat dijiwai oleh pembaca, pemakaian bahasa yang relative mudah difahami, serta keluasan isi karangannya. Melihat sebagian besar karyanya yang berupa syarah itu, Martin van Bruinessen, seorang peneliti Belanda, pernah menyatakan bahwa di antara ratusan pensyarah lainnya, Nawawi adalah sosok terkemuka di lingkungan mazhab Syafi'i. Namun demikian, kenyataan ini sekaligus juga membuktikan ketidakmampuan Nawawi untuk lepas dari karya-karya fikih sebelumnya. Hal ini semakin mempertegas ciri pokok zaman kemunduran pemikiran hukum Islam (*'ahd al jumud wa al taqlid*), yaitu miskinnya karya-karya otentik yang baru.

Dari keseluruhan karyanya, ada satu yang dianggap monumental, yaitu kitab *Tafsir al Munir li Ma'alim at Tanzil* yang memperoleh pengakuan dan penghargaan dari ulama Mekah dan Mesir. Karena karya-karyanya itulah, Nawawi dikenal sebagai ulama besar di penghujung abad ke-19, hingga ia dijuluki sebagai *Sayyid Ulama Hijaz*. Pada tanggal 25 Syawal 1314 H/1879 M, Nawawi wafat dan dimakamkan di Mekah.

Nilai-nilai Wasathiyah dalam Pemikiran Fikih Syekh Nawawi

Nilai-nilai wasathiyah tercermin seluruh dimensi ajaran Islam, baik akidah, ibadah, maupun akhlak. Di bidang akidah, ajaran Islam berada di tengah, antara mereka yang tunduk pada khurafat tanpa dasar, dan mereka yang mengingkari segala sesuatu yang berwujud metafisik. Selain mengajak beriman pada hal ghaib, Islam juga mengajak manusia menggunakan akalanya untuk membuktikan kebenaran.

Di bidang ibadah, Islam mendorong umatnya untuk meraih prestasi dunia dan akhirat secara seimbang. Karena itu, kewajiban ibadah yang harus dijalankan oleh seorang Muslim sebenarnya tidak banyak, sehingga tidak akan menghalanginya untuk melakukan karya atau kreasi yang bersifat duniawi.

Secara umum, pandangan-pandangan keagamaan yang disampaikan oleh Nawawi juga demikian, sebagaimana dapat ditemukan dalam sejumlah karyanya. Khusus dalam bidang fikih, nilai-nilai wasathiyah ini tergambar dalam sikapnya yang toleran di tengah perbedaan pendapat madzhab, selalu berusaha menghindari perbedaan pendapat, berhati-hati (*ihtiyath*) dalam menetapkan hukum, tidak fanatic madzhab, serta berpegang pada konsep maqasid syariah.

Secara lebih detail, konsep-konsep tersebut akan dipaparkan sebagai berikut :

1. Bersikap Kompromi di Tengah Perbedaan Pendapat

Perbedaan pandangan keagamaan adalah hal yang tidak dapat dihindarkan, bahkan menjadi keniscayaan. Keragaman pandangan merupakan cermin bagi dinamika intelektualitas dan rasionalitas Islam sebagai agama yang bersifat universal dan responsif terhadap berbagai perkembangan. Keberadaan mazhab-mazhab justru memperkaya khazanah peradaban Islam dengan berbagai alternatif pemikiran yang dapat memberikan kemudahan dan pilihan bagi umat beragama. Dalam konteks ini, perbedaan dapat menjadi rahmat. Tetapi ketika perbedaan itu dibawa ke ranah yang sempit dengan balutan fanatisme yang berlebihan sehingga melahirkan sikap saling menyalahkan, merasa paling benar dan mengkafirkan pihak lain, maka hal ini perlu diwaspadai. Sejarah pemikiran keislaman pada masa lalu pernah diwarnai dengan pertumpahan darah yang mencabik persatuan umat, akibat sikap seperti ini.

Di sinilah pemahaman tentang konsep *al wasathiyah* sebagai karakter ajaran Islam perlu dimunculkan agar menjiwai pemikiran-pemikiran keagamaan. Salah satu gambaran Alquran tentang karakter ini adalah dengan penyebutan istilah *ash Shirath al Mustaqim*, jalan yang lurus. Jalan ini berada di tengah, antara jalan mereka yang dimurkai (*al maghdhub*) dan jalan mereka yang sesat (*ad dhalin*).

Secara praktis, sikap moderat dalam fikih menuntut seseorang untuk memahami fikih prioritas, artinya tidak

mendahulukan dan mementingkan hal-hal yang bersifat sunnah dan meninggalkan perkara wajib. Sekedar menyebut contoh, mengulang-ulang ibadah haji adalah sunnah, sementara membantu saudara Muslim yang kesusahan adalah suatu kewajiban.

Pemahaman ini nampak dalam pemikiran-pemikiran fikih Syekh Nawawi al Bantani. Sikap toleran dalam pandangan fikih yang ia sampaikan terlihat dalam upayanya yang selalu meminimalisir perbedaan pendapat dengan cara mengkompromikan pendapat-pendapat para ulama yang bertentangan. Kompromi ini didasarkan pada kaidah *al khuruju minal khilaf mustahab* (keluar dari perbedaan pendapat adalah lebih disukai). Misalnya Nawawi menetapkan hukum sunnah menggosok-gosok (*tadlik*) anggota wudlu, guna menengahi pendapat Imam Malik yang mewajibkannya di satu sisi, dan pendapat sejumlah ulama lain yang tidak mensunnahkannya, apalagi mewajibkannya, di sisi lain.

Bagi Nawawi, kompromi ini dilakukan sebagai bentuk toleransi kepada ulama-ulama yang mewajibkan sesuatu di satu sisi, sedangkan di sisi yang lain terdapat pendapat yang tidak mewajibkannya. Supaya keseluruhan masalah dapat diamalkan tanpa mengubah hukum pada masing-masing pendapat, maka masalah dihukumi dengan sunnah. Pensunnahan inilah yang dipandang sebagai aplikasi dari kaidah *al khuruj minal khilaf tadi*.

2. Bersikap Hati-hati (*Ihtiyath*) dalam Menetapkan Hukum

Secara harfiah, *ihtiyath* artinya berhati-hati. Al Jurjani mendefinisikan *ihtiyath* sebagai “memelihara diri dari hal-hal yang dapat menjatukan seseorang ke dalam dosa”. *Ihtiyath* dalam beragama artinya mengambil sikap yang benar-benar meyakinkan dan lebih dipercaya agar terhindar dari dosa atau kesalahan.

Ihtiyath bukan hanya sekedar perbuatan semata, akan tetapi merupakan sebuah prinsip yang jelas dan merupakan bagian dari tujuan syariat. Dalam kitab-kitab fikih klasik, *ihtiyath* digunakan oleh para ulama sebagai sebuah pendekatan dalam menetapkan hukum. *Ihtiyath* bagi mujtahid, diposisikan sebagai salah satu metode dalam penetapan hukum dan alat untuk mentarjih pendapat. Jadi secara sederhana dapat dikatakan bahwa *ihtiyath* adalah prinsip yang digunakan oleh seorang mukallaf untuk menghindarkan dirinya dari melanggar perintah ketika terjadi keraguan dan kesamaran dalam penetapan hukum.

Ihtiyath adalah salah satu bentuk ijtihad. Karena itu, *ihtiyath* dilakukan ketika tidak ada nash yang secara jelas menegaskan sebuah hukum. Sikap *ihtiyath* dilakukan Nawawi dengan cara menetapkan hukum atas suatu kasus berdasarkan pertimbangan-pertimbangan yang lebih memungkinkan hukum itu tepat. Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh Tihami bahwa Nawawi selalu mendasarkan pendapat-pendapat fikihnya pada

sumber yang lebih terpercaya (*al akhdzu bi autsaq al wujuh*). Misalnya dalam rangka kesempurnaan ibadah haji, Nawawi menghukumi sunnah membayar fidyah bagi jemaah haji meski tidak terdapat atau tidak diketahui sebab-sebab yang mengharuskannya. Hal ini guna memberikan rasa aman bagi pelaku jika ternyata memang ada sebab-sebabnya.

3. Tidak Fanatik Madzhab

Sikap fanatisme yang berlebihan terhadap salah satu pandangan keagamaan, dapat mendorong seseorang menutup diri dari pandangan-pandangan lain, bahkan menganggap pandangan lain itu salah atau sesat.

Syekh Nawawi dikenal sebagai sosok yang tidak fanatic madzhab. Artinya, meskipun ia seorang penganut madzhab Syafi'i, bukan berarti ia tidak menerima pendapat madzhab-madzhab fikih lain. Ia menghargai pendapat para ulama madzhab lain, bahkan mengikutinya, selama didasarkan pada dalil yang lebih dipercayainya.

Hal ini dapat dilihat pada ikapnya yang mewajibkan zakat pada buah-buahan, yang didasarkan pada surat Al An'am ayat 141, "*Dan tunaikanlah haknya pada hari memetik hasilnya...*" saat mengomentari ayat ini, Nawawi berkata, "Ayat ini menunjukkan kewajiban zakat pada buah-buahan, sebagaimana pendapat Abu Hanifah".

4. Berijtihad dengan *Sad Dzara'i*

Sad Dzara'i adalah salah satu metode penetapan hukum yang dikemukakan oleh para fukaha, terutama dari kalangan Malikiyah. Sad artinya menutup, dzarai artinya jalan, sehingga sad dzara'i diartikan sebagai "menutup jalan yang dapat menyebabkan terjadinya mafsadat" atau juga "menutup sesuatu yang sebenarnya bersifat mubah karena ia mendorong terjadinya perbuatan terlarang".

Konsep *Sad Dzara'i* bertujuan mewujudkan kemaslahatan dan menghindari kemafsadatan sebagai tujuan inti syariat Islam, dengan cara membuka jalan kebaikan dan menutup jalan keburukan. Atas dasar itulah, setiap jalan yang mendukung terciptanya kemaslahatan harus diupayakan keberadaannya. Sebaliknya, setiap jalan yang berpotensi mendorong terjadinya dosa, harus dihindari, dijauhi, dan bahkan dilarang.

Aplikasi konsep sad dzara'i ini nampak dalam beberapa pemikiran Nawawi. Ketika menafsirkan ayat "*Wakhudzu khidzrokum*" (Q.S. An Nisa : 102) misalnya, Nawawi menyatakan bahwa wajib hukumnya menghindari bahaya yang diperkirakan terjadinya (*al madhar al madhnunah*).

Ayat ini sebenarnya turun terkait kondisi perang, yakni ketika Allah memerintahkan umat Islam agar selalu bersiaga dan waspada dari serangan musuh. Tetapi Nawawi memperluas cakupan makna ayat didasarkan pada kaidah *al ibrotu bi 'umum al lafdzi la bi khusus as sabab*, sehingga kata Nawawi, "orang

sakit wajib berobat, wabah penyakit harus di jauhi, serta duduk di bawah dinding yang hampir roboh adalah terlarang”.

Bukan hanya perbuatan mubah yang harus dilarang jika ia mendorong pada terjadinya keburukan, perbuatan ibadah pun demikian. Ia dapat menjadi terlarang apabila secara meyakinkan akan mendorong terjadinya kemaksiatan. Demikian dinyatakan oleh Nawawi ketika menafsirkan ayat “*Janganlah kamu mencaci orang-orang..*” dengan mengatakan, “Sebuah ketaatan jika menyebabkan terjadinya kemaksiatan maka wajib ditinggalkan, karena segala sesuatu yang mendorong pada keburukan, maka sesuatu itu adalah keburukan juga”

Hal yang patut dicermati adalah Nawawi menggunakan konsep *Sad Dzara’i* meski ia tidak pernah menyebutkan istilah ini secara eksplisit dalam karya-karyanya. Ia hanya menggunakan istilah seperti *daf’an lid dharar* atau *ihtiyatan* yang secara substantive tiada lain adalah aplikasi dari konsep *Sad Dzara’i* itu sendiri.

5. Ta’lil Ahkam

Para fuqaha terdahulu menegaskan bahwa segala ketentuan hukum yang ditetapkan Allah SWT bagi manusia menyimpan alasan (*illat*) tertentu. Illat inilah yang menjadi ruh dari hukum itu sendiri. Karena itulah sebuah hukum menjadi ada karena adanya illat, dan sebaliknya, hukum menjadi tiada ketika illatnya pun tiada. Memahami illat (*ta’lil al ahkam*) yang

terdapat pada sebuah hukum, merupakan dasar bagi pengembangan hukum itu, karena sesuatu yang menjadi illat akan melahirkan nilai yang hendak dicapai (*maqasid*) dari suatu ketetapan hukum tersebut.

Hal demikian juga disampaikan dan dipraktekkan oleh Nawawi, salah satunya ketika menafsirkan surat Al Baqarah : 239. Ayat ini turun terkait kebolehan pelaksanaan shalat khauf, yakni shalat yang dilakukan dalam kondisi perang. Tata cara shalat khauf ini bersifat khusus dan berbeda dengan shalat biasa. Menurut Nawawi, shalat khauf merupakan keringanan (*rukhsah*) yang hanya boleh dilakukan pada saat khusus juga. Jika penyebab rukhsah sudah hilang, maka shalat harus dilakukan dengan tata cara semula. Hal ini sejalan dengan makna kaidah, "*ma zaal li 'udzrin bathala bi zawalihi*".

Dalam masalah keharaman khamar dan judi, Syekh Nawawi menyebutkan alasannya yaitu "Karena perjudian menyebabkan pertengkaran (*al mukhashamah*), percekocokan (*al musyatamah*), caci maki (*qaul al fahsy*), dan menghilangkan harta benda. Sedangkan minuman keras menghilangkan akal".

Maqasid Syariah dalam Fikih Syekh Nawawi

Nilai-nilai moderasi dalam pemikiran-pemikiran Syekh Nawawi al Bantani juga dapat dilihat dari kecenderungannya terhadap konsep maqasid syariah dalam ijtihad-ijtihad fikihnya. Konsep maqasid syariah berangkat dari keyakinan bahwa syariat Islam berlaku universal (*shalihun likulli zaman wa makan*), tak

hanya menjawab persoalan-persoalan kemanusiaan pada masa kenabian, tetapi juga mampu menjawab persoalan-persoalan yang dihadapi umat manusia pada masa modern sekarang. Pada zaman ini, banyak persoalan yang tidak ditemukan padanannya pada masa lampau, seperti cloning, bayi tabung, *e-commerce* dan sebagainya.

Dalam menyelesaikan permasalahan kontemporer seperti ini, kembali kepada makna harfiyyah teks bukanlah solusi yang tepat. Ia justru akan memunculkan masalah baru, yakni teralienasinya ajaran Islam dalam dinamika kehidupan. Hal ini berimplikasi pada runtuhnya kemuliaan Islam sebagai agama universal itu.

Solusi yang tepat dalam menyelesaikan persoalan-persoalan di atas adalah menangkap prinsip-prinsip dasar, makna-makna universal, dan tujuan-tujuan yang terkandung di dalamnya untuk kemudian diterapkan dalam wajah baru yang sesuai dengan semangat merealisasikan kemaslahatan umum. Inilah yang dinamakan dengan ijtihad yang berbasis maqasid syariah.

Sebagai tujuan akhir syariat, maqasid syariah seharusnya menduduki posisi penting sebagai ukuran atau indicator benar-tidaknya suatu ketentuan hukum. Dengan kata lain, memahami hukum yang benar haruslah melalui pemahaman maqasid syariah yang baik. Inilah pesan yang dikemukakan oleh para ulama ushul masa lalu, seperti Imam Haramain al Juwaini, ibn Qayyim al Jauzi, dan as Syatibi. Bahkan as Syatibi menyatakan bahwa perbedaan pendapat di kalangan fuqaha banyak disebabkan oleh buruknya pemahaman mereka atas maqasid syariah. Hal senada diungkapkan

oleh Syekh Muhammad Thahir ibn Asyur -ulama besar asal Tunis yang wafat tahun 1973 – yang mengatakan bahwa salah satu sebab kemunduran ilmu fiqh adalah karena rendahnya perhatian para fuqaha terhadap ilmu Maqasid Syariah. Singkatnya, ilmu maqasid syariah telah menjadi kebutuhan para ulama dalam melakukan ijtihad.

Maqasid syariah artinya tujuan-tujuan syariah. Sebagian ulama menamakannya juga dengan *asrar as syariah*, yaitu rahasia-rahasia syariah yang terdapat di balik hukum yang ditetapkan oleh syara', berupa kemaslahatan bagi umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Misalnya, syara' mewajibkan berbagai macam ibadah dengan tujuan menegakkan agama Allah, disyariatkannya hukuman bagi pezina untuk memelihara kehormatan dan keturunan, disyariatkannya hukuman bagi pencuri untuk memelihara harta seseorang, dan disyariatkannya hukuman qishas untuk memelihara jiwa.

Para ulama sepakat bahwa pada setiap hukum itu terkandung kemaslahatan bagi hamba Allah SWT, baik kemaslahatan yang bersifat duniawi maupun ukhrawi. Oleh sebab itu, setiap mujtahid dalam melakukan istinbat hukum dari suatu kasus yang sedang dihadapi, harus berpatokan pada tujuan-tujuan syara' sehingga hukum yang akan ditetapkan sesuai dengan kemaslahatan umat manusia.

Konsep dasar maqasid syariah ini telah menjadi salah satu pendekatan yang digunakan oleh Syekh Nawawi dalam pemikiran-

pemikiran fikihnya. Hal itu dapat dilihat dari penjelasannya tentang kemaslahatan manusia (*mashalih al 'ibad*) sebagai tujuan akhir syariat. Kemaslahatan itu sendiri adalah kemanfaatan yang diberikan oleh Allah untuk manusia dalam rangka memelihara agama (*hifdz ad din*), memelihara jiwa (*hifdz an nafs*), memelihara akal (*hifdz al 'aql*), memelihara keturunan (*hifdz an nasl*) dan memelihara harta benda (*hifdz al mal*). Kelima kemaslahatan ini merupakan inti tujuan syariat.

Kelima tujuan syariat ini disebut oleh Nawawi dalam karyanya, sekaligus menjiwai pemikiran-pemikiran fikihnya. Menurut Nawawi, kemaslahatan terhadap bidang-bidang tersebut, penentunya bergantung pada : untuk dan dalam bidang apa hukum itu mesti ditetapkan. Tetapi sesungguhnya yang menjadi inti adalah memelihara agama (*hifdz ad din*), karena pemeliharaan selain bidang agama merupakan wasilah pada pemeliharaan agama.

Dalam Al Quran surat al A'raf : 33, Allah menegaskan keharaman lima perkara, yakni : *al fawahisy, al itsm, al baghy, an tusyriku billah* dan *an taqulu 'alallah ma la ta'lamun*. Kelima larangan ini, menurut Nawawi, mencerminkan lima tujuan syariat. Maksud *al fawahisy* dalam ayat ini menurutnya, adalah perbuatan yang merusak keturunan (*jinayat 'alal ansab*), sedangkan *al itsm* adalah perbuatan yang merusak akal pikiran, *al baghyu* adalah perbuatan yang merusak jiwa, harta dan kehormatan. Sedangkan dua yang terakhir adalah perbuatan yang merusak tauhid.

Secara lebih terperinci, penerapan konsep lima tujuan syariat dalam pemikiran fikih Syekh Nawawi Banten dapat dijelaskan sebagai berikut :

1. Menjaga Agama

Terkait dengan kemaslahatan dalam memelihara agama, Nawawi menyatakan bahwa yang dimaksud dengan agama adalah hukum-hukum syariah, sebab *ad din, al millah* dan *as syari'ah* adalah satu makna.

Pemeliharaan terhadap agama (hukum-hukum syariah) dilakukan dengan cara mempertahankan⁷⁴nya, yakni dengan konsisten melaksanakan segala yang diperintahkan oleh Allah SWT dan menjauhi segala larangan Allah SWT.

Perintah dan larangan Allah terhadap segala sesuatu itu mengandung kemanfaatan bagi pelakunya, dan kemanfaatan yang diperoleh itulah yang dimaksud dengan kemaslahatan manusia. Nampak sekali, karena agama itu adalah suatu keseluruhan hukum-hukum syariah yang secara normatif berisi muatan tuntutan untuk dilakukan dan untuk ditinggalkan, sedangkan kemaslahatan itu terealisasi dari perlaksanaan tuntutan itu, maka memelihara agama adalah puncak atau hakekat kemaslahatan.

Kemaslahatan dalam memelihara agama, sesuai dengan yang dikonsepsikan tersebut, oleh Syekh Nawawi diperlihatkan pada masalah-masalah atau pembahasan-pembahasan tentang perintah-perintah Allah SWT dan larangan-larangan-Nya, baik dalam masalah ibadah maupun muamalah. Memelihara agama dengan

melaksanakan perintah agama dan menjauhi larangan-Nya, disebut dengan ta'at kepada Allah, rasul-Nya dan Ulil Amri, sebagaimana dinyatakan Al Quran Surat an Nisa : 59.

Menurut Nawawi, kewajiban taat kepada ulil amri adalah pada hal-hal yang bukan haram dan bukan makruh. Adapaun terhadap sesuatu yang mudah, kemudian ulil amri memerintahkan untuk melakukan atau melarangnya dalam rangka memelihara kemaslahatan, maka ketaatan terhadap tuntutan itu adalah wajib. Misalnya, ulil amri melarang merokok, maka larangan itu wajib ditaati.

Kemudian, pemeliharaan agama sebagai inti atau puncak kemaslahatan bagi manusia yang isinya ketaatan terhadap ketentuan dan tuntutan agama, menghendaki pemeliharaan bidang-bidang yang lain secara konkrit. Dengan kata lain, pemeliharaan agama secara konkrit dapat ditunjukkan oleh pemeliharaan bidang-bidang lain yang oleh Nawawi dipandang sebagai wasilah kepada terpeliharanya agama. Karena itu, hukum-hukum syariah yang menjamin kemaslahatan manusia itu terlihat pada terpeliharanya jiwa manusia, akal manusia, harta benda manusia, dan keturunan (nasab) manusia.

2. Menjaga Jiwa

Kemaslahatan dalam memelihara dan melindungi jiwa manusia adalah jaminan syariah akan keamanan manusia dari segala sesuatu yang membahayakan bagi jiwanya, yaitu jiwa manusia yang secara potensial mempunyai akal dan jiwa yang

dihormati (*al muhtaromah*). Sebagai realisasi jaminan syariah terhadap keamanan jiwa manusia itu ialah ditetapkannya larangan membunuh orang lain atau menyakitinya, serta ditetapkan pula ancaman dan sanksi hukum bagi pelanggarnya.

Kaitan pemeliharaan jiwa dengan pemeliharaan agama adalah bahwa pembunuhan itu sebanding dengan kufur, sedangkan kufur itu berarti maksiat (tidak taat), yang pada akhirnya kemaslahatan dalam pemeliharaan agama itu tidak tercapai.

4 Larangan pembunuhan dan ancaman terhadap pelakunya, secara jelas tertuang dalam Al Quran surat al Baqarah ayat 178-179. Ketika menafsirkan ayat ini, Nawawi mengatakan bahwa yang dimaksud dengan qishash adalah keberimbangan, baik sifat maupun perbuatan (*al mumatsalah washfan wa fi'lan*). Qishash disyariatkan dalam rangka melindungi jiwa manusia dari perbuatan membunuh seseorang. Orang yang membunuh orang lain, kemudian ia tahu bahwa setelah itu ia pun akan dibunuh, maka akan mengurungkan niatnya, dan selamatlah dua jiwa : calon pembunuh dan calon korban. Seluruh anggota masyarakat akan dilanda fitnah akibat insiden pembunuhan, dan fitnah itu akan berakhir dengan diqishashnya pelaku pembunuhan.

Dari penafsiran ayat tersebut nampak bahwa pendapat Nawawi terkait qishash mengandung kekuatan preventif dan kekuatan refresif yang memungkinkan tercapainya kemaslahatan manusia dengan sebab terpelihara dan terlindunginya jiwa.

Dalam bentuk lain, perlindungan terhadap jiwa menurut Nawawi, adalah pada pelaksanaan ibadah haji. Menurutnya, tidak disunnahkan, bahkan bisa menjadi haram hukumnya, orang yang hendak berangkat haji tetapi diduga keras (*ghalaba ad dhan*) akan tertimpa kemadaratan yang mengancam fisik atau jiwanya.

Pernyataan ini menunjukkan bahwa penetapan hukum haram bagi orang yang apabila melaksanakan ibadah haji diduga keras akan terancam jiwanya, adalah dalam rangka memelihara atau melindungi jiwa manusia. Tidak melaksanakan haji karena jiwanya terancam dan karena itu hukum haji baginya adalah haram, berarti taat pada hukum syariah dengan menghindari larangan adalah juga berarti memelihara agama sebagai puncak kemaslahatan sebagaimana dikonsepsikan oleh Nawawi di atas.

3. Menjaga Harta

Kemaslahatan dalam melindungi harta benda adalah terjaminnya pemilikan dan perolehan harta benda dari pelanggaran-pelanggaran hukum. Atau dengan kata lain, perolehan, pemilikan dan penggunaan harta benda itu terjadi secara halal menurut syara'. Demikian pula hukum syariah menjamin perlindungan keselamatan harta benda bagi pemiliknya sehingga mempertahankan harta benda itu dibenarkan atau dituntut oleh syariah. Realisasi dari perlindungan ini adalah dengan dilarangnya perbuatan mencuri, menodong atau menggelapkan harta benda. Larangan-larangan dimaksud tercermin pada ketetapan adanya

sanksi bagi pelaku pencurian dan pelanggaran terhadap pemilikan harta.

Sanksi bagi pelaku pencurian sebagaimana disebutkan dalam Q.S. Al Maidah : 38 adalah potong tangan. Menurut Nawawi, sanksi ini memiliki dua fungsi, yaitu preventif dan refresif. Kedua fungsi ini diperlihatkan pada pernyataan dalam ayat "*jaza an bima kasabaa nakalan minalloh*", yakni "sebagai balasan atas perbuatannya dan sebagai penghinaan / perendahan atas perbuatan pencurian". Atas dasar itulah mencuri adalah perbuatan yang menuntut balasan segera di dunia, dan karenanya tidak akan dilakukan oleh siapapun. Pemberian balasan segera dengan hukuman di dunia berupa potong tangan terhadap pelaku pencurian sama artinya dengan melindungi kepemilikan harta benda seseorang, dan di sinilah letak kemaslahatannya.

Dalam rangka melindungi harta benda inilah, syariah membolehkan penundaan pelaksanaan ibadah haji karena alasan keselamatan harta benda. Nawawi menyatakan bahwa orang yang sudah memenuhi syarat untuk melaksanakan ibadah haji, boleh menunda pelaksanaan kewajiban itu dengan alasan khawatir harta bendanya akan rusak karena ditinggal pemiliknya selama beribadah haji. Kebolehan penundaan ini harus dibarengi keinginan (*azam*) pelakunya untuk melaksanakannya kelak.

Ketentuan hukum syara' tentang kebolehan penundaan ibadah haji karena alasan keselamatan harta benda menunjukkan

bahwa kemaslahatan manusia dengan terlindunginya harta benda itu sudah dijamin oleh hukum syara'.

4. Menjaga Keturunan

Perlindungan terhadap keturunan sebagai realisasi dari kemaslahatan manusia adalah jaminan syariah atas kejelasan dan kesinambungan hubungan atau pertalian nasab antara pihak yang menurunkan keturunan (*al walid*) dengan pihak yang menjadi keturunannya (*al walad*). Jaminan ini direalisasikan oleh hukum syariah melalui pensyariaan pernikahan dan segala hal yang berhubungan dengan pernikahan, juga hukum-hukum terkait perzinaan.

Mengenai pernikahan, Nawawi menyatakan bahwa sikap menolak (*al imtina'*) nikah adalah haram, sedangkan meninggalkan nikah (*tark an nikah*) tanpa menolak pensyariaan pernikahan, adalah dibolehkan. Hal ini didasarkan atas hadits Nabi SAW "Barangsiapa meninggalkan (*anti*) pernikahan karena takut menanggung beban keluarga, maka ia bukan dari golongan kami" (Hadits ini dikutip dari al Ghazali, *Ihya Ulumudin*, II/22. Pada catatan kaki, Badawi Thabanah menjelaskan bahwa hadits ini diriwayatkan oleh Abu Manshur ad Dailami dalam Musnad al Firdaus dari Abu Sa'id dengan sanad yang dhaif). Yang dimaksud dengan meninggalkan (*anti*) nikah adalah bukan dasar meninggalkannya (*la li ashli at tarki*), melainkan karena sikap anti menikahnya (*li illati al imtina'*).

Adapun dari segi nilainya, pernikahan itu termasuk salah satu cabang iman, yaitu dari segi membentengi agama. Pernikahan itu merupakan kewajiban dan keutamaan yang paling utama dari Allah SWT serta membuahkan pahala yang besar karena pernikahan menghasilkan keturunan. Adanya keturunan sebagai hasil dari pernikahan ini merupakan kemaslahatan yang dijanjikan syara' bagi manusia sebagai pengemban syariah. Karena itulah, syariah menetapkan hukuman yang berat bagi pelaku perzinaan, sebab perzinaan itu merupakan penyimpangan dari prinsip berketurunan. Terhadap zina ini, Nawawi menyebutnya sebagai salah satu perbuatan maksiat farji (penyalahgunaan alat kelamin) yang mendapat sanksi berat.

5. Menjaga Akal

Akal adalah cahaya ruhani (*nur ruhani*) yang menyebabkan jiwa memperoleh pengetahuan dasar (*daruriyah*) dan pengetahuan nalar (*nazhariyah*). Akal bagi manusia adalah dasar kemanusiaannya, dan terhadap manusia dengan kemanusiaannya itulah hukum-hukum syariah diberlakukan kepadanya. Bahkan dalam shalat fardhu, tidak ada alasan bagi seseorang untuk lepas dari kewajiban shalat, selama akalnya masih ada (*at taklif munathun bil 'aqli*). Kedudukan akal yang demikian tinggi ini mengharuskan adanya perlindungan, sebab terlindungi atau terpeliharanya akal adalah pencapaian kemaslahatan manusia sebagai pihak yang punya akal.

Secara konkrit, perlindungan syariah terhadap akal ini, menurut Nawawi adalah adanya hukum had terhadap peminum khamar dan adanya diyat terhadap pelaku perbuatan yang mengakibatkan hilangnya akal orang lain. Khamar diharamkan karena memabukkan (*muskir*). Atas dasar itu, semua jenis makanan atau minuman yang jika dimasukkan ke dalam tubuh dengan cara apapun akan menimbulkan gangguan otak, maka ia termasuk kategori khamar. Orang yang mengkonsumsi jenis-jenis yang memabukkan itu dikenai hukum ta'zir. Tetapi jika akibatnya, atau kekuatan daya rusaknya sama dengan khamar, maka pelakunya dikenai hukuman had sebagaimana mengkonsumsi khamar.¹

Penutup

Setelah memperhatikan pendekatan dari segi tujuan syariah yang intinya adalah pencapaian kemaslahatan manusia seperti dijelaskan di atas, nampak bahwa kemaslahatan menurut Syekh Nawawi Banten adalah dikembalikan kepada nash. Artinya, kemaslahatan dalam perlindungan agama, jiwa, keturunan, harta benda dan akal bagi manusia adalah terlaksananya ketentuan atau tuntutan nash (syariah) itu. Isi yang terkandung dalam nash ialah tuntutan syara' yang berupa perintah dan larangan. Terlaksananya tuntutan syara' dengan ditaatinya perintah dan dijauhinya larangan, adalah tercapainya kemaslahatan itu.

¹ Muhammad Nawawi al Bantani, *Mirqat Shu'ud*, hal 65

Sekelumit pemikiran fikih Syekh Nawawi yang mencerminkan nilai-nilai moderasi Islam sebagaimana dipaparkan di atas, perlu terus dikaji dan disosialisasikan agar menjadi inspirasi bagi masyarakat kita saat ini. Jika selama ini kajian-kajian atas kitab fikih yang dilakukan di berbagai lembaga pendidikan keagamaan baru sebatas menjelaskan hukum halal-haram secara formal, maka kini pendekatannya harus mulai diubah. Kita harus mampu menggali nilai-nilai wasathiyah yang tersimpan di balik konten hukum-hukum fikih itu, agar menjadi inspirasi bagi kita dalam konteks keberagaman secara lebih luas. Karena bersikap wasathiyah dalam beragama adalah kewajiban, bukanlah pilihan “mau atau tidak”.

Daftar Pustaka

Arsyad, Mustamin Muhammad, *As Syaikh Muhammad Nawawi al Jawi wa Juhuduhu fi Tafsir al Quran al Karim*, disertasi Univ al Azhar Kairo, 2000

ibn Asyur, Muhammad Thahir, *Alaisa Subhu Biqarib*, Darus Salam Kairo, 2005

131 al Bantani, Muhammad Nawawi, *Marah Labid*

___ *Al Futuhat al Madaniyat*

___ *As Simar al Yani'ah*

___ *Mirqat as Shu'ud*

___ *Qami' at Thugyan*

___ *Qut al Habib*

___ *Sulam al Munajat*

___ *Tanqih al Qaul al Hasis*

al Buthi, Muhamad Said Ramadhan, *Dhawabit al Mashlalah fis Syariah al Islamiyah*, Muassash Risalah Beirut, 2001

Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren*, LP3ES Jakarta

al Hanafi, Ibn Nujaim, *al Asybah wan Nadhair*, Dar al Kutub al Ilmiyah, t.t

Hanafi, Mukhlis Muhammad, *Moderasi Islam*, PSQ Jakarta, Cet I, 2013

6 Mastuki HS dan M. Ishom el-saha, *Intelektualisme Pesantren*, Diva Pustaka Jakarta

Permana, Dede Ahmad, *Manhaj Istinbat al Ahkam min al Quran : Tafsir al Munir li Ma'alim at Tanzil Anmudzajan*, disertasi Univ Zitounah Tunis, 2017

Qardhawi, Yusuf, *Al Khashaish al 'Ammah li al Islam*, Maktabah Wahbah Kairo, Cet IV, 1996

Qurofi, Imam, *Al Furuq*, t.t

94 Qurthubi, *al Jami' li Ahkam al Quran*, Dar al Kutub al Islamiyah Beirut, t.t

Rafiudin, *Sejarah Hidup dan Silsilah Syekh Kyai Muhammad Nawawi Tanara*

65 as Suyuthi, Jalaludin, *al Asybah wa an Nadhair*

121 as Syatibi, Abu Ishaq, *al Muwafaqat fi Ushul as Syariah*

73 as Syaekani, *Irsyad al Fuhul ila Tahqiq al Haq min Ilm al Ushul*

Tihami, Mas Ahmad, *Pemikiran Fikih Syekh Nawawi al Bantani*, Disertasi IAIN Jakarta, 1998

110 Zarkasyi, *al Bahr al Muhit fi Ushul al Fiqh*

Implementasi Moderasi Beragama Dalam Pengembangan Dunia Pendidikan Islam

(Studi Pada Sekolah Tinggi Ilmu Fiqih Syeikh Nawawi Tanara Banten)



Wawan Wahyuddin

Pendahuluan

Wacana Moderasi agama akhir-akhir ini dipertegas sebagai arus utama keislaman di Indonesia terlebih pada dunia pendidikan. Ide pengarusutamaan ini disamping sebagai solusi untuk menjawab berbagai problematika keagamaan dan peradaban global, juga merupakan waktu yang tepat generasi moderat harus mengambil langkah yang lebih agresif dalam lingkungan pendidikan itu sendiri.

Untuk mengukur langkah tersebut, mulanya tentu sistem pendidikan pada satu sisi harus merespon dan mengantisipasi perubahan yang sangat cepat dalam kehidupan dan tuntutan dunia

126
global. Hal ini seiring dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi serta komunikasi yang membawa perubahan yang besar dalam pola dan gaya hidup umat manusia.

11
Sementara sisi lain, pendidikan juga bertujuan untuk membentuk manusia Indonesia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa serta berakhlak mulia dan mampu menjaga kedamaian dan kerukunan hubungan inter dan antarumat beragama.

Selain itu, Pendidikan juga ditujukan untuk pengembangan kemampuan peserta didik dalam memahami, menghayati, dan mengamalkan nilai-nilai agama yang menyerasikan penguasaan ilmu pengetahuan, teknologi dan seni. Pesan-pesan inilah terkandung dalam ajaran Islam mengenai moderasi beragama yang tertuang dalam Keputusan Direktur Djendral Pendis nomor 7272 tahun 2019 tentang Pedoman Implementasi Moderasi Beragama Pada Pendidika Islam.

28
Akan tetapi, secara empirik, potret dunia Pendidikan akhir-akhir ini tidak sesuai yang kita harapkan terutama selaras dengan tujuan utama pendidikan itu sendiri. Pasalnya, dari beberapa kasus yang ada, dunia pendidikan justru menjadi tempat yang strategis dalam mencetak agama yang fundamental dan intoleran.

Sebagaimana dilansir dari *aspirationonline.com* (29/01/2016), berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan Center Salman Pasaribu H mengatakan, bentuk radikalisme di dunia Pendidikan semakin banyak, salah satu yang ia temukan adalah buku pelajaran

agama yang bertentangan nilai-nilai Pancasila di Jombang pada tahun 2015 lalu. Dalam buku tersebut diajarkan untuk tidak mengakui keberagaman agama lain sekaligus mengajak melakukan tindakan kekerasan terhadap penganut agama berbeda.

Selain itu, ditemukan pula beberapa buku pelajaran agama yang didalamnya justru memuat materi tentang kata-kata bom, jihad, pedang dan bantai. Padahal buku tersebut ditujukan untuk murid Taman Kanak-Kanak (Jawapos.com 21/07/2020).

Belum lagi di tingkat perguruan tinggi, transformasi paham radikal ini justru terbilang massif dilakukan dilingkungan kampus bahkan menjadi lumbung gerakan tersebut. Hal ini karena dunia kampus yang bersifat inklusif memuat informasi dari berbagai sumber baik internal maupun eksternal tentang paham radikal yang siapapun dapat memperoleh informasi tersebut sehingga begitu saja menghinggapi pemahaman mahasiswa baik melalui komunitas atau organisasi kemahasiswaan. Umpamanya gerakan HTI yang baru-baru ini terlarang nyatanya muncul kebanyakan dari kalangan mahasiswa terutama yang baru belajar agama. Bahkan berdasarkan penuturannya R Ryamizad Ryacudu, saat menjadi Menteri pertahanan, sebanyak 23,4 persen mahasiswa Indonesia sudah terpapar paham radikalisme.

Dengan adanya kasus tersebut, mestinya pemerintah mengambil tindakan responsif, sehingga ia dapat bergandeng dengan semua instansi dalam upaya penangkalan gerakan radikal yang kian menjamur dalam institusi Pendidikan terutama dalam

dunia Kampus. Hal ini setidaknya dapat dilakukan dengan upaya pembaharuan pada sektor tenaga pengajar atau dosen, kegiatan kemahasiswaan dan materi ajar yang mesti memiliki muatan nilai-nilai Moderasi beragama.

Abdurrahman Mas'ud mengidentifikasi faktor penyebab kegagalan pendidikan yang menampilkan fundamentalisme agama dan intoleran, diantaranya: *Pertama*, penekanan pendidikan agama lebih pada proses transfer ilmu agama semata dari pada proses transformasi nilai-nilai keagamaan dan moral peserta didik. *Kedua*, adanya sikap bahwa pendidikan agama tidak lebih dari sekedar hiasan kurikulum belaka atau sebagai pelengkap yang dipandang sebelah mata. *Ketiga*, kurangnya penekanan pada nilai-nilai moral yang mendukung kerukunan beragama, seperti cinta, kasih sayang, persahabatan, suka menolong, suka damai dan toleransi. Dan *Keempat*, kurangnya perhatian untuk mempelajari agama-agama lain (Abdurrahman Mas'ud:2004).

Semestinya, pendidikan merupakan aspek yang sangat vital bagi kehidupan manusia. Ki Hadjar Dewantoro menyebutkan Pendidikan sebagai *life long education*, yang diartikan sebagai proses Pendidikan sepanjang hayat. Benjamin Samuel memiliki konseptaksonomi Pendidikan yang meliputi tiga ranah, yaitu Kognitif, Afektif, dan Psikomotorik. Kognitif adalah hal hal yang berkaitan dengan kecerdasan atau keterampilan intelektual (akal Pikiran), Afektif adalah hal-hal yang berkaitan dengan kecerdasan atau keterampilan motorik (M. Saekan Muchith:2016).

Selain itu, Pendidikan juga harus bersifat interaktif dan komprehensif, artinya memiliki aspek atau materi yang beraneka ragam dan saling berkaitan antara materi satu dengan materi yang lainnya. Pendidikan tidak hanya mengarahkan kualitas pikiran saja, melainkan penyangkut etika dan kecerdasan mekanik atau otot. Dengan kata lain, ukuran keberhasilan pendidikan tidak cukup dilihat dari keberhasilan melahirkan Kognitif dan Afektif atau Prikomotorik saja, melainkan ketiga ranah tersebut harus tercapai secara utuh dan sempurna.

Selain itu, pendidikan juga tidak hanya berorientasi pada persoalan-persoalan teoretis keagamaan yang bersifat kognitif semata atau lebih berorientasi pada pembelajaran ilmu agama secara akademis, namun kurang menaruh perhatian terhadap persoalan bagaimana mengubah pengetahuan agama yang kognitif menjadi makna yang perlu diinternalisasikan ke dalam diri peserta didik kemudian dipraktikkan di dalam kehidupan nyata.

Sekolah Tinggi Ilmu Fiqih Syekh Nawawi Tanara Provinsi (STIF SYENTRA) Banten merupakan salah satu institusi yang dapat menjadi cerminan bagaimana mengolah persoalan keagamaan dalam hal ini berkaitan dengan aspek hukum-hukum Islam yang diharapkan mampu menginternalisasi pemahaman pada berbagai aspek hukum islam modern secara dinamis.

Maka, tulisan ini bertujuan untuk menggali sejauh mana potret moderasi beragama yang diimplementasikan dalam lingkungan pendidikan secara khusus pada Sekolah Tinggi Ilmu

FikihSyakih Nawawi Tanara (STIF SYENTRA) Provinsi Banten sebagai objek kajiannya yang dilihat bukan hanya sekedar muatan pembelajaran, tetapi melekat dalam sikap dan pandangannya yang dapat diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari.

KAJIAN TEORITIK: MENYOAL PENDIDIKAN ISLAM DAN MODERASI BERAGAMA

Pendidikan Islam

Pendidikan dan pengajaran menurut Zakiyah Dradjat merupakan satu kesatuan utuh yang tak dapat dipisahkan. Pendidikan sendiri dalam Bahasa Arab merupakan kata kerja “*rabba*”. Sementara kata pengajaran dalam Bahasa Arab adalah “*ta’lim*” dengan kata kerja “*Allama*”. Dengan demikian Pendidikan dan pengajaran disebut juga “*tarbiyyah wa al-ta’lim*”, sementara Pendidikan islam berarti “*Tarbiyah al-Islamiyah*) (Zakiyah Dradjat, *et.al* : 2012).

Maka, dalam al-Qur’an, menggunakan kata *ta’lim* lebih diartikan sebagai pembentukan pengetahuan pada ranah nalar, sementara “*rabb*” lebih kepada daya tingkah laku. Umpamanya ketika Allah memberikan pengetahuan kepada Adam untuk mengeja Nama-nama yang ada dialam semesta, ia menggunakan kata “*allama*”, atau pada ayat yang berbunyi “*Dia mengajarkan kepada manusia apa yang tidak diketahuinya*” (QS. al-’Alaq [96]:5), pengajarannya menggunakan kata “*allama*”.

Sementara “*rabb*” sendiri dalam al-Qur’an menunjukkan makna seperti mengurus, menguasai, atau memelihara. Seperti dalam al-Fatihah ayat dua “*Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam*”, makna “*rabb*” tersebut lebih diartikan Tuhan yang menguasai semesta Alam. Artinya menguasai berarti mengurus segala hal. Sama halnya dalam Pendidikan, seorang pendidik yang harus “menguasai, mengurus” peserta didiknya. Sehingga yang diajarkan bukan hanya pengetahuannya saja, melainkan pada aspek pembimbingan.

Hal tersebut selaras sebagai mana yang diungkapkan John Dewey, bahwa pendidikan merupakan sebagai suatu proses pembentukan kemampuan dasar yang fundamental, baik menyangkut daya pikir (intelektual) maupun daya perasaan (emosional), menuju ke arah tabiat manusia. Pendidikan berkenaan dengan perkembangan dan perubahan kelakuan anak didik. Pendidikan bertalian dengan transmisi pengetahuan, sikap, kepercayaan, keterampilan dan aspek-aspek kelakuan lainnya kepada generasi muda. Pendidikan adalah proses mengajar dan belajar pola-pola kelakuan manusia menurut apa yang diharapkan oleh masyarakat (Muzayyin Arifin: 2016).

Sementara tujuan pendidikan agama sendiri, menurut Zakiyah berintikan pada tiga aspek, yaitu aspek iman, ilmu dan amal, yang pada dasarnya berisi menumbuhkan dan mengembangkan serta membentuk sikap positif dan disiplin serta cinta terhadap agama dalam pelbagai kehidupan anak yang

nantinya diharapkan menjadi manusia yang bertakwa kepada Tuhan; Ketaatan sang pencipta merupakan motivasi intrinsik terhadap pengembangan ilmu pengetahuan yang harus dimiliki anak. Berkat pemahaman tentang pentingnya agama dan ilmu pengetahuan (agama dan umum) maka anak menyadari keharusan menjadi seorang hamba Allah yang beriman dan berilmu pengetahuan. Kemudian Menumbuhkan dan membina keterampilan beragama dalam semua lapangan hidup serta dapat memahami serta menghayati ajaran agama Islam secara mendalam yang bersifat menyeluruh. Sehingga dapat digunakan sebagai pedoman hidup, baik dalam hubungan dirinya Tuhan melalui ibadah vertikal maupun horizontal yang tercermin dalam akhlak perbuatan serta dalam hubungan dirinya dengan alam sekitar melalui cara pemeliharaan dan pengolahan alam serta pemanfaatan hasil usahanya (Daradjat, dkk: 2012).

Dilihat dari sejarah pendidikan Islam, Azra mengatakan, Pendidikan perspektif Islam telah terjadi sejak nabi diangkat menjadi Rasul di Makkah dan beliau sendiri sebagai gurunya. Pendidikan masa itu merupakan *prototype* yang terus menerus dikembangkan oleh umat Islam untuk kepentingan pendidikan pada zamannya. Pendidikan Islam mempunyai sejarah yang panjang. Dalam pengertian yang seluas-luasnya, pendidikan Islam berkembang seiring dengan kemunculan Islam itu sendiri. Jadi pendidikan Islam merupakan suatu rangkaian konsep-konsep dasar

dari ajaran Islam yang selalu berkembang tanpa batas waktu seiring dengan eksistensi Islam di dunia ini (Siti Mustonah: 2016)

Dasar dari pendidikan Islam menurut Abdul Fatah Jalal dibagi kedalam dua sumber, yaitu: *Pertama*, sumber *Ilahiyat*, yaitu al-Qur'an dan Hadits, dan alam semesta sebagai ayat *kauniyyat* yang perlu ditafsirkan kembali. kedua, sumber *insaniyyat*, yaitu proses Ijtihad manusia. Dengan demikian, dasar pendidikan sendiri terutama dalam Islam adalah Al Qur'an dan Hadits serta hasil Ijtihad manusia yang dijadikan landasan dalam proses pendidikan untuk sampainya tujuan pendidikan Islam.

Moderasi beragama

Kata moderasi berasal dari Bahasa Latin *moderatio*, yang berarti ke-sedang-an (tidak kelebihan dan tidak kekurangan) (Kementerian Agama RI:2019). Sementara, dalam bahasa Arab sendiri moderat dikenal dengan istilah *al-wasathiyah*. Dalam al-Qur'an yang terjemah dari surat al-Baqarah ayat: 143. Kata *al-Wasath* dalam ayat tersebut, bermakana "terbaik" dan "paling sempurna".

Dalam hadis yang sangat populer juga disebutkan bahwa sebaik-baik persoalan adalah yang berada di tengah-tengah. Dalam artian melihat dan menyelesaikan satu persoalan, Islam moderat mencoba melakukan pendekatan kompromi dan berada di tengah-tengah, begitu pula dalam menyikapi sebuah perbedaan, baik perbedaan agama ataupun mazhab. Islam moderat selalu mengedepankan sikap toleransi, saling menghargai, dengan tetap

meyakini kebenaran keyakinan masing-masing agama dan mazhab (Edy Sutrisno:2019), sehingga ia memiliki banyak istilah lain seperti *i'tidal* (adil), dan *tawazun* (berimbang).

Yusuf Qardawi, salah seorang pemikir muslim kontemporer moderat mengungkapkan, bahwa prinsip moderasi beragama setidaknya harus mengacu kepada beberapa hal di antaranya: Pemahaman Islam secara komprehensif, Keseimbangan antara ketetapan syari'ah dan perubahan zaman. Dukungan kepada kedamaian dan penghormatan nilai-nilai kemanusiaan, Pengakuan akan pluralitas agama, budaya dan politik. Dan pengakuan terhadap hak-hak minoritas (Edy Sutrisno:2019).

Moderasi beragama harus dipahami sebagai sikap beragama yang seimbang antara pengamalan agama sendiri (eksklusif) dan penghormatan kepada praktik beragama orang lain yang berbeda keyakinan (inklusif). Keseimbangan atau jalan tengah dalam praktik beragama ini niscaya akan menghindarkan kita dari sikap ekstrem berlebihan, fanatik dan sikap revolusioner dalam beragama. Seperti telah diisyaratkan sebelumnya, moderasi beragama merupakan solusi atas hadirnya dua kutub ekstrem dalam beragama, kutub ultrakonservatif atau ekstrem kanan disatu sisi, dan liberal atau ekstrem kiri disisi lain.

Moderasi beragama sesungguhnya merupakan kunci terciptanya toleransi dan kerukunan, baik ditingkat lokal, nasional, maupun global. Pilihan pada moderasi dengan menolak ekstremisme dan liberalisme dalam beragama adalah kunci

keseimbangan, demi terpeliharanya peradaban dan terciptanya perdamaian. Dengan cara inilah masing-masing umat beragama dapat memperlakukan orang lain secara terhormat, menerima perbedaan, serta hidup bersama dalam damai dan harmoni. Dalam masyarakat multikultural seperti Indonesia, moderasi beragama bisa jadi bukan pilihan, melainkan keharusan (Kementerian Agama RI:2019).

Moderasi beragama juga meniscayakan umat beragama untuk tidak mengurung diri, tidak *eksklusif* (tertutup), melainkan *inklusif* (terbuka), melebur, beradaptasi, bergaul dengan berbagai komunitas, serta selalu belajar di samping memberi pelajaran. Dengan demikian, moderasi beragama akan mendorong masing-masing umat beragama untuk tidak bersifat ekstrem dan berlebihan dalam menyikapi keragaman, termasuk keragaman agama dan tafsir agama, melainkan selalu bersikap adil dan berimbang sehingga dapat hidup dalam sebuah kesepakatan bersama.

Dalam konteks bernegara, prinsip moderasi ini pula yang pada masa awal kemerdekaan dapat mempersatukan tokoh kemerdekaan yang memiliki ragam isi kepala, ragam kepentingan politik, serta ragam agama dan kepercayaan. Semuanya bergerak ke tengah mencari titik temu untuk bersama-sama menerima bentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) sebagai kesepakatan bersama. Kerelaan dalam menerima NKRI sebagai bentuk final dalam bernegara dapat dikategorikan sebagai sikap toleran untuk menerima konsep negara-bangsa.

Sarjana Muslim, Ismail Raji al-Faruqi (w. 1986), mengelaborasi makna berimbang (*tawazun*) atau “*the golden mean*” sebagai sikap untuk menghindarkan diri dari dua kutub ekstrem yang tidak menguntungkan, seraya berusaha mencari titik temu menggabungkannya. Sikap berimbang berarti menghindarkan diri dari mementingkan diri sendiri secara absolut di satu sisi, dan mementingkan orang lain secara absolut di sisi lain mengejar kebahagiaan pribadi di satu sisi, dan menjaga kebahagiaan bersama di sisi lain. Demikian seterusnya, selalu mengambil jalan tengah yang berimbang (Kementerian Agama RI:2019).

WACANA MODERASI BERAGAMA PADA PERGURUAN TINGGI KEAGAMAAN ISLAM

Urgensi Pengarusutamaan Moderasi Beragama di PTKI

Akhir-akhir wacana moderasi beragama ini dipertegas sebagai arus utama keislaman di Indonesia terutama oleh Kementerian Agama RI. Ide pengarusutamaan ini disamping sebagai solusi untuk menjawab berbagai problematika keagamaan dan peradaban global, juga merupakan waktu yang tepat generasi moderat harus mengambil langkah yang lebih agresif. Jika kelompok radikal, ekstrimis, dan puritan berbicara lantang disertai tindakan kekerasan, maka muslim moderat harus berbicara lebih lantang dengan disertai tindakan damai di berbagai lini termasuk di Perguruan Tinggi.

Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) pada dasarnya menyelenggarakan pendidikan sebagai kelanjutan pendidikan menengah untuk menyiapkan peserta didik menjadi anggota masyarakat yang beriman, bertaqwa, berakhlak mulia, dan memiliki kemampuan akademik, professional, yang dapat menerapkan, mengembangkan, menciptakan ilmu pengetahuan, teknologi dan kesenian, baik di bidang ilmu agama Islam maupun ilmu lain yang diintegrasikan dengan agama Islam. Secara formal PTKI berada di dalam pengelolaan Kementerian Agama melalui Direktorat Jenderal Pendidikan Islam pada Direktorat Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam.

Dalam Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Islam Nomor 102 tahun 2019 Tentang Standar Keagamaan Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam disebutkan bahwa kualifikasi kemampuan sikap, lulusan PTKI adalah memiliki kemampuan yang meliputi: berperilaku berdasarkan nilai-nilai Pancasila dan UUD 1945 serta norma Islam yang toleran, inklusif dan moderat, beribadah dengan baik dan sesuai dengan ketentuan agama Islam dan berakhlak mulia yang diaktualisasikan dalam kehidupan sosial (Aceng Abdul Aziz dkk. :2019).

Penanaman nilai moderasi di PTKIN diharapkan mampu mencapai tujuan akhir yaitu untuk membentuk karakter muslim moderat. Muslim yang moderat ialah yang mengamalkan nilai moderasi Islam yaitu toleransi, rukun dan kooperatif dengan perbedaan amaliyah. Toleransi dalam dan antar agama

dikedepankan sebagai bentuk untuk menghindari perpecahan. Karakter selanjutnya dari muslim moderat ialah mengutamakan persatuan, mengedepankan dialog keberagaman dan persatuan, selektif terhadap kebudayaan baru yang membawa manfaat, serta bersandar pada ijtihad dalam memahami tafsir hukum dalam Al Quran dan Sunnah.

Tiap-tiap agama memiliki kelompok fundamental yang memandang hanya ajaran kelompoknya yang benar. Hal tersebut juga ditemukan dalam Islam. Salah satu menempatkan dirinya terlalu ke kanan, sedang satu lagi menempatkan dirinya terlalu ke kiri. Hal ini tentu menjadi problem internal yang menjadi tantangan tersendiri bagi umat islam. Seolah Islam tersekat menjadi dua kotak pemahaman keagamaan yang berbeda. Sebagian muslim bersikap keras menjalankan ajaran islam serta cenderung memaksakan pemahamannya untuk masyarakat, bahkan oleh beberapa kelompok menggunakan kekerasan sebagai bentuk ekspresi fanatismenya (kelompok ekstrem kanan). Kemudian sebagian kelompok yang lain bersikap longgar dalam beragama. Mereka mengkompromikan ajaran agama Islam dengan tunduk pada pemikiran dan perilaku negatif budaya dan peradaban lain.

Keduanya adalah kelompok yang keliru dalam memahami beberapa nilai ajaran islam. Kekeliruan tersebut yang sering menimbulkan tindakan yang jauh dari esensi ajaran Islam yang penuh kasih.

Agama adalah sesuatu yang suci dan sakral bagi tiap pemeluknya. Hakikat hadirnya agama ke muka bumi adalah untuk menebar kebaikan dalam diri umat manusia. Demikian pula dengan Islam yang hadir ke dunia dengan mengemban misi menebarkan kasih sayang kepada seluruh alam. Namun demikian visi yang dibawa oleh Islam tidak akan dapat terlaksana apabila esensi Islam yang *rahmatan lil alamin* diejawantahkan dengan emosi dan semangat fanatisme. Adanya sikap fanatis dan emosi dalam menjalankan nilai keislaman justru dapat membuat seorang muslim menjadi lupa dan menyalahi akan esensi dari Islam itu sendiri. Seperti zat cair yang akan mengikuti bentuk wadahnya, wajah agama tergantung pada pemeluknya. Bagaimana agama dapat tampil sebagai penyatu yang dapat mengaitkan ikatan kekerabatan, kesukuan dan kebangsaan atau menjadi sebuah sentrifugal yang dapat memecah belah persatuan dan memporak-porandakan keharmonisan. Semua itu tergantung pada kita pemeluk agama sebagai pelaksana nilai ajaran yang dibawa agama (Hani Hikmatunnisa: 2020).

Menciptakan Pendidikan Berbasis Laboratorium

Moderasi beragama

Lembaga pendidikan sangat tepat menjadi “laboratorium moderasi beragama.” Seperti yang telah dipahami bahwa bangsa Indonesia merupakan bangsa yang memiliki ragam suku dan agama. Indonesia memiliki kekhasan yang unik, tetapi penuh dengan tantangan. Kampus sebagai institusi pendidikan dapat

menumbuhkan pola pikir moderasi beragama dengan kondisi bahwa pandangan eksklusif dan tindakan ekstremisme kekerasan dalam jubah agama akan merusak sendi serta tenun kebangsaan yang majemuk (Edy Sutrisno:2019).

Di sinilah pentingnya “batu pertama” moderasi beragama dibangun atas dasar filosofi universal dalam hubungan sosial kemanusiaan. Lembaga pendidikan menjadi sarana tepat guna menyebarkan sensitivitas peserta didik pada ragam perbedaan. Membuka ruang dialog, tenaga pengajar memberikan pemahaman bahwa agama membawa risalah cinta bukan benci dan sistem di sekolah leluasa pada perbedaan tersebut.

Tidak hanya itu, rekomendasi yang dikeluarkan risalah Jakarta salah satunya berbunyi pemerintah harus memimpin gerakan penguatan keberagamaan yang moderat sebagai arus utama, dengan mempromosikan pentingnya kehidupan beragama secara moderat sebagai panduan spiritual dan moral (Edy Sutrisno:2019).

Dalam beberapa tahun terakhir, kecenderungan sikap intoleran kita kian menguat, baik secara internal umat beragama maupun secara eksternal. Kasus persekusi, pembakaran rumah ibadah, dan semua bentuk tindakan kekerasan kerap menjadi hal lumrah yang dikedepankan, tawuran antar pelajar menjadi wajah buram bagi institusi pendidikan kita.

Misalnya, riset Maarif Institute (2011), Setara Institute (2015), dan Wahid Foundation (2016) menunjukkan bahwa

kelompok-kelompok radikal telah secara masif melakukan penetrasi pandangan radikal di kalangan generasi muda melalui institusi pendidikan. Kemudian, diperkuat beberapa survei yang menunjukkan bahwa siswa maupun mahasiswa kecenderungan sikap intoleransi dan radikalisme cukup mengkhawatirkan, guru pun demikian. Gejala intoleransi dan radikalisme berbasis agama akan cenderung lebih besar daripada persoalan etnisitas. Kemudian intoleransi dan radikalisme juga terjadi dalam media sosial (Edy Sutrisno:2019).

Dalam buku yang diterbitkan Maarif Institute, Menjaga Benteng Kebhinekaan di dunia pendidikan, melihat ada tiga pintu utama bagaimana pemahaman radikal dan intoleransi melakukan penetrasi di institusi Pendidikan secara umum: *Pertama*, kegiatan ekstrakurikuler atau kegiatan kemahasiswaan dalam dunia kampus. *Kedua*, peran tenaga pendidik dalam proses belajar mengajar. *Ketiga*, melalui kebijakan sekolah yang lemah dalam mengontrol masuknya radikalisme di institusi pendidikan. Jika kita melihat data dan temuan tersebut, kecenderungan intoleransi dan menguatnya radikalisme di dunia pendidikan sudah sangat memprihatinkan. Oleh karena itu, di sinilah letak strategisnya pengarusutamaan moderasi beragama perlu dilakukan.

Dengan demikian, pengembangan moderasi beragama dapat dikembangkan dalam kurikulum yang lebih sistematis mengenai muatan moderasi beragama. Sehingga, kurikulum yang berbasis

pada gerakan moderasi beragama ini harus mengacu kepada beberapa prinsip, di antaranya:

Pertama, Prinsip Universal. Prinsip universal kurikulum berangkat dari argumen bahwa Tuhan mengutus utusan untuk semua bangsa dan umat, dan oleh karena itu ajarannya mencerminkan universalitas (Nurcholis Madjid: 2008), Oleh karena itu, muatan kurikulum harus mencakup semua aspek dan berlaku menyeluruh, tanpa dibatasi oleh sekat kedaerahan dan wilayah, Pendidikan Islam di banyak tempat masih diperlakukan sebagai doktrin semata sehingga ia hanya berorientasi ke dalam. Muatan, kajian, dan produk pendidikan Islam hanya untuk umat Islam (internal) dan tidak membuka peluang yang lebih longgar bagi khalayak umum (ekternal) dengan berbagai latar keagamaan yang lain, sehingga pembaca yang notabene beragama non-muslim kurang bisa menangkap pesan yang dihasilkan dari produk pendidikan Islam.

Kedua, Prinsip Keseimbangan. Prinsip moderasi Islam juga memuat prinsip keseimbangan (*tawâzun*). Keseimbangan ini bisa dilihat dari aspek keseimbangan antara perilaku, sikap, nilai pengetahuan, dan keterampilan. Prinsip keseimbangan juga merupakan sikap dan orientasi hidup yang diajarkan Islam, sehingga peserta didik tidak terjebak pada ekstrimisme dalam hidupnya, tidak semata-mata mengejar kehidupan *ukhrawi* dengan mengabaikan kehidupan duniawi (Omar Mohammad Al-Toumy Al-Syaibany:1979).

Ketiga, Prinsip integrasi ini juga merupakan prinsip moderasi yang sangat penting. Dalam pengembangan kurikulum, integrasi ini banyak dibicarakan oleh para ilmuwan muslim seperti Fazlur Rahman, Seyyed Hossein Nasr, Ismail Raji` al-Faruqi, dan Syekh Muhammad Naquib al-Attas. Di Indonesia upaya integrasi ilmu juga dikembangkan oleh ilmuwan muslim seperti Kuntowijoyo dengan konsep "Pengilmuan Islam" dengan menjadikan al-Qur'an sebagai paradigma keilmuan, yang dalam hal ini bisa dilakukan dengan dua cara, yaitu integralisasi yaitu pengintegrasian kekayaan keilmuan manusia dengan wahyu dan objektifikasi yaitu menjadikan pengilmuan Islam sebagai rahmat untuk semua orang.

Imam Suprayogo menawarkan integrasi ini dengan mengilustrasikan sebatang pohon yang utuh, dimana kajian keagamaan harus ditopang dengan landasan keilmuan yang lain agar studi-studi keislaman bisa berdiri kokoh (Omar Mohammad Al-Toumy Al-Syaibany:1979).

Keempat, Prinsip Keberagaman. Prinsip moderasi Islam sebenarnya juga mengandung prinsip "Bhineka Tunggal Ika" suatu prinsip kesetaraan dan keadilan di tengah perbedaan untuk mencapai persatuan. Prinsip ini dimaksudkan sebagai pemeliharaan terhadap perbedaan-perbedaan peserta didik, baik berupa perbedaan bakat, minat, kemampuan, kebutuhan, agama, ras, etnik, dan perbedaan lainnya. Pemeliharaan terhadap perbedaan ini menambah kesesuaian antara kurikulum dengan kebutuhan-

kebutuhan peserta didik dalam konteks Negara Indonesia yang multikultur (Sauqi Fatuqi: 2018).

IMPLEMENTASI GERAKAN MODERASI BERAGAMA DI STIF SYENTRA BANTEN

Profil Singkat

Sekolah Tinggi Ilmu Fiqih Syeikh Nawawi Tanara (STIF SYENTRA) adalah lembaga pendidikan formal di bawah naungan Kementerian Agama Republik Indonesia, ia diresmikan pada bulan Februari tahun 2016 dengan memperoleh izin operasional dari Dirjen Pendidikan Islam Kementerian Agama Republik Indonesia dengan SK tentang Pendirian Perguruan Tinggi Sekolah Tinggi Ilmu Fiqih Syeikh Nawawi Tanara (STIF Syentra) Nomor 603 tahun 2016 dan sudah TERAKREDITASI BAN-PT. pada tahun 2019 dengan Nomor: 530/SK/BAN-PT/Ak-PKP/PT/XII/2019, akreditasi Program Studi Hukum Keluarga Islam dengan Nomor: 5006/SK/BAN-PT/AkPKP/S/XII/2019, dan akreditasi Program Studi Hukum Ekonomi Syariah dengan Nomor: 3027/SK/BAN-PT/Akred/S/VIII/2019.

Sejarah berdirinya kampus tersebut, terinspirasi dari nama **Syeikh Nawawi al-Bantani** yang lahir di Tanara Serang Banten (1813-1897 M), ia merupakan seorang ulama besar asal Banten yang hidup berkarya pada abad ke-14 H atau akhir 19 M. Beliau dikenal karena keilmuannya yang luas dan produktifitas menghasilkan karya-karya tulisan. Syeikh Nawawi Al-Bantani telah

menghasilkan ratusan judul yang meliputi berbagai disiplin keilmuan yang terbentang luas mulai dari tauhid, fiqih, tasawwuf, hingga tafsir. Bahkan tidak kurang sebagian karyanya masih menjadi pegangan dan rujukan di pesantren-pesantren hingga saat ini. Beliau merupakan Imam Masjid Haram dan Guru Besar Keislaman sehingga dijuluki *al-Imam wa al-Fahm al-Mudaqqiq* (imam yang memiliki pemahaman keilmuan yang mendalam) beliau juga diberi gelar *as-Sayyid al-Ulama al-Hijaz*. Beliau sangat diperhitungkan kepiawiannya dalam bidang ilmu fiqih. Karya fiqihnya yang sangat terkenal adalah "*Uqud al-Lujain*" (mengenai hak dan kewajiban suami dan istri) dan kitab *Nihayatal-zayn* yang didasarkan atas kitab *Qurrat al-'Ain* karya Zainuddin al-Malibari. Disamping itu Syeikh Nawawi al-Bantani mewarisi tradisi ulama-ulama madzhab masa lalu dalam bentuk penulisan kitab-kitab sarah (stifsyentra.ac.id/08/20).

KH. Ma'ruf Amin dan juga sebagai penggagas pendirian STIF Syentra merupakan pengasuh dari Pesantren An-Nawawi tanara, beliau sangat mengagumi kedalaman ilmu dari Syeikh Nawawi al-Bantani, yang merupakan 'ulama Nasional dan juga Internasional. Sebagaimana karya-karyanya dijadikan rujukan di mancanegara seperti di Al-Azhar Mesir. Dengan melihat tantangan kini dan mengantisipasi peluang ke depan, di pandang perlu mengambil langkah untuk melanjutkan sekaligus mengembangkan tradisi keilmuan yang diwariskan oleh Syeikh Nawawi al-Bantani terutama potret intelektualnya di bidang ilmu fiqih. Selain itu mengingat

pentingnya pendidikan Perguruan tinggi bagi pengembangan ilmu dan masyarakat. Salah satu wujudnya yaitu dengan mendirikan lembaga Pendidikan Tinggi Islam yang diberi nama STIF Syentra.

STIF Syentra adalah kampus yang fokus mencetak ahli- ahli fikih dengan wawasan yang komprehensif. Paradigma konseptual yang dibangun sebagai pondasi STIF Syentra adalah bahwa lembaga pendidikan ini berkepentingan menyediakan sumber daya manusia yang mumpuni dalam mengembangkan fikih-fikih berwawasan kontemporer dimasa depan dan mampu berkompetisi mengisi ruang-ruang profesional dibidang yang membutuhkan kecakapan teknis hukum Islam. Namun wawasan kontemporer tersebut tidak sampai meninggalkan kedalaman intelektual fikih klasik.

Untuk menjadikan kampus yang kekhususan dalam bidang kajian keilmuan fikih yang dapat diaplikasikan dalam kehidupan kontemporer serta segala sesuatu permasalahannya, maka STIF Syentra membangun visi Menjadi sekolah tinggi ilmu fikih berkualitas dan berperingkat nasional pada tahun 2023.

Sementara misinya sendiri STIF Syentra diharapkan mampu Menjadikan lulusan STIF Syentra sebagai lulusan yang professional, bermoral, berwawasan global serta mampu menciptakan solusi-solusi terbaik dalam bidang ilmu syariah. Mengembangkan kegiatan akademis dan riset bagi civitas akademika sehingga menghasilkan hasil riset dan tulisan ilmiah yang berkualitas dan bermanfaat bagi masyarakat luas. Mengembangkan kerjasama dengan stakeholders, baik yang bersifat wilayah maupun nasional. Mengikuti

perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi dalam pelaksanaan tri dharma perguruan tinggi.

Untuk saat ini, STIF Syentra baru membuka prodi Hukum Keluarga Islam (HKI) dan Hukum Ekonomi Syariah (HES) yang dibawah pimpinan langsung Prof. DR. KH. Ma'ruf Amin sendiri sebagai salah satu pendirinya.

Kehadiran dengan membuka kedua jurusan tersebut atas dasar kebutuhan masyarakat tentang penerapan fikih islam yang mampu mengimbangi problem kehidupan di dunia modern ini yang tidak hanya dibutuhkan keilmuan secara klasik, namun diharapkan mampu menciptakan rumusan-rumusan fikih kontemporer sesuai dengan kebutuhan zamannya.

Implementasi Moderasi Beragama

Dalam mengimplementasikan moderasi beragama di perguruan tinggi harus diperhatikan tujuan dan sasaran yang akan dicapai pada waktu yang akan datang serta strategi untuk mewujudkan tujuan dan sasaran itu. Suatu organisasi atau lembaga pendidikan harus senantiasa berinteraksi dengan lingkungan di mana strategi tersebut akan dilaksanakan, sehingga tidak bertentangan, melainkan searah dan bersinergi dengan lingkungan dan melihat kemampuan internal dan eksternal yang meliputi kekuatan dan kelemahan organisasinya.

Implementasi atau *to implement* berarti *to provide the means for carrying out* (menyediakan sarana untuk melaksanakan sesuatu), *to give practical effect to* (menimbulkan dampak/akibat

terhadap sesuatu). Implementasi kebijakan dapat dipandang sebagai suatu proses melaksanakan keputusan kebijakan. Implementasi merupakan proses umum tindakan administratif yang dapat diteliti pada tingkat program tertentu. Proses implementasi baru akan dimulai apabila tujuan dan sasaran telah ditetapkan, program kegiatan telah tersusun dan dana telah siap dan telah disalurkan untuk mencapai sasaran. Dengan demikian dapat dirumuskan bahwa pada prinsip implementasi adalah bagaimana cara yang diterapkan agar sebuah kebijakan dapat mencapai tujuannya (Kementerian Agama RI:2019).

Akan tetapi, di lingkungan pendidikan tinggi keagamaan Islam, para mahasiswa telah mendapatkan pendidikan atau materi-materi keislaman yang cukup mendalam sesuai dengan jurusan atau program studi masing-masing. Sehingga dapat dipastikan bahwa di PTKI dapat menerapkan moderasi beragama ini pada sektor, Kurikulum pembelajaran, Kegiatan Kemahasiswaan dan Tenaga Pendidik dalam hal ini adalah Dosen.

1. Moderasi dalam aspek Kurikulum

Terkait dalam kurikulum, di perguruan tinggi bersifat lebih elastis, berbeda dengan kurikulum atau mata pelajaran yang ada di lembaga pendidikan dasar maupun menengah. Faktor dosen atau tenaga pengajar menjadi sangat penting sehingga implementasi moderasi berkaitan dengan bekal perspektif moderasi yang dimilikinya. Pada saat yang sama mahasiswa lebih terbuka dan bebas menyerap semua materi yang disampaikan oleh dosen dan

dalam diskusi di dalam kelas. Mereka menyerap materi yang berasal dari luar atau dari referensi yang dibaca atau informasi yang masuk melalui berbagai forum dan media massa maupun media sosial.

STIF Syentra yang memiliki dua Prodi yaitu Hukum Ekonomi Syariah dan Hukum Keluarga Islam yang sejalan dengan misinya yaitu mewadahi kegiatan ilmiah dalam mengaktualisasikan diri melalui kajian yang sesuai dengan disiplin ilmu hukum dan melaksanakan proses belajar mengajar sesuai dengan perkembangan teknologi dalam ilmu pengetahuan di bidang hukum Syariah, tentu pencapaian tersebut pada prinsipnya sudah sejalan dengan muatan sikap moderat yaitu pola berpikir kritis dan inklusif, sehingga tidak perlu merubah struktur dasar kurikulum itu sendiri. Akan tetapi hal ini dapat pula diberikan dengan pendekatan *Wasathiyah* sebagaimana dalam konsep Pendidikan multikultural yang dikenalkan Banks sebagai berikut:

Pertama, Kontributif, pendekatan ini hanya menyisipkan konten-konten tertentu dalam mata kuliah, yang turut berkontribusi dalam melahirkan sikap moderat, seperti tokoh-tokoh Islam nusantara, yang dianggap secara nyata memiliki pemikiran dan sikap moderat dan juga muatan materi secara lokal.

Apalagi secara kelembagaan, STIF merupakan sekolah tinggi yang khusus menyoroti persoalan dalam perspektif fikih, yang mana dalam ilmu fikih sendiri memiliki banyak perbedaan pendapat dalam menyikapi suatu hal. Sehingga dalam konteks keindonesiaan pendekatan kontributif ini dapat menjadi analisa dimana keislaman

yang bersinggungan dengan nilai konteks keindonesiaan dapat melahirkan perspektif pemahaman fikih tersendiri yang diselaraskan dengan muatan konteksnya. Sehingga produk hukum yang dihasilkan akan selaras dengan kebutuhan waktu dan tempatnya.

Kedua, ⁸⁷ **Transformatif**. Pendekatan ini prinsipnya memungkinkan peserta didik untuk melihat konsep, isu, tema, dan masalah dari berbagai sudut pandang. Perspektif arus utama adalah salah satu dari beberapa perspektif dari mana masalah, konsep, dan isu itu dilihat.

Artinya, dengan pendekatan ini, dosen maupun mahasiswa di STIF tidak hanya menyajikan muatan materi yang bersifat tekstualitas saja, namun sejalan dengan misinya mampu menangkap masalah-masalah hukum yang bersifat kontekstual, yang menetapkan hukum secara dinamis baik pada aspek hukum kekeluargaan, maupun penerapannya pada bidang ekonomi Syariah yang dilihat dari berbagai aspek keilmuan termasuk modern.

Dengan demikian, gagasan ini sejalan dengan misinya yaitu transformatif dan pemberdayaan terhadap peserta didik dalam kerangka cita-cita etik profetik pemanusiaan, pembebasan, dan penyadaran keilahian.

Ketiga, Aksi Sosial. Dalam pendekatan ini, moderasi beragama tidak hanya terjadi dalam internal unit pendidikan, melainkan bergerak sebagai *agent of social critic* dan *agent of social change* di tengah-tengah masyarakat. Orientasi kurikulum dikembangkan

dengan menekankan pada “*social oriented*”. Pendekatan moderasi kurikulum ini melatih peserta didik untuk terlibat dalam aksi-aksi sosial dalam rangka membumikan moderasi Islam pada semua aspek kehidupan masyarakat.

Hal ini dapat diterapkan dalam kegiatan Praktik Kerja Lapangan atau dalam kegiatan Kuliah Kerja Nyata (KUKERTA), di mana mahasiswa dapat diarahkan dengan melakukan aksi sosial dengan memberikan penyadaran akan pentingnya persatuan dan melakukan masyarakat binaan.

2. Moderasi dalam kegiatan kemahasiswaan

Tidak dapat dipungkiri, persemaian paham radikalisme di lingkungan kampus ditengarai dari kelompok-kelompok studi atau kajian sesama mahasiswa. Bukan dari mata pelajaran agama yang diwajibkan di Kampus. Para senior di kelompok kajian-kajian itu mereproduksi paham keagamaan kepada para juniornya. Sementara peran para dosen pengampu mata kuliah agama umumnya tidak banyak berperan dalam melahirkan warna radikal dalam pemahaman keagamaan mahasiswa. Selain itu, dengan majunya teknologi informasi dan pencetakan buku-buku yang memawa paham trans nasional ikut menambah suburnya perkembangan paham keagamaan yang radikal tersebut (baitbangdiklat.kemenagri.go.id/8/20).

Penelitian tentang sikap keagamaan dan potensi radikalisme mahasiswa yang dilaksanakan Puslitbang Pendidikan Agama dan Keagamaan Kemenag RI menunjukkan bahwa potensi pemahaman

kekerasan atas agama yang intoleransi pada sebagian mahasiswa ternyata hampir terjadi pada semua kelompok mahasiswa dari semua agama di Indonesia. Ini menunjukkan ada yang salah dari Pendidikan agama di Indonesia dari jenjang Pendidikan dasar hingga Pendidikan tinggi. Idealnya Pendidikan agama sejak awal mengantarkan paham inklusif peserta didik sedini mungkin.

Untuk meminimalisir wacana tersebut, STIF Syentra membentuk kegiatan-kegiatan kemahasiswaan yang mengarah kepada ajaran Islam yang inklusif. Di antaranya pihak Yayasan membuat strategi kegiatan kemahasiswaan dengan mengadakan kegiatan pengajian kitab kuning dengan unit secara formal, bahkan hal tersebut diwajibkan bagi mahasiswa. Ini tiada lain sebagai upaya mendorong pemahaman keislaman para mahasiswa STIF bukan hanya memahami al-Qur'an dan Sunnah secara tekstual saja, melainkan mengkaji pemikiran-pemikiran ulama baik klasik maupun kontemporer untuk mendukung dan menguatkan ijtihad mereka terhadap nash.

Selain itu, kajian kitab kuning tersebut untuk membentuk pemikiran para mahasiswa secara terbuka, kritis dan mendalam sehingga tidak terpengaruh doktrin-doktrin lain. Bahkan, kajian kitab kuning sendiri meniscayakan adanya perbedaan dalam pendapat antara ulama satu dengan lainnya yang mana hasilnya para mahasiswa telah terbiasakan mengambil satu kebenaran bukan hanya berdasarkan satu perspektif saja.

Selain kajian kitab kuning, di STIF Syentra mengembangkan kegiatan kemahasiswaan dalam bentuk pembelajaran pesantren mahasiswa. Sehingga mahasiswa yang berstatus di STIF terwadahi dengan Pesantren untuk penggemblengan ilmu pengetahuan terutama memfilter paham-paham radikal.

3. Moderasi pada Tenaga pendidik/Dosen

Ketua umum PMKRI Juventus Prima Yoris Kago, dalam seminar Moderasi beragama untuk generasi milenial pada Kementerian Agama Jakarta (2019) menyatakan, bahwa yang berkontribusi dalam terbentuknya paham radikal di kalangan generasi muda adalah tenaga pendidik. Secara tidak langsung, seorang tenaga pendidik ternyata ikut membentuk cara pandang agama peserta didik di luar orang tua. Mereka mengajarkan agama dan kehidupan kepada peserta didik dalam jumlah jam komunikasi yang banyak. Sedikit saja mereka salah mengajarkan paham keagamaan, maka akibatnya akan berpengaruh pada siswa ketika mereka menjadi mahasiswa.

Maka, di sinilah peran dosen untuk mengetahui pola pemikiran Mahasiswa dan ikut terlibat aktif dalam komunitas apa, sehingga jika telah teridentifikasi dosen dapat melakukan upaya deradikalisasi dalam bentuk diskusi atau memberikan pengaruh pemahaman keagamaan yang moderat.

Akan tetapi, jika dosennya sendiri memiliki paham intoleran dan membawa kepada wacana trans nasional, dan anti Pancasila, ini justru jauh lebih berbahaya. Karena ia dapat mempenaruhi bukan

kepada satu atau dua orang, bisa jadi membuat lumbung di dalamnya.

Maka tidak heran jika persentase sebanyak 23,4 % mahasiswa di Perguruan Tinggi terpapar paham radikal, tentu ini bukan angka yang sedikit. Angka ini terjadi tentu dilakukan dengan upaya yang massif dan sistematis dari kelompok-kelompok tersebut.

Sehingga untuk hal ini pemerintah mulai tidak menganggap enteng masalah tersebut, bahkan beberapa dosen di Perguruan Tinggi yang mulai berpikir sepihak khususnya terkait paham kebangsaan dan ideologi bangsa, dalam tataran tertentu pada aktor pengajar yang menolak dibina maka teraksa dipecat. Sekalipun dalam hal ini perlu penanganan hati-hati karena yang ditakutkan bukan penekanan angka radikalisme tapi justru menjadi *triger* baru.

Maka peran tenaga pendidik ini sangat diperlukan dalam pembentukan pemahaman yang moderat, di mana kurikulum yang sudah dicanangkan sesuai dengan prinsip keislaman dan dalam konteks kebangsaan. Mestinya para dosen ikut membantu peranan tersebut, bukan malah menjadi aktor terselubung dalam membawa paham radikal kepada peserta didiknya.

Sebagai upaya yang mengarah menuju islam moderat harus ada keselarasan dalam pencapaian Bersama dari aspek kurikulum, mahasiswa dan tenaga pengajarnya. Di STIF Syentra sampai saat ini tentu menggunakan prinsip tersebut, di mana tenaga pengajar bukan hanya sekedar mentransfer ilmu pengetahuan tapi juga pada

dirinya memiliki sikap yang moderat baik pada persoalan kebangsaan maupaun pada agama.

Penutup

Bentuk intoleransi dan paham agama radikal di Perguruan Tinggi Agama Islam akhir-akhir ini telah banyak dipersoalkan. Pasalnya, kampus tersebut bukannya meluluskan mahasiswa yang memiliki wawasan islam yang mendalam, malah justru terjerumus pada pemahaman yang radikal.

Di antara penyebab utama terjadinya paham tersebut itu disebabkan beberapa factor, yaitu: *Pertama*, kegiatan kemahasiswaan dalam dunia kampus. *Kedua*, peran tenaga pendidik dalam proses belajar mengajar. *Ketiga*, melalui kebijakan kampus yang lemah dalam mengontrol masuknya radikalisme di institusi pendidikan. Jika kita melihat data dan temuan tersebut, kecenderungan intoleransi dan menguatnya radikalisme di dunia pendidikan sudah sangat memprihatinkan.

Oleh karena itu, letak strategisnya pengarusutamaan moderasi beragama perlu dilakukan dengan pendekatan pada aspek kurikulum pendekatan *Wasathiyah* sebagaimana dalam konsep Pendidikan multicultural yaitu Kontributif, Transformatif dan aksi sosial.

Selain itu, juga memperhatikan kegiatan kemahasiswaan yang mendorong dan mencetak pemikiran kritis mendalam dan inklusif dalam wacana keilmuan. Serta terakhir adalah adanya peran dosen sangat diperlukan dalam pembentukkan pemahaman yang moderat,

di mana kurikulum yang sudah dirancang sesuai dengan prinsip keislaman dan dalam konteks kebangsaan. Mestinya para dosen ikut membantu peranan tersebut, bukan malah menjadi aktor terselubung dalam membawa paham radikal kepada peserta didiknya.

Daftar Pustaka

- 80
Abdurrahman, Mas'ud, 2004, *Format Baru Pola Pendidikan Keagamaan para Masyarakat Multikultural dalam Perspektif Sisdiknas*, Semarang : Aneka Ilmu.
- 67
Al-Syaibany, Omar Mohammad Al-Toumy, 1979, *Falsafah Pendidikan Islam*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Arifin, Muzayyin, 2016, *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara.
- 98
Aziz, Aceng Abdul Dkk., 2019, *Implementasi Moderasi Beragama dalam Pendidikan Islam*, Jakarta: POKJA Moderasi Beragama Direktorat Jendral Pendis Kemenag RI dan Lembaga Daulat Bangsa.
- 92
Fatuqi, Sauqi, 2018, "Konstruksi Moderasi Islam (wasathiyah) dalam kurikulum Pendidikan Islam", Dalam *2 nd Proceeding Annual Conference For Muslim Scholars*, 21-22 April.
- 20
Madjid, Nurcholis, 2018, *Islam Doktrin dan Peradaban*, cet. Ke-6, Jakarta: Paramadina.

66

Muchith, M. Saekan, 2016, *Radikalisme dalam Dunia Pendidikan*,
Jurnal Addin Vol. 10. No. 1.

Mustonah, Siti, 2016, "Implementasi Pendidikan Islam Berbasis
Multikultural di Sekolah menengah Pertama Kota Cilegon
banten", Tanzhim Jurnal Penelitian Manajemen
Pendidikan, Vol. 1 Nomor 1.

Ramayulis, 2014, *Sejarah Pendidikan Islam*, Jakarta: Kalam Mulia.

4

Sutrisno, Edy, 2019, "Aktualisasi Moderasi Beragama di Lembaga
Pendidikan", Jurnal Bimas Islam Vol. 12, No. 1 Desember.

41

Tim Penyusun Kementerian Agama RI, 2019, *Moderasi Beragama*,
Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.

Tim Penyusun Kementerian Agama RI, 2019, *Pedoman Implementasi
Beragama dalam Dunia Pendidikan Islam*, Jakarta: Badan
Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.

84

Zakiah, Daradjat, dkk., 2012, *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi
Aksara.

34

Hani Hikmatunnisa: Penerapan Nilai-Nilai Moderasi Islam dalam
Pembelajaran Fikih di PTKIN dengan menggunakan
Konsep Problem-Based Rearning, JIPIS, Vol. 29. No.1, April,
2020

Moderasi Beragama dalam Perkembangan Ekonomi Syari'ah di Indonesia



Wazin

Pendahuluan

Dalam kerangka analitis, ada 2 aspek yang harus diperhatikan dalam memahami Islam. *Pertama*, Islam dalam teks berupa ajaran yang tertulis dalam Al Qur'an dan sunnah (dalam hadist) yang bersifat tetap dan tidak berubah. Kedua, Islam sebagai sikap dan perilaku muslim yang tidak hanya merupakan bentuk konkrit dari pengamalan teks Al Qur'an dan sunnah tetapi juga dipengaruhi oleh konteks ruang dan waktu. Menurut Harun Nasution (1998) terdapat 2 kelompok ajaran Islam yang merupakan hakikat dan watak ajaran Islam, yang perlu dikukuhkan terlebih dahulu sebelum memasuki perbincangan mengenai penelitian Islam, yaitu:

1. Ajaran dasar sebagaimana terdapat dalam Al Qur'an dan hadist *mutawatir* (kebenaran keduanya bersifat absolut dan mutlak benar)
2. Ajaran bukan dasar yang timbul sebagai penjelasan bagi ajaran dasar di atas. Karena dihasilkan oleh manusia yang tidak *ma'shum*, ajaran ini bersifat relatif dan kebenarannya tidak absolut.

Pada dasarnya 'ajaran bukan dasar' ini menurut hemat penulis merupakan bagian dari aspek sikap dan perilaku muslim, karena usaha menafsirkan ayat-ayat Al Qur'an dan hadits mutawatir merupakan amalan bagi muslim yang faqih (fuqaha). Penafsiran Al Qur'an merupakan suatu keniscayaan karena di dalamnya terkandung ayat-ayat mutasyabihat yang memang perlu usaha penafsiran lebih lanjut. Dengan demikian campur tangan manusia muslim dalam usaha menafsirkan Al Qur'an menjadi suatu keharusan demi mengamalkan agama Islam itu sendiri.

48 Seperti diketahui hukum Allah (syari'ah) dalam Al Qur'an terbagi dalam dua bagian yaitu: muhkam (terang) dan mutasyabih (samar). Hukum-hukum yang terdapat dalam ayat-ayat mutasyabih (samar) pada jaman Nabi Muhammad, akan dijelaskan kembali oleh Nabi melalui sunnah yaitu ucapan, perbuatan dan ketetapan, sehingga berlaku sebagai hukum yang harus dipatuhi oleh ummat Islam pada masa itu. Bagaimanapun, ucapan, perbuatan dan ketetapan Rasulallah pada waktu itu terkait dengan aspek kultur, situasi, tempat dan waktu, sehingga di masa mendatang setelah

Rasulallah wafat diperlukan pengkajian kembali atas sunnah-sunnah Rasul melalui penelitian-penelitian ijtihadi. Hasil dari penelitian ijtihadi inilah yang disebut dengan produk fiqh. Dengan demikian usaha penafsiran dan pengkajian teks-teks Al Qur'an yang mutasyabih dan teks-teks hadits merupakan sebuah keharusan demi terlaksananya perintah-perintah Allah oleh umat Islam dari jaman ke jaman. Justru usaha pengkajian oleh para mujtahid inilah yang membuat khazanah keilmuan Islam terus berkembang dan produk-produk hukum Islam (fiqh) mampu bersifat responsif, antisipatif dan prediktif terhadap konteks ruang dan waktu, sehingga tetap realistis dengan dinamika kehidupan ummat Islam dari jaman ke jaman. Relevan dengan wacana tentang Islam dalam teks dan konteks, Kadir menyebutnya dengan istilah Islam ideal dan Islam faktual. Istilah faktualisasi digunakan oleh Kadir untuk menunjukkan proses yang melibatkan umat beragama dalam merespon ajaran yang dilatarbelakangi oleh kondisi sosial masyarakat setempat (Kadir, 2003). Menurut Kadir, Islam ideal berupa teks Al Qur'an dan sunnah yang isinya tetap, akan melahirkan Islam faktual. Islam faktual merupakan respon dalam bentuk pemikiran, keyakinan dan sikap umat Islam yang dilatari oleh kondisi sosial budaya dimana umat Islam itu tinggal. Islam sendiri membuka ruang cukup luas untuk tumbuhnya perbedaan ini dengan adanya ayat-ayat mutasyabihat dalam Al Qur'an, yang memberi peluang kepada umatnya untuk melakukan penafsiran-penafsiran melalui kaidah-kaidah tertentu. Respon umat Islam dari

jaman ke jaman dalam mengisi ruang penafsiran, pemikiran, keyakinan, dan sikap ini disebut perilaku keberagamaan. Tentu saja keberagamaan yang mungkin melahirkan keberbedaan antar umat Islam tersebut terbatas pada 'ajaran bukan dasar' sedangkan 'ajaran dasar' tetap disepakati sebagai oleh umat Islam sebagai ajaran yang harus dipatuhi, utamanya aspek ajaran akidah dan ayat-ayat muhkamat dalam Al Qur'an. Selanjutnya Irham menyatakan (Irham, 2016) "bahwa adanya perbedaan keberagamaan sudah tentu disebabkan karena faktualisasi ajaran agama yang berbeda antara masyarakat di wilayah tertentu dengan wilayah lainnya". Pada dasarnya tidak selamanya Islam faktual menyebabkan perbedaan keberagamaan. Titik kesamaan dalam keberagamaan mencakup masalah-masalah yang merujuk pada ayat-ayat muhkamat dalam Al Qur'an dan hadist-hadist mutawatir seperti yang telah dijelaskan di atas.

Islam Ideal dan Konsep Pertengahan Dalam Islam

Meminjam alat analisis yang disampaikan Kadir bahwa Islam ideal melahirkan Islam faktual berupa respon ummat Islam dalam bentuk pemikiran serta perilaku yang dipengaruhi oleh ruang dan waktu, maka sepatutnya bahwa Islam faktual tidaklah akan bertentangan dengan Islam ideal yang tekstual. Adapun perbedaan Islam faktual di suatu daerah dengan daerah lain, atau di masa yang berbeda justru menunjukkan sifat elastisitas dari ajaran Islam itu sendiri yang memberi ruang kepada penganutnya untuk senantiasa berijtihad sehingga Al Qur'an dan Sunnah dapat dilaksanakan oleh

ummat Islam sepanjang masa. Dengan demikian Islam selalu menjadi ajaran yang membumi, tetap relevan untuk memberi solusi pada umatNya. Tentu inilah yang menjadi tujuan dari Islam yang tidak menghendaki umatNya merasa kesulitan dalam menjalan syariat sehingga Islam sungguh menjadi rahmat bagi umat dan alam semesta.

Dalam Q.S Surat Thaha (20:2) tertulis, yang artinya :²⁹ “*Kami tidak menurunkan Al Qur’an ini kepadamu agar kamu menjadi susah*” (Thaha:2). Tafsir Ibnu Katsir menuliskan bahwa²⁹ “Qatadah mengatakan sehubungan dengan firman-Nya: “*Kami tidak menurunkan Al Qur’an ini kepadamu agar kamu menjadi susah* (Thaha:2)”. Tidak, demi Allah, Allah tidak menjadikan Al Qur’an baginya sebagai kesusahan. Tetapi Allah menjadikannya sebagai rahmat, cahaya, dan petunjuk ke surga. Menurut penulis, ruang ijtihad yang diberikan oleh Islam kepada umatNya sehingga bertumbuh dan berkembang khasanah pengetahuan Islam dari jaman ke jaman, merupakan bentuk konkrit dari firman Allah yang menghendaki kemudahan dan rahmat bagi umatNya.

Ayat 2 pada Al Qur’an surat Thaha ini berkaitan erat dengan Q.S Al Anbiya (21:7) yang artinya: “Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan untuk menjadi rahmat bagi semesta alam”.¹³³ Islam adalah agama rahmatan lil ‘alamin, memiliki pengertian Islam diturunkan sebagai bentuk rahmat (kasih sayang) Allah kepada semua makhluk di alam semesta. Rahmat adalah kasih sayang Allah yang diturunkan melaui Islam untuk dinikmati secara bersama-

sama, bukan hanya untuk kalangan umat Islam saja. Konsep dasar *Rahmatan Lil Alamin* memiliki makna bahwa Islam bersifat inklusif, dan mengakui pluralitas. Islam dipersembahkan untuk dinikmati kemanfaatannya bagi seluruh alam. Didalamnya menjunjung tinggi Hak Asasi Manusia (HAM), menjaga makhluk hidup lainnya dan lingkungan alam. Misi ini jelas tidak hanya ditujukan kepada kebaikan dan kemanfaatn bagi umat Islam tetapi bersifat universal. Muhammad Makmun Rasyid (2016) mengutip pendapat KH. Hasyim Muzadi yang memaknai *Rahmatan lil Alamin* sebagai visi “menyerukan kepada perdamaian hakiki”. Pemikiran ini didasarkan pada ayat al-Qur’an, “*Orang-orang beriman itu sesungguhnya bersaudara. Sebab itu damaikanlah (perbaikilah hubungan) antara kedua saudaramu itu dan takutlah terhadap Allah, supaya kamu mendapat rahmat*” (Qs. al-Hujurât/49: 10). Hasyim Muzadi memahami Islam sebagai “damai”, sedangkan *Rahmatan lil Alamin* bermakna rahmat bagi alam semesta. Dengan demikian, *Islam Rahmatan lil Alamin* adalah Islam yang ajaran dan sikap keberagamaannya membawa keberkahan bagi alam semesta, bukan hanya bagi umat Islam saja. Moderatisme dalam pemahaman keagamaan adalah salah satu landasan utama ajaran *Islam Rahmatan lil Alamin*. Sebuah pemahaman yang memiliki argumen kokoh bahwa Islam adalah agama yang membawa rahmat bagi alam semesta seperti yang tertulis dalam Q.S Al Anbiya (21): 107 yang artinya, “*Tidaklah aku utus kau Muhammad kecuali untuk membawa rahmat bagi alam semesta*”).

Berkaitan dengan moderatisme dalam pemahamannya⁹⁵ keagamaan sebagai wujud dari Islam Rahmatan lil 'Alamin, M Quraish Shihab mendefinisikan ummatan wasathan sebagai umat¹⁰¹ yang berada di tengah atau moderat. (Shihab, 1996). Konsep ummatan wasathan tertulis dalam Q.S. Al Baqarah (2) : 143 yang artinya: *"Dan demikian pula kami telah menjadikan kamu (umat Islam) ummatan wasathan (umat pertengahan), agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu"*. Dari ayat di atas nampak bahwa Al Qur'an menggambarkan ummat Islam yang ideal adalah¹²² ummatan wasathan yaitu ummat yang pertengahan, adil dan umat pilihan.

Menurut M. Quraish Shihab (1996)⁷⁵ awalnya kata wasath memiliki arti segala yang baik sesuai dengan objeknya. Sesuatu yang baik berada pada posisi di antara dua ekstrem. Keberanian⁶⁸ adalah pertengahan sifat ceroboh dan takut. Kedermawanan adalah pertengahan antara sikap boros dan kikir. Dari sini kata wasath itu berkembang maknanya menjadi tengah. Kemudian, yang menghadapi dua pihak berseteru dituntut untuk menjadi wasath (wasit) dan berada pada posisi tengah supaya berlaku adil. Maka dari sini, muncullah makna ketiga wasath, yaitu adil. Keharusan⁵¹ umat Islam dalam berlaku adil disinggung oleh Al Qur'an, Surat Al Maidah (5) : 8 yang artinya, *" Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu menjadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah*

sekali-kali kebencianmu terhadap suatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.”

Dalam tafsir Al-Azhar, Hamka mengemukakan bahwa *ummatan wasathan* adalah umat yang berkeseimbangan. Hamka menyebutnya sebagai umat Nabi Muhammad SAW dan umat yang di tengah (Abdur Rauf, 2019). Posisi tengah tersebut menunjukkan arti keseimbangan. Hamka menyebutkan bahwa *ummatan wasathan* bukanlah umat yang cenderung kepada duniawi sebagaimana halnya dengan kaum Yahudi dan bukan pula umat yang mementingkan kehidupan ukhrawi sebagaimana kaum Nasrani. Menurutnya, *ummatan wasathan* merupakan titik temu antara kedua jalan tersebut. Maka di situlah letak keseimbangannya. Hamka juga menyebutkan bahwa *ummatan wasathan* adalah umat yang menempuh jalan yang lurus (*shirathal mustaqim*). Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa *ummatan wasathan* menurut Hamka adalah umat yang berada di tengah, yang tidak tenggelam dalam kehidupan duniawi dan tidak pula larut dalam spiritualitas, dan umat yang senantiasa menempuh jalan yang lurus.

Misi *Rahmatan Lil Alamin* yang menjadi tujuan diutusnya Muhammad SAW menunjukkan bahwa Islam bersifat inklusif universal. Bersifat inklusif artinya bahwa Islam mengakui dan terbuka terhadap keberbedaan. Islam bersifat universal artinya

kesejahteraan dan kemanfaatan Islam ditujukan untuk seluruh alam semesta. Dengan demikian, konsep “Rahmatan Lil Alamin” menjadi konsep ideal yang harus diterjemahkan oleh ummatnya dalam keberagaman.

Al Qur’an memberi arahan kepada ummatnya agar mampu mewujudkan *Rahmatan Lil Alamin* di dunia yaitu dengan bersikap pertengahan dan bersikap adil. Bersikap pertengahan dalam kehidupan pribadinya maupun dalam bermasyarakat. Bersikap pertengahan dalam kehidupan pribadi, misalnya sikapnya dalam memperlakukan harta (tidak boros dan tidak bakhil). Bersikap pertengahan dalam bermasyarakat misalnya tidak memihak kepada golongannya dalam mengambil suatu keputusan kelompok atau ketika berinteraksi dengan kelompok lain, terutama dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Tuntutan Islam agar penganutnya berada dalam posisi pertengahan menjadikan semua ajaran Islam bercirikan moderasi, baik ajaran tentang Tuhan, kehidupan dunia dan akherat, akhlak, akidah dan syari’at.

Islam Faktual dan Produk Hukum

Islam ideal adalah Islam dalam teks. Adapun Islam faktual adalah Islam dalam praktek. Praktek Islam yang bersumber dari ayat-ayat muhkamat yang jelas (qath’i) tidak dipengaruhi oleh ruang dan waktu, dari jaman ke jaman dan dalam setiap situasi, berlaku ketetapan yang sama. Sedangkan praktek Islam yang bersumber dari ayat-ayat mutasyabihat yang samar (dzani) akan ditafsirkan melalui metode tertentu sehingga menghasilkan produk

hukum yang disebut dengan fiqh. Secara lebih ringkas dapat dijelaskan bahwa sumber hukum Islam adalah Al-Qur'an dan Sunnah yang terdapat dalam hadist mutawatir, sedangkan terhadap permasalahan yang tidak dijelaskan dalam kedua sumber tersebut, ummat Islam diperbolehkan berijtihad dengan mempergunakan akalinya guna menemukan ketentuan hukum (Djamil, 1997). Dalil yang menjadi landasan berijtihad adalah hadist Nabi S.A.W, Ketika mengutus Mu'adz ibn Jabal sebagai berikut: "Diriwayatkan dari sekelompok penduduk Homs, sahabat Mu'adz ibn Jabal, bahwa Rasulullah Ketika bermaksud untuk mengutus Mu'adz ke Yaman, beliau bertanya, "Apabila dihadapkan padamu satu kasus hukum, bagaimana anda memutuskannya?" Mu'adz menjawab, "Saya akan memutuskan sesuai Al Qur'an". Nabi bertanya lagi, "Jika kasus itu tidak anda temukan dalam Al Qur'an" Mu'adz menjawab, " Saya akan memutuskannya berdasarkan Sunnah Rasulullah". Lebih lanjut Nabi bertanya, " Jika kasusnya tidak terdapat dalam Sunnah Rasul dan Al Qur'an?" Muadz menjawab, "Aku akan berijtihad dengan seksama". Kemudian Rasulullah menepuk-nepuk dada Mu'adz dengan tangannya seraya berkata: " Segala Puji bagi Allah yang telah memberikan petunjuk kepada utusan Rasulullah terhadap jalan yang diridhainya". (HR Abu Dawud)

Fathurrahman Djamil (1997) menyebutkan bahwa fiqh bukanlah hukum syara' itu sendiri tetapi interpretasi terhadap hukum syara'. Karena fiqh hanya merupakan interpretasi yang bersifat zanni yang terikat dengan situasi dan kondisi yang

melingkupinya, maka fiqh senantiasa berubah seiring dengan perubahan tempat dan waktu. Jelas, bahwa fiqh adalah produk ijtihadi para mujtahid dalam usahanya menemukan hukum Tuhan (Syarifuddin,1992). Jadi fiqh sebagai suatu produk hukum memiliki 2 kriteria yaitu: *pertama* bahwa produk hukum tersebut merupakan hasil dari usaha sungguh-sungguh dalam menemukan hukum Tuhan. *kedua*, harus relevan dengan permasalahan kontemporer. Tanpa usaha sungguh-sungguh dalam menemukan hukum Tuhan, produk hukum akan berjalan tanpa patokan yang jelas, sebaliknya hukum akan kehilangan fungsinya sebagai pengendali ketertiban masyarakat apabila produk-produk hukum tidak relevan dengan perkembangan masyarakat.

Al Juwaini adalah ahli ushul fiqh pertama yang menekankan pentingnya *maqashid al syari'ah* (tujuan ditetapkan hukum). Ia menyatakan seseorang tidak dikatakan mampu menetapkan hukum dalam Islam sebelum ia dapat memahami benar tujuan Allah menetapkan perintah dan larangan-Nya. (Al Juwaini, tt.) Al Syathibi dari kalangan mazhab Maliki menyatakan bahwa bahwa tujuan Allah mensyari'atkan hukum Islam adalah untuk kemaslahatan manusia dunia dan akhirat. Izz al-Din Ibn' "Abd al-Salam (tt) dari kalangan mazhab Syafii mengejewantahkan hakikat maslahat dalam bentuk *dar'u al mafasid wa jalbu al mawafid* (menghindari mafsadat dan menarik manfaat). Sedangkan menurut al- Syatibi (tt) yang dimaksud dengan maslahat adalah memelihara 5 aspek utama yaitu; agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Dengan demikian,

tidak ditetapkan suatu hukum apabila tidak memberi kemaslahatan untuk pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.

Perubahan struktur dan proses sosial dalam kehidupan bermasyarakat menyebabkan banyak perubahan pula dalam hal pemenuhan dan pemeliharaan hak, kewajiban dan kebutuhan manusia. Para mujtahid harus mampu menjawab masalah-masalah kontemporer yang sebelumnya tidak secara ekspisit dibahas dalam Al Qur'an dan hadits untuk kemudian mengembangkan pemikiran-pemikiran hukum dan penetapan hukum. Produk hukum (fiqh) itu sendiri merupakan bentuk Islam faktual dalam menjawab persoalan-persoalan kekinian. Elastisitas hukum Islam melalui metode ijtihad, secara gamblang menunjukkan bentuk moderasi beragama yang kompromis terhadap perubahan zaman namun tidak meninggalkan pokok-pokok hukum dalam Al Qur'an dan hadist yang merupakan sumber hukum Islam. Justru melalui metode ijtihad dan teori maqashid syari'ah para mujtahid dapat menetapkan hukum sesuai Al Qur'an dan hadist dengan memperhitungkan kemaslahatan manusia kontemporer.

Perkembangan Ekonomi Syari'ah Dalam Bingkai Moderasi Beragama

Ada relevansi yang sempurna dari misi Islam sebagai Rahmatan Lil Alamin, kemudian memposisikan penganutnya sebagai ummat pertengahan yang bersikap adil, hingga penetapan kaidah hukum yang menitik beratkan kepada kemaslahatan (kemanfaatan). Tuntunan Islam dari nilai-nilai absolut, hingga

menterjemahkannya kepada aspek yang lebih operasional, membawa para penganutnya bersikap moderat dalam beragama. Kemaslahatan ummat yang menjadi tujuan ditetapkannya suatu hukum menjadi landasan bagi ummat Islam dalam menyongsong perubahan zaman. Dalam bidang ekonomi ummat Islam berusaha menemukan bentuk baru ekonomi syariah yang responsif dan adaptif sesuai perkembangan arah ekonomi dunia. Semua usaha pengembangan ekonomi syari'ah ini tentu dilandaskan pada misi Islam sebagai Rahmatan Lil Alamin yang membawa kemanfaatan bagi seluruh kehidupan manusia.

Cakupan Ekonomi Syari'ah sangat luas, apapun aktivitas ekonomi yang berlandaskan Al Qur'an dan sunnah dan yang dilakukan secara benar dan komprehensif, semuanya merupakan aktivitas ekonomi syariah. Semua aktivitas ekonomi syari'ah tersebut haruslah memiliki karakteristik utama yaitu bebas dari riba, ketidak pastian (gharar) dan judi (maysir) (Kementerian Perencanaan Pembangunan Nasional, 2018). Artinya ekonomi syari'ah bercirikan kegiatan ekonomi yang halal menurut Al Qur'an dan sunnah. Selain itu proses ijtihad penetapan hukum ekonomi syari'ah yang dimaksudkan untuk memberikan panduan terhadap aktivitas ekonomi harus sesuai dengan maqashid Syariah (tujuan ditetapkannya hukum).

Dalam khasanah keilmuan Islam klasik, ekonomi Islam atau yang sekarang lebih dikenal dengan istilah ekonomi syari'ah merupakan bagian dari kajian fiqh muamalah. Fiqh muamalah

10 adalah hukum-hukum syara' yang bersifat praktis (amaliah) yang diperoleh dari dalil-dalil yang terperinci yang mengatur hubungan keperdataan seseorang dengan orang lain dalam hal persoalan ekonomi (Ali, 2008). Jadi fungsi fiqh muamalah adalah untuk mengidentifikasi perintah-perintah Syariah dari bukti-bukti tekstual yang terinci terhadap hukum aktivitas ekonomi. Tugas seorang fuqaha tidak saja tentang bagaimana mengidentifikasi atau menafsirkan nash-nash tekstual tetapi juga kontekstual. Itu artinya bahwa para mujtahid harus senantiasa memiliki kemampuan penalaran antara teks yang ada dalam Al Qur'an dan Sunnah dengan situasi kekinian, sehingga produk hukum benar-benar menjadi solusi bagi kehidupan manusia, khususnya dalam hal ini aktivitas ekonomi. Fiqh muamalah memiliki kaidah yang berbunyi: 65 *al ashlu fil mu'amalati al ibahah hatta yadullu ala tahrimuha* 46 (hukum asal dalam urusan muamalah adalah boleh, kecuali ada dalil yang mengharamkannya). 19 Ini berarti bahwa semua hal yang berhubungan muamalah yang tidak ada ketentuan baik larangan maupun anjuran dalam Al Qur'an dan hadits adalah diperbolehkan dalam Islam. Kaidah fiqh muamalah di atas memberikan arti bahwa 46 dalam melakukan kegiatan muamalah manusia diberikan 19 kebebasan untuk melakukan apa saja yang bisa memberikan manfaat kepada dirinya sendiri, sesamanya dan lingkungannya, selama hal tersebut tidak ada ketentuan melarangnya.

1 Praktek ekonomi yang berkembang kini semakin luas dan beragam. Karena itu diperlukan aturan-aturan hukum yang baru

dan diperbaharui agar dapat mengatur dan mengatasi masalah-masalah ekonomi. Hukum akan kehilangan fungsinya jika tidak mampu mengatasi masalah-masalah yang terjadi di masyarakat. Demikian juga yang terjadi pada fenomena praktek ekonomi syariah. Beberapa transaksi ekonomi yang tidak dibahas dalam fiqh muamalah terdahulu, kini banyak dilakukan oleh ummat Islam seperti sektor keuangan dan asuransi. Dengan kerangka hukum Islam yang terdapat dalam ushul fiqh, hukum ekonomi syariah dapat dengan leluasa melakukan adaptasi dan akomodatif terhadap gejala-gejala ekonomi baru.

Di akhir tahun 80-an penataan di bidang usaha ekonomi Syariah di Indonesia terus dilakukan. Kegiatan usaha yang dilakukan di bidang ekonomi Syariah diantaranya bank syari'ah, lembaga keuangan mikro syari'ah, asuransi syariah, pembiayaan syari'ah, pegadaian syari'ah dan bisnis syari'ah. Lahirnya Undang-undang no. 3 tahun 2006 yang menyatakan bahwa Pengadilan Agama memiliki wewenang untuk mengadili sengketa ekonomi syari'ah merupakan kemajuan satu tahap dalam aplikasi hukum Islam di Indonesia. Terbentuknya kompilasi hukum ekonomi syari'ah di Indonesia pada tahun 2008 bisa menjadi rujukan untuk memutuskan perkara. Urgensi pembentukan ekonomi hukum ekonomi syari'ah memiliki kesempatan seluas-luasnya untuk dikembangkan, karena fiqh muamalah dalam hal ini pendapat para fuqaha sangat beragam dan lebih terbuka terhadap berbagai usaha ijtihad.

Keberadaan hukum Ekonomi Syari'ah dalam tata hukum nasional bertambah eksis pada awal tahun 1990-an seiring semakin meningkatnya kesadaran ummat Islam untuk bermuamalah berdasarkan prinsip-prinsip syari'ah yang ditandai dengan berdirinya Bank Muamalah Indonesia (BMI) pada tahun 1991. Salah satu lembaga yang berperan penting dalam pembentukan hukum perbankan dan keuangan Syariah di Indonesia adalah Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI). Secara struktural DSN-MUI adalah lembaga otonom di bawah MUI yang diberikan otoritas untuk mengeluarkan fatwa-fatwa terkait dengan perbankan dan keuangan Syariah. Pada prinsipnya pendirian DSN - MUI dimaksudkan sebagai usaha efisiensi dan koordinasi para ulama dalam menanggapi isu-isu yang berhubungan dengan Ekonomi dan keuangan Syariah. DSN juga diharapkan berperan sebagai pengawas dan pendorong penerapan nilai-nilai ajaran Islam dalam kehidupan ekonomi. DSN MUI merupakan satu-satunya Lembaga yang disepakati pada tahun 1998 menjadi induk bagi dewan pengawas Syariah yang ada di bank-bank Syariah dan merupakan lembaga yang diberikan amanat oleh undang-undang untuk menetapkan fatwa tentang perbankan dan keuangann Syariah. Fatwa yang dikeluarkan oleh DSN MUI wajib diikuti oleh Lembaga perbankan dan keuangan Syariah. Fatwa DSN dipositivisasikan dalam bentuk Peraturan Bank Indonesia, Peraturan Otoritas Jasa Keuangan dan peraturan Menteri yang terkait. Pada tahap ini, kondisi seperti ini perkembangan ekonomi

syariah mendekati ideal karena fatwa para fuqaha mendapat legitimasi dan dilegalformalkan dalam hukum positif melalui perundang-undangan. Hukum dalam Islam merupakan ruh dalam aspek ajaran Islam yang paling kuat mendominasi pemahaman umat Islam disbanding keilmuan lainnya. Mengingat pentingnya kedudukan hukum Islam dalam masyarakat muslim, maka dapat dimengerti mengapa dalam berbagai kesempatan umat Islam berusaha untuk melegalformalkan fiqh Islam. Fenomena ini tentu saja secara khusus terjadi pada kegiatan-kegiatan ekonomi. Karena kegiatan ekonomi merupakan bagian dari peribadatan itu sendiri.

Pada dasarnya usaha melegal formalkan hukum Islam pada masyarakat muslim Indonesia selalu diawali dengan fenomena living law atau hukum yang hidup. Artinya sebelum hukum Islam itu menjadi hukum positif yang disahkan oleh negara, hukum tersebut sudah menjadi instrument penting dalam mengatur berbagai perkara di masyarakat. Kondisi ini menguntungkan karena ketika hukum tersebut menjadi hukum positif, pemberlakuannya menjadi berfungsi maksimal pada masyarakat muslim (Wazin, 2014). Potret sejarah legislasi hukum Islam di Indonesia dimulai dari masuknya Islam ke Indonesia, masa kolonialisme hingga pasca kemerdekaan. Akulturasi hukum Islam dengan hukum adat berjalan relative harmonis. Di beberapa daerah seperti Aceh, Minangkabau, Riau dan Sulawesi, hukum Islam dapat diterima sejajar dengan hukum adat. Hal ini dibuktikan dengan sebuah pepatah di Minangkabau yang berbunyi: *"Adat bersendi syara, syara bersendi*

kitabullah dan syara mengata, adat memakai". Sifat fleksibel hukum Islam membuat akulturasi hukum Islam terhadap hukum adat lebih harmonis . Beberapa benturan terjadi pada praktek hukum kewarisan dan tanah, namun kaidah-kaidah hukum perkawinan Islam dapat diterima dan dipraktikkan. Realitas yang menggambarkan bahwa hukum Islam telah menjadi hukum yang hidup, membuat pemerintah Kolonial Belanda mengakui eksistensi hukum Islam. Melalui kantor dagang Belanda VOC (1602-1880) pada 25 Mei 1760 mengeluarkan *Resolutie der Indische Regeering* yang berisi ketentuan diberlakukannya sekumpulan aturan hukum perkawinan dan hukum kewarisan menurut hukum Islam untuk dipergunakan pada pengadilan VOC, bagi orang Indonesia. Resolusi yang terkenal dengan nama *Compendium Freijer* ini dalam batas-batas tertentu dikatakan sebagai legislasi hukum Islam pertama di Indonesia (Basri, 1998). Bukti lain dari legislasi hukum Islam pada zaman colonial Belanda adalah adanya *Compendium Mogharrer* yang materinya diambil dari kitab Al Muharrar karya Imam Rafi'i yang berisi hukum pidana Islam dan adat yang dipakai di daerah Karsidenan Semarang, Jawa Tengah (Rafiq, 2001) Sampai akhir abad 19 politik colonial Belanda pada mulanya menguntungkan posisi hukum Islam. Belanda mengeluarkan Staatsblad No. 152 tahun 1882 yang mengatur dan mengakui adanya peradilan agama di Jawa dan Madura. Dari fakta-fakta bahwa terdapat indikasi kuat pemerintah kolonial Belanda menertima keberadaan hukum Islam, seorang ahli hukum Belanda Lodewijk Willem Christian van den

Berg (1845-1927) mengembangkan teori *Reseptio in Complexu* yang menjelaskan bahwa orang Islam di Indonesia telah melakukan resepsi hukum Islam dalam keseluruhannya dalam satu kesatuan. Pada perkembangan selanjutnya kebijakan politik kolonial Belanda melakukan penyempitan bagi ruang gerak hukum Islam karena dinilai tidak menguntungkan bagi kepentingan kolonial Belanda. Penyempitan ruang gerak perkembangan hukum Islam dikemas dalam konsep *Het Indische Adatrecht* yang dikembangkan oleh Van Vollenhoven (1874-1933) dan C.S. Hurgronje (1857-1936) yang selanjutnya dikenal dengan teori *Receptie* yang menjelaskan bahwa hukum yang berlaku bagi umat Islam di Indonesia adalah hukum adat masing-masing, sedangkan hukum Islam dapat berlaku jika sudah diresepsi oleh hukum adat. Dengan munculnya teori *Receptie* pemerintah kolonial Belanda mengeluarkan Stb 1937 N0. 116 yang berisi pencabutan wewenang Pengadilan Agama untuk menangani waris dan lainnya. Perkara-perkara hukum kemudian dilimpahkan kepada Landraad (Pengadilan Negeri) (Azizy, 2002). Pada perkembangan selanjutnya teori *Receptie* ini mendapat reaksi dari ilmuwan hukum Hazairin (1906-1975) dan Sajuti Tahlib (1929-1990) dengan mengemukakan teori *receptio o contrario* yang menyatakan bahwa justru hukum adatlah yang berada di bawah hukum Islam dan harus sejiwa dengan hukum Islam. Dengan kata lain hukum adat bisa berlaku apabila sudah dilegislati oleh hukum Islam.

Usaha untuk melegislasi hukum Islam terus dilakukan, diantaranya Ketika Badan Penyelidik Usaha Pesiapan Kemerdekaan Indonesia (22-06-1945) yang merumuskan dasar hukum Negara dengan mencantumkan keaimat “berdasarkan ketuhanan Yang Maha Esa dengan menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya” yang tercantum dalam rumusan yang disebut dengan Piagam Jakarta. Namun tujuh kata terakhir dihilangkan oleh Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (18-08-1945) dan diganti dengan kalimat “Ketuhanan Yang Maha Esa”. Pada tahun 1957 dikeluarkan PP NO.45 tentang pembentukan Pengadilan Agama di luar Jawa dan Madura. Perkembangan selanjutnya, berbagai peraturan perundang-undangan yang materinya diambil dari kitab fiqh yang dianggap represntatif telah disahkan oleh Pemerintah Indonesia, diantaranya UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan dan PP no.28 tahun 1977 tentang perwakafan. Setelah lahirnya undang-undang yang berhubungan dengan legislasi hukum Islam di atas, pada tahun 1989 lahir UU No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama yaitu sebuah lembaga peradilan yang khusus diperuntukan bagi ummat Islam. Dalam pasal 49 UU No. 7 tahun 1989 dinyatakan bahwa peradilan agama bertugas dan berwenang memeriksa, memutus dan menyelesaikan perkara di bidang perkawinan, kewarisan, hibah, wasiat, wakaf dan shodaqoh. Pada tahun 1991 Presiden RI mengeluarkan Inpres No. 1 tahun 1991 yang berisi tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI). KHI disusun dengan tujuan memberikan pedoman bagi hakim agama dalam memutus perkara

dalam lingkup peradilan agama. Beberapa peraturan perundang-undangan lain yang memuat dan mendukung terlaksananya hukum Islam di Indonesia diantaranya UU No. 38 tahun 1999 tentang pengelolaan zakat, dan UU No. 17 tahun 1999 tentang penyelenggaraan haji.

Pada tahun 2006 telah diberlakukan UU No. 3 Tahun 2006 tentang peradilan agama. Pada pasal 49 UU No. 3 tahun 2006 terdapat kewenangan baru di bidang ekonomi Syariah, zakat dan dan infaq selain perkawinan, kewarisan, hibar, wasiat, wakaf dan shodaqoh. Perluasan kewenangan tersebut sesuai dengan perkembangan hukum dan kebutuhan masyarakat muslim Indonesia dalam melakukan kegiatan ekonomi sesuai syariah. Dengan demikian peradilan agama bertugas dan berwenang memeriksa, memutus dan menyelesaikan perkara di tingkat pertama antara orang-orang yang beragama Islam di bidang ekonomi syariah. Dengan demikian apabila ada sengketa di bidang ekonomi syariah maka dapat diselesaikan melalui jalur Pengadilan Agama. Berkaitan dengan UU No. 3 tahun 2006, maka ditetapkanlah Peraturan Mahkamah Agung Republik Indonesia No. 2 tahun 2008 tentang Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah. Peraturan ini ditetapkan untuk kelancaran pemeriksaan dan penyelesaian sengketa ekonomi syariah. Ditetapkannya Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah ini dimaksudkan agar hakim pengadilan dalam lingkungan peradilan agama yang memeriksa, mengadili dan menyelesaikan perkara yang berkaitan dengan ekonomi syariah

menggunakan prinsip Syariah seperti yang tertulis dalam Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah. Dengan melihat pengalaman sejarah, perkembangan hukum Islam di Indonesia di masa depan akan sangat banyak dipengaruhi oleh kebutuhan masyarakat muslim Indonesia dan wacana-wacana yang mengemuka di kalangan masyarakat muslim. Legislasi hukum Islam tentang ekonomi (fiqh muamalah) merupakan bukti bahwa kebutuhan masyarakat muslim untuk mengembangkan ekonomi sesuai hukum Islam bukan hanya sebagai tuntutan tentang ketaatan tetapi juga secara faktual masyarakat memang membutuhkan kegiatan ekonomi alternatif yang memberikan solusi bagi permasalahan-permasalahan ekonomi yang terjadi.

Legislasi hukum ekonomi syariah di Indonesia sangat menggembirakan. Pada dasarnya semua usaha ijtihad ekonomi Syariah mengacu pada tiga kaidah fundamental yaitu:

1. Kegiatan ekonomi tidak mengandung unsur maysir, gharar dan riba
2. Kegiatan ekonomi memenuhi unsur halal
3. Kegiatan ekonomi memenuhi rukun akad

Riba adalah melebihkan harta dalam suatu transaksi tanpa pengganti atau imbalan, yaitu tambahan terhadap barang atau uang yang timbul dari suatu transaksi utang piutang yang harus diberikan oleh pihak yang berutang kepada pihak yang berutang pada saat jatuh tempo. Gharar adalah ketidak pastian dalam transaksi sehingga menimbulkan ketidakadilan dan penganiyaan

kepada salah satu pihak. Sedangkan maysir bermakna spekulasi yang bisa merugikan salah satu pihak. Kegiatan ekonomi yang dilakukan umat Islam haruslah memenuhi unsur halal, artinya bahwa kegiatan yang dilakukan dibenarkan dan tidak dilarang oleh Al Qur'an dan Sunnah. Point ketiga yang harus dipenuhi dalam melakukan kegiatan ekonomi adalah terpenuhinya rukun dalam bertransaksi ekonomi yaitu

1. Adanya pihak-pihak yang melakukan transaksi
2. Adanya barang atau jasa yang menjadi obyek transaksi
3. Adanya kesepakatan bersama dalam bentuk kesepakatan menyerahkan (ijab) dan kesepakatan menerima (kabal).

Fenomena praktek ekonomi Syariah berkembang kian masif baik di sektor keuangan. maupun sektor riil. Sektor keuangan Syariah yang terdiri dari perbankan syariah, pasar modal dan IKNB (Industri Keuangan Non Bank) seperti asuransi, dana pensiun, Lembaga pembiayaan atau Lembaga jasa keuangan lainnya. Menurut Ketua Otoritas Jasa Keuangan Wimboh Santoso, industri keuangan syariah memiliki potensi yang begitu besar mengingat mayoritas penduduk Indonesia adalah muslim, sehingga sektor jasa keuangan Syariah harus didorong dalam membangkitkan perekonomian nasional. Di tengah tingginya ketidakpastian perekonomian akibat pandemik yang merebak dari sejak Februari 2020 perkembangan keuangan ekonomi Syari'ah masih menunjukkan pertumbuhan positif yaitu asset keuangan Syariah yang mencapai Rp 1.639 triliun per Juli 2020 atau tumbuh 20,61 persen secara year on year dengan

market share sebesar 9,68 persen, tidak termasuk jumlah saham Syariah (Alfi, 2020). Perkembangan asset keuangan Syariah juga didukung dengan semakin banyaknya lembaga jasa keuangan syariah di Indonesia, yang saat ini terdapat 14 bank umum Syariah, 20 unit usaha Syariah dan 162 BPR Syariah. Di sektor pasar modal terdapat 464 saham syariah, 145 sukuk korporasi, 282 reksadana Syariah, 66 sukuk negara dan 215 jasa keuangan syariah non bank.

Dalam Masterplan Ekonomi Syariah Indonesia 2019 - 2024 dijelaskan bahwa fokus utama implementasi pengembangan ekonomi Syariah adalah sektor riil, terutama yang berpotensi dalam meningkatkan pertumbuhan ekonomi secara nasional, yang secara spesifik yang dipilih adalah sektor produksi dan jasa. Prioritas ini ditetapkan karena pengembangan ekonomi syariah selama ini cenderung kepada pengembangan sektor keuangan. Ada beberapa faktor yang menyebabkan sektor keuangan justru lebih berkembang dibandingkan sektor riil yaitu: kebutuhan yang mendesak di masyarakat akan sistem keuangan yang bebas riba, regulasi yang responsif terkait kebutuhan keuangan syariah, dan model pengembangan sistem keuangam Syariah yang sudah tersedia secara global untuk replikasi. Perkembangan ekonomi syariah yang lebih tertuju kepada sektor keuangan dikritisi oleh Ketua Komisi Dakwah Majelis Ulama Indoneisa (MUI) yang menyatakan bahwa ekonomi Syariah di Indonesia tak perlu hanya focus pada sektor keuangan semata tetapi juga harus menumbuhkan sector riil dan perdagangan. Kritik terhadap

pengembangan ekonomi Syariah yang kurang mengembangkan sektor riil ini memang sangat logis mengingat pentingnya sektor riil ⁷²bersentuhan langsung dengan kegiatan ekonomi masyarakat dan menjadi ⁷²tolok ukur untuk mengetahui pertumbuhan ekonomi masyarakat. Menurut Irfan Syauqi, pertumbuhan ekonomi sangat bertumpu pada sektor riil yang dianggap sebagai mesin penggerak roda perekonomian. (Syauqi, 2016) Sinergi antara sector keuangan dan sektor riil perlu dibina lebih lanjut. Keuangan syariah justru akan lebih berkembang jika ada interaksi yang kuat dengan sektor riil seperti industry halal, di bidang kuliner, fashion, farmasi dan turisme. Masih sedikitnya pelaku ekonomi sektor riil seharusnya menjadi perhatian utama dari pemerintah untuk memberi stimulus kepada masyarakat dalam bentuk permodalan dan skill, yang bisa dilakukan dengan bersinergi dengan sektor keuangan syariah sehingga harmonisasi yang saling mendukung antara sector keuangan Syari'ah dan sektor riil Syari'ah dapat membangun perekonomian syari'ah di Indonesia lebih maju lagi. Pengembangan sector riil ekonomi syariah tidak bisa berdiri sendiri tanpa sistem keuangan Syariah yang terintegrasi dengan baik, begitu juga keuangan Syariah memerlukan sector riil untuk membuat ekosistem Syariah yang sehat.

Masterplan Ekonomi Syari'ah Indonesia (MEKSI) 2019-2024 merekomendasikan empat langkah strategis dalam pengembangan ekonomi Syariah: Pertama, yaitu penguatan rantai nilai halal (halal value chain/HVC dengan fokus pada sektor atau klaster yang dinilai

potensial dan berdayasaing tinggi. Kedua, penguatan sektor keuangan Syariah. Ketiga, penguatan Usaha Mikro Kecil dan Menengah (UMKM) sebagai penggerak utama rantai nilai. Keempat, pemanfaatan dan penguatan platform ekonomi digital dalam hal perdagangan (*e-commers, market place*) dan keuangan (teknologi finansial/ tekfin) yang diharapkan dapat mendorong dan mengakselerasi pencapaian strategi lainnya.

Dari berbagai sektor utama ekonomi halal, hanya keuangan syariah yang sudah dilengkapi dengan berbagai ketentuan hukum, fatwa dan mekanisme penyelesaian masalah. Oleh karena itu Masterplan Ekonomi Syariah 201- 2024 merekomendasikan strategi utama sebagai berikut;

1. Penyusunan regulasi induk ekonomi Syariah
2. Pengupayaan terwujudnya ekonomi Syariah yang mencakup kebutuhan pasar keuangan Syariah, dari institusi yang kredibel dan professional di bawah paung bhukum yang jelas.
3. Pengembangan standar dan sertifikasi produk halal
4. Perbaikan regulasi sectoral untuk institusi ekonomi Syariah, industry keuangannon Bank (IKNB) Syariah, Lembaga filantropi Islam dan industry halal
5. Penciptaan kerangka hukum yang membangun hubungan antara pembiayaan industry halal dan Lembaga pembiayaan.

Penutup

Ada 2 faktor yang dapat mendukung perkembangan ekonomi syariah di Indonesia. pertama, legalisasi hukum Islam kepada hukum positif Indonesia, kedua praktek ekonomi syari'ah di sektor keuangan dan sektor riil. Legalisasi hukum Islam sudah diperjuangkan sejak jaman kolonialisme, diawali dengan legalisasi hukum perkawinan dan waris. Walaupun dalam prosesnya mendapat hambatan ketika pada satu fase, hukum Islam sempat dipersempit ruang geraknya, dimana hukum Islam hanya boleh berlaku jika sudah diserap oleh hukum adat. Bahkan dihilangkannya 7 kata "dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluknya" dari teks Pancasila tidak membuat legalisasi hukum Islam menjadi terhambat. Bahkan hingga kini legalisasi hukum Islam merambah kepada legalisasi hukum ekonomi syariah.

Paradigma ekonomi syariah yang bebas maysir, gharar dan riba bisa menjadi solusi bagi praktek ekonomi yang berkeadilan. Dalam Masterplan Ekonomi Syariah 2019-2024 dijelaskan bahwa prinsip sistem ekonomi syariah adalah menjunjung tinggi nilai keadilan dan berkelanjutan. Capaiannya adalah membawa perekonomian nasional pada pertumbuhan yang inklusif, berkelanjutan dan kokoh menghadapi krisis. Dapat dikatakan bahwa praktek ekonomi syariah kental dengan etika ekonomi Islam yang didasarkan pada kebermanfaatn dan berkeadilan bagi semua pihak. Jika prinsip ini dijalankan dengan sepenuhnya maka semua

pelaku ekonomi akan merasa aman dalam menjalankan aktivitas ekonominya. Selain itu praktek ekonomi syariah akan lebih berkembang jika didukung oleh regulasi dan iklim bisnis yang kondusif dan sehat. Dua faktor ini penting, terutama untuk mendukung berkembangnya sektor riil dan pelaku ekonomi UMKM. Jika rantai halal dari hulu ke hilir menjadi prioritas utama dalam pengembangan ekonomi syariah yang berkelanjutan, maka sumber daya manusia (pelaku usaha) harus pula dikembangkan untuk dapat mencapai target itu. Peningkatan sumber daya manusia dapat ditingkatkan melalui literasi, mentoring dan monitoring untuk UMKM dalam melakukan kegiatan usahanya.

76

Daftar Pustaka

Buku

- Ali, Zainuddin, 2008, *Hukum Ekonomi Syariah*. Jakarta: Sinar Grafika
- Azizy, A.Q, 2002, "*Elektisisme Hukum Nasional, Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*". Yogyakarta: Gama Media
- Basri, C.H, 1998, "*Peradilan di Indonesia*", Jakarta: Sinar Grafika
- Djamil, Fathurrahman, 1997, "*Filsafat Hukum Islam*". Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Kementerian Perencanaan Pembangunan Nasional, 2018, "*Masterplan Ekonomi Syari'ah Indonesia*", Jakarta: Kementerian Perencanaan Pembangunan Nasional

Nasution, Harun, 1998, *Klasifikasi Ilmu dan Paradigma Baru Penelitian Keagamaan dalam "Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antara Disiplin Ilmu*, Bandung: Penerbit Nuansa

Wazin, 2014, " *Prinsip-prinsip Murabahah dalam Pembiayaan Konsumen*", Serang: Pusat Penelitian dan Penerbitan LP2M

1 Rafiq, Ahmad, 2001, " *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*", Yogyakarta: Gama Medika

123 Shihab, M. Quraish, 1996, " *Wawasan Al-Quran*." Bandung: Mizan.

134 Syarifuddin, Amir, 1992, " *Pengertian dan Sumber Hukum Islam dalam Filsafat Hukum Islam*", Jakarta: Budhi Aksara

135 Syauqi, Irfan, 2016, " *Ekonomi Pembangunan Syariah*". Jakarta: PT. Raja Grafindo Perdana

Artikel Jurnal

Irham. 2016. "Bentuk Islam Faktual: Karakter dan Tipologi Islam Indonesia". *Jurnal Harakah*, 18: 199

69 Rasyid, M. M. 2016. " *Islam Rahmatan lil Alamin Perspektif KH. Hasyim Muzadi*". *Episteme: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*, 11(1): 93-116.

921 *Wazin*

Moderasi Beragama Dalam Praktik Fiqh Siyasah Di Banten



Muhammad Ishom

Pendahuluan

Sejak Banten berdiri menjadi provinsi tersendiri pada tahun 2000, perpolitikan dan kekuasaan di dalam provinsi ke-30 negara Indonesia itu telah dikuasai politik dinasti-dinasti tertentu. Setidaknya terdapat 5 (lima) klan keluarga berpengaruh di wilayah Banten: (1) keluarga Tb. Hasan Sohib di Serang, (2) keluarga Tb. Aat Syafaat di Cilegon, (3) keluarga Ismet Iskandar di Tangerang, (4) keluarga Dimiyati di Pandeglang, dan (5) keluarga Jayabaya di Lebak. Keluarga-keluarga berpengaruh ini berhasil menduduki jabatan penting sebagai anggota parlemen nasional, pemimpin daerah, dan jabatan penting lainnya di Banten.

Politik dinasti di Banten yang paling menonjol dicatatkan pertamakalinya melalui keluarga Tb. Hasan Sohib. Keluarga besar ini berhasil menempatkan Ratu Atut Chosiyah (Gubernur Banten (2005-2014), suaminya, Hikmat Tomet (anggota DPR RI 2009-2014), anak pertamanya, Andika Hazrumy sebagai anggota DPR RI (2014-2017) dan Wakil Gubernur Banten (2017-2022), menantunya sekaligus istri Andika, Ade Rossi Choirunnisa (anggota DPR RI 2014- sekarang), anak keduanya, Andiara Aprilia (anggota DPD 2019-2024), menantunya sekaligus suami Andiara, Tanto W Arban (2015-2020).

Selain Atut, terdapat adik kandungnya bernama Ratu Tatu Chasanah (Wakil Bupati Serang 2010-2015 dan Bupati Serang 2015-2020). Adik tirinya, yaitu: Tb. Haerul Jaman (Walikota Serang 2 periode dan anggota DPR RI 2019-2014), Ratu Ria Maryana (Ketua DPRD Kota Serang 2019-2014), Ratu Lilis (mantan Ketua DPD Golkar Kota Serang). Selain itu ada adik ipar Atut bernama Airin Rahmi Diany (Walikota Tangerang Selatan 2016-2021).

Jejak keluarga Tb. Hasan Sohib diikuti pula oleh keluarga Tb. Aat Syafaat (Walikota Cilegon 2000-2010), yang berhasil putra-putrinya sebagai pemimpin Cilegon, yakni: Tb. Iman Ariyadi (Walikota Cilegon 2010-2017), putrinya Ratu Ati Marliati (Wakil Walikota Cilegon 2019-2020). Hal yang sama juga terjadi di Kabupaten Tangerang, Ismet Iskandar (Bupati Tangerang 2003 - 2013) berhasil mendudukkan putranya, Ahmad Zaki Iskandar

(2013 - 2023). Bahkan pada Pilkada periode keduanya Zaki Iskandar tidak ada lawan politiknya.

Kondisi ini juga terjadi di Pandeglang, Dimiyati Natakusuma (Bupati Pandeglang 2005-2015) berhasil mensukseskan istrinya Irna Narulita (Bupati Pandeglang 2015-2020) dan putranya Rizki Dimiyati Natakusuma (anggota DPR RI 2019-2024). Begitu pula di Lebak, Mulyadi Jayabaya (Bupati Lebak 2003-2013) berhasil mengusul putrinya, Iti Octavia Jayabaya (Bupati Lebak 2013-2023) dan putranya M. Hasbi Asyidki Jayabaya (anggota DPR RI 2014 - 2019). Pada Pilkada periode kedua Iti Octavia juga tidak memiliki lawan politik dan hanya berhadapan dengan kotak kosong.

Tak jarang yang menghubungkan politik dinasti di Banten itu dengan keberadaan Banten sebagai daerah bekas kesultanan. Secara sosio-historis, Banten pernah mengalami kekuasaan sultan selama 256 tahun dan tercatat menjadi kesultanan Jawa yang mengalami kejayaan; sebelum akhirnya runtuh masa Sultan Abul Fatah Muhammad Ishaq Zainul Muttaqin atau dikenal Sultan Aliyuddin (1552 s/d 1808).

Lamanya masa kekuasaan kesultanan Banten, --menggunakan konsep Max Weber— menjadikan masyarakat hidup dalam situasi *continuum* yang berkelanjutan di antara kutub ekstrim feodalisme dan patrimonialisme (Bryan S. Turner: 1994, 148). Dalam “Sosiologi Dominasi” Weber, feodalisme dan patrimonialisme bukan merupakan model tunggal tetapi muncul dalam berbagai kombinasi

unik kekuasaan sultan-sultan Islam dari jaman ke jaman, baik yang menganut mazhab Sunni maupun Syiah.

Menurut Reinhard Bendix terdapat perbedaan mendasar di antara feodalisme dan patrimonialisme. Feodalisme merupakan dominasi sekelompok orang yang terampil dalam peperangan. Sedangkan patrimonialisme merupakan dominasi orang per orang melalui bantuan para penggawa-penggawa dan tukang pukul untuk melaksanakan dan mempertahankan kekuasaannya dari kelompok-kelompok lain yang juga berstatus istimewa. Birokrasi kekuasaan patrimonial tidak perlu benar menurut aturan akan tetapi lebih banyak didasarkan keputusan-keputusan pribadi yang berkharisma.

Feodalisme dan patrimonialisme yang pasti bertumpu pada hubungan *patron-klien* di antara dua pihak yang sama-sama berkepentingan, namun bergantung kepada "bapak patriakh". Para penunjang utama kekuasaan patrimonial datang dari luar keluarga yang biasanya terambil dari pegawai biasa, penduduk koloni, pegawai-pegawai pribadi dan tukang pukul. Pokoknya mereka berasal dari lapisan masyarakat yang berkepentingan dan memiliki ambisi pribadi yang tidak terlalu bertolak belakang dengan kepentingan sang penguasa.

Di atas segalanya seorang pemimpin patrimonial harus menciptakan gambaran khayali bahwa ia murah hati dan suntuk untuk memikirkan kesejahteraan rakyat. Di sisi lain dalam fiksi politik, ia harus mampu menggambarkan bahwa proyek-proyek

dermawannya selalu dikacaukan oleh bawahannya yang korup dan tukang pukulnya yang banyak berbuat onar. Max Weber menyebut tradisi ini sebagai paradoks kepemimpinan Islam.

Berdasarkan hal itu, apa yang terjadi di Banten perlu dikaji dengan menggunakan perspektif sosiologi agama, seperti yang diteorikan Max Weber. Sekalipun tidak lagi berbentuk kesultanan, akan tetapi pemikiran tradisional politik Sunni tentang politik dan kekuasaan, yang disebut paradoks kepemimpinan Islam, tampaknya masih dipertahankan di kalangan masyarakat. Tulisan ini bersifat deskriptif-analisis dengan menggunakan data-data historis dan sosiologis politik dan kekuasaan di Banten.

Moderasi Agama dan Politik

Salah satu tema sentral dalam moderasi beragama adalah hubungan hak politik dan kebutuhan sosial yang setara dan berkeadilan. Diskursus kesetaraan kewarganegaraan dalam Islam merupakan loncatan jauh sebab pandangan-pandangan tradisional Islam tentang hubungan hak politik dan kebutuhan sosial masing-masing tergolong utopis. Konsep *'ashabiyah* (keluarga inti) sebagai faktor yang menentukan *hasab* dan *nasab*, serta konsep sosial *khashshah* dan *'ammah* (strata sosial atas dan bawah) yang masih terpakai dalam tradisi Islam hingga sekarang tentunya menjadi hambatan didalam melakukan lompatan wacana kesetaraan kewarganegaraan (Louise Marlow: 1997, 21). Sangat mungkin hal ini menjadi pemicu timbulnya kontroversi dalam menyikapi moderasi beragama dalam

konteks hubungan hak politik dan sosial di internal penganut Sunni di belahan dunia Islam.

Muslim di Indonesia mayoritas adalah Sunni yang moderat. Di bidang politik dan kekuasaan, pandangan ulama Sunni juga tergolong moderat dibandingkan pandangan ulama mazhab lain. Sikap moderat ulama Sunni ini juga diikuti para pengikutnya di Indonesia. Dalam pandangan politik, rujukannya biasa berkiblat kepada pandangan imam-imam ternama, seperti al-Mawardi, al-Ghazali, Ibn Khaldun. Mereka merupakan ulama Sunni yang memiliki pandangan bahwa politik dan agama merupakan entitas yang berbeda akan tetapi keduanya tak dapat dipisahkan karena berhubungan secara simbiosis. Dalam pandangan politik mereka melihat agama dan politik seperti halnya dua sisi mata uang, yang berbeda tetapi melengkapi satu sama lain.

Sementara pandangan ulama mazhab lain tidak demikian. Ulama Syiah dan Khawarij sekalipun pendekatannya berbeda akan tetapi mereka berkesimpulan bahwa agama dan politik adalah tunggal dan menjadi satu. Pandangan ulama Syiah tentang imamah menjelaskan bahwa hanya kalangan tertentu yang memperoleh ligetimasi Tuhan berupa *fariizzadi* saja yang berhak menjadi pemimpin. Hal ini berarti dalam pandangan Syiah, bahwa agama dan politik menjadi satu paket.

Sedangkan ulama-ulama Khawarij yang sejak awal mengusung dasar-dasar teologisnya berupa: “tidak ada hukum melainkan hanya hukum Allah” (*la hukm illa bi Allah*) secara

otomatis menjadikan politik menjadi urusan teologis. Hal ini juga yang menyebabkan golongan ini memisahkan diri dari Ali b. Abi Thalib karena mereka menganggap pengambilan keputusan dengan jalan musyawarah antara pasukan Ali dengan Muawiyah sebagai bentuk pengangkangan terhadap hukum Allah.

Adapun menurut ulama Mu'tazilah yang menganggap Tuhan tidak lagi ikut campur dalam urusan manusia, politik dan agama adalah terpisah. Dengan berbekal kemandirian akal manusia, politik menjadi bagian kehendak bebas manusia untuk menentukan baik dan buruknya nasib mereka. Agama saja dirasionalkan semua oleh ulama Mu'tazilah apalagi urusan politik. Oleh sebab itu politik dianggap terpisah dari agama, menurut Mu'tazilah.

Berdasarkan arus besar pemikiran politik itulah, pandangan ulama Sunni dianggap paling moderat. Hanya saja di balik sisi politik moderat Sunni itu masih terselip kontroversi masalah *syu'ubiyah*. Al-Mawardi, misalnya, membuat salah satu persyaratan untuk menjadi pemimpin (*ahl al-aimmah*) yaitu bernasab atau satu klan suku Quraisy. Menurutnya persyaratan ini bersumberkan dalil agama berupa hadits Rasulullah Saw.: "*al-aimmat min Qursiys* (pemimpin berasal dari suku Quraisy) dan hadits: "*Qaddimu Quraisy wa la taqaddamuha*" (Dahulukan suku Quraisy dan janganlah kalian mendahuluinya!").

Al-Mawardi menjelaskan pada hari Saqifah yang bertepatan dengan hari wafatnya Rasulullah Saw, tokoh-tokoh dari golongan Anshor bermaksud mengangkat Sa'd b. Ubadah sebagai calon

pemimpin pengganti Rasulullah Saw. Lalu Abu Bakr dan Umar b. Khattab datang dan menyampaikan hadits itu maka tidak ada sahabat yang hadir pada hari Saqifah itu yang menolaknya. Hal ini menunjukkan bahwa nasab sangat penting dijadikan persyaratan menjadi pemimpin.

Pandangan serupa diutarakan Ibn Khaldun, bahwa umumnya pemimpin harus berasal dari keluarga inti (*'ashabiyah*) yang paling berhak di antara anggota keluarga lainnya. Oleh sebab itu pemimpin suatu kaum harus dari unsur keluarga inti, yang dapat ditelisik satu per satu kedekatan *'ashabiyah*-nya. Mereka yang merasa bagian dari keluarga bangsawan tentunya lebih loyal dan menjunjung harkat serta martabat keluarganya. Dari sinilah dapat dipastikan bahwa nasab merupakan kebanggaan identitas yang harus dipelihara keberadaannya. Seseorang yang tidak memperhatikan nasabnya maka ia termasuk kehilangan pamor, atau dianggap orang yang mengaku berketurunan dari suatu kaum (*daiyun*), atau anak angkat (*mushaq*), atau orang yang diragukan keturunannya (*zanim*).

Kontroversi masalah *syu'ubiyah* dalam budaya Islam pernah diteliti oleh banyak ilmuan dengan berbagai sudut pandang. Dari sisi politik, antara lain, Fauzi M. Najjar yang menyebut para ulama Sunni tidak kritis dalam menyikapi hadits-hadits politik, seperti hak istimewa suku Quraisy. Menurutnya hadits-hadits politik Sunni bersifat apologetic sebab lahir untuk menandingi hadits *ghadir-hum* golongan Syiah.

Sementara menurut sosiolog, Louise Marlow, konsep hierarki sosial merupakan bagian dari pengalaman umum masyarakat Islam pramodern. Konsep itu adakalanya hanya dibatasi pada skala local dan ada pula telah menjadi bagian dari budaya Islam yang dianut secara luas. Dia mencontohkan perbedaan antara kelompok masyarakat *khashshah* dan '*ammah* yang sudah terbentuk sejak masa Ibn Muqaffa' (w. 139/756) -atau pada masa Umayyah, dan bertahan sepanjang periode pra-modern. Istilah *Khashshah* umumnya merujuk kepada penguasa, birokrasi, militer, dan terkadang tokoh keagamaan, serta orang-orang yang melek huruf atau dapat membaca. Sedangkan kelompok masyarakat lainnya di luar kelompok *khashshah* dikategorikan sebagai masyarakat kebanyakan ('*ammah*).

Pada periode ketika tradisi Islam masih dalam fase pembentukan, kesukuan merupakan hal yang penting dalam menentukan status sosial. Kesukuan yang dimaksud adalah Arab-Quraisy. Khalil Abdul Karim menggambarkan bahwa Arab-Quraisy berhasil mengangkat isu kesukuan sebagai kesatuan sosial masyarakat (*al-wahdat al-ijtima'iyyat*) sekaligus sebagai kesatuan politik (*al-wahdat al-siyasat*). Mulai dari masa pemerintahan *Khulafa al-Rasyidin*, pemerintah Umayyah, Abbasiyyah, Fatimiyyah, hingga beberapa pemerintahan kecil, seperti pemerintahan al-Adarisah (raja-raja di Tlemcen dan Ceuta Cordova). Periode itu berlangsung kira-kira selama 1700 tahun (Khalid Abdul Karim: 2002, 352). Fakta ini memperkuat legitimasi *syu'ubiyyah* dan

'*ashabiyah* dalam pemikiran politik Islam, dan masih dipegang teguh oleh sebagian umat Islam hingga sekarang. Termasuk umat Islam sebagai penganut agama mayoritas di Banten.

Semenjak berdirinya kesultanan Banten, wilayah yang terletak di ujung Barat pulau Jawa ini dipimpin oleh penguasa dari klan tertentu, yakni Jawa-Cirebon. Snouck Hurgronje pernah menggambarkan Banten tempo dulu, bahwa sekalipun inti tertua rakyat Banten adalah suku Sunda akan tetapi orang-orang pendatang yakni suku Jawa –yang disebutnya sebagai golongan yang selalu melawan dan kurang bersifat menerima—pada dasarnya yang paling banyak berperan. Orang-orang Jawa yang dating ke Banten bukan orang-orang desa biasa, melainkan anggota-anggota rombongan petualang dan pemberani di bawah pimpinan langsung sultan mereka yang juga merupakan seorang ulama (Snouck Hurgronje: 1993, 5).

Pemimpin kesultanan Banten juga dipercayai masyarakat setempat memiliki hubungan kekerabatan yang bersambung kepada Rasulullah Saw. Hal ini berarti Banten semenjak sultan pertamanya Maulana Hasanuddin hingga terakhir di masa Sultan Abul Fatah Muhammad Ishaq Zainul Muttaqin atau dikenal Sultan Aliyuddin (1552 s/d 1808) merupakan wilayah kekuasaan yang dipimpin keturunan suku Quraisy. Jadi, Banten selama 256 tahun tumbuh dan berkembang dalam kekuasaan politik yang dibangun di atas fondasi *syu'ubiyah* dan *ashabiyyah*.

Sejak tahun 1808 hingga 1845, Banten tidak di bawah pengaruh kekuasaan klan tertentu sebab pejabatnya merupakan kepala Residen yang ditunjuk oleh Gubernur Jenderal Hindia Belanda di Batavia. Kondisi ini berdampak pada stabilitas wilayah karesidenan Banten. Pemerintahan desa dan pangrehpraja yang teratur di karesidenan Banten baru terbentuk sesudah terjadi pemberontakan pada tahun 1845. Sejak itu karesidenan Banten dibagi menjadi kabupaten-kabupaten dan distrik-distrik (Muhammad Ishom: 2017, 49). Walaupun demikian, seperti disinggung oleh Snouck Hurgronje, di Banten sering timbul pemberontakan karena pejabat yang diangkat tidak dikenali secara baik oleh masyarakat lokal, seperti kasus geger Cilegon.

Kritik Snouck ini didukung keterangan dalam Arsip Nasional yang menjelaskan bahwa pemerintah desa di Karesidenan Banten sendiri kurang terpendang dan kurang berpengaruh. Mereka kalah dari pengaruh *Jawara* yang dihormati dan ditakuti masyarakat. Pangrehpraja sendiri tidak berani bertindak keras terhadap mereka. Tidak ada priyayi pangrehpraja yang berani datang ke pesta tanpa membawa senjata api, karena biasanya mereka diganggu jawara.

Menurut Mohammad Hudaeri, munculnya jawara sebagai tokoh yang dihormati di wilayah Banten berkaitan dengan control pemerintah colonial Belanda yang ketat pada abad ke-18 dan ke-19. Sebagai simbol ideologis mereka mengambil jarak dari kolonial tetapi memiliki hubungan emosional yang kuat dengan para

penduduk. Para jawara dalam membangun hubungan antar mereka dengan pihak lain membentuk jaringan yang khas. Salah satu kekhasan itu adalah rasa solidaritas yang tinggi di antara mereka karena hubungan kekerabatan, *seguru-seelmu*, pertemanan, dan sebagainya. Jaringan yang dibentuk oleh para jawara tidak hanya bersifat non-formal atau tradisional, tetapi sudah menjelma menjadi organisasi massa bernama P3SBB (Persatuan Pendekar Persilatan dan Seni Budaya Banten Indonesia) yang pertamakalinya diketuai H. Tb. Chasan Shahib.

Sejak itulah jawara menjadi elit sosial, tidak hanya di tingkat desa tetapi sampai tingkat regional. Sebelum Banten berdiri sendiri menjadi provinsi, jawara lebih banyak mengambil peran sebagai lurah (jaro), penjaga keamanan desa (jagakersa), dan lain-lain. Adapun sesudah menjadi propinsi Banten, peran jawara meningkat drastis menjadi kelompok elit wilayah. Politik dan kekuasaan di Provinsi Banten lebih banyak dikuasai kelompok jawara. Dari 8 (delapan) kabupaten/kota, yaitu: Kota Serang, Kabupaten Serang, Kota Cilegon, Kabupaten Pandeglang, Kabupaten Lebak, Kabupaten Tangerang, Kota Tangerang, dan Kota Tangerang Selatan; jabatan dan pemimpin daerahnya dikuasi oleh klan keluarga tertentu dari kelompok jawara yang seakan-akan mempertahankan kelanggengan praktek *syu'ubiyah* dan *'ashabiyah* semenjak masa lalu Banten.

Pergumulan Elit Sosial-Politik di Masa Kesultanan Banten

Laporan Denny Lombard menyebutkan, bahwa Banten dulunya termasuk salah satu dari kota-kota pesisir Nusa Jawa yang memiliki peranan penting dalam aktivitas perdagangan internasional. Pandangan ini diperkuat dengan catatan kunjungan Tome Pires di Banten pada awal abad XVI, bahwa pedagang Turki, Bengal, Cina, Persia, Melayu, Arab, Pegu (Myanmar) dan Gujarat dengan jumlah besar sudah ada di Banten.

Banten dengan pusat kota Surosowan mengalami perkembangan yang pesat dengan komponen-komponen arsitektur berkelas dunia dan perkampungan bertembok yang dikelilingi kanal-kanal. Di dalam kota juga terdapat beberapa pasar dan yang terbesar adalah pasar Karangantu, di mana selain pedagang local juga terdapat pedagang asing bersama dagangan impor seperti kain sutra, porselin (keramik), dan sebagainya (Hasan Muarif Ambari: 2001, 207-208).

Seperti kota-kota lain di dunia, Banten yang berpusat di kota Surosowan didiami masyarakat yang terbagi dalam kelas-kelas sosial tertentu. Secara lugas Tjandrasasmita memilahnya menjadi 4 (empat) golongan, yaitu golongan sultan dan keluarganya, golongan elit, golongan non-elit, dan golongan budak (Uka Tjandrasasmita, 1981). Lebih jauh diuraikan bahwa yang termasuk dalam golongan pertama terdiri dari sultan sebagai penguasa beserta keluarganya. Sedangkan golongan kedua dikategorikan sebagai pejabat tinggi kesultanan seperti menteri, mangkubumi, kadi, senopati,

laksamana, syahbandar dan lain-lain. Golongan bangsawan yang sebenarnya masih merupakan keluarga sultan banyak pula yang memegang jabatan penting dalam pemerintahan.

Kedua golongan ini merupakan lapisan masyarakat yang jumlahnya terbatas. Hal ini berbeda dengan lapisan yang disebut non elit, jumlahnya terbanyak dan terdiri atas rakyat kebanyakan berupa petani, pedagang, tukang, nelayan dan sebagainya. Golongan budak dimaksudkan olehnya sebagai orang yang tidak mempunyai kebebasan diri sendiri, yang keberadaannya disebabkan karena tawanan perang, pembayar utang atau penyebab lainnya. Namun tidak dijelaskan lebih rinci oleh Tjandrasasmita atas dasar apa ia mengkategorikan masyarakat Banten ke dalam 4 (empat) golongan itu.

Akan tetapi berdasarkan pengelompokan masyarakat yang terikat dengan aturan yang disebut dalam Undang-undang Banten, penulis mencatat secara garis besar terdapat 2 (dua) kategorisasi warga masyarakat, yaitu: (a) Warga masyarakat Surosowan yakni masyarakat yang bertempat tinggal di dalam wilayah Surosowan. Mereka adalah Sultan dan keluarga kesultanan, orang biasa dari berbagai suku seperti Banten, Melayu, Makassar, Lampung dan sebagainya, serta Gujarat, Keling, China Keling dan China Islam, yang merdeka dan diijinkan tinggal menetap di wilayah Surosowan sampai Sawah Luhur. (b) Warga masyarakat luar Surosowan yaitu terdiri dari masyarakat Eropa yang diijinkan tinggal di Surosowan, seperti Belanda, Prancis, Inggris, dan Denmark, serta masyarakat

pribumi lainnya yang singgah di Surosowan atau bertempat tinggal di luar wilayah Surosowan dan sawah Luhur. Pembagian ini berdasarkan sanksi yang dijatuhkan jika sewaktu-waktu dari masing-masing masyarakat ini melanggar peraturan.

Ada hal menarik dalam pengelompokan masyarakat Surosowan ini, yaitu: *Pertama*, suku Jawa dan etnis Arab tidak disebut secara specific dalam Undang-undang Banten walaupun di daerah Kabalen berdiam orang-orang Jawa Mataram. Besar kemungkinannya dua etnis ini menjadi bagian yang tak terpisahkan dari asal-usul keturunan para bangsawan kesultanan Banten. *Kedua*, etnis Gujarat, Keling, dan China dimasukkan ke dalam kelompok “pribumi luar Banten” seperti halnya Melayu, Makassar, dan Lampung dan tidak digolongkan ke dalam “kelompok masyarakat asing” seperti Belanda, Prancis, Inggris, dan Denmark. Hal ini mengisyaratkan kedekatan bangsawan kesultanan Banten dengan etnis-etnis tersebut sebagai “saudara jauh”.

Berdasarkan kandungan Undang-undang Banten pula terdapat penggolongan masyarakat dalam Surosowan yang dapat dikelompokkan menjadi 3 (tiga), yaitu Kelompok masyarakat elit, Kelompok Masyarakat Biasa, dan Kelompok Budak atau hamba sahaya.

Pertama, Kelompok elit adalah para sultan yang memerintah kesultanan Banten beserta keluarganya, kaum bangsawan, dan para penguasa yang terlibat dalam struktur birokrasi pemerintahan.

Berikut ini adalah jenis-jenis jabatan kebangsawanan di kesultanan Banten, berdasarkan Undang-undang Banten:

1. Sultan merupakan jabatan kepemimpinan tertinggi di kesultanan Banten yang diberikan secara turun-tumurun dari garis keturunan pertama pendiri kesultanan Banten.
2. Pangeran Arya Dipaningrat atau Shahbandar yang memiliki otoritas hukum dan penarikan pajak di pelabuhan. Pejabat ini memiliki kedudukan tertinggi di bawah sultan yang bertugas dan memiliki kewenangan di bidang urusan luar negeri. Lalu lintas keluar masuk orang dan barang dari dalam maupun dari luar Banten harus sepengetahuan dan mendapat ijin Pangeran Dipaningrat. Dalam menjalankan tugasnya ia dibekali cap/stempel sultan untuk tanda sekaligus alat bukti legal dan tidaknya segala sesuatu yang masuk maupun keluar dari Banten.
3. Pakih Najmudin yang dijabat oleh seorang qadi atau hakim agama. Jabatan ini setara dengan jabatan Pangeran Dipaningrat. Tugas utamanya sebagai wakil sultan di bidang keagamaan, yang meliputi upacara keagamaan dan menjadi imam mesjid serta memberikan pertimbangan agama kepada sultan.
4. Para Pangeran dan Ratu adalah anak-anak dan para kerabat sultan yang sudah mendapatkan gelar kehormatan "pangeran" dan "Ratu" karena pertimbangan kedudukannya dalam lapisan keluarga sultan yang bersifat tertutup (*closed*

social stratification). Selain dari kalangan anak dan kerabat sultan, gelar kehormatan Pangeran dan Ratu juga bisa diberikan sultan kepada tokoh yang memiliki andil dan jasa besar dari lapisan masyarakat yang bersifat terbuka (*open social stratification*). Dalam catatan Tjandrasasmita terdapat beberapa orang asing yang karena kecakapan serta kedudukannya diberi gelar pangeran. Diantaranya, ahli bangunan asal Belanda yang telah masuk Islam bernama Hendrik Lucas Cardeel diberi gelar Pangeran Wiraguna oleh sultan karena jasanya membangun gedung Tiamah, yakni bangunan tambahan di belakang mesjid agung Banten serta benteng Speelwijk. Seorang ahli bangunan bangsa China beragama Islam yang bernama Tjek Bantjoet diberi gelar Pangeran Wiradiguna karena berjasa membangun menara Agung Banten. Dalam Undang-undang Banten disebutkan nama-nama Pangeran dan Ratu, yaitu Pangeran Arya Ranamanggala, Pangeran Ingawangga, Pangeran Ingabudi, Pangeran Purbaya, Pangeran Datuwangsa, Pangeran Perbangsa, Pangeran wirasuta, pangeran Wirasmara, pangeran Jayaningrat, Pangeran Adiwangsa, Pangeran Sutakusuma, Pangeran Trenggana Pangeran Subamanggala, Raden Arya Mandaraka, Pangeran Suryadikara, Pangeran Kasunyatan, Pangeran Rangga Singasari, Ratu bagus Natakusuma, Ratu Bagus Wirananca, Ratu Bagus Wangsa Kusuma, Ratu Bagus Martajaya, Ratu Bagus Suba, Ratu Bagus

Sumambita, Ratu Bagus Wira Taruna, Ratu Bagus Wiranatpada, Ratu Bagus Wirapurbaya, Ratu Bagus Wiratmaka, Ratu Bagus Wangsanata, Pangeran Arya Surya Diwangsa, Ratu Bagus Jaya Manggala, Marta Negara, Ratu Bagus Pulang Jiwa, Ratu Bagus Nata Diwangsa, Ratu Bagus Wirangamarta, Ratu Bagus Surangamarta, Ratu Bagus Wirangganata.

5. Nayaga adalah pejabat tinggi di bawah sultan dan Pangeran Arya Dipaningrat yang membawahi dan mengurus bidang pemerintahan tertentu, sejenis departemen. Jabatan ini ada kalanya diemban tokoh yang telah memiliki gelar Pangeran atau Ratu yakni disebut nayaga besar, dan ada pula yang diemban oleh seorang tokoh yang belum memiliki gelar Pangeran atau Ratu yaitu disebut nayaga kecil.
6. Para Arya adalah bangsawan keturunan dan kerabat yang memiliki hubungan darah dengan sultan pertama Banten, dan belum mendapatkan gelar kehormatan Pangeran atau Ratu. Dalam Undang-undang Banten yang disebut para Arya diantaranya adalah Ki Arya Kusuma Dilaga, Ki Arya Mangunyuda, Ki Arya Dipa Kusuma, Ki Arya Suradiwangsa, Ki Ngabehi Wangsayuda
7. Punggawa adalah pejabat sekaligus perwira menengah yang biasanya diemban oleh para Arya sebelum mereka dipromosikan untuk menduduki jabatan lebih tinggi atau mendapat gelar kehormatan Pangeran atau Ratu.

8. Bala tentara Alihandansih atau tentara elit yang berada di bawah kekuasaan sultan dan berfungsi sebagai pengawal sultan.
9. Kandaga Lante. Dalam Undang-undang Banten disebutkan jabatan bernama Kandaga Lante. Jabatan ini adalah warisan struktur jabatan Kerajaan Pajajaran. Seperti disebutkan dalam sejarah Pajajaran bahwa ada 4 Kandaga Lante yang merupakan para patih kerajaan Padjajaran yang diutus oleh Sribaduga Maharaja (Prabu Siliwangi) untuk menyerahkan mahkota binokasih dan seluruh pakaian kerajaan kepada kerajaan Sumedang Larang, serta sebuah pesan agar Sumedang Larang menjadi penerus kekuasaan kerajaan Padjajaran dikarenakan padjajaran sedang mengalami desakan akibat serangan pasukan gabungan Banten, Cirebon, dan Demak. Prabu Geusan Ulun alias Pangeran Angkawijaya menerima kedatangan 4 kandaga lante ini dengan baik hingga 4 kandaga lante tersebut mengabdikan kepada kerajaan Sumedang Lante. Berdasarkan catatan sejarah ini berarti ada dua kemungkinan, bahwa (1) Kandaga Lante merupakan pemimpin daerah jajahan Banten bekas kekuasaan Pajajaran; dan (2) Kandaga Lante atau jabatan untuk perwira yang memimpin satu koorp pasukan perang.
10. Lampit Behi yaitu jabatan abdi dalem yang dituakan.
11. Lurah atau Jaro yakni pemimpin dusun atau satu perkampungan di wilayah kesultanan Banten

12. Pambekel yaitu petugas lapangan pemungut pajak yang diangkat langsung oleh sultan untuk berhubungan langsung dengan masyarakat di bawah yang kedudukannya sejajar dengan lurah
13. Kliwon yakni pesuruh atau asisten para pejabat istana.

Kehidupan mereka yang dikategorikan dalam kelompok masyarakat elit ini, baik yang berasal dari Banten asli maupun luar Banten agaknya membedakan diri dengan golongan masyarakat biasa. Hal ini terlihat bukan saja dari kehidupan ekonomi namun juga pada kehidupan sosial budaya. Mereka mempunyai corak dan ciri tersendiri dalam berpakaian, tempat tinggal, berbahasa dan lain sebagainya. Hal ini diperkuat dengan catatan Willem Lodewijksz (1569) yang menguraikan bahwa rumah bangsawan di Kota Banten umumnya dijaga oleh penjaga sebanyak 10-12 orang setiap malam. Di muka rumahnya terdapat "paseban" tempat orang berkumpul, bahan rumah terbuat dari tiang kayu yang dikerjakan halus serta atap sejenis daun palem. Lokasi perumahan yang ditempati masyarakat elit Banten juga berada dalam lingkungan terpilih. Mereka juga memiliki budak-budak yang tinggal di dalam rumah tersebut.

Kedua, Kelompok Masyarakat Biasa yaitu masyarakat merdeka yang tidak memiliki jabatan dalam struktur kesultanan dan diberikan ijin menetap di wilayah Surosowan. Mereka merupakan jumlah terbanyak dalam masyarakat Banten yang berasal dari berbagai etnis. Di samping etnis Banten sendiri

terdapat suku Lampung, Makassar, dan Melayu; China –yang menetap di kampung Pecinan: orang muslim dari Cambay, Gujarat, Mesir, Turki, dan Goa berdiam di Pekojan, etnis Benggala, Abesinia yang bermukim di sepanjang pantai Banten; Orang Portugis di dekat Pecinan, Orang Belanda di daerah yang agak berawa; dan ada pula orang Inggris dan golongan Eropa lainnya.

Menurut Kartodirdjo di dalam masyarakat kerajaan di Jawa, golongan ini dinamakan *wong cilik* atau rakyat kebanyakan. Mereka terdiri atas pedagang, tukang, petani, nelayan, tentara, seniman, golongan agamawan yang melayani orang-orang biasa dan golongan lain yang termasuk lapisan masyarakat bawah (Sartono Kartodirdjo: 1980). Digolongkan juga didalam kelompok ini abdi dalem yang tidak memiliki pangkat seperti tentara dan pegawai urusan rumah tangga istana, diantaranya Penyulut Pelita dan Perawat tunggangan istana (pangansu dhamar dalem dan pakathik).

Pada umumnya hubungan antara masyarakat biasa dengan para sultan tidak sedekat hubungan sultan dengan golongan bangsawan dan kelompok masyarakat elit lainnya. Walaupun dalam kondisi tertentu sultan tetap mengadakan hubungan dengan golongan ini. Hubungan antara penguasa dengan golongan masyarakat biasa merupakan hubungan yang bersifat vertical, yakni jalinan antara penguasa dengan yang dikuasai. Bentuk hubungan ini biasanya dilangsungkan pada saat tertentu saja, dan tidak semua anggota golongan masyarakat ini mendapat kesempatan untuk

melangsungkan hubungan dengan kelompok masyarakat bangsawan atau masyarakat elit lainnya.

Dalam hubungan tersebut terjadi pula pertukaran budak, barang dan jasa lainnya yang menggambarkan hubungan kontak diadik (*dyadic contract*). Kontrak diadik adalah hubungan yang terjalin antara dua orang dalam waktu yang telah ditentukan, bersifat informal, dan tidak dilandasi hukum serta dilaksanakan kedua belah pihak tanpa paksaan. Hubungan tersebut dapat berupa hubungan asimetris dan simetris. Hubungan yang asimetris adalah hubungan yang terjalin antara dua orang yang salah satu pihak mempunyai kedudukan lebih tinggi sehingga hubungannya lebih menyerupai patron-klien. Sedangkan hubungan simetris berupa hubungan yang terjadi antara dua orang yang memiliki kedudukan sama, dan di antara keduanya saling melengkapi.

Ketiga, Kelompok Budak atau Hamba Sahaya. Dalam Undang-undang Banten dijelaskan adanya kelompok masyarakat terbawah pada struktur masyarakat dalam Kesultanan Surosowan, yaitu Budak. Hal ini juga pernah diungkapkan Tjandrasasmita perihal keberadaan budak di luar kelompok masyarakat Banten dengan alasan disamakan dengan benda atau barang. Akan tetapi, hemat penulis, budak tetap dimasukkan ke dalam kelompok masyarakat Banten karena dalam Undang-undang Banten terdapat aturan tersendiri tentang budak dan perbudakan.

Besar kemungkinannya penyebab utama munculnya jual beli budak dan perbudakan di Banten dikarenakan sebagian dari

masyarakatnya membutuhkan tenaga kerja kasar. Kebutuhan ini dapat dipenuhi dengan cara membeli komoditas berupa budak, orang yang menjual seluruh raganya bagi pemenuhan kebutuhan konsumennya, yang terdiri dari sultan dan kerabatnya, serta orang-orang kaya yang memerlukan banyak tenaga kerja untuk melayani kepentingannya. Kecuali itu penguasaan tenaga kerja dipandang sebagai petunjuk kekuasaan dan status yang menentukan sebab pada masa itu tenaga kerja merupakan sumber daya langka. Semakin tinggi kekuasaan serta kekayaan yang dimiliki seseorang, semakin banyak pula tenaga kerja yang dibutuhkan sehingga bertambah kebutuhan memelihara budak (Anthony Reid: 1992).

Sultan dan bangsawan lainnya di Banten memiliki jumlah budak terbanyak. Banyaknya budak yang dimiliki sultan dan bangsawan lainnya bukan hanya diperoleh lewat jual beli budak, tetapi juga karena kekuasaan yang melekat. Dalam kasus budak melarikan diri dari majikannya kemudian minta perlindungan kepada sultan atau bangsawan lainnya maka jika majikan tidak dapat menebus budak itu bisa beralih kepemilikannya kepada sultan dan bangsawan lainnya. Di samping itu seorang bisa hilang kebebasan pribadinya menjadi budak kerap bertalian erat dengan kekuasaan politik. Keadaan ini terjadi karena berbagai hal, seperti akibat kalah perang, upeti, pewarisan status orang tua, orang hukuman, dan bahkan orang terlantar.

Di Banten, para budak sultan dan bangsawan lainnya dipekerjakan untuk pembuatan keraton, tempat peribadatan, jalan,

dan pekerjaan fisik lainnya. Termasuk mempekerjakan budak untuk mendayung perahu dan kapal serta untuk mengerjakan lahan pertanian. Budak-budak sultan tidak hanya terdiri dari kaum pria saja yang diperalat kekuatan fisiknya tetapi juga budak perempuan yang dipekerjakan untuk urusan dalam rumah tangga dan keratin umumnya.

Menurut Anthony Reid, kebanyakan budak yang terdapat di kawasan Banten bersal dari Bali dan Maluku. Hal ini diasumsikan sultan Banten memperlakukan budak terhadap seseorang yang berada di luar keyakinan dan agamanya serta tidak berasal dari etnisitasnya. Dikarenakan sultan dan bangsawan Banten adalah orang Jawa-Islam maka budaknya adalah orang-orang dari luar Jawa yang bukan beragama Islam seperti orang Bali dan Maluku.

Selain sultan dan bangsawan lainnya, ada pula masyarakat yang biasa memelihara budak. Yaitu para pedagang Bugis, China, Palembang, Melayu, dan Bali, serta bangsa Eropa. Mereka melakukan praktik perbudakan dengan system tertutup yakni budak dianggap sebagai milik tuannya yang diperoleh karena warisan atau hukuman dan juga karena hutang yang tidak bisa dibayar. Dalam system perbudakan tertutup seorang budak tidak harus berasal dari luar sukunya maupun luar agamanya. Dengan kata lain, banyak pula budak-budak beragama Islam yang dipekerjakan di wilayah Banten.

Dengan demikian masyarakat di Banten yang membutuhkan komoditas budak hanyalah golongan masyarakat elit dan

masyarakat kaya saja, meskipun jasa yang berasal dari budak ini dapat dimanfaatkan oleh berbagai lapisan masyarakat dari jasa penyewaan oleh majikan atau pemiliknya.

Pergumulan Elit Sosial-Politik Pasca Keruntuhan Kesultanan Banten

Dalam catatan sejarah kesultanan Banten berakhir di masa Sultan Abul Fatah Muhammad Ishaq Zainul Muttaqin atau dikenal Sultan Aliyuddin pada tahun 1808. Bersamaan itu juga kota Surosowan habis dibakar, dan hanya menyisakan bangunan masjid serta reruntuhan tembok yang mengitari kota pemerintahan. Selain itu di sebelah selatan kanal masih berdiri utuh bangunan keraton yang difungsikan sebagai kediaman ibu Sultan Rafiuddin pada 1815. Kota Surosowan berangsur-angsur berubah kedudukannya menjadi sebuah desa.

Tidak ada catatan lengkap sesudah kehancuran kota Surosowan kecuali hanya sebuah sketsa yang dibuat Serrurier pada tahun 1902 mengenai 30 (tiga puluh) gugusan pemukiman di luar kawasan Surosowan; 14 diantaranya dapat dijadikan petunjuk perihal basis golongan masyarakat biasa. Mereka terdiri dari para pengrajin yang menempati sudut-sudut wilayah Surosowan yang kemudian diabadikan menjadi nama perkampungan, yakni: Pamarican, Pabean, Panjaringan, Pajantran, Pasulaman, Pamaranggen, Pawilahan, Pakawatan, Pajantran, Kepadean, Pasar dan Kagongan. Sementara pengelompokan atas dasar ras atau suku

tertentu hanya tertulis tiga gugusan yakni Pekojan, Pecinan, dan Kebalen.

Adapun gugusan lainnya dalam sketsa yang dibuat oleh Serrurier menunjuk kepada pemukiman para bangsawan dan kelompok masyarakat elit lainnya yang masih tersisa. Selebihnya sketsa Banten yang dibuat Serrurier itu tidak menginformasikan secara detail perkembangan bekas kesultanan yang pernah menjadi kota metropolitan itu. Oleh karenanya para sejarawan berpendapat, bahwa awal abad ke-19 kondisi Banten betul-betul hancur.

Sementara itu pemerintah Hindia Belanda yang telah berhasil menguasai Banten juga memilih membangun pusat kota baru di sebelah selatan, yaitu Serang yang jauh dari kawasan Surosowan (Banten Lama). Hal ini ditandai dengan keberadaan Kantor Karesiden Banten di sebelah timur sungai Cibanten. Bangunan yang sekarang terletak di kelurahan Kota Baru, Kecamatan Serang ini mulai dibangun pada tahun 1814 dan tahun 1817 digunakan sebagai kantor residen I oleh J de Bruijn (1817 - 1818).

Secara berangsur-angsur kawasan di sekitar Kantor Karesiden Banten berkembang menjadi kota baru yang dilengkapi sarana perdagangan berupa Pasar Lama, Rau. Pedagang di pasar ini merupakan orang-orang Eropa dan peranakan China. Di blok Pasar Lama ini masih dapat dilihat beberapa bangunan kolonial khas pertokoan zaman kolonial atau ruko-ruko berarsitektur Tiong Hoa yang masih bertahan sampai sekarang.

Perkotaan kolonial pada zaman Pemerintahan Hindia Belanda (pada abad XIX – XX) di Kota Serang, ditandai dengan pembagian wilayah permukiman menjadi 3 wilayah, yaitu permukiman, perkantoran, dan perdagangan. Ketiga wilayah permukiman ini ditandai dengan adanya konsentrasi bangunan yang sejenis di suatu bagian wilayah kota. Bangunan permukiman/tempat tinggal dan bangunan pendukung permukiman lainnya banyak ditemukan di wilayah Kampung Kuno Kaujon, yang terletak di sebelah barat aliran Sungai Cibanten. Bangunan perkantoran/pemerintahan terkonsentrasi di pusat Kota Serang (daerah Royal), yang terletak di sebelah timur aliran Sungai Cibanten. Kemudian bangunan perdagangan berada di wilayah Pasar Lama, masih dalam kawasan Royal, yaitu dari simpang Pocis menuju Kebaharan. Ketiga bagian wilayah ini masih tampak dalam peta wilayah Kota Serang pada masa sekarang.

Sebagai daerah perkotaan dan pemerintahan bawahan Kolonial Belanda di Banten pada mulanya hanya terdapat seorang kepala Residen yang ditunjuk oleh Gubernur Jenderal Hindia Belanda di Batavia. Dari tahun 1808 sampai 1845 tidak ada struktur pemerintahan yang mapan di Banten. Pada masa-masa itu belum terbentuk Pemerintahan desa dan pangrehpraja yang teratur di karesidenan Banten. Struktur pemerintahan baru terbentuk sesudah terjadi pemberontakan pada tahun 1845. Hal itu mendorong pemerintah Belanda untuk memecah karesidenan Banten menjadi tiga kabupaten, yaitu Serang, Pandeglang, Rangkas,

dan membagi lagi menjadi distrik-distrik serta menggabungkan kampung dan dukuh menjadi desa-desa.

Di wilayah karesidenan Banten tidak ada paguyuban hukum masyarakat desa yang kuat, seperti halnya desa-desa di Jawa. Dahulunya di sini tidak ada pesta “kenduri” desa, rapat desa, langgar atau masjid desa dan pranata-pranata lainnya yang mudah diidentifikasi selayaknya desa-desa di Jawa. Hal ini karena yang dimaksud desa seperti di Jawa adalah dukuh, *ampian*, *kajaroan* yang dipimpin oleh seorang *kokolot* yang ditokohkan masyarakat *kajaroan* (pedalaman) Sunda pada umumnya.

Oleh sebab itu pertamakali pemerintah Karesidenan Banten menggabungkan beberapa dukuh, *ampian*, *kajaroan* menjadi satu pemerintahan desa --yang dipimpin seorang jaro- kurang berpengaruh dan kurang terpendang bagi masyarakat perkampungan. Apalagi kebiasaan masyarakat lebih suka memilih orang yang kurang terpelajar sebagai jaro supaya tidak mempersulit masyarakat yang dipimpinnya.

Para pangehpraja bersusah payah meleburkan antar penduduk dukuh dan ampean itu menjadi ikatan desa. Termasuk dalam hal ini meningkatkan wibawa dan martabat kepala desa, dengan cara diperkenalkan di hadapan para warga masyarakatnya. Selain itu untuk meningkatkan wibawa kepala desa dan para pembantunya (*Carik*, *Pangiwa* (polisi desa), *Panglaku* (Bayan)) maka para pangehpraja memberi pakaian dinas lengkap dengan disertai kancing dan tanda pangkat.

Namun demikian, khusus di wilayah distrik-distrik Pandeglang, upaya yang dilakukan pemerintah di jaman colonial itu cukup berhasil. Kepala desa yang akrab dipanggil *jaro* itu berlahan-lahan mampu membangun ketokohnya. Mereka mampu menggeser ketokohan para kokolot setelah ada pengawasan dan pendataan nama-nama kokolot paska meletusnya pemberontakan pada bulan November 1926 di daerah Pandeglang.

Fakta itu didukung keterangan di dalam Arsip Memori Serah Jabatan 1931-1940 yang mengungkap secara garis besar struktur sosial Banten, di mana terdapat lapisan masyarakat bawah dan lapisan masyarakat atas. Lapisan masyarakat bawah adalah petani pada umumnya sekalipun memiliki tanah yang luas tetapi dianggap tak berarti. Sedangkan lapisan kelas atas terdiri atas berbagai golongan, seperti golongan ekonomi kuat (orang kaya dan orang cukup), golongan rohaniawan (kiyai dan guru agama), golongan bangsawan dan priyayi pangrehpraja dan golongan jawara. Perbedaan antara golongan ekonomi kuat dan golongan rohaniawan sering tidak jelas sebab di satu sisi banyak golongan rohaniawan yang kaya, dan di sisi lain banyak orang kaya yang melakukan dakwah, naik haji, membangun langgar atau masjid.

Sementara golongan bangsawan merupakan golongan yang berasal dari anak keturunan Sultan Banten pada masa lalu. Mereka ini biasanya menggunakan sebutan *tubagus*, dan khusus di Menes Pandeglang sebutannya *entol*. Mereka disebut bangsawan hanya

karena sebutannya, bukan karena jabatannya; sedangkan posisi sosial mereka tidak tampak.

Adapun golongan jawara, dalam Arsip itu disebutkan berasal dari apa yang dinamakan "*orok lanjang*" yang semula hanya terdapat di Distrik Menes. Orok lanjang ialah organisasi anak-anak muda yang bertujuan tolong-menolong. Kalau ada orang mengadakan pesta organisasi ini dengan sukarela membantu menyelenggarakan. Orok lanjang ini mempunyai ketua, dan anggota-anggotanya diwajibkan membayar iuran.

Lama kelamaan kalau ada orang mengadakan pesta mereka harus diundang dan dilibatkan serta disertai penyelenggaraannya. Kalau mereka diabaikan, mereka tidak sungkan-sungkan mengacaukan dan menggagalkan hajat masyarakat. Oleh sebab itulah mereka dijuluki jawara (juara) yang dihormati masyarakat karena rasa takut kepada kelompok yang semula dinamakan orok lanjang itu. Pengaruh jawara kemudian meluas tidak hanya di distrik Menes namun ke seluruh karesidenan Banten.

Menurut Sartono Kartodirdjo, jawara dalam ilmu-ilmu sosial secara tepat dapat disebut sebagai "bandit sosial". Kemanditan merupakan suatu bentuk protes sosial primitive yang terorganisir terhadap ketidakadilan yang dilakukan kelompok tertentu. Dalam konteks Banten, kemunculan jawara ditengarahi sebagai bentuk *peasant revolt* atau perlawanan petani terhadap golongan orang asing. Dikatakan demikian sebab salah satu ciri *peasant* -yang membedakannya dengan *farmer* adalah adanya hubungan *patron-*

klien dalam kelompok masyarakat petani itu. Para petani kaya adalah patron, sedangkan sebagian besar petani merupakan klien yang ada dalam posisi subordinasi.

Peasant revolt yang terjadi di Banten bukan konflik kepentingan hubungan patron-klien, melainkan perlawanan terhadap golongan lain, yakni pejabat Hindia Belanda dan priyayi pangrehpraja. Hal ini terjadi sebagai akibat hancurnya norma-norma sosial local, memburuknya system pemerintahan, tumbuhnya kebencian yang didukung factor-faktor agama terhadap orang-orang kafir, penguasa asing, dan lain-lain. Sartono menyebut kondisi seperti ini menjadi lahan subur kemunculan bandit sosial, yang banyak diperankan jawara di Banten.

Berdasarkan catatan ini berarti tidak ada perubahan kelas sosial setelah jatuhnya kesultanan Banten. Begitupun jika peralihan kekuasaan ke tangan kolonial dianggap sebagai perubahan system kemasyarakatan dari semula bentuk tradisional ke bentuk modern, maka tidak ada pengaruhnya sama sekali di Banten. Sistem kemasyarakatan di Banten justru menampakkan terjadinya integrasi sub-sub system dalam masyarakat. Perbedaan kelas yang ada dalam kehidupan sosial dilihat sebagai bentuk pembagian kerja (*division of labour*).

Satu-satunya perubahan berarti dalam struktur sosial masyarakat Banten adalah munculnya kelompok elit baru yang disebut jawara pada awal abad ke-19. Mereka ditampuk menjadi pemimpin desa, satu jabatan yang sebelumnya tidak pernah ada di

Banten, yang membawahi beberapa kampung, dukuh, *ampian*, atau *kajaroan*. Fungsi para jaro adalah menjadi perantara antara penduduk setempat dengan system administrasi colonial yang lebih luas. Mereka diberikan tugas mengurus administrasi desa setempat, seperti memungut pajak pertanian, mengerahkan rakyat untuk kerja bakti (*gawe lima hari*), dan sebagainya. Untuk menjalankan tanggungjawab ini jaro mengangkat sesame anggota jawara sebagai bawahan yang membantu tugas dan fungsi kepala desa serta digaji dari hasil pemungutan pajak pertanian dan lainnya.

Penghasilan jaro pada awal tahun 1900-an terdiri dari penghasilan tanah jabatan –yang umumnya tidak dapat diandalkan hasilnya serta penghasilan tidak tetap. Penghasilan tidak tetap itu diperoleh dari: (1) uang saksi jual beli hewan ternak (f 1,- per ekor); (2) uang saksi jual-beli dan gadai tanah (1% per-transaksi); (3) uang saksi peminjaman uang dari bank (1 % per-akad); (4) uang jasa pemberian serak keterangan kawin (f 1,- per-pasangan), dan lain-lain. Di samping itu jaro juga berhak menerima uang *pancen* atau pengganti kewajiban kerja bakti yang besarnya f 1,- per-kepala keluarga. Khusus di Pandeglang ada lagi setoran uang untuk jaro yang disebut uang repartisi yang dipungut dari orang kaya yang tak mau kerja bakti yang besarnya maksimum f 10,- per-kepala.

Dalam perkembangannya pada tahun 1928 penghasilan minimum dan maksimum seorang jaro ditentukan menurut jumlah penduduknya. Jaro yang memimpin desa berpenduduk 300 orang ke bawah digaji f. 30,-. Jaro yang mengepalai desa berpenduduk

4000 orang digaji f. 125,-. Desa yang memiliki pertambahan penduduk per-200 orang, maka jaro-nya diberi intensif f.5,-. Perlakuan terhadap para jaro yang *nota-bane*-nya merupakan seorang jawara menyebabkan peran mereka secara berlahan menggeser peran *kokolot* dan tokoh informal perkampungan lainnya. Mereka memiliki modal sosial sekaligus modal kapital sementara *kokolot* justru perannya semakin dikontrol pemerintah sejak jaman kolonial.

Dalam penelitian Mohammad Hodairi dijelaskan ² peran-peran sosial yang dimainkan para jawara di seputar ² kepemimpinan, yaitu: jaro, jagakersa, serta guru silat dan ilmu magis. Jaro secara historis sudah dikenal di jaman Kesultanan Banten sebagai jabatan terendah yang sejajar dengan *pambekel* (penarik upeti) dan *kliwon* (penyulut damar/lentera di jalan-jalan).

Jaro yang semula berkedudukan sebagai pemimpin kampung, dukuh, *ampian*, atau *kajaroan*, dipakai untuk sebutan kepada desa di jaman Kolonial Belanda; pada saat pemekaran dan penggabungan menjadi satu desa yang disamakan seperti pemerintahan desa di Jawa. Sementara di kampung, dukuh, *ampian*, atau *kajaroan* sendiri terdapat pemimpin informal yang disebut *kokolot* dan seorang wakil jaro yang disebut *pangiwa*, *jagakersa* (polisi desa).

Di masa Kolonial, pengangkatan Jaro merupakan hasil campurtangan para Pangrehpraja, sekalipun ketentuannya dipilih oleh masyarakat. Dengan alasan masyarakat lebih memilih Jaro yang dapat dikendalikan masyarakat lewat tangan para *kokolot*,

maka pemilihan Jaro secara langsung ditiadakan. Para Kokolot tidak diberikan ruang untuk memilih Jaro di jaman Kolonial. Begitu pun setelah Jaro diberikan jabatan, Pangrehpraja tidak dapat memberhentikan sekalipun Jaro tidak cakap bekerja. Selama Jaro tidak menggelapkan pajak maka Residen tidak akan mencopotnya. Inilah akar awal tumbuhnya elit sosial dan politik baru yang sebelumnya tidak terjadi dalam struktur sosial masyarakat Banten.

Sebagai pemimpin desa gabungan dari beberapa dukuh dan ampian, Jaro bekerja dibantu seorang *carik* atau juru tulis yang berkedudukan sebagai wakil kepala desa, dan *panglaku* yaitu pesuruh Jaro yang dapat disamakan dengan *kebayan* dalam system pemerintahan desa di Jawa. Tergantung keadaan, *panglaku* adakalanya bertindak juga menjadi *pangiwa* atau *pangiwa* sekaligus *panglaku*.

Upaya untuk memperkuat kedudukan Jaro dan anggotanya pada awalnya biasa diadakan pertemuan para Jaro yang rutin setiap 35 hari (*selapanan*). Dalam rapat itu dibicarakan segala sesuatu yang menyangkut kepentingan desa. Namun lambat laut rapat selapanan ini justru dilarang setelah terjadi pemberontakan November 1926. Selain itu untuk menambah kewibawaan Jaro, pembayaran pajak dengan *girik* atau *wilah* yang dibayarkan oleh setiap warga masyarakat harus dengan cara datang sendiri ke kediaman Jaro. Namun, Jaro maupun bawahannya yang melaporkan ke pimpinan distrik tidak pernah mencancamkan jumlah besarnya pajak yang dibayarkan.

Gejala ini penting digarisbawahi sebagai timbulnya kekuasaan baru feodalisme-patrimonialisme paska keruntuhan kesultanan Banten, meminjam teori Max Weber, karena sekalipun sudah tidak ada sultan di Banten tetapi kelompok-kelompok yang dianggap pandai bermain senjata dan kelompok elit lainnya telah berkuasa sebagai penguasa tanah tanpa aturan yang jelas.

Relasi Agama dengan Kekuasaan dan Politik di Banten

Dalam analisis Max Weber, doktrin politik Sunni maupun Syiah sama-sama tereduksi ketika bersinggungan dengan feodalisme-patrimonialisme yang dipraktikkan hingga periode Dinasti Umayyah. Hal yang sama tampak juga dalam peralihan kekuasaan di Banten, dari masa kesultanan, penjajahan, dan di era sekarang, di mana isu-isu agama dalam peralihan politik kekuasaan di Banten tidak melahirkan transformasi sosial, melainkan justru kembali terjadi kemapanan feodalisme dan patrimonialisme. Walaupun model sosial semacam ini tidak tampak sepenuhnya dalam kasus empiris tunggal, dan lebih banyak muncul dalam bentuk model-model kombinasi unik.

Di masa lalu Banten jelas kelihatan feodalisme-patrimonialisme sebab kekuasaan bertumpu pada raja dan sultan yang ahli perang. Begitu juga di jaman penjajahan, Banten dikuasai bangsa penjajah yang bekerjasama dengan para pangrehpraja yang berhasil merawat para tukang pukul sebagai kaki tangannya untuk menghegemoni masyarakat setempat. Sedangkan di era

kemerdekaan hingga sekarang, kombinasi unik model feodalisme-patrimonialisme terjadi karena kegagalan mengendalikan perembesan politik para jawara dan tukang pukul sewaan sekalipun tidak memiliki ideology feodal.

Gejala ini dapat dicermati dari kemunculan dinasti politik Atut Chosiah yang dibangun oleh orangtuanya yakni Tb. Hasan Sochib. Ia semula merupakan kaki tangan sekaligus pengawal pribadi seorang pedagang beras di Pasar Rau bernama Kaking yang usahanya sampai ke Lampung dan Sumatera umumnya. Belajar dari pengalaman, pria asal pedalaman Banten selatan itu merintis bisnisnya sendiri dengan menjadi penyedia kebutuhan logistic bagi Kodam VI Siliwangi.

Kodam Siliwangi juga berkepentingan atas kestabilan politik di Banten untuk membendung pengaruh komunisme dan DI/TII, sehingga diperlukan orang local untuk kepanjangan tangan. Atas dasar pertimbangan ini Tb. Hasan Sochib dipilih dan mendapatkan perlakuan istimewa dari Kodam VI Siliwangi. Melalui perusahaan Sinar Ciomas Raya yang didirikan pada 1967, Hasan Sochib dipercaya mengerjakan proyek-proyek pembangunan jembatan yang menghubungkan daerah-daerah perbukitan dan pegunungan di Banten. Seiring perjalanan waktu usaha yang dirintisnya ini maju pesat sehingga mampu mengendalikan sejumlah organisasi bisnis seperti Kamar Dagang dan Industri Daerah Banten, Gabungan Pengusaha Konstruksi Nasional Indonesia Banten, dan Lembaga Pengembangan Jasa Konstruksi Nasional Indonesia Banten.

Tb. Hasan Sochib adalah bagian dari Orde baru akan tetapi mampu bertransformasi untuk mempertahankan kepentingannya di era reformasi. Di masa Orde Baru, dia merupakan *client capitalisme* yang sangat bergantung pada koneksi dengan pejabat sipil dan militer, serta tidak aktif merancang siapa yang berkuasa di wilayah Jawa Barat. Akan tetapi setelah reformasi, dengan adanya struktur pemerintahan yang baru di Banten semenjak 4 Oktober 2000, Tb. Hasan Sochib bertindak secara aktif menentukan siapa yang memimpin di wilayah kekuasaannya.

Seperti perjalanan kekuasaan feodalisme-patrimonialisme yang sudah lampau, *syu'ubiyah* dijadikan modal dasar politik kekuasaan. Tb. Hasan Sochib di awal-awal pemekaran provinsi Banten memasang nama-nama dari keluarga besarnya untuk menjadi pasangan calon kepala daerah, yaitu: (1) Ratu Atut Chosiyah di tingkat provinsi Banten; (2) Airin Rachmi Diani semula di kabupaten Tangerang tapi melejit kariernya di Kota Tangerang Selatan; (4) Tb. Haerul Jaman di Kota Serang; (5) Ratu Tatu Chasanah semula mengincar kabupaten Lebak namun sukses berlabuh di Kabupaten Serang. Mereka pada akhirnya berhasil menjabat sebagai kepala daerah.

Ratu Atut Chosiyah mula-mula maju menjadi calon Wakil Gubernur mendampingi Djoko Munandar yang sudah dikenal luas masyarakat sebagai seorang birokrat. Dalam pemilihan Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) Banten, pasangan ini terpilih sebagai kepala daerah periode 2002-2007. Karier politik Atut

semakin menanjak ketika Djoko Munandar diberhentikan dari jabatannya karena ditetapkan sebagai terpidana penyalahgunaan dana 14 milyar. Kasus ini sendiri juga menarik sebab Djoko Munandar tidak terbukti memperkaya diri berdasarkan putusan Mahkamah Agung, akan tetapi pada pengadilan tingkat pertama dia diputus bersalah karena kebijakannya mengalihkan dana penanggulangan bencana untuk dana tunjangan perumahan bagi anggota DPRD 2000-2004 dan tunjangan kegiatan panitia anggaran DPRD tahun 2003.

Kepemimpinan Ratu Atut Chosiyah di Banten, yang *notabane*nya perempuan juga tidak dipersoalkan oleh kalangan agamawan. Para tokoh agama yang diwawancarai seputar kepemimpinan perempuan di Banten menganggap tidak bertentangan dengan hukum Islam. Mereka beranggapan hadits Rasulullah yang menyatakan: "*tidak beruntung suatu kaum*" bersifat sangat umum, sementara di Banten di bawah kepemimpinan perempuan tetap terjaga stabilitas politik dan keamanan beragama masyarakat: Di mana hal itu sudah sesuai dengan tujuan politik Islam (*li harasat al-din wa siyasat al-dunya*). Apalagi pada saat itu pemimpin nasional juga dikendalikan seorang perempuan, Presiden Megawati Soekarno Putri. Situasi dan kondisi ini semakin memperluas kesempatan membangun politik dinasti Tb. Hasan Sohib.

Pada Pemilihan 2006, Atut Chosiyah yang mencalonkan sebagai gubernur berpasangan dengan M. Masduqi terpilih sebagai kepala daerah periode 2007-2012. Usaha memperluas jangkauan

politik feodalisme-patrimonialisme Tb. Hasan Shohib juga dilakukan dengan menempelkan menantunya, Airin Rachmi Diani sebagai pasangan Calon Bupati Jazuli Juwaini, yang diusung Partai Keadilan Sejahtera (PKS) pada Pemilukada Kabupaten Tangerang 2008. Sekalipun kalah dari pasangan Ismet Iskandar-Rono Karno, ada satu hal yang menarik di sini bahwa partai Islam juga tidak mempersoalkan calon pemimpin perempuan yang diagendakan keluarga Tb. Hasan Sochib.

Kekalahan Airin bagi keluarga Tb. Hasan Sochib terobati dengan kemenangan anaknya bernama Tb. Haerul Jaman yang berpasangan dengan Bunyamin dalam Pilkada Kota Serang tahun 2008. Selain Haerul Jaman, anak Tb. Hasan Sochib lainnya Ratu Tatu Chasanah yang berpasangan dengan Taufik Nuriman juga berhasil memenangi Pemilukada Kabupaten Serang 2010. Bahkan pada Pemilu 2009 hajat besar politik keluarga Tb. Hasan Sochib terbilang sukses. Suami Atut, Hikmat Tomet, terpilih sebagai anggota DPR dari Partai Golkar. Andika Hazrumy, anak sulungnya, sebagai anggota DPD. Istri Andika, menantu Atut, Ade Rossi Chaerunnisa sebagai anggota DPRD Kota Serang. Tatu sebelum menjadi pemimpin daerah kabupaten Serang terlebih dulu menjadi anggota DPRD Banten dari daerah pemilihan Pandeglang. Adik ipar Atut, Aden Abdul Khaliq, juga melamar menjadi anggota DPRD Banten. Dua ibu tiri Atut, Ratna Komalasari menjadi anggota DPRD Kota Serang dan Heryani menjadi anggota DPRD Pandeglang.

Jejak kesuksesan keluarga besar Tb. Hasan Sohib di dalam membangun dinasti politik pada akhirnya diikuti pula oleh keluarga Tb. Aat Syafaat (Walikota Cilegon 2000-2010), yang berhasil putra-putrinya sebagai pemimpin Cilegon, yakni: Tb. Iman Ariyadi (Walikota Cilegon 2010-2017), putrinya Ratu Ati Marliati (Wakil Walikota Cilegon 2019-2020). Hal yang sama juga terjadi di Kabupaten Tangerang, Ismet Iskandar (Bupati Tangerang 2003 - 2013) berhasil mendudukkan putranya, Ahmad Zaki Iskandar (2013 - 2023). Bahkan pada Pilkada periode keduanya Zaki Iskandar tidak ada lawan politiknya.

Kondisi ini juga terjadi di Pandeglang, Dimiyati Natakusuma (Bupati Pandeglang 2005-2015) berhasil mensukseskan istrinya Irna Narulita (Bupati Pandeglang 2015-2020) dan putranya Rizki Dimiyati Natakusuma (anggota DPR RI 2019-2024). Begitu pula di Lebak, Mulyadi Jayabaya (Bupati Lebak 2003-2013) berhasil mengusul putrinya, Iti Octavia Jayabaya (Bupati Lebak 2013-2023) dan putranya M. Hasbi Asyidki Jayabaya (anggota DPR RI 2014 - 2019). Pada Pilkada periode kedua Itu Octavia juga tidak memiliki lawan politik dan hanya berhadapan dengan kotak kosong.

Terbangunnya kekuasaan dinasti politik di Banten pada dasarnya disebabkan ketidakberhasilan sistem politik modern menahan rembesan kultur feodalisme-patrimonialisme yang terlalu kuat arusnya. Sistem politik modern dan termasuk politik Islam justru diperalat dan dijadikan mesin cadangan di dalam pabrik yang dimiliki kelompok feodal-patrimonial di Banten.

Hal ini sebagaimana diutarakan Ketua Forum Koordinasi Pencegahan Terorisme (FKPT) Provinsi Banten, Kyai Dumas Tadjuddin, bahwa di luar system kepartaian, kelompok feodal-patrimonial di Banten telah berhasil membangun pabrik politik keluarga mereka sendiri. Dia mencontohkan Dimiyati Natakusuma. Tokoh ini aslinya aktivis PPP dan termasuk yang mengantarkan karier istrinya menjabat bupati Pandeglang juga PPP. Kalau dia sekarang masuk PKS, anaknya Rizki Dimiyati Natakusuma masuk gerbong Demokrat, maka dikarenakan sudah memiliki pabrik politik sendiri menjadikan mereka berhasil semuanya. Begitu juga keluarga Mulyadi Jayabaya, dahulunya PDIP dan sekarang Demokrat, tahun depan berubah lagi partainya, hal itu tak akan mempengaruhi karier politik anggota keluarganya karena mereka sudah memiliki pabrik pencetak suara politik sendiri.

Realitas politik di Banten yang seperti itu menyebabkan timbulnya pragmatism politik, termasuk yang mempengaruhi pandangan paralelisme-simbiotik politik Islam bahwa politik merupakan bagian urusan keduniaan dengan sanksi-sanksi keagamaan. Para ulama dan umat Islam di Banten menganggap praktek politik dinasti hanyalah urusan dunia dan jika terjadi penyalahgunaan kekuasaan dan politik maka pihak-pihak merekalah yang akan mempertanggungjawabkan di hadapan Tuhan Yang Maha Esa. Mereka memahami politik bukan sesuatu yang berintegrasi menjadi satu dalam wadah agama. Politik hanyalah aktualisasi dari *system of need* yang diperlukan untuk meneguhkan

potensi dari setiap lapisan sosial, supaya stabil dan harmonis. Jika tujuan itu tercapai maka tidak dipersoalkan siapa pemegang kekuasaan: *'ashabiyyah, syu'ubiyyah* ataupun dinasti politik!

Penutup

Moderasi beragama dalam politik kekuasaan lebih diidentikkan dengan pandangan politik Sunni, bahwa politik dipandang menjadi urusan keduniaan tetapi dengan sanksi-sanksi agama, sehingga politik bukan menjadi rukun agama. Politik Sunni menjembatani perilaku politik yang ideal normatif untuk menjaga kelangsungan agama (*harasat al-din*), di satu sisi, namun juga menerima perilaku politik riil/empiris berupa pengaturan urusan dunia (*siyasat al-dunya*). Selebihnya tidak ada *role-model* dalam politik Sunni. Hal ini pula yang dipahami dan terjadi di Banten yang banyak disoroti masyarakat luar karena berkembangnya politik dinasti dan berkuasanya para jawara di wilayah bekas kesultanan Islam itu. Oleh sebab itu politik kekuasaan yang terjadi di Banten juga dipandang tidak bertentangan dengan politik Sunni yang dianggap paling moderat dibandingkan politik aliran Islam lainnya.

Berdasarkan studi ini dipandang perlu meletakkan dan menatakembali pemikiran politik Sunni supaya ada *role-model*-nya untuk tujuan melakukan transformasi sosial. Hal ini dikarenakan pandangan politik Sunni, dan juga pandangan politik aliran Islam lainnya lebih fokus pada masalah kepemimpinan (*imamah*) bukan kewarganegaraan (*wathaniyyah*).

Daftar Pustaka

- Abdul Karim, Khalid, 2002, *Hegemoni Quraisy: Agama, Budaya, dan Kekuasaan*, Yogyakarta: LKiS
- Abdul Latif, 1424 H., *Sejarah Siltan Maulana Hasanuddin*, Cibeber
- al-Mawardi, Abi al-Hasan Ali b. Muhammad, t.th. *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah*, Beirut: Dar al-Fikr
- Ambari, Hasan Muarif, 2001, *Menemukan Peradaban Jejak Arkiolog dan Historis Islam Indonesia*, Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu
- Arsip Nasional RI, 1979, *Memori Serah Jabatan 1931-1940 Jawa Barat (I)*, Yogyakarta: Liberty Offset
- Hurgonje, Snouck, 1993 *Kumpulan Karangan Snouck Hurgonje VIII*, Jakarta: INIS
- Ibn Khaldun, Abd al-Rahman b. Muhammad, 1996, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi
- Ishom, Muhammad, 2017, *Ijtihad Para Sultan: Analisis Bentuk Sanksi Pidana dalam Naskah Undang-undang Kesultanan Banten*, Serang: Lembaga Penelitian UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten
- Kartodirdjo, Sartono (peny), 1980, *Elit dalam Perspektif Sejarah*, Jakarta: LP3ES
- Marlow, Louise, 1997, *Masyarakat Egaliter Visi Islam*, Bandung: Penerbit Mizan

Reid, Anthony, *Asia Tenggara dalam Kurun Niaga 1450-1680: Tanah di Bawah Angin*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia

Tjandrasasmita, Uka, 1981, *Sejarah Nasional Indonesia III: Jaman Pertumbuhan dan Perkembangan Kerajaan-kerajaan Islam di Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka

Moderasi Beragama Dalam Wacana Gerakan Nir-Kekerasan Dan Bina-Damai Di Provinsi Banten



Salim Rosyadi

Pendahuluan

Ingatan kita masih hangat dan sempat memenuhi Jagat dunia maya dengan dikejutkannya persitiwa memalukan sekaligus memilukan terkait penusukan pejabat publik ¹⁰⁴ Wiranto mantan Menteri Koordinator Bidang Politik, Hukum dan HAM pada Oktober 2019 silam. Mirisnya, peristiwa memalukan tersebut tidak terjadi di daerah islam minoritas, melainkan ini justru terjadi di daerah yang banyak dikenal orang sebagai lumbung pesantren, seribu Ulama dan sejuta Santri, yaitu Pandeglang Banten.

Peristiwa ini tentu memukul atasnama kemanusiaan terlebih bagi pemeluk Islam. Bagaimana tidak, orang akan menilai sendiri jika pelaku dipastikan beragama islam dengan terlihat dari simbol-simbol yang ditampilkannya seperti bercadar, celana cingkrang, berpeci dan berjilat hitam, sebagaimana yang hari ini banyak dicitrakan. Tapi, ini justru membawa martabat keislaman terperosok pada kesan negatif di mata dunia, terutama pada stigma Barat yang masih saja ada klaim dimana “islam adalah teroris, dan teroris itu islam”.

Motif penusukan tersebut, berdasarkan penelusuran Kompas.com (10/10/2019) yaitu dilandasi motif ideologi atau indikasi lain bagian dari bentuk jihad. Bahkan dalam keterangannya, pasangan suami-istri berinisial SA dan FA ini terduga sebagai bagian dari kelompok ISIS dan *Jamaah Asharu Daulah* (JAD) yang dikenal sebagai kelompok islam radikal.

Potret tersebut cukup membawa kesan untuk menghantar kepada persoalan keagamaan disatu sisi dan bentuk kekerasan di sisi lain, semacam keduanya seolah berdampingan. Maka ada apa dengan agama? Apakah dengan beragama seseorang justru dapat membentuk ideologi yang radikal? atau jangan-jangan ada yang salah dalam cara pandang beragama.

Perbincangan agama memang selalu hangat dan menarik yang tiada habisnya untuk dipersoalkan. Karenanya, dalam wacana pemikiran kontemporer kajian agama-agama merupakan wacana tersendiri di dunia Akademis. Menariknya, wacana keagamaan dapat

dikaji dari berbagai ragam interdisipliner keilmuan seperti Antropologi, Feminisme, Fenomenologi, Filsafat, Psikologi, Sosiologi dan Teologi sebagaimana yang dilakukan Peter Connolly (2012) umpamanya.

15 Durkheim mengatakan, agama sebagai esensi (ontologi) merupakan daya penentu kehidupan manusia, yaitu sebuah ikatan yang menyatukan pikiran manusia dengan pikiran misterius yang menguasai dunia dan diri yang ia sadari, dan dengan hal-hal yang menimbulkan ketentraman bila terkait hal tersebut. Dengan demikian menurutnya, jika seseorang menyatakan bahwa istilah agama berarti kepercayaan terhadap sesuatu yang tinggi dan agung (*supreme being*) dalam bentuk sesuatu yang spiritual. (Emile Durkheim: 2011).

Spiritualitas agama sebagai satu kesatuan yang utuh terdiri dari bagian-bagian sistem yang kompleks yang terdiri dari sistem mitos, dogma, ritus dan sistem pibadatan. Namun, agama bekerja seolah-olah sebagai satu entitas yang tidak dapat dipilah dan dibagi-bagi. Karena kesatuan hanya dapat didefinisikan jika dihubungkan dengan bagian-bagian yang terkandung di dalam kesatuan tersebut.

18 Dalam unsur agama, Durkheim membaginya kepada dua kategori, yaitu kepercayaan dan ritus. Pertama merupakan pendapat-pendapat (*states of opinion*) yang terdiri dari representasi-representasi, dan yang kedua adalah bentuk-bentuk (ekspresi) yang khusus. Di antara dua kategori fenomena ini

terdapat jurang yang memisahkan cara berpikir (*thinking*) dari cara berperilaku (*doing*).

Bentuk ekspresi dalam ritus agama yang dimaksud Durkheim dapat diinterpretasikan lain sebagai tindakan-tindakan moral atas pembenaran ajaran agama, maupun upaya interpretasi atas teks keagamaan berdasarkan kekhasan hakikat apa yang menjadi objeknya.

Maka, secara empirik representasi ritus agama sebagaimana yang diungkapkan Durkheim sebelumnya, dapat kita lihat dalam bentuk-bentuk ekspresi agama yang tercermin dalam watak Fundamental atau Radikal, Moderat, dan Liberal (M. Hasbi Miruddin:2000). Dengan demikian, kasus penusukan sebagaimana yang digambarkan di awal dalam ekspresi keberagamaan, dapat dikategorikan sebagai bentuk fundamentalisme Islam atau "Islam Radikal".

Bagaimana pun juga tindakan demikian jangan sampai terulang kembali yang mencoreng nama baik agama. Pasalnya, berdasarkan keterangan republika.co.id (02/11/2017), tiga tahun terakhir Banten dan Jawa Barat menempati posisi teratas terkait kekerasan beragama dengan mencapai masing-masing 28 kasus dan 23 kasus yang diakumulasikan 67 persen dari total 76 persen kasus kekerasan beragama dari 10 Provinsi lain. Artinya, ini sudah menunjukkan lampu kuning yang harus segera diatasi.

Secara umum, fakta yang ditemukan dalam ranah pelanggaran pluralitas dan kekerasan agama dipengaruhi oleh

beberapa indikasi indikasi seperti: Pelanggaran akibat permusuhan terhadap agama-agama minoritas tertentu atau kelompok agama yang tidak disetujui; Praktik diskriminatif atas paham keagamaan sebagai legitimasi *amal ma'ruf nahi munkar* yang mengarah pada pemakaran dan premanisme; dan Praktik diskriminatif atas agama-agama tertentu dengan mengidentifikasi mereka sebagai sekte atau aliran yang berbahaya, seperti kasus Syi'ah di Indonesia.

Oleh karena itu, mesti ada upaya penanganan secara khusus dalam merajut perdamaian antar kelompok baik secara internal maupun eksternal kelompok yang tidak mengarah pada kekerasan, yaitu melalui gerakan bina-damai. Karena dalam beberapa penelitian terakhir perlawanan damai dinilai lebih efektif daripada membuat perlawanan tandingan yang hanya memicu munculnya perlawanan balik, sehingga yang ada hanyalah lingkaran kekerasan yang tiada berkesudahan.

Umpamanya pada kasus perlawanan rakyat Timur Tengah dan Afrika Utara. Jika di Tunisia dan Mesir hal itu berlangsung damai, sementara di Libya berdarah-darah. Sejauh ini hasilnya juga berbeda, jika di Tunisia dan Mesir penguasa Otoriter berhasil ditendang, sementara di Libya konflik kekerasan semakin meningkat.

Dari dua kasus tersebut, mendorong kita untuk bertanya, jangan-jangan aksi damai, seperti yang dilakukan di Tunisia dan Mesir, lebih efektif dalam mendorong perubahan, termasuk dalam menentang otoritarianisme dari pada aksi sebaliknya.

Maka, untuk menemukan usaha gerakan bina-damai terutama yang berkaitan keagamaan, kita perlu mencontoh para sarjana dan aktivis agama serta perdamaian, seperti Scot Appleby atau Marc Gopin dan juga Muhammad Abu-Nemer dalam penelitian bukunya *Nonviolence and Building in Islam: Theory and Practice* yang sudah diterjemahkan ke dalam Indonesia "*Nir-kekerasan dan Bina-Damai*" yang berhasil mengumpulkan sejumlah data kasus kekerasan agama di beberapa negara seperti India-Pakistan, Tunisia dan Mesir dengan menonjolkan beberapa tokoh yang dianggap berhasil melakukan perlawanan damai atau nir-kekerasan. Sehingga gagasan tersebut dapat ditarik kepada ranah yang lebih sempit dengan melihat potret keberagaman yang berada di Banten dengan sejumlah kasus kekerasan yang pernah terjadi.

Memaknai Problem Amiguitas Agama dan Kekerasan

Agama merupakan prinsip dalam kehidupan seseorang, ia lahir dari keyakinan atas ajaran-ajaran melalui kitab-kitab dan para utusan Tuhan. Kehadirannya pun bukan hanya sekedar mengajarkan moral, tapi dianggap sebagai penuntun menuju keabadian. Prinsipnya selain mengajarkan tuntutan peribadatan, agama juga secara umum mengajarkan saling mengasihi, menuntut adanya persatuan, memberi rasa keadilan, dan melarang saling membeci. Artinya, selain bentuk ajarannya bersifat vertikal (hubungan manusia dengan Tuhan), dalam islam disebut dengan *habl min Allah*, ia juga memiliki spirit kemanusiaan secara horizontal atau *habl min al-nās*.

Akan tetapi dalam tataran empirik, agama pun menggiring pada wilayah dogmatis yang memicu watak kekerasan dalam sikap keberagamaan. Hal itu memang kitab suci memberikan sebuah informasi yang bersifat general (*mujmal*) dan beragam interpretasi di dalamnya, karena selain adanya ayat-ayat yang melarang saling bermusuhan, namun pada ayat tertentu dibenarkan pula melakukan tindak kekerasan, pembunuhan bahkan peperangan, sehigga dalam artian tindakan perdamaian dan kekerasan atas agama secara tidak langsung sama-sama klaim dari “Tuhan”, ini yang dimaksudkan sebagai makna yang ambigu.

Dalam ajaran islam umpamanya, kitab suci umatnya (al-Qur’an) dalam fakta sejarahnya ternyata tergantung bagaimana seseorang menginterpretasikan suatu teks ayat. Bukankah munculnya konflik berdarah pada masa awal keislaman dipicu karena persoalan memahami ayat? Bahkan lebih lanjut, kemunculan aliran-aliran Teologi dalam sejarah Islam diiringi dengan konflik berdarah pula, satu sama lain saling mengkafirkan. Hal tersebut karena dipicu atas legitimasi klaim kebenaran interpretasi ayat.

Sebagaimana kemunculan kelompok teologi Khawarij dalam sejarah Islam klasik. Pemicu lahirnya kelompok teologi tersebut bukan hanya sekedar persoalan politik, melainkan dilandasi pertimbangan terhadap keyakinan atas pemahaman keagamaan, yaitu interpretasi mereka terhadap term “kafir” dan perbuatan “dosa besar” (Ris’an Rusli: 2016).

Kelompok Khawarij sendiri merupakan sempalan dari pembelot pengikut 'Ali ibn Abi Thalib atas kekecewaannya pada peristiwa arbitrase (*Tahkim*). Mereka meyakini, dengan nalar ideologinya bergantung pada *nash* al-Qur'an bahwa 'Ali, Amr ibn al-'Ash, dan Mu'awiyah serta sejumlah Sahabat yang menyetujui dan terlibat pada peristiwa tersebut dianggap sebagai kafir yang wajib dibunuh.

Pemahaman keagamaan tersebut, Khawarij mengambil cara penafsiran secara zahir pada ayat "*Barang siapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir*" (Qs al-Ma'idah [5]:44). Dengan demikian, semboyan kelompok teologi ini adalah *lā hukama illa Allah*. Terkait semboyan tersebut 'Ali ibn Abi thalib pernah berkomentar: "*inna hādzihi kalimatun haqqun wa uridu bihā bāthilun, fa al-khawārij yu'awwilūnahā 'alā ghayri mā yurādu bihā*" (sesungguhnya kalimat ini - *lā hukama illa allah*- adalah kalimat yang benar, namun digunakan dengan kebatilan, kelompok khawarij mena'wilkannya tidak sesuai maksud ayatnya) (Muhammad Husayin al-Dzahabi: 2000).

Dengan berlindung di bawah ayat-ayat al-Qur'an, ajarkan kelompok ini begitu gampang mengkafirkan orang lain hanya karena tidak memiliki kesesuaian prinsip dengannya. Dengan demikian, dalam pandangan mereka setiap orang beriman yang melakukan dosa besar menjadi kafir, dalam arti keluar dari islam,

yaitu murtad dan wajib dibunuh (al-Imām Abī Muhammad ‘Alī ibn Ahmad Ibn Hazm al-Andalûsi:1999)

Cara pandang keagamaan ini sangat berbahaya, sekalipun dalam catatan sejarah kelompok Khawarij berangsur-angsur kurang diminati. Akan tetapi, dalam arti pemahaman keagamaan yang sama seperti Khawarij saat ini tidak lantas hilang. Pada era kolonial wacana Panislamisme mulai muncul saat gerakan Wahabi berhasil menyapu Timur Tengah yang menjadi sebuah pemahaman dan gerakan pemurnian agama yang sama seperti gerakan Khawarij. Implikasinya dari gerakan tersebut, melahirkan kelompok gerakan-gerakan islam Fundamental bahkan mengarah pada *takfiri* dan *jihadi* (I. Stoddard:1966).

Representasi gerakan tersebut dapat dilihat melalui kemunculan kelompok gerakan keagamaan Jihadis seperti Hujbullah, al-Qaeda, Jama'ah Islamiyah, JAD dan ISIS yang akhir-akhir ini baru muncul. Penyebab tersebut semula karena dipicu sejak terjadinya perpecahan dan ketegangan antarkomunitas, Perang Arab-Israel dan perang yang berada di Kawasan Timur Tengah. Puncaknya pada tragedi 11 September 2001 yang menegaskan istilah Teroris. Jaringan kelompok tersebut semakin meluas bahkan telah masuk ke Indonesia yang ditandai dengan terjadinya Bom Bali dan Kuningan (Riza Sihabudi:2007).

Tidak hanya itu, gerakan radikal juga banyak diwakili dari agama-agama lain seperti Aum Shinrikyo di Jepang, Basque di Spanyol, IRA di Irlandia, Macan Tamil di Srilanka, Kahane Chai di

Israel, Tupac Amaru di Peru dan kelompok *American Militans Extrimists* di AS yang telah banyak menelan korban atas konflik ras dan agama, termasuk juga baru-baru ini kasus etnis-agama di Myanmar oleh pemuka agama Budha Ashin Wiratu terhadap warga Rohingya.

Dengan demikian, Potret tersebut cukup membawa kita pada sebuah asumsi bahwa agama sering kali bersinggungan dengan kekerasan. Sehingga, hingga ini memicu pada sebuah pemahaman ganda (ambigu) bahwa hubungan diantara keduanya secara empiris saling berdampingan. Kalangan agamawan tertentu boleh saja mengklaim bahwa orientasi kepada perdamaian sudah intrinsik ada dalam tradisi agama-agama. Namun di sisi lain juga dapat dibenarkan jika dikatakan bahwa agama secara intrinsik dapat memancing terjadinya konflik dan kekerasan sebagaimana gambaran di atas.

Menurut Ali Fauzi (2011), secara psikologis akar kekerasan dan agama dapat diidentifikasi dengan beberapa kenyataan di antaranya: *Pertama*, agama berkembang menjadi sumber penemuan identitas diri, dalam posisi yang seperti demikian, agama menyatukan orang-orang tertentu ke dalam kelompok-kelompok tertentu, dan karena itu juga membedakan orang dari satu sisi ke sisi kelompok. Perbedaan ini menciptakan dinamika psikologis antara kelompok "kita" dan "mereka" yang menguat dan mengental di tengah situasi konflik.

Kedua, narasi idiom “kita” dan “mereka” membutuhkan legitimasi terus menerus agar tidak usang, dikembangkan melalui narasi besar berupa dasar-dasar keimanan, kisah-kisah dan ritual, dan seterusnya. Narasi ini sering kali diperkokoh oleh bentuk-bentuk ekspresi keagamaan yang amat kasat mata seperti simbolitas dalam bentuk pakaian, arsitektur, musik dan lainnya. Semuanya ini hanya menambah kekokohan identitas diri dan kelompok, dan memperteguh perbedaan di antara banyak orang dan kelompok. Dalam situasi genting, narasi seperti ini akan berkembang makin tajam, mengarah kepada konflik, kelompok sendiri “kita” disucikan, sedang kelompok lain “mereka” dilecehkan.

Ketiga, dalam situasi genting, kedua hal di atas dapat dikembangkan lebih jauh ke dalam apa yang mencirikan pola utama kekerasan keagamaan selama ini, yaitu pemberian legitimasi kepada penggunaan kekerasan (bersenjata) dalam jihad besar, “perjuangan suci” melawan kelompok lain, kelompok “mereka”. Pemberian legitimasi ini dapat berlangsung dalam berbagai cara seperti seruan formal kepada tradisi keagamaan tertentu, yang menunjukkan situasi-situasi khusus di mana penggunaan kekerasan dapat dibenarkan.

Keempat, mengacu kepada cara pandang interpretasi terhadap teks kitab suci. Ayat yang digunakan dipastikan mengacu kepada ayat yang sama dalam satu Kitab, namun yang membedakan adalah cara interpretasi yang digunakan.

Dengan demikian bahwa ambiguitas agama dan kekerasan adalah *hard facts* yang sulit ditolak. Karenanya, hal itu mestinya tidak terlalu mengagetkan atau mengecewakan siapapun. Kenyataan itu juga tidak perlu membuat galau para agamawan yang mendambakan dunia yang damai, karena selalu ada jarak antara apa yang diajarkan agama dan apa yang dilakukan para pemeluknya, antara keinginan dan kenyataan, antara cita-cita luhur dan fakta sebaliknya. Sementara benar bahwa agama, bahkan inti ajarannya, menyerukan perdamaian, juga dibenarkan pula jika dikatakan bahwa semua agama, baik dalam sejarah maupun dalam konteks kontemporer, merupakan salah satu dari beberapa sumber konflik kekerasan yang paling pokok.

Dinamika Keberagaman dalam Lanskap Masyarakat Banten

Indonesia dikenal tidak hanya sekedar dari kekayaan alamnya yang melimpah, tapi Negara ini juga dikenal akan kekayaan suku, agama, budaya dan bahasa yang aneka. Sehingga perbedaan dan keragamannya menjadi hal yang niscaya yang perlu kita sadari, nikmati dan disyukuri sebagai Anugerah dari Maha Kuasa.

Banten merupakan salah satu wilayah Indonesia yang dapat dikatakan multi etnis. Palsinya, Banten sendiri berdasarkan jejak peninggalan sejarahnya telah berhasil membuktikan bahwa penghuninya berasal dari berbagai etnik serta pemeluk agama dan kepercayaan yang berbeda-beda, bahkan jauh sebelum masa kesultanan.

Berdasarkan catatan Balai Pelestarian Peninggalan Purbakala (2007), banyak ditemukan bukti kepercayaan sebelum dipengaruhi Hindu-Budha dengan ditemukannya Menhir *Sangiyang Heulet* dan *Sanghyang Dengdek* sebagai wujud pemujaan kepercayaan dewa pada masanya. Sementara bukti pengaruh Hindu-Budha, diperkirakan sebelum abad ke-5M, di Banten banyak ditemukan bukti peninggalan prasasti dan arca-arca sebagai simbol pemujaan seperti Arca Shiwa dan Arca Durga yang ditemukan di Pulosari, dan arca Ganesa di Panaitan.

Sementara bentuk multi etnik, daerah Banten banyak diminati pengunjung seperti kehadiran orang-orang Cina Tionghoa yang sangat berperan dalam pengembangan bidang ekonomi maupun politik, bahkan kini dapat kita nikmati bukti peninggalannya seperti pecahan kramik dan mata uang dari masa dinasti Han dan Ming. Sementara pengaruh dalam bidang agama, kebudayaan Cina juga terepresentasikan dengan bukti wujud Masjid Pacinan dan Kelenteng yang berada di sekitar Banten Girang.

Namun, semenjak kesultanan bertahta, Islam menjadi agama yang mendominasi dengan menggeser nilai-nilai kepercayaan sebelumnya tanpa terjadi pergesekan dan pertumpahan darah atas nama agama. Karena kehadiran agama ini secara nyata mudah diterima dari semua kalangan, sehingga sekalipun Islam sebagai agama mayoritas namun mampu hidup berdampingan dengan kepercayaan lain yang masih melekat seperti kepercayaan Sunda

Wiwitan yang berada di Baduy atau kepercayaan *Kakolotan* yang berada di Banten *Kidul*.

Namun bagaimana dengan potret keagamaan sekarang? Semenjak memasuki era Kolonial, Banten tercatat sebagai daerah yang gigih melawan penjajahan. Beriringan dengan itu, lahir pula organisasi-organisasi masyarakat dan keagamaan sebagai media penggerak dan pemersatu dari semua kalangan.

Pada tahun 1916 telah berdiri dua ormas besar Mathla'ul Anwar dari Menes Pandeglang dan al-Khaeriyah dari Cilegon. Kedua organisasi tersebut bukti wujud kepedulian sosial yang kemudian berkembang menjadi sebuah misi sebagai gerakan dalam ranah Pendidikan yang saat itu Pendidikan di Indonesia masih dipandang sebelah mata oleh Belanda.

Selain dari kedua ormas tersebut, organisasi Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah ikut menjadi gerakan tersendiri di Banten. Kalangan NU lebih banyak menyoroti peran Ulama dan Pesantren Tradisional, saat itu sebagai penggeraknya adalah Muhamma Yasin sekaligus sebagai Pendiri mathla'ul Anwar. Sementara Muhammadiyah merupakan organisasi yang lebih mengarah kepada Islam yang berkemajuan untuk mengimbangi peran Islam perkotaan terutama pada persoalan Islam dan modernisasi.

Sejatinya, keberadaan organisasi-organisasi tersebut berjalan dengan beriringan karena pada dasarnya merupakan satu misi atas kecintaan tanah air dan demi mempertahankan kedaulatan Negara.

Sehingga organisasi-organisasi tersebut mampu bertahan sampai hari ini.

Namun pada sisi lain, seiring dengan munculnya organisasi keagamaan seperti mengusung jargon *Amal Ma'ruf nahi Munkar* melalui Front Pembela Islam (FPI) ternyata mampu merubah wajah islam yang lebih progresif. Sehingga tidak sesekali benturan atas nama agama atau faham keagamaan kerap terjadi.

Tidak lupa juga kita tinggalkan seperti kasus berdarah Ahmadiyah di Cikeusik yang cukup mengusik bagi kalangan agamawan moderat dan kemanusiaan. Pasalnya peristiwa itu terjadi bukan ditempuh melalui jalur hukum, melainkan kelompok masyarakat melakukan aksinya yang keduanya atas nama kebenaran dan atas nama agama.

Maka atas dasar tersebut, perdamaian dan rasa kemanusiaan mestinya diatas segalanya. Karena agama harusnya mampu memberikan rasa perdamaian dan keamanan bagi segenap manusia tanpa kecuali. Sebagaimana yang dilakukan para pendahulu kita.

Mencari Titik Temu Moderasi Beragama dalam Pemikiran Islam

Moderasi sendiri berasal dari Bahasa latin yaitu *Moderatio*, yang berarti ke-sedang-an (tidak berlebihan dan tidak kekuarangan). Dengan demikian, moderasi berarti cara pandang mengedepankan keseimbangan dalam hal keyakinan, moral dan watak, baik ketika memberlakukan orang lain sebagai individu, maupun ketika berhadapan dengan institusi negara (Tim Penyusun Kementerian Agama RI: 2019).

34
Dalam istilah Arab, moderasi disebut dengan *wasath* atau *wasathiyah*, yang memiliki padanan kata dengan *tawasuth* (tengah-tengah) yang semakna dengan *i'tidal* (adil), dan *tawazun* (berimbang). Sehingga, dalam konteks beragama, moderasi beragama merupakan pilihan untuk memiliki cara pandang, sikap, dan perilaku di tengah-tengah antara pilihan yang ekstrim.

Sementara ekstrimisme beragama adalah cara pandang, sikap dan perilaku melebihi batas-batas moderasi dalam pemahaman dan praktik beragama. Karenanya, moderasi beragama kemudian dapat dipahami sebagai cara pandang, sikap, dan perilaku selalu mengambil posisi di tengah-tengah, selalu bertindak adil, dan tidak ekstrem dalam mengambil sikap beragama (Tim Penyusun Kementerian Agama RI: 2019).

Akan tetapi, bagaimana mengukur sikap moderasi beragama? Terlebih dalam dinamika keberagamaan tentu memiliki ragam dan corak pemikiran tersendiri. Menurut Fazlur Rahman, gerakan pemikiran keagamaan dalam Islam dibagi kepada gerakan Tradisionalis, Revivalis, Modernisme Klasik, dan Neo-Modernis (M Hasbi Amirudin:2000).

Pertama, gerakan Tradisionalis adalah orang yang berpegang kepada pemikiran Ulama silam tanpa mengadakan suatu usaha pergantian yang bermakna termasuk dalam merespon masalah-masalah sosial dalam masalah kontemporer. Menurut pandangannya, seluruh persoalan kehidupan manusia yang berhubungan dengan hukum dan agama telah lengkap diijtihad dan

ditulis oleh ulama-ulama terdahulu, karena itu tidak ada yang perlu diijtihadkan kembali. Sehingga kelompok gerakan ini menolak keras usaha ijtihad baru terlebih sikapnya yang selalu negatif terhadap pemikiran Barat.

Kedua, gerakan Revivalis. Kelompok ini merupakan para pembaharu yang muncul pada masa pra-Modernis. Gerakan ini diawali kemunculan Ibn Abd al-Wahab dan pengikutnya yang mempersoalkan tradisi atas dasar sumber-sumber asli Islam yaitu Al-Qur'an dan Sunnah. Gerakan ini secara umum memiliki ciri ajakan untuk kembali ke islam "orisinal", meninggalkan *takhayul* dan *khurafat*. Selain itu mengajak untuk melaksanakan pembaharuan secara paksa, kelompok ini membolehkan memakai kekuatan senjata jika diperlukan (Fazlur Rahman: 1979). Selain itu, mereka memiliki aturan secara ketat terkait penafsiran harfiah yang terkandung dalam Kitab Suci tanpa mencari penafsiran yang lebih sesuai dan kontekstual.

Ketiga, gerakan Modernisme, gerakan ini muncul pada abad kesembilan belas yang dipelopori seperti Sayyid Ahmad Khan (w 1898) di India, Jamaluddin al-Afghani (w 1897) dan Muhammad Abduh (w. 1905) di Mesir. Gerakan Modernisme Islam ini lebih kepada perluasan ijtihad yang dianggap problem vital bagi masyarakat muslim saat itu. Mereka telah membuka pintu atas gagasan-gagasan dari Barat yang dianggap lebih unggul, yang mempunyai kemungkinan pemikiran Barat berkembang di masa depan, baik dikarenakan kontak mereka dengan pemikiran Barat

maupun munculnya fenomena-fenomena baru dalam bidang ilmu dan teknologi di masyarakat Barat.

Masalah-masalah yang diangkat dari kelompok gerakan modernis ini adalah menyangkut problematika hakikat akal budi dan hubungannya dengan iman, pemahaman sosial, khususnya dalam lapangan Pendidikan dan status wanita dalam masyarakat yang berkaitan dengan emansipatoris dan pembaharuan pemikiran islam yang inklusif.

Keempat, Neo-Modernisme atau madzhab kritis. Istilah ini diajukan Fazlur Rahman sebagai reaksi atas orang-orang yang mengoreksi kelemahan-kelemahan Modernis, Revivalis dan Tradisionalis. Menurutnya, untuk mengembangkan diri dan agar tidak kalah dengan Barat, kaum muslim mempunyai tugas yang sangat fundamental yaitu harus mampu mengembangkan suatu metodologi yang masuk akal untuk mempelajari al-Qur'an guna memperoleh arah yang tepat di masa depan. Karenanya, kelompok ini disisi lain berupaya melakukan sebuah konstruksi keilmuan yang diambil dari pengetahuan-pengetahuan klasik, dan bersikap terbuka untuk pengetahuan-pengetahuan sekaligus juga melakukan upaya kritik terhdapnya dengan bersifat rekonstruksi pemikiran islam. Selain Fazlur Rahman, Noe-Modernis ini merupakan pemikir-pemikir islam kontemporer kritis seperti Hassan Hahafi, Mohammed Arkoun, Nashr Hamid Abu Zayd, Mohammed Syahrur dan lainnya.

Dari gerakan pemikiran islam tersebut, lantas gerakan moderatisme ini berada pada posisi mana? Untuk menemukan jawabannya, pertama kita harus memahami gerakan moderatisme agama ini meniscayakan sikap keberagamaan yang tidak mengurung diri, tidak eksklusif (tertutup), melainkan inklusif (terbuka), melebur, beradaptasi dan mampu bergaul dengan berbagai komunitas. Hal ini senada dengan pernyataan Alwi Shihab dalam catatannya tentang *Islam Inklusif* dimana agama yang inklusif itu selalu membuka ruang dialog dalam upaya mencari titik temu persamaan, bukan sebaliknya. Karena pola hubungan yang eksklusif hanya akan menghantarkan manusia kepada permusuhan yang berakhir dengan konfrontasi dan kematian (Alwi Shihab: 1999).

Selain itu, moderasi beragama berupaya bertumpu dalam menengahi dua kutub pemikiran yang ekstrim, yaitu ekstrim kiri dan ekstrim kanan, di mana ekstrim kiri merupakan tindakan beragama secara liberalistik yang bertumpu pada akal semata dengan menafikan pendekatan secara *nash* (riwayat). Sementara di sisi lain, kutub kanan terlalu bertumpu pada tekstualitas semata secara kaku dan rigid tanpa mempertimbangkan situasi kontekstual dan sosio-historis.

Dengan demikian, gerakan moderasi ini seperti gerakan bandul yang selalu bergerak dari pinggir mengayuh kepada gerak yang lain dengan selalu berhenti pusat sumbu. Moderasi tidaklah statis atau berdiam diri, melainkan ia pandai melihat kecenderungan realitas, artinya ia dapat bergerak ke kiri untuk

melihat dan mengambil manfaat dari pemikirannya (ekstrim kiri), namun di sisi lain ia juga mengayuh ke kanan untuk berkaca kepada pedoman *nash* (riwayat) dengan memahami konteks dan sosio historisnya.

Mungkin dari sini dapat diasumsikan, bahwa moderatisme ini pada gerakan pemikiran islam berada pada dua kutub Tradisionalis yang meneguhkan pada keterangan berdasarkan *nash* dan sekaligus juga Neo-Modernis yang bersikap kritis dan inklusif baik terhadap pemikiran maupun sikap keberagamaan. Hal ini karena dengan pertimbangan gerakan moderasi ini tidak meninggalkan jejak-jejak pemikiran klasik dalam *turats*, namun disisi lain ia juga selalu bersikap terbuka terhadap pendapat-pendapat dari pemikir baik Barat maupun Timur yang dianggapnya membawa kemanfaatan.

Membangun Militansi “Agama Damai” Sebagai Narasi Tandingan

Pengakuan mengenai fakta kekerasan dalam agama merupakan persoalan yang nyata, tapi jauh lebih penting adalah adanya upaya pengakuan dan penyadaran sebagai respons balik atas ketidakbaikan dalam kekerasan beragama.

Artinya, ambiguitas ini harus dijadikan sebagai kesempatan, peluang baru yang justru menunjukkan dan mewujudkan potensi intrinsik agama sebagai sumber daya perdamaian. Para agamawan yang memiliki komitmen kepada perdamaian tidak boleh hanya berkeluh kesah. Jika kekerasan atas nama agama memerlukan militansi, maka upaya perdamaian oleh agama juga menyaratkan militansi (Ihsan Ali Fauzi:2011).

Dengan kata lain, militansi agama damai itu harus gencar dilakukan dengan organisasi yang rapi dan agenda yang jelas, dengan keterampilan dan teknik-teknik yang memungkinkan pencapaiannya. Hal ini penting dilakukan untuk menunjukkan bahwa sentimen dan komitmen keagamaan bukanlah hak prerogatif mereka yang eksklusif dalam wawasan keagamaannya, yang biasanya mudah menggunakan aksi-aksi kekerasan untuk menyelesaikan masalah.

Agar kampanye perdamaian atas nama agama dapat berjalan dengan baik, maka para agamawan yang anti kekerasan harus membangun narasi-narasi tandingannya yang dapat mendorong pada perdamaian. Narasi-narasi beraura konflik dan permusuhan harus ditandingi dengan narasi-narasi yang mendorong tumbuhnya saling menghormati antar sesama manusia serta menyokong cita-cita luhur pluralisme.

Akan tetapi, untuk mencapai target tersebut tidaklah mudah dan tentu akan menghadapi tantangan, sehingga hal ini harus diiringi sikap yang konsisten. Untuk memecut semangat gerakan agama damai, setidaknya kita dapat melihat tokoh-tokoh perdamaian yang berhasil meruntuhkan stigma kekerasan harus dilawan dengan kekerasan.

Lihatlah Filipina, sejak 1970-an, para penentang sudah berjuang menjatuhkan Marcos. Di antara mereka, yang tersebar adalah faksi Komunis yang juga ditopang sejumlah Tentara yang kecewa. Tapi mereka gagal, meski kudeta beberapa kali dicoba.

Akhirnya yang dapat menjatuhkan Marcos justru dengan kekuatan “*People Power*”, gerakan pro-demokrasi damai, dipimpin ibu rumah tangga bernama Cory Aquino, yang didukung dua jutaan lebih orang. Mereka terdiri dari para buruh, anak-anak muda, pengusaha dan kelas menengah di Makati, juga para petinggi Katolik.

Demikian juga dengan Iran, perlawanan bersenjata dari organisasi seperti *Mujahedin-e Khalq*, yang didirikan kelompok kiri pada 1960-an, menentang Syah Iran, selalu mentok. Namun yang berhasil mengusir Shah yang berkuasa sejak 1941 itu, justru demonstrasi damai dipimpin seorang Mullah Khomeini. Selain oleh kalangan agamawan, aksi damai itu didukung pula oleh berbagai lapisan seperti anak muda, mahasiswa, kelompok perempuan termasuk kaum Bazzari di Pasar (Ihsan Ali Fauzi;2011).

Sejumlah kasus lain dalam penelitian Kurt Schock dalam *Unarmed Insurrection* (2005) sebagaimana dikemukakan Ali Fauzi menunjukkan hal yang sama, dari enam kasus yang ditelitinya, perlawanan damai berhasil di Afrika Selatan, Filipina, Nepal dan Thailand, ia berkesimpulan bahwa perlawanan damai ternyata lebih berpotensi berhasil dalam konteks sekarang ini.

Studi ini diperkuat pula oleh Maria Stephan dan Erica Chenoweth dalam *Why Civil Resistance Works? International Security* (2008). Dalam riset tersebut ia mempelajari ratusan gerakan perlawanan bersenjata dan tak-bersenjata antara tahun 1900 dan 2006. Salah satu temuannya, 53 % gerakan tak-bersenjata berhasil, dibanding hanya 26 % gerakan perlawanan bersenjata yang

berhasil. Namun, yang terpenting dalam kasus ini adalah sejauh mana konsistensi perlawanan damai tersebut dijalankan.

Selain dari fakta-fata yang menunjukkan secara jelas, di sisi lain kita pun harus berkaca kepada teks-teks kitab suci agama-agama, di manamereka semua memiliki kesepakatan yang sama bahwa semua agama menginginkan jalan perdamaian. Dalam Islam umpamanya, ketika terjadi adanya perselisihan, Nabi tidak serta merta langsung mengibarkan panji peperangan, karena peperangan yang dibolehkan Nabi hanya dalam Upaya mempertahankan diri bukan menjajah dan merampas hak kemanusiaan. Selain itu, Nabi Muhammad sendiri selalu mengedepankan jalan dialog dalam menyikapi masalah baik secara intrinsik maupu secara ekstrinsik, sebagaimana yang diungkapkan dalam al-Qur'an:

"Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik" (QS. An-Nahl [16]: 125).

Banyak pula ayat-ayat lain yang dapat kita temukan di mana Nabi mengedepankan jalan perdamaian, karenanya *'amal ma'ruf nahi munkar* bukan dilakukan dengan cara yang munkar, melainkan mencegah kemunkaran dengan cara yang ma'ruf. Hal senada disampaikan pula oleh Syaikh 'Abd Qadir al-jailani (tt) dalam *Sirr al-Asrar*, "*Orang alim (berilmu) senantiasa menasehati dengan ilmu dan etika, sementara orang yang bodoh menasehati dengan pukulan dan ejekan.*"

Demikian pula dalam ajaran agama lain, dalam ajaran Hindu dikenal dengan istilah *Susila*, yaitu bagaimana hubungan yang harmonis antar sesama manusia yang menjadi salah satu penyebab kesejahteraan melalui jalan kasih sayang pada semua agama. Pun demikian dalam ajaran Buddha yang memang lahir dari persoalan kemanusiaan dan kesenjangan sosial, mengenal dengan istilah *Metta*, yaitu sebuah ajaran yang berpegang teguh pada cinta kasih tanpa pilih kasih yang berbasis pada nilai-nilai kemanusiaan seperti toleransi, solidaritas, kemanusiaan, dan kesetaraan tanpa kekerasan (Tim Penyusun Kementerian Agama RI: 2019).

Sikap bina-damai pula dapat dilihat dalam perspektif Gereja Katolik. Gereja menyebut diri “persekutuan iman, harapan dan cinta kasih”. Ketiga keutamaan ini, yang pada dasarnya adalah satu, yaitu sikap dasar orang beriman. Iman yang menggerakkan hidup, memberi dasar kepada harapan dan dinyatakan dalam cinta-kasih. Bahkan sebagai bentuk membuka ruang untuk berdialog antar pemeluk agama. Konsili Vatikan II mengungkapkan, “supaya dengan bijaksanadan penuh kasih, melalui dialog dan kerja sama dengan para penganut agama-agama lain, mengakui, memelihara dan mengembangkan harta kekayaan rohani dan moral serta nilai-nilai sosio-budaya, yang terdapat pada mereka” (NA.2).

Intinya, dalam setiap agama-agama terdapat suatu inti ajaran pada “kalimat” penyeruan perdamaian. Sehingga jika ada pemeluk agama yang selalu menyerukan tindakan anarkis dan merampas

hak-hak kemanusiaan, maka yang salah bukanlah agama, melainkan cara beragamanya.

Dengan adanya argumen seperti ini, pendamba perdamaian atas nama agama baiknya mendesain tindakan nir-kekerasan dan agama damai secara struktural dengan menempatkan “anti kemanusiaan” sebagai musuh bersama yang harus diperangi dengan segala cara dan dilenyapkan. Jika tidak demikian, agamawan yang anti-kekerasan hanya akan dituduh tidak berbuat apa-apa, kalau bukan malah bersepakat dengan *status quo* ketidakadilan tersebut.

Mengawal Gerakan Nir-Kekerasan dan Bina-Damai di Banten

Mengkaji Riset Bina-Damai

Sebetulnya, bidang kajian perdamaian telah banyak dikembangkan para sarjana dan aktivis perdamaian yang punya sejarah panjang perjuangan untuk perubahan sosial, politik dan agama. Para peneliti dan aktivis kajian perdamaian telah terbiasa mengusung nilai-nilai kerjasama ketimbang kompetisi, mengedepankan dialog, protes dan perlawanan damai ketimbang kekerasan, serta mengedepankan bujukan ketimbang paksaan. Upaya tersebut tentu dapat diimplementasikan sebagai wujud kajian bina damai agama di Provinsi Banten.

Aktivis perdamaian dalam sejarahnya turut berjuang melawan diskriminasi ras dan etnik. Kontribusi penting kajian perdamaian secara teoritis adalah penekanan analisis kultural konflik sebagai suatu cara mengidentifikasi sebab-sebab yang

mendasari ketimpangan sosial, kekerasan bagama, dan diskriminasi dalam masyarakat. Karenanya, meraka menjadikan sejumlah asumsi-asumsi yang dapat memandu berbagai macam proses resolusi konflik melalui pendasaran berikut: *Pertama*, Konflik tidak harus merupakan kejahatan atau kegagalan sistem yang ada, sebaliknya, konflik barangkali merupakan kekuatan kreatif yang menghasilkan jalan keluar dan alternatif baru.

Kedua, konflik adalah proses alamiah yang dapat berakibat konstruktif, destruktif atau dua-duanya sekaligus; *Ketiga*, harapan yang jelas dan tegas adalah bagian penting dan inti dari proses penyelesaian apa pun dan inti dari upaya pencapaian kesepakatan atau kesepahaman atas itu yang dipersoalkan; *Keempat*, konflik bisa jadi positif ketika ia meningkatkan komunikasi dan kepercayaan, permasalahannya bisa dipecahkan, berujung pada perkembangan dan pertumbuhan, melepaskan perasaan ketertindasan dan meningkatkan kerja dan kinerja; *Kelima*, konflik bisa jadi negatif ketika ia berkembang menjadi peperangan atau kekerasan, mencegah atau menghalangi perkembangan personal dan kelompok, menghalangi orang untuk membicarakan isu sebenarnya dan mendorong orang menjadi tidak kooperatif.

Keenam, konflik bisa dikelola atau bisa diselesaikan secara konstruktif melalui komunikasi. Tapi, tidak semua konflik bisa diselesaikan dengan meningkatkan komunikasi; *Ketujuh*, semua konflik berujung pada akhir bersama atau akhir yang disepakati. Tapi, ketika hasil yang saling memuaskan bisa dicapai bersama,

maka akhir bersama itu cenderung akan bisa saling memperkuat, efisien dan tahan lama; dan *Ketujuh*, proses resolusi konflik bisa jadi kreatif. Ia bisa mengarah pada hubungan baru atau hubungan yang lebih baik, serta bisa membantu mengidentifikasi kriteria, sumber daya, dan hasil yang baru (Muhammad Abu Nimer: 2010).

Asumsi tersebut dalam penanganan konflik dan kemungkinan terjadi dengan sebaliknya, dalam wacana kontemporer dipandang lebih relevan. Karena disituasi seperti ini semua negara atas dasar nuraninya pasti berkata damai lebih utama dari pada peperangan.

Louis Kriesberg, penulis karya *Constructive Conflicts: From Escalation to Resolution* (1998) yang sering kali dikutip sebagai karya yang berhasil mengenai penanganan konflik-konflik agama secara komprehensif yang kemudian dikerucutkan dalam tulisan Rizal Pangabean dalam tulisan pengantar karya Abu Nimer dengan judul "Dari Riset Perang ke Riset Bina-damai: Menggapai Sumbangan Abu Nimer". Menurutnya ada tiga mekanisme dengan apa konflik bisa diselesaikan secara damai dan menjadi sesuatu yang konstruktif dalam konflik agama, yaitu mekanisme Intra-Agama, Mekanisme Inter Agama dan Mekanisme Ekstra-Agama.

Pertama, Mekanisme Intra-Agama Salah satu dari mekanisme ini adalah pengembangan etika dan spiritualitas baru dalam suatu agama yang lebih mendukung perdamaian dan penyelesaian masalah kekerasan secara nir-kekerasan. Memang teks dan simbol keagamaan Islam dapat dan telah digunakan untuk mendukung perang dan kekerasan. Akan tetapi, reinterpretasi terhadap teks

juga dapat menciptakan etika dan spiritualitas baru yang menekankan hak-hak asasi manusia, toleransi, rekonsiliasi, dan kebebasan beragama, dan menghormati orang dari agama lain. Umpamanya, istilah *dār al-islam* yang sering dipahami sebagai negara islam, bisa dan sudah ditafsirkan menjadi "*dāral-salam*" (Negeri Perdamaian) dan wilayah rekonsiliasi.

Dialog dan pergaulan multikultural yang melibatkan berbagai aliran, madzhab, dan sekte dalam islam, umpamanya, adalah bagian dari upaya mekanisme internal yang dapat terjadi dalam suatu agama dan mendukung bina damai. Secara internal, Agama Islam ditandai dengan adanya kelompok internal dalam bidang aliran Teologi, Tasawuf, dan Fiqh. Sementara era modern sendiri, banyak masyarakat muslim yang menjelma dalam sistem kepartaian dan ormas islam yang memiliki garis fragmentasi baik garis keras, moderat dan bahkan liberal.

Mekanisme lain dalam komunitas agama adalah ketika para tokoh dan pemimpin agama mengendalikan perilaku dan pengikut mereka supaya menahan diri dan tidak melakukan agresi dan kekerasan ketika suasana tegang timbul karena konflik. Artinya, di sini pentingnya keterlibatan aktif para tokoh dari masing-masing kelompok sosial secara internal agama untuk berdialog dan duduk Bersama untuk menuju kepentingan perpecahan dalam satu agama.

Satu lagi, mekanisme internal yang dapat dipakai adalah menunjukkan solidaritas sosial tanpa mengenal status agama, etnis dan kepercayaan, terutama misalkan ketika terjadi dalam masalah

bencana alam dan konflik sosial. Kelompok agama ikut memberikan bantuan kemanusiaan dan pertolongan darurat. Hal ini sebagai upaya untuk menunjukkan kapasitas melakukan amal saleh termasuk kepada pihak lain yang dalam situasi normal dipandang sebagai saingan dan musuh.

Kedua, mekanisme Inter-Agama. Manusia sebagai makhluk bersosial maka dengan segala keniscayaannya akan selalu berdampak dengan segala kemajemukan dan keragaman baik pada status sosial bahkan keyakinan.

Karenanya, sebagai mewujudkan gerakan bina damai, warga yang berasal dari agama yang berbeda dapat membentuk atau berpartisipasi dalam kegiatan organisasi dan kelompok yang lebih formal. Sebagai contoh, umat Islam dapat berpartisipasi dalam kegiatan kongkow atau dialog lintas agama dalam klub kebudayaan atau komunitas lintas iman umpamanya.

Salah satu hasil penelitian di India mengatakan, keterlibatan dalam organisasi dan asosiasi semacam ini bahkan memainkan peran yang lebih kuat dalam membina perdamaian dibandingkan dengan interaksi warga sehari-hari. Dengan kata lain, ketika ketegangan sosial antar agama terjadi, misalnya antara umat Hindu dan Islam di India, kehadiran organisasi asosiasi yang kuat dapat mencegah timbulnya kekerasan terbuka walaupun ada pemicu dan provokasi yang menciptakan ketegangan (Mohammed Abu Nimer: 2003).

Selain itu, apabila antar agama ada yang bertikai maka perundingan dengan bantuan pihak ketiga yang dikenal dengan mediasi dapat dilakukan. Pihak ketiga yang dapat menerima pihak-pihak yang bertikai dapat membantu mereka membicarakan masalah-masalah yang dapat diperundingkan dan menyelesaikan masalah yang ada. Mediator sendiri dapat berasal dari institusi pemerintahan, atau juga organisasi keagamaan yang bereran aktif dalam upaya perdamaian.

Ketiga, Mekanisme Ekstra Agama. Mekanisme yang ketiga ini adalah yang beroperasi pada level sistematis, di luar komunitas agama dan hubungan antar komunitas agama. Namun mekanisme yang ketiga ini penerapannya belum relevan di Provinsi Banten. Mengingat, ekstra agama ini bersifat skala besar, yang biasanya melibatkan beberapa unsur dari berbagai negara.

Dalam sejarah Islam sendiri, pernah ada mekanisme yang dapat mencegah kekerasan antarkomunal dan memfasilitasi kehidupan bersama yang damai. Ciri umum mekanisme ini seperti perlakuan adil terhadap agama-agama yang ada, status agama-agama yang otonom dan semi otonom (secara politik, legal, kultural, dan keagamaan), tanpa campur tangan birokrasi imperium ke dalam urusan dan kehidupan internal setiap komunitas agama-agama.

Pada saat ini, tantangan kenegaraan yang dominan di dunia adalah negara-bangsa (*nation-state*). Sebagai mekanisme bina-damai, negara yang ditandai dengan adanya satu kelompok

keagamaan dominan, umpamanya mayoritas Muslim di Indoensia, Katolik di Timor Leste, Protestas di As, dan Budhisme di Thailand. Kelomok agama yang dominan ini mempengaruhi kehidupan publik tapi menerima kehadiran kelompok minoritas. Jadi, berbeda dengan imperium internasional yang terdiri dari beberapa komunitas keagamaan yang hidup berdampingan dalam toleransi dan otonomi-otonomi dan negara-bangsa yang tetap menerima kelompok mayoritas yang toleran terhadap kelompok minoritas.

Dari Riset Menuju Aksi

Terkait penawaran teori resolusi konflik yang dikemukakan Louis Keisberg, saya kira sangat relevan jika diaplikasikan berdasarkan geliat keagamaan yang berada di Provinsi Banten dalam upaya membangun gerakan nir-kekerasan dan bina-damai. Pasalnya, Banten memiliki pluralitas baik agama maupun kepercayaan bahkan sebelum masa kesultanan, sehingga memberikan warna tersendiri sekalipun secara mayoritas penduduknya saat ini beragama islam.

Dalam dinamika sosial-keagamaan, Provinsi Banten setidaknya corak keberagamaannya dipengaruhi peran organisasi masyarakat yang saat ini berkembang, seperti halnya Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, Al-Khaeriyah, dan Mathla'ul Anwar, al-Irsyad dan Front Pembela Islam yang belakangan ini pengaruhnya cukup signifikan di Banten.

Maka, mestinya secara *das sein*, keberadaan organisasi-organisasi keagamaan islam tersebut dapat mengayomi serta

berperan aktif dalam menjaga dan melindungi kelompok minoritas, bukan malah melakukan penindasan dan egoisme kelompok yang menampakkan kemarahan, bukan keramahan, apalagi tidak pernah ikut serta dalam upaya gerakan nir-kekerasan dan bina damai.

Umpamanya oknum sekelompok ormas yang melakukan aksi swiping dengan melakukan penutupan paksa tempat hiburan malam di Tangerang yang berujung dengan ricuh (Bantenhits.com/2013/05). I'tikadnya mungkin baik, namun ketika tidak memperhatikan aspek lain yang lebih humanis, maka yang ada bukan menjadi solusi, melainkan berujung pada saling caci mencaci. Apalagi dalam aksi tersebut tidak melibatkan pihak aparat keamanan yang memang lebih berwenang. Belum lagi ketika kita melihat sekelompok masyarakat melarang perayaan Natal bagi umat kristiani, ini jelas menyalahi kodrat manusia dalam kebhinekaan serta menciderai undang-undang tentang kebebasan menjalankan ibadah sesuai keyakinan masing-masing.

Terkait peristiwa tersebut, upaya gerakan bina-damai dalam tahapan mekanisme intra agama, dapat dilakukan dengan sebuah tindakan tegas dari organisasi masyarakat yang moderat atau masyarakat itu sendiri untuk mengancam dan melaporkan kepada pihak yang berwajib. Dimana masyarakat sekitar, atau kelompok keagamaan yang memiliki kesadaran akan pentingnya rasa keamanan bersama bertindak secara aktif untuk membuka dialog dengan melibatkan tokoh-tokoh yang berpengaruh.

Aksi bina-damai juga dapat diwujudkan bukan berdasarkan pada konflik internal saja, ia bisa berbentuk aksi-aksi kemanusiaan, umpamanya ketika terjadi banjir Bandang di Kabupaten Lebak dan benca Tsunami di Selat Sunda, baiknya ormas keagamaan berperan aktif dalam aksi kemanusiaan tersebut tanpa tebang pilih dalam soal keyakinan, meraka semua berhak mendapat bantuan dan pertolongan yang layak, di mana persoalan kemanusiaan adalah hal utama.

Sementara aksi secara Inter-Agama, kita dapat membuka dialog publik lintas iman yang terbentuk dalam satu wadah organisasi atau komunitas, seperti halnya kehadiran Komunitas Gusdurian Banten sebagai representasi dalam mewakili komunitas yang peduli akan gerakan bina-damai. Komunitas Gusdurian tersebut merupakan bentuk wujud toleransi beragama sebagaimana halnya yang dilakukan KH. Abdurrahman Wahid atau kerap dipanggil Gus Dur perihal kepedulian terhadap kemanusiaan di atas semua keyakinan, karenanya dalam komunitas tersebut tidak hanya diminati kalangan Muslim saja, dari umat Kristiani, Hindu, Budha dan Konghucu terlibat pula di dalamnya, yang mana isi dari kegiatan-kegiatan tersebut lebih mengarah upaya merajut persaudaraan lintas keimanan.

Selain itu, adanya Forum Komunikasi Umat Beragama (FKUB) di Provinsi Banten baiknya berperan secara aktif dan massif, tidak hanya bersentuhan dengan kaum elit agamawan saja, melainkan secara nyata ikut terlibat sebagai wadah membicarakan masalah

yang timbul di masyarakat terkait persoalan agama-agama secara langsung.

Penutup

Banten merupakan salah satu daerah yang memiliki ragam etnis, agama dan kepercayaan, karenanya wacana gerakan moderasi beragama sangat relevan untuk mengatasi konflik-konflik yang ada sekarang. Salah satu upaya konstruktif dalam penanganan kekerasan atas nama agama, gerakan nir-kekerasan dan bina damai sebagaimana yang digalakkan Abu Nemer bisa terbilang efektif.

Pasalnya, militansi serta gerakan agama damai secara fakta dari sejumlah penelitian justru banyak dianggap berhasil ketimbang membuat perlawanan dengan kekerasan baru yang hingga akhirnya hanya menciptakan lingkaran kekerasan yang tiada berujung.

Salah satu teori resolusi konflik yang dipakai setidaknya dapat mengacu kepada tiga langkah, yaitu mekanisme Intra-Agama, Mekanisme Inter-Agama dan Mekanisme Ekstra-Agama. Ketiga pendekatan tersebut dapat diaplikasikan dalam bentuk gerakan-gerakan perlawanan kekerasan atas nama agama yang mesti dilakukan dengan konsisten dari kelompok masyarakat atau organisasi kemasyarakatan di Provinsi Banten.

Daftar Pustaka

- al-Andalûsi, al-Imâm Abî Muhammad 'Alî ibn Ahmad Ibn Hazm, 1999, *al-Fishâl fi al-Milal wa al-Ahwâ wa al-Nihal*, Juz 1, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah.
- al-Dzahabi, Muhammad Husayn, *Tafsir Wa Al Mufasssirûn*, juz.2, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000 M/1421 H.
- al-Jailani, Abd al-Qadir, tt, *Sirr al-Asrar*, Dar al-Sanabil.
- Amiruddin, M. Hasbi, 2000, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*, Yogyakarta: UII Press.
- Balai Pelestarian Peninggalan Purbakala Serang (BP-3) Serang, 2007, *Ragam Pusaka Budaya Banten*, Serang: Diterbitkan Dinas Pendidikan Prov. Banten dan BP-3 Serang).
- Durkehim, Emile, 2011, *The Elementary Forms of The Religious Life*, terj. Inyik Ridwan Muzir, Yogyakarta: Ircisod.
- Fauzi, Ihsan Ali dan Rizal Pangabean, 2011, *Merawat kebersamaan Polisi, Kebebasan Beragama dan Perdamaian*, Jakarta: Paramadina.
- Madjid, Nurcholish, 2008, *Tradisi Islam Peran dan Fungsinya Dalam Pembangunan di Indonesia*, Jakarta: Paramadina.
- Nimer, Mohammed Abu, 2010, *Nir kekerasan dan Bina Damai dalam Islam Teori dan Praktik*, Alih Bahasa, M. Irsyah Rhafsadi dan Khairil Azhar, Jakarta: Pustaka Alvabet.
- Rusli, Ris'an, *Teologi Islam Telaah Sejarah Dan Pemikiran Tokoh-Tokohnya*, Jakarta: Kencana.

Shihab,Alwi, 1999, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*,Bandung: Mizan.

Sihabudi,Riza, 2007, *Menyandera Timur Tengah*, Bandung: MIZAN.

Stoddard, Lotrop, 1966, *The New World of Islam*, terj. *Dunia Baru Islam*, Jakarta: TP

Tim Penyusun Kementerian Agama RI, 2019, *Moderasi Beragama*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.

BIODATA KONTRIBUTOR/PENULIS

DEDE PERMANA, Dosen Fakultas Syariah UIN Banten ini lahir di Sukabumi, 23 Juni 1979. Menempuh pendidikan S1 di IAIN Jakarta, serta pendidikan S2 dan S3 di Mesir dan Tunisia. Di samping sebagai dosen dengan tugas tambahan Ketua Prodi Hukum Keluarga Pascasarjana UIN Banten juga menjadi pengasuh Pesantren Darul Iman Pandeglang. Karya tulis yang sudah dipublikasikan: *Tuhan Aku Ingin Kembali* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2008), *Berkelana Ke Timur Tengah* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2009)

WAWAN WAHYUDIN, Guru Besar Fakultas Tarbiyah dan Kependidikan yang kini menjabat Wakil Rektor Bidang Kemahasiswaan dan Kerjasama (Warek III) UIN Banten ini lahir di Majalengka, 1 Januari 1962. Karya yang telah diterbitkan diantaranya, *Membangun Negeri dengan Hati*, selain Karya ilmiah lainnya yang dipublikasikan di Jurnal Nasional dan Internasional.

WAZIN, putra Aceh kelahiran Jakarta, 25 Maret 1963 ini merupakan Dosen Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam UIN Banten yang saat dipercaya menjabat sebagai Ketua LP2M di kampus tersebut.

MUHAMMAD ISHOM EL-SAHA, lahir di Demak 23 Juni 1976 merupakan dosen Fakultas Syariah dan Ketua Prodi Hukum Tata Negara UIN Banten. Karya tulis yang dipublikasikan antara lain: *Legal Drafting* (Intrans Publishing Malang 2016), *Arbitrase*

Syariah (Transwacana, 2014), *Adaptasi HAM dalam Hukum Perdata Islam* (Teras Karsa, 2020)

SALIM ROSYADI, Dosen Fakultas Ushuluddin dan dakwah UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten dilahirkan pada 6 Juni 1991

MENANAM KEMBALI MODERASI BERAGAMA

ORIGINALITY REPORT

10%

SIMILARITY INDEX

%

INTERNET SOURCES

10%

PUBLICATIONS

%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

- 1** WAZIN WAZIN. "MURABAHAH DALAM HUKUM POSITIF DAN IMPLEMENTASI PADA PRAKTEK PEMBIAYAAN KONSUMEN", ISLAMICONOMIC: Jurnal Ekonomi Islam, 2014
Publication 3%
- 2** Mohamad Hudaeri. "JAWARA DI BANTEN", ALQALAM, 2003
Publication <1%
- 3** Darlis Dawing. "MENGUSUNG MODERASI ISLAM DI TENGAH MASYARAKAT MULTIKULTURAL", Rausyan Fikr: Jurnal Studi Ilmu Ushuluddin dan Filsafat, 2018
Publication <1%
- 4** Hikmatullah Hikmatullah, Hendri Kemal Maulana. Dedikasi: Jurnal Pengabdian Masyarakat, 2021
Publication <1%
- 5** Dina Mardiana, M. Taufiqi Rahman. "AKTUALISASI MODERASI KEBERAGAMAAN DI LEMBAGA PENDIDIKAN BERCIRI ISLAM: Studi pada Sekolah Menengah Pertama (SMP) di

Kabupaten Malang-Jawa Timur Indonesia",
Jurnal Visi Ilmu Pendidikan, 2021

Publication

6

Ahmad Muzakki. "PEMIKIRAN FIQH DAN TASAWWUF SYEKH MUHAMMAD NAWAWI BANTEN DAN PENGARUHNYA TERHADAP MODERASI BERAGAMA DAN PERDAMAIAN", LISAN AL-HAL: Jurnal Pengembangan Pemikiran dan Kebudayaan, 2020

Publication

<1 %

7

Fathoni Fathoni. "PENDIDIKAN MODERASI BERAGAMA DALAM AL-QUR'AN DAN HADITS", Muróbbî: Jurnal Ilmu Pendidikan, 2021

Publication

<1 %

8

Amin Nur Kholid, Amita Oktaviani. "PEMBINAAN KEAGAMAAN YAYASAN FITRAH MADANI MERANTI (YFMM) PADA MUALLAF SUKU AKIT di DESA SONDE PROVINSI RIAU", Jurnal Bina Ummat: Membina dan Membentengi Ummat, 2021

Publication

<1 %

9

Silvester Nusa, Yakobus Markus Theedens. "Membangun Sikap Moderasi Beragama yang Berorientasi pada Anti Kekerasan Melalui Dialog", EDUKATIF : JURNAL ILMU PENDIDIKAN, 2022

Publication

<1 %

10

WAZIN BAIHAQI. "EKONOMI ISLAM DALAM KAJIAN FIQH KONTEMPORER; STUDI AWAL TENTANG JAMINAN FIDUSIA", ISLAMICONOMIC: Jurnal Ekonomi Islam, 2016
Publication

<1 %

11

Nurhadi Nurhadi, Zainul Bahri Lubis. "THE CONCEPT OF TAUHID EDUCATION VALUE (AQIDAH) IN NATIONAL EDUCATION SYSTEM PERSPECTIVE", AL-ISHLAH: Jurnal Pendidikan, 2019
Publication

<1 %

12

Ahmad Sanusi. "PEMIKIRAN NAWAWI AL BANTANI TENTANG MUNAKAHAT DAN RELASI GENDER", ALQALAM, 2015
Publication

<1 %

13

Farlan Erlangga Sanusi. "Study Religious Moderation In Literacy Tradition (Optimization Of Thinking, Understanding and Awareness)", Annual International Conference on Islamic Education for Students, 2022
Publication

<1 %

14

Mohamad Hudaeri. "TASBIH DAN GOLOK", ALQALAM, 2003
Publication

<1 %

15

Abdul Hamid. "PLURALITAS AGAMA MENURUT PANDANGAN TOKOH-TOKOH AGAMA DAYAK DI DESA KAPUL KECAMATAN

<1 %

HALONG KABUPATEN BALANGAN", Jurnal
Ilmiah Ilmu Ushuluddin, 2017

Publication

16

Fadhliah Mubakkirah. "MODERASI ISLAM:
DARI KONSEP MENUJU IDENTITAS", Bilancia:
Jurnal Studi Ilmu Syariah dan Hukum, 2018

Publication

17

MHD. ABROR. "MODERASI BERAGAMA
DALAM BINGKAI TOLERANSI", RUSYDIAH:
Jurnal Pemikiran Islam, 2020

Publication

18

Rijal Firdaos. "APLIKASI ANALISIS FAKTOR
KONFIRMATORI TERHADAP SIKAP
KEBERAGAMAAN MAHASISWA", INFERENSI,
2016

Publication

19

Ummal Khoiriyah. "E-Commerce dalam
Hukum Islam: Studi Analisis Atas Pandangan
Abdul Halim Barkatullah dan Teguh Prasetyo",
Istidlal: Jurnal Ekonomi dan Hukum Islam,
2018

Publication

20

Muhammad Aji Nugroho. "Pendidikan Islam
Berwawasan Multikultural; Sebuah Upaya
Membangun Pemahaman Keberagaman
Inklusif pada Umat Muslim", MUDARRISA:
Jurnal Kajian Pendidikan Islam, 2016

Publication

<1 %

<1 %

<1 %

<1 %

<1 %

21 Ainur Rahman, Begjo Tohari. "Penerapan Bimbingan Konseling Berbasis Buku Poin dalam Membina Kedisiplinan Peserta Didik di Madrasah Aliyah", *EDUKATIF : JURNAL ILMU PENDIDIKAN*, 2021

Publication

<1 %

22 Djafar Alkatiri. "HUKUM ISLAM PERSPEKTIF PARADIGMA BARU KEILMUAN", *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah*, 2016

Publication

<1 %

23 Lilis Yuaningsih. "Penerapan Kedisiplinan Dalam Meningkatkan Kinerja Pegawai Badan Kepegawaian Pendidikan dan Pelatihan Kota Bandung", *Jurnal Soshum Insentif*, 2020

Publication

<1 %

24 Selamat Eko Budi Santoso. "PENGARUH MAQASHID SYARIAH INDEX DAN ISLAMIC SOCIAL REPORTING TERHADAP PROFITABILITAS BANK SYARIAH DI INDONESIA PERIODE 2016 – 2019", *Review of Applied Accounting Research (RAAR)*, 2022

Publication

<1 %

25 Hambali Hambali. "Sikap Muslim Terhadap Wabah Covid-19 Dalam Perspektif Maqashid Syari'ah", *Journal of Darussalam Islamic Studies*, 2020

Publication

<1 %

26 Mubaidi Sulaeman. "Maqasid Al Syari'ah; Cara Islam Menghadapi Pandemi Covid 19", Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman, 2021 <1 %
Publication

27 Erfinawati, Zuriatin, Rosdiana. "Sejarah Pendidikan Islam pada Masa Khulafaur Rasyidin (11-41 H/632-661 M)", JURNAL PENDIDIKAN IPS, 2019 <1 %
Publication

28 M. Suyudi, Wahyu Hanafi Putra. "Implementation of Islamic Education Based on Religious Moderation Through Tri Dharma Activities at Islamic Religious College", AL-ISHLAH: Jurnal Pendidikan, 2022 <1 %
Publication

29 Muhammad Asrun, Annisaa Miranty Nurendra. "MENINGKATKAN RESILIENSI MASYARAKAT YANG TERKENA PHK DI MASA PANDEMI DENGAN PERSPEKTIF PSIKOLOGI ISLAM", MOTIVA: JURNAL PSIKOLOGI, 2021 <1 %
Publication

30 Samud Samud. "MAQASHID SYARI'AH DALAM PEMBAHARUAN HUKUM EKONOMI ISLAM", Mahkamah : Jurnal Kajian Hukum Islam, 2018 <1 %
Publication

31 Usman Usman. "IMPLEMENTASI KEBIJAKAN KEMENTERIAN AGAMA TERHADAP <1 %

PENYELENGGARAAN TAMAN PENDIDIKAN AL-QUR'AN DI KABUPATEN PASURUAN",
Adabiyah : Jurnal Pendidikan Islam, 2016

Publication

32

Ahmad Dimiyati, Nur Khoiriyah. "Analysis of Pluralism Ideas of Muhammad Ali Ash-Shabuni in Rawa'i al-Bayan Tafsir", Santri: Journal of Pesantren and Fiqh Sosial, 2020

Publication

33

Hasan Albana. "Kontestasi Narasi Moderasi Beragama di Instagram", Al-Izzah: Jurnal Hasil-Hasil Penelitian, 2022

Publication

34

Neneng Sri Wulan, Hisny Fajrussalam. "Pengaruh Literasi Membaca terhadap Pemahaman Moderasi Beragama Mahasiswa PGSD", Jurnal Basicedu, 2021

Publication

35

Nur Arifin. "Pemikiran Pendidikan John Dewey", As-Syar'i: Jurnal Bimbingan & Konseling Keluarga, 2021

Publication

36

Harry Pribadi Garfes. "BATASAN MEMUKUL ANAK UNTUK MELAKSANAKAN SHOLAT MENURUT HUKUM ISLAM & HUKUM POSITIF", ISLAMITSCH FAMILIERECHT JOURNAL, 2021

Publication

<1 %

<1 %

<1 %

<1 %

<1 %

37 Muhammad Anas Ma`arif. "Pendidikan Islam Dan Tantangan Modernitas (Input, Proses Dan Output Pendidikan Di Madrasah)", Nidhomul Haq : Jurnal Manajemen Pendidikan Islam, 2016 <1 %
Publication

38 Pandu Hyangsewu, Widia Lestari. "TEOLOGI INKLUSIF SEBAGAI RESOLUSI KONFLIK AGAMA DI ERA DIGITAL", Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam, 2022 <1 %
Publication

39 Agus Waluyo. "KEPATUHAN BANK SYARIAH TERHADAP FATWA DEWAN SYARIAH NASIONAL PASCA TRANSFORMASI KE DALAM HUKUM POSITIF", INFERENSI, 2016 <1 %
Publication

40 Izzuddin Rijal Fahmi, Muhamad Asvin Abdur Rohman. "NON-DIKOTOMI ILMU: INTEGRASI-INTERKONEKSI DALAM PENDIDIKAN ISLAM", AL-MIKRAJ : Jurnal Studi Islam dan Humaniora (E-ISSN: 2745-4584), 2021 <1 %
Publication

41 Dewi Qurroti Ainina. "Nilai-Nilai Moderasi Beragama Dalam Mata Pelajaran PAI dan Budi Pekerti Kelas VII SMP", Al Qalam: Jurnal Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan, 2022 <1 %
Publication

42 Dwi Puspita. "THE VALUES OF RELIGIOUS MODERATION IN THE TAMPUNG TAWAR TRADITION IN THE DAYAK TRIBE", Annual International Conference on Islamic Education for Students, 2022
Publication

43 Diyan Putri Ayu. "Tinjauan Maqashid Syari'ah terhadap Akibat Tindakan Marital Rape dalam UU No.23 Th. 2014 dan RUKHP", AL-MANHAJ: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial Islam, 2019
Publication

44 Kasmawati Kasmawati, M Rivaldi, Rodhi Agung Saputra. "Analisis Hukum Jaminan Pembiayaan Modal Usaha Dalam Akad Mudharabah Pada Perbankan Syariah", PAMALI: Pattimura Magister Law Review, 2022
Publication

45 Rizki Amalia. "Bagaimanakah Kinerja Bank Umum Syariah di Indonesia?: Penilaian dengan Sharia Maqashid Index (SMI)", Jurnal Ilmu Perbankan dan Keuangan Syariah, 2020
Publication

46 Suryani Suryani. "Transaksi valuta asing sarf dalam konsepsi fikih mu'amalah", Ijtihad : Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, 2013
Publication

47

Zikry Septoyadi, Nor Azyan Nafisah, Vita Latriana Candrawati, Junanah Junanah. "INTERNALISASI NILAI AKHLAQUL KARIMAH DALAM PEMBELAJARAN AQIDAH AKHLAK PADA SISWA KELAS VI DI MI ISLAMİYAH 1 MAJASEM KECAMATAN KENDAL KABUPATEN NGAWI", International Virtual Conference on Islamic Guidance and Counseling, 2021

Publication

<1 %

48

Hayatun Na'imah. "PERDA BERBASIS SYARI'AH DALAM TINJAUAN HUKUM TATA NEGARA", Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora, 2016

Publication

<1 %

49

Herman Hendrik. "Narasi tentang Kebudayaan Baduy di Tiga Lembaga Kebudayaan", Kebudayaan, 2019

Publication

<1 %

50

Wuri Handoko. "Ekspansi Kekuasaan Islam Kesultanan Ternate di Pesisir Timur Halmahera Utara", Kapata Arkeologi, 2017

Publication

<1 %

51

Abdul Fattah. "Tafsir Tematik Islam Moderat Perspektif Al-Qur'an", MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, 2020

Publication

<1 %

52

Atsushi Ota. "Changes of Regime and Social Dynamics in West Java", Brill, 2006

<1 %

53

Diah Rusmala Dewi, Ghamal Sholeh Hutomo. "Hikmah dan Nilai-nilai Pendidikan Adanya Ayat-ayat Muhkamat dan Mutasyabihat dalam Al-Qur'an", ISLAMIKA, 2020

Publication

54

Fitria Nova Rita, Iswantir Iswantir. "Metode Guru PAI Mengembangkan Sikap Moderasi Beragama Di SMP N 29 Sijunjung", Innovative: Journal Of Social Science Research, 2022

Publication

55

Zainul Mun'im. "Peran Kaidah Fikih dalam Aktualisasi Hukum Islam: Studi Fatwa Yusuf Al-Qaradawi tentang Fiqh Al-Aqalliyat", Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam, 2021

Publication

56

Djoni Gunanto. "Tinjauan Kritis Politik Dinasti di Indonesia", Sawala : Jurnal Administrasi Negara, 2020

Publication

57

Ismail Keri. "LEGISLASI HUKUM KELUARGA ISLAM BERDASARKAN KOMPILASI HUKUM ISLAM", Ekspose: Jurnal Penelitian Hukum dan Pendidikan, 2019

Publication

58

Nunung Khoriyah. "DAKWAH DAN DIMENSI AKULTURASI BUDAYA", KOMUNIKA: Jurnal Dakwah dan Komunikasi, 2016

<1 %

<1 %

<1 %

<1 %

<1 %

<1 %

59

Rikart Maha Riskianti. "Kewenangan Pengadilan Agama Menjalankan Mediasi Sengketa Perbankan Syariah Di Kota Semarang", JURNAL USM LAW REVIEW, 2019

Publication

<1 %

60

Deni Sutrisna. "LAMPUNG CIKONENG, POTRET PEMUKIMAN ORANG MELAYU DI TANAH BANTEN", Naditira Widya, 2016

Publication

<1 %

61

H S Suhaedi. "KEKUASAAN, KEKERASAN DAN MOBILITAS JAWARA", ALQALAM, 2006

Publication

<1 %

62

Muhammad Irkham Firdaus, Devid Frastiawan Amir Sup, Annas Syams Rizal Fahmi, May Shinta Retnowati, Muhammad Abdul Aziz. "Implementasi Akad Murabahah Terhadap Platform Peer to Peer Lending", MUAMALATUNA, 2021

Publication

<1 %

63

Shendy Andrie Wijaya , Roro Aditya Novi Wardhani. "Mengkaji Pengaruh Aspek Kondisi Sosial Dan Ekonomi Terhadap Minat Anak Keluarga Nelayan Untuk Melanjutkan Pendidikan Ke Perguruan Tinggi", EQUILIBRIUM : Jurnal Ilmiah Ekonomi dan Pembelajarannya, 2018

Publication

<1 %

- 64 Umar Sidiq. "Urgensi Pendidikan pada Anak Usia Dini", *INSANIA : Jurnal Pemikiran Alternatif Kependidikan*, 2018
Publication <1 %
-
- 65 Wahyu Abdul Jafar. "BPJS Kesehatan Syari'ah (Mengagas Prinsip-Prinsip BPJS Kesehatan Perspektif Saddu Dzarî'ah)", *Al-Istinbath : Jurnal Hukum Islam*, 2017
Publication <1 %
-
- 66 Achmad Zainal Abidin. "NILAI-NILAI MODERASI BERAGAMA DALAM PERMENDIKBUD NO. 37 TAHUN 2018", *JIRA: Jurnal Inovasi dan Riset Akademik*, 2021
Publication <1 %
-
- 67 Amrullah Amrullah. "Integration of Islamic Moderation Values on Islamic Education Learning Material at Madrasah Aliyah Level", *AJIS: Academic Journal of Islamic Studies*, 2022
Publication <1 %
-
- 68 Arif Sugitanata. "ISLAM WASTHIYYAH DALAM KACA MATA TAFSIR AL-QUR'AN", *Rausyan Fikr: Jurnal Studi Ilmu Ushuluddin dan Filsafat*, 2020
Publication <1 %
-
- 69 Muhamad Hanif. "Nisā` Diction as the Concept of Women's Domestic Social Piety in

70

Ridho Safrial. "HIBRIDISASI PENDIDIKAN ISLAM DAN NEUROSAINS: IMPLEMENTASI PARADIGMA INTEGRASI KEILMUAN DALAM PENDIDIKAN ISLAM", Tarbawy : Jurnal Pendidikan Islam, 2021

Publication

<1 %

71

Ahmad Wahyu Hidayat, Muhammad Iqbal Fasa. "SYEKH NAWAWI AL-BANTANI DAN PEMIKIRANNYA DALAM PENGEMBANGAN PENDIDIKAN ISLAM", Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora, 2019

Publication

<1 %

72

Hardman Satria, Ernie Hendrawaty, Muslimin Muslimin. "Perbandingan Maqashid Index Bank Umum Syariah di Indonesia dan Malaysia", Jurnal Bisnis dan Manajemen, 2021

Publication

<1 %

73

Panji Adam Agus Putra. "APLIKASI KONSEP DAN KAIDAH ISTISHHÂB DALAM HUKUM EKONOMI SYARIAH", LISAN AL-HAL: Jurnal Pengembangan Pemikiran dan Kebudayaan, 2021

Publication

<1 %

74

Tamrin Tamrin. "POLA PEMBINAAN TAHSIN ALQURAN DI KALANGAN MAHASISWA",

<1 %

Rausyan Fikr: Jurnal Studi Ilmu Ushuluddin dan Filsafat, 2018

Publication

75

Ahmad Mustaniruddin, Hery Afriyadi, Jamilah Abu Bakar. "INDIKATOR TERCIPTANYA MASYARAKAT MADANI PERSPEKTIF AL-QUR'AN", TAJDID: Jurnal Ilmu Ushuluddin, 2021

Publication

<1 %

76

Arman Paramansyah, Izul Abdillah, Dessy Damayanthi. "Implementasi Akad Ba'i Istishna dan Ba'i Taqsith Pada Pembiayaan Kepemilikan Rumah (Non Bank) di Perumahan Islami Indonesia", Al-Kharaj : Jurnal Ekonomi, Keuangan & Bisnis Syariah, 2020

Publication

<1 %

77

Faiq Ilham Rosyadi, Imam Machali. "Potret Moderasi Beragama pada Masyarakat Muslim Minoritas Etnis Tionghoa di Yogyakarta", Kontekstualita, 2020

Publication

<1 %

78

Lingga Arti Saputra, Tarto Sentono. "The Parent's socioeconomic status influence and automotive learning achievement towards their interest for continue to university of second grade student of automotive mechanical engineering SMK Batur Jaya 1

<1 %

Ceper, Regenci Klaten in academic year of 2013/2014", TAMAN VOKASI, 2014

Publication

79

Ni Wayan Rasmini, I Wayan Karta.
"Penyuluhan Berbasis Nilai-Nilai Tri Hita
Karana Untuk Meningkatkan Moderasi
Beragama Umat Hindu Di Kota Mataram",
Dharma Sevanam : Jurnal Pengabdian
Masyarakat, 2022

Publication

<1 %

80

Budi Sutrisno, Aisyah Aisyah. "PROFIL
PENGEMBANGAN PROFESIONAL GURU",
Jurnal VARIDIKA, 2015

Publication

<1 %

81

Iis Arifudin. "DESAIN PENDIDIKAN HUMANIS-
RELIGIUS", Al-Misbah (Jurnal Islamic Studies),
2014

Publication

<1 %

82

Aris Priyanto. "URGENSI SPIRITUAL DI MASA
PANDEMI SEBAGAI UPAYA MEMBENTUK
PERILAKU MODERASI BERAGAMA DI IAIN
PEKALONGAN", JIRA: Jurnal Inovasi dan Riset
Akademik, 2021

Publication

<1 %

83

Deli Yusni. "Peningkatan Hasil Pembelajaran
Sains melalui Permainan Tabung Teka-teki
pada Kelompok B2 di Taman Kanak-kanak

<1 %

Negeri Pembina Lima Puluh Kota", JUSIE
(Jurnal Sosial dan Ilmu Ekonomi), 2019

Publication

84

Dini Dwi Maulidiyah, Muyasaroh Muyasaroh. "WHOLE HUMAN CONCEPT IN THE BOOK OF PARADIGM ISLAMIC EDUCATION BY H. MASDUKI DURYAT", Journal Universitas Muhammadiyah Gresik Engineering, Social Science, and Health International Conference (UMGESHC), 2021

Publication

<1 %

85

Evi Nurvita Sari, Imam Annas Mushlihin, Abdullah Taufik. "Analisis Yuridis Putusan Pengadilan Agama Kediri Nomor 0457/Pdt.G /2016/PA. Kdr Tentang Perkara Ekonomi Syari'ah", Journal of Sharia Economics, 2020

Publication

<1 %

86

Hafidhuddin Hafidhuddin, Saifuddin Zuhri Qudsy. "Nawawi al-Bantani, Ashhab al-Jawiiyin di Bidang Hadis: Rihlah, Genealogi Intelektual, dan Tradisi Sanad Hadis", Al-Izzah: Jurnal Hasil-Hasil Penelitian, 2021

Publication

<1 %

87

Hanif Tofiqurrohman. "Pendidikan Multikultural dan Relevansinya dengan Pendidikan Agama Islam", Jurnal Kependidikan, 2019

Publication

<1 %

88

Imam Taufik Alkhotob Alkhotob. "FIQIH MINORITAS MUSLIM DALAM BERINTERAKSI KEPADA NEGARANYA", Jurnal Da'wah: Risalah Merintis, Da'wah Melanjutkan, 2021

Publication

<1 %

89

Ine Mariane, Titin Kartini. "Pengaruh Implementasi Kebijakan Penataan Pasar Tradisional Dan Toko Moden Terhadap Efektivitas Pembinaan Sektor Informal Di Kabupaten Subang", The World of Business Administration Journal, 2020

Publication

<1 %

90

Muhamad Ridho Anwar. "ANALISIS HUKUM ISLAM TERHADAP KRITERIA ISTERI NUSHUZ", Minhaj: Jurnal Ilmu Syariah, 2022

Publication

<1 %

91

Rahmi Pratiwi, Noprizal Noprizal. "Formulasi Hybrid Contract Sebagai Alternatif Pembiayaan Pertanian Di Bank Syariah", AL-FALAH : Journal of Islamic Economics, 2017

Publication

<1 %

92

S. Dinar Annisa Abdullah, Samudera Alfatra. "Narration of Islamic Moderation: Counter over Negative Content on Social Media", Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities, 2019

Publication

<1 %

93

Samsul Basri, Efrita Norman. "Konsep Produksi Islami", *El-Mal: Jurnal Kajian Ekonomi & Bisnis Islam*, 2018

Publication

<1 %

94

Syamsuddin Muir, Syahril Syahril, Suhaimi Suhaimi. "Interpretasi Makna Wasathiyah Dalam Perspektif Al-Qur'an (Suatu Pendekatan Tematik)", *Al Qalam: Jurnal Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan*, 2022

Publication

<1 %

95

Adnan Bayhaqi. "UMMATAN WASATHAN DALAM TAFSIR AL-MISBAH", *Ushuly: Jurnal Ilmu Ushuluddin*, 2022

Publication

<1 %

96

Ari Wibowo. "Kampanye Moderasi Beragama di Facebook: Bentuk dan Strategi Pesan", *Edugama: Jurnal Kependidikan dan Sosial Keagamaan*, 2019

Publication

<1 %

97

Eko Subaktiawan, Luluk Fauziah. "Implementasi Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2011 Tentang Rumah Susun (Studi Pada Rumah Susun Sederhana Sewa Di Kecamatan Sidoarjo Kabupaten Sidoarjo)", *JKMP (Jurnal Kebijakan dan Manajemen Publik)*, 2017

Publication

<1 %

98

Elda Suci Putri Aida. "The Implementation Of Religious Moderation Based Learning In Islamic Education In Cirebon", Annual International Conference on Islamic Education for Students, 2022

Publication

<1 %

99

Fajar Syarif. "Pelaksanaan Haji Di Luar Bulan Dzulhijjah", FOKUS Jurnal Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan, 2020

Publication

<1 %

100

Fauzi M. "Urgensi Ijtihad Saintifik Dalam Menjawab Problematika Hukum Transaksi Kontemporer", Al-Risalah, 2018

Publication

<1 %

101

Huzdaeni Rahmawati. "NILAI-NILAI UMMATAN WASATAN UNTUK MELAWAN INTOLERAN (Studi Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi terhadap Q.S. Al-Baqarah ayat 143)", Jurnal Ilmiah Mahasiswa Raushan Fikr, 2017

Publication

<1 %

102

M. Mucharom Syifa. "FORMULASI KONSEP MODERASI ISLAM BERBASIS KEINDONESIAAN DALAM MEREDUKSI RADIKALISME AGAMA DI INDONESIA (KAJIAN EPISTEMOLOGIS-HISTORIS)", Jurnal Ilmiah Mahasiswa Raushan Fikr, 2019

Publication

<1 %

103 Mega Ayu Asmara, Izzatul Ilmiyah. "Fungsi Modal Sosial Dalam Meningkatkan Kesejahteraan Ekonomi", Al-Kharaj : Jurnal Ekonomi, Keuangan & Bisnis Syariah, 2021
Publication <1 %

104 Mhd. Rasidin, Doli Witro, Betria Zarpina Yanti, Rahma Fitria Purwaningsih, Wiji Nurasih. "THE ROLE OF GOVERNMENT IN PREVENTING THE SPREAD OF HOAX RELATED THE 2019 ELECTIONS IN SOCIAL MEDIA", Diakom : Jurnal Media dan Komunikasi, 2020
Publication <1 %

105 Muchammad Iqbal Chailani. "Pemikiran Harun Nasution tentang Pendidikan dan Relevansinya dengan Pendidikan di Era Modern", MANAZHIM, 2019
Publication <1 %

106 Muhammad Zainal Abidin. "FILSAFAT ILMU-ILMU KEISLAMAN INTEGRALISTIK: STUDI PEMIKIRAN KUNTOWIJOYO", Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin, 2016
Publication <1 %

107 Nursaid, Nur Khozin. "ISLAMIC EDUCATION REORIENTATION IN GROWING THE FITRAH GOODNESS IN THE ERA OF GLOBALIZATION", al-Iltizam: Jurnal Pendidikan Agama Islam, 2019
Publication <1 %

- | | | |
|-----|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|
| 108 | Rahmad Hidayat. "Nilai-Nilai Psiko-Edukatif Dalam Surat Al-'Ashar: (Pembacaan Kritis Atas Pemikiran M.Quraish Shihab dalam Tafsir al-Misbah)", <i>Islamic Counseling: Jurnal Bimbingan Konseling Islam</i> , 2017
Publication | <1 % |
| 109 | S. F. Alatas. "The Historical Sociology of Muslim Societies: Khaldunian Applications", <i>International Sociology</i> , 06/01/2007
Publication | <1 % |
| 110 | Syarial Dedi. "Ushul Fiqih Menurut Paradigma Filsafat Ilmu (Kajian Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi)", <i>Al-Istinbath : Jurnal Hukum Islam</i> , 2020
Publication | <1 % |
| 111 | Tio Ari Laksono, Imania Fatwa Izzulka. "Evaluasi Pengembangan Kurikulum Pendidikan", <i>EDUKATIF : JURNAL ILMU PENDIDIKAN</i> , 2022
Publication | <1 % |
| 112 | Wely Dozan, Muhammad Turmudzi. "Konsep Hermeneutika Sebagai Metodologi Interpretasi Teks Al-Qur'an", <i>MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir</i> , 2019
Publication | <1 % |
| 113 | Yanwar Pribadi. "THE BACKGROUND TO THE EMERGENCE OF JAWARA ± IN THE EARLY | <1 % |

NINETEENTH CENTURY BANTEN", ALQALAM, 2008

Publication

-
- 114 Yayuk Saputri, Ade Mulyana. "Tinjauan Hukum Islam Terhadap Pelaksanaan Akad Mudharabah Muthlaqah Pada Produk Tabungan Rencana Berhadiah", MUAMALATUNA, 2020
Publication <1 %
-
- 115 Yovenska L.Man. "Lembaga Pengawas Syariah Dalam Sorotan", Tafáqquh: Jurnal Penelitian Dan Kajian Keislaman, 2019
Publication <1 %
-
- 116 Zakiya Darajat. "Jihad dinamis: menelusuri konsep dan praktik jihad dalam sejarah Islam", IJTIHAD Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, 2016
Publication <1 %
-
- 117 Arif Yudi Asmara. "Dakwah Wasathiyah Al-Islam Melalui Penyuluh Agama Islam di Kota Surakarta", Edugama: Jurnal Kependidikan dan Sosial Keagamaan, 2021
Publication <1 %
-
- 118 Bagus Fatoni, Moh. Turmudi. "Manajemen Pembelajaran Aqidah Akhlak Berwawasan Multikultural Di MTs Negeri 1 kediri", Jurnal Intelektual: Jurnal Pendidikan dan Studi Keislaman, 2018 <1 %

119 Eva Farhah. "Between Ideality and Reality in The Islamic Literature and Al-Quran: Reception Analysis", LISANIA: Journal of Arabic Education and Literature, 2022 $<1\%$

Publication

120 Hery Suprayitno, Ratnawan Lukito, Nurul Farida. "REKONSTRUKSI DAMPAK EKONOMI UMKM KABUPATEN BLITAR DI TENGAH COVID-19", JAAKFE UNTAN (Jurnal Audit dan Akuntansi Fakultas Ekonomi Universitas Tanjungpura), 2021 $<1\%$

Publication

121 Mamluatun Nafisah. "Alquran Dan Konservasi Lingkungan (Suatu Pendekatan Maqashid al-Shari'ah)", AL QUDS : Jurnal Studi Alquran dan Hadis, 2018 $<1\%$

Publication

122 Mucharom Syifa. "FORMULASI KONSEP MODERASI ISLAM BERBASIS KEINDONESIAAN DALAM MEREDUKSI RADIKALISME AGAMA DI INDONESIA (KAJIAN EPISTIMOLOGIS-HISTORIS)", Muq̄sharah: Jurnal Kajian Islam Kontemporer, 2020 $<1\%$

Publication

123 Enung Asmaya. "PERSEPSI DAN IMPLEMENTASI JILBAB DALAM KEGIATAN KEAGAMAAN DAN SOSIAL-KEAGAMAAN", $<1\%$

YINYANG: Jurnal Studi Islam, Gender dan Anak, 2018

Publication

-
- 124 Fahmi Firdaus, Agnes Febiola, Silvana Faiqoh. "Ketegasan Regulasi Laporan Ketaatan Syarian dalam Optimalisasi Financial Technology Lembaga Keuangan Syariah", Perisai : Islamic Banking and Finance Journal, 2021
Publication <1 %
-
- 125 Hamzah Kamma. "Urgensi Masalah dalam Pembaruan Hukum Islam di Era Global", Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam, 1970
Publication <1 %
-
- 126 I gusti Lanang Jelantik. "KETERKAITAN BUDAYA SEKOLAH DENGAN KINERJAGURU PENDIDIKAN AGAMA HINDU", VIDYA WERTTA : Media Komunikasi Universitas Hindu Indonesia, 2018
Publication <1 %
-
- 127 Ichwan Ahnaz Alamudi, Ahmadi Hasan. "Politik Hukum Pembentukan Legislasi Bidang Ekonomi Syariah Di Indonesia", JOURNAL OF ISLAMIC AND LAW STUDIES, 2021
Publication <1 %
-
- 128 M Zaki. "Formulasi Standar Masalah Dalam Hukum Islam (Studi Atas Pemikiran Al-ghazali Dalam Kitab Al-Musthafa)", Al-Risalah, 2018 <1 %

129

Muhammad Misbahul Munir. "Implementasi PAI Nirkekerasan di SD Muhammadiyah Sidoarjo", Indonesian Journal of Islamic Education Studies (IJIES), 2018

Publication

<1 %

130

Nafis Irkhani. "Dilema aplikasi akad berbasis sosial dan bisnis dalam industri asuransi syariah di Indonesia: antara fatwa dan fakta", Ijtihad : Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, 2018

Publication

<1 %

131

Rofik Maftuh. "Inklusifitas Pemikiran Syaikh Nawawi al-Bantani", MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, 2018

Publication

<1 %

132

Sarpini Sarpini. "Tinjauan Maá'Élaá,¥ah terhadap Metode IstinbÄá' Fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang Asuransi Jiwa", Volksgeist: Jurnal Ilmu Hukum dan Konstitusi, 2019

Publication

<1 %

133

Yudhita Omayra. "PARADIGMA KEPEMIMPINAN ISLAM SEBAGAI RAHMAT LIL 'ALAMIN DALAM DUNIA PENDIDIKAN ISLAM DAN SOSIAL KEMASYARAKATAN", Jurnal Bina Ummat: Membina dan Membentengi Ummat, 2021

<1 %

134 Aulia Muthiah. "PERLINDUNGAN KONSUMEN TERHADAP PRODUK CACAT DALAM PERSPEKTIF FIQIH JUAL BELI", Syariah Jurnal Hukum dan Pemikiran, 2018 <1 %
Publication

135 Soritua Ahmad Ramdani Harahap. "Human Resources Development In Yayasan Dana Sosial Al-Falah Surabaya On Islamic Economic Perspective", Li Falah: Jurnal Studi Ekonomi dan Bisnis Islam, 2018 <1 %
Publication

136 Muhamad Tisna Nugraha, Andewi Suhartini Andewi, Nurwadjah Nurwadjah EQ. "Reward (Al-Tsawab) and Punishment (Al-Iqab) Through the BISCUIT Approach in Islamic Education", Jurnal Tarbiyatuna, 2020 <1 %
Publication

137 Shokhibul Mighfar. "Menggagas Pendidikan Humanis Religius: Belajar dari Model Pendidikan Pesantren", Jurnal Pendidikan Islam Indonesia, 2018 <1 %
Publication

138 Sun Fatayati, Ahmad Gelora Mahardika. "Reposisi Pancasila dari Norm Menjadi Values sebagai Integrasi Pancasila dan Islam", Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman, 2021 <1 %
Publication

Exclude quotes On

Exclude matches Off

Exclude bibliography On

MENANAM KEMBALI MODERASI BERAGAMA

GRADEMARK REPORT

FINAL GRADE

/0

GENERAL COMMENTS

Instructor

PAGE 1

PAGE 2

PAGE 3

PAGE 4

PAGE 5

PAGE 6

PAGE 7

PAGE 8

PAGE 9

PAGE 10

PAGE 11

PAGE 12

PAGE 13

PAGE 14

PAGE 15

PAGE 16

PAGE 17

PAGE 18

PAGE 19

PAGE 20

PAGE 21

PAGE 22

PAGE 23

PAGE 24

PAGE 25

PAGE 26

PAGE 27

PAGE 28

PAGE 29

PAGE 30

PAGE 31

PAGE 32

PAGE 33

PAGE 34

PAGE 35

PAGE 36

PAGE 37

PAGE 38

PAGE 39

PAGE 40

PAGE 41

PAGE 42

PAGE 43

PAGE 44

PAGE 45

PAGE 46

PAGE 47

PAGE 48

PAGE 49

PAGE 50

PAGE 51

PAGE 52

PAGE 53

PAGE 54

PAGE 55

PAGE 56

PAGE 57

PAGE 58

PAGE 59

PAGE 60

PAGE 61

PAGE 62

PAGE 63

PAGE 64

PAGE 65

PAGE 66

PAGE 67

PAGE 68

PAGE 69

PAGE 70

PAGE 71

PAGE 72

PAGE 73

PAGE 74

PAGE 75

PAGE 76

PAGE 77

PAGE 78

PAGE 79

PAGE 80

PAGE 81

PAGE 82

PAGE 83

PAGE 84

PAGE 85

PAGE 86

PAGE 87

PAGE 88

PAGE 89

PAGE 90

PAGE 91

PAGE 92

PAGE 93

PAGE 94

PAGE 95

PAGE 96

PAGE 97

PAGE 98

PAGE 99

PAGE 100

PAGE 101

PAGE 102

PAGE 103

PAGE 104

PAGE 105

PAGE 106

PAGE 107

PAGE 108

PAGE 109

PAGE 110

PAGE 111

PAGE 112

PAGE 113

PAGE 114

PAGE 115

PAGE 116

PAGE 117

PAGE 118

PAGE 119

PAGE 120

PAGE 121

PAGE 122

PAGE 123

PAGE 124

PAGE 125

PAGE 126

PAGE 127

PAGE 128

PAGE 129

PAGE 130

PAGE 131

PAGE 132

PAGE 133

PAGE 134

PAGE 135

PAGE 136

PAGE 137

PAGE 138

PAGE 139

PAGE 140

PAGE 141

PAGE 142

PAGE 143

PAGE 144

PAGE 145

PAGE 146

PAGE 147

PAGE 148

PAGE 149

PAGE 150

PAGE 151

PAGE 152

PAGE 153

PAGE 154

PAGE 155

PAGE 156

PAGE 157

PAGE 158

PAGE 159

PAGE 160

PAGE 161

PAGE 162

PAGE 163

PAGE 164

PAGE 165

PAGE 166

PAGE 167

PAGE 168

PAGE 169

PAGE 170

PAGE 171

PAGE 172

PAGE 173

PAGE 174

PAGE 175

PAGE 176

PAGE 177

PAGE 178

PAGE 179

PAGE 180

PAGE 181

PAGE 182

PAGE 183

PAGE 184

PAGE 185

PAGE 186

PAGE 187

PAGE 188

PAGE 189

PAGE 190

PAGE 191

PAGE 192

PAGE 193
